

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Kariel Antonio Giarolo

**A FILOSOFIA PRÁTICA DE GRICE: ANÁLISE DO DISCURSO PRÁTICO  
E SISTEMA DE FINS**

Santa Maria, RS  
2016

**Kariel Antonio Giarolo**

**A FILOSOFIA PRÁTICA DE GRICE: ANÁLISE DO DISCURSO PRÁTICO E SISTEMA DE FINS**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor** em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Frank Thomas Sautter

Santa Maria, RS  
2016

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

GIAROLO, KARIEL ANTONIO  
A FILOSOFIA PRÁTICA DE GRICE: ANÁLISE DO DISCURSO  
PRÁTICO E SISTEMA DE FINS / KARIEL ANTONIO GIAROLO.-2016.  
201 p.; 30cm

Orientador: FRANK THOMAS SAUTTER  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2016

1. FILOSOFIA 2. METAÉTICA 3. GRICE 4. EUDAIMONIA 5.  
SISTEMA DE FINS I. SAUTTER, FRANK THOMAS II. Título.

---

© 2016

Todos os direitos reservados a Kariel Antonio Giarolo. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: karielgiarolo@gmail.com

---

**Kariel Antonio Giarolo**

**A Filosofia Prática de Grice: Análise do Discurso Prático e Sistema de Fins**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor** em Filosofia.

Aprovado em 24 de Março de 2016:

---

Frank Thomas Sautter, Dr. (UFSM)  
(Presidente/Orientador)

---

Dirk Greimann, Dr. (UFF)

---

Jaime Parera Rebello, Dr. (UCS)

---

Juliele Maria Sievers, Dra. (UFSM)

---

Ricardo Bins Di Napoli, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS  
2016

*À minha mãe Ivani e ao meu pai Antonio.*

## AGRADECIMENTOS

*A realização desse trabalho se deve também às pessoas que, de uma forma ou outra, estiveram presentes durante todo o processo.*

*- ao professor Frank Thomas Sautter, pela orientação durante os últimos quatro anos, ajuda na compreensão de muitos tópicos complicados e pelos minuciosos e enriquecedores comentários, indispensáveis para a realização e finalização desse trabalho. Agradeço também pela sugestão de trabalhar com Grice – uma grata surpresa!;*

*- ao professor Dirk Greimann, pelas orientações durante a graduação e mestrado. Se meu trabalho possui rigor analítico se deve, também, aquilo que aprendi e passei a tomar como modelo de prática filosófica nas antigas orientações;*

*- ao professor Rogério Passos Severo, pela amizade, conversas sobre cerveja e, especialmente, pelas ajudas durante o período pré-doutorado sanduíche (acho que nunca mais irás querer corrigir e-mails em inglês!);*

*- à professora Siobhan Chapman, da University of Liverpool, por aceitar orientar minha pesquisa pelo período de seis meses. Suas orientações engrandeceram muito meu trabalho;*

*- aos professores Noeli Dutra Rossato, Albertinho Luiz Gallina, Christian Viktor Hamm, José Lourenço Pereira da Silva, Ricardo Bins di Napoli, Flávio Williges, pelas lições durante os últimos anos;*

*- a Bruno Ramos Mendonça e Marcelo Fischborn, pelos comentários sobre algumas seções do texto e à Juliele Maria Sievers, pelos apontamentos durante e após a defesa;*

*- aos mestres-cervejeiros Élton e Odi, pela parceria e pela certeza de que se nada der certo, ao menos sabemos fazer cerveja;*

*- aos nobres frequentadores do antigo 55, Ricardo, Rogério Maronez, Everaldo, Kramento, Irmãos Socoloski, Dalmir, Tucunduva, Eugênio Link e tantos outros que eu talvez tenha esquecido;*

*- aos velhos e novos companheiros de casa, Gustavo, André, Jonatan Daniel, Cícera, Gabriel Dietrich, Rubens, Simone, Anyelle, Felipe e Bruno Roderick;*

*- aos colegas e amigos desde os antigos tempos de graduação, até os momentos finais, Cícero, André Flautista, Rafael Padilha, Vítor, Gilson, Bruno De Prá, Félix, Aline, Cláudia, Cecília, Lauren, Paulo Gubert, Rogério Lopes, Ana Clara, Kethlyn Sabrina, Allana, Marcelo Lopes, pelas conversas filosóficas ou simplesmente conversas aleatórias;*

*- aos amigos do RPG, Gugu, Diana, Glauber, Pábulo, Tiago, Carlos;*

*- aos amigos distantes, Adelar, Lucas, Gurbuz Binici, Juan Carlos, Triana, Antonia;*

*- a Capes pelo financiamento da pesquisa;*

*- e, por fim, especialmente para a senhorita Natália, pela companhia, por me aguentar durante esse período (suas palavras!) e por seres do jeito que és! Que assim continue!*

*Enfim, a todos que possam ter estado presentes e que, porventura, eu possa ter esquecido.*

**Captain James T. Kirk:** - *"Uh, Mr. Spock, there's really something I don't understand about all of this. And maybe you can explain it to me. Logically, of course. When you jettisoned the fuel and ignited it, you knew there was virtually no chance of it being seen, yet you did it anyhow. That would seem to be an act of desperation!"*

**Mr. Spock:** - *"Quite correct!"*

**Captain James T. Kirk:** - *"We all know, and I'm sure that doctor agrees, that desperation is a highly emotional state of mind. How does your well-known logic explain that?"*

**Mr. Spock:** - *"Quite simple, Captain. I examined the problem from all angles, and it was plainly hopeless. Logic informed me that, under the circumstances, the only possible action would have to be one of desperation. Logical decision, logically arrived at."*

**Captain James T. Kirk:** - *"Aha ha ha. I see. You mean you reasoned that it was time for an emotional outburst."*

**Mr. Spock:** - *"Well, I wouldn't put it in exactly those terms, Captain, but those are essentially the facts."*

**Captain James T. Kirk:** - *"You're not going to admit that for the first time in your life, you committed a purely human, emotional act?"*

**Mr. Spock:** - *"No, sir."*

*[Chukling]*

**Captain James T. Kirk:** - *"Mr. Spock, you're a stubborn man!"*

**Mr. Spock:** - *"Yes, sir!"*

*(Star Trek, The Original Series, Season 1, Episode 14 – The Galileo Seven)*

## RESUMO

### A FILOSOFIA PRÁTICA DE GRICE: ANÁLISE DO DISCURSO PRÁTICO E SISTEMA DE FINS

AUTOR: Kariel Antonio Giarolo  
ORIENTADOR: Frank Thomas Sautter

Esta tese de doutorado tem como objetivo principal reconstruir e analisar aspectos centrais da filosofia prática de Grice, em especial, a sua concepção de *eudaimonia*. Minha proposta central é mostrar que há uma inconsistência no sistema de fins proposto por Grice para tratar do problema filosófico da *eudaimonia*. Em *Aspects of Reason*, Grice irá determinar em que consiste a natureza da razão e as consequências filosóficas que podemos retirar a partir de sua adequada determinação. Grice buscará discutir as relações entre racionalidade teórica e racionalidade prática, com o intuito de sustentar que razão teórica e razão prática são desdobramentos de uma única concepção fundamental de razão. Uma de suas teses principais, após discutir a estrutura da racionalidade e apresentar as chamadas aceitabilidades teóricas e práticas – as quais são consideradas como tipos especiais de argumentos que contêm um operador básico de racionalidade –, é defender que *eudaimonia* deve ser entendida como um fim inclusivo. Além disso, Grice apresenta um sistema de fins com características formais que auxiliará os indivíduos na busca pela sua própria *eudaimonia*. Este sistema de fins teria como função organizar os fins constitutivos da *eudaimonia*, de modo que *eudaimonia* pudesse ser considerada como um conjunto de finalidades. O sistema de fins, assim, deveria, dentre outras coisas, garantir a estabilidade e consistência do conjunto de *eudaimonia*. Porém, ao sustentar que *eudaimonia* é um fim inclusivo e, como consequência, um conjunto de fins, Grice é inevitavelmente levado a uma inconsistência, a qual ele desconsidera. O tratamento da *eudaimonia* como um fim e como um conjunto de fins implica um problema formal. Conforme um dos axiomas básicos da teoria dos conjuntos, o *Axioma da Regularidade*, um conjunto não pode ser membro dele mesmo. Assim, pretendo defender o sistema de fins de Grice, mas atacar a sua tese de que *eudaimonia* possa ser considerada como um conjunto de fins. Minha proposta alternativa é que a melhor opção é tratar a *eudaimonia* por meio da mereologia, isto é, a teoria do todo e das partes.

Palavras-chave: Grice. Racionalidade. *Eudaimonia*, Sistema de fins. Mereologia.

## ABSTRACT

### GRICE'S PRACTICAL PHILOSOPHY: ANALYSIS OF PRACTICAL SPEECH AND SYSTEM OF ENDS

AUTHOR: Kariel Antonio Giarolo

ADVISOR: Frank Thomas Sautter

This doctoral dissertation has as main goal to reconstruct and to analyse central aspects of Grice's practical philosophy, in special, his conception of *eudaimonia*. My central proposal is to show that there is an inconsistency in the system of ends proposed by Grice in order to treat the philosophical problem of the nature of *eudaimonia*. In *Aspects of Reason*, Grice will determine what the nature of reason consists in and the philosophical consequences that follow from its adequate determination. Grice will discuss the relations between theoretical and practical reasoning, in order to maintain that theoretical and practical reason are developments of a single fundamental conception of reason. One of Grice's main thesis, after discussing the structure of rationality and presenting the so called theoretical and practical acceptabilities – which are treated as special kinds of arguments that contains a basic rationality operator –, is to defend that *eudaimonia* should be understood as an inclusive end. Furthermore, Grice presents a system of ends with formal features that will help the individuals in the search for their own *eudaimonia*. This system of ends would have as a function the organization of the constitutive ends of *eudaimonia*, in such a way that *eudaimonia* could be considered as a set of ends. In this view, the system of ends should ensure, among other things, the stability and consistence of the set of *eudaimonia*. However, by maintaining that *eudaimonia* is an inclusive end, and consequently a set of ends, Grice is inevitably led to an inconsistency, ignored by him. The treatment of *eudaimonia* as an end and simultaneously as a set of ends implies a formal problem. According to one of the axioms of the set theory, the *Axiom of Regularity*, a set cannot be a member of itself. So, I intend to defend that Grice's systems of ends, but to criticize his thesis that *eudaimonia* can be considered as a set of ends. My alternative proposal is that the best option is to treat *eudaimonia* through mereology, i.e., the theory of the whole and their parts.

Keywords: Grice. Rationality. *Eudaimonia*. System of ends. Mereology.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
PARTE I – LÓGICA E RACIONALIDADE.....	19
1 – ANÁLISE DO DISCURSO PRÁTICO.....	19
1.1 – O PROBLEMA DA DERIVAÇÃO DE ‘DEVER SER’ DE ‘SER’.....	20
1.1.1 – A Lei de Hume.....	20
1.1.2 – As tentativas de derivação de ‘dever ser’ de ‘ser’.....	23
1.1.3 – Problemas com as derivações de ‘dever ser’ de ‘ser’.....	30
1.2 – A LINGUAGEM DA MORAL.....	38
1.2.1 – A Lógica de Imperativos.....	38
1.2.2 – Juízos de valor e a concepção de valor em Grice.....	48
2 – A CONCEPÇÃO DE RACIONALIDADE EM GRICE.....	60
2.1 – RAZÃO, RACIOCÍNIOS E RAZÕES.....	62
2.1.1 – Racionalidade e Valor.....	62
2.1.2 – Racionalidade <i>flat</i> e racionalidade variável.....	69
2.1.3 – Razões explanatórias, justificatórias e pessoais.....	72
2.2 – AS CONCEPÇÕES LINGUISTICO-PRAGMÁTICAS DE GRICE.....	74
2.2.1 – A concepção de significado.....	74
2.2.2 – Lógica e conversação.....	79
2.3 – A FORMALIZAÇÃO DE SENTENÇAS ALÉTICAS E PRÁTICAS.....	85
3 – ACEITABILIDADES RACIONAIS.....	90
3.1 – AS ESTRUTURAS FORMAIS DE GRICE PARA ANALISAR O DISCURSO.....	91
3.1.1 – As formalizações do discurso.....	91
3.1.2 – A análise das sentenças interrogativas.....	97
3.2 – ACEITABILIDADES TEÓRICAS E PRÁTICAS.....	100
3.2.1 – As formalizações do pensamento.....	100
3.2.2 – Argumentos teóricos e práticos.....	102
3.3 – ARGUMENTOS DERROTÁVEIS E ACEITABILIDADES RACIONAIS.....	105
3.4 – O PROBLEMA DA FRAQUEZA DA VONTADE: DAVIDSON E GRICE.....	110
3.4.1 – <i>Akrasia</i> na tradição grega.....	110
3.4.2 – Davidson sobre o problema da fraqueza da vontade.....	112
3.4.3 – Grice sobre o problema da fraqueza da vontade: as críticas à Davidson....	117
3.5 – ACEITABILIDADES PRUDENCIAIS E IMPERATIVOS KANTIANOS.....	122
3.5.1 – Imperativos de prudência em Kant.....	122
3.5.2 – Grice e as condicionais de aceitabilidade prudencial.....	125
PARTE II – <i>EUDAIMONIA</i> E SISTEMA DE FINS.....	127
4 – A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE <i>EUDAIMONIA</i> .....	127
4.1 – <i>EUDAIMONIA</i> EM ARISTÓTELES.....	128

4.1.1 – A concepção de <i>Eudaimonia</i> na <i>Ethica Nicomachea</i> .....	128
4.1.2 – As abordagens dominante e inclusivista.....	135
4.2 – A PROPOSTA DE GRICE SOBRE <i>EUDAIMONIA</i> .....	138
<b>5 – A CONSTRUÇÃO DE UM SISTEMA FORMAL DE FINS.....</b>	<b>153</b>
5.1 – GRICE E UM SISTEMA FORMAL DE FINS PARA A <i>EUDAIMONIA</i> .....	154
5.2 – AS CARACTERÍSTICAS DE UM SISTEMA FORMAL DE FINS.....	162
<b>5.2.1 – Sistemas jurídicos como análogos ao sistema de fins de Grice.....</b>	<b>162</b>
<b>5.2.2 – Características do sistema de fins para a <i>eudaimonia</i>.....</b>	<b>166</b>
5.3 – A INCONSISTÊNCIA DA ABORDAGEM CONJUNTISTA E A ALTERNATIVA MEREOLÓGICA.....	171
<b>5.3.1 – <i>Eudaimonia</i> e a teoria dos conjuntos.....</b>	<b>171</b>
<b>5.3.2 – <i>Eudaimonia</i> e a teoria do todo e das partes.....</b>	<b>179</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>186</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>190</b>

## INTRODUÇÃO

Uma parcela significativa das atuais discussões em Filosofia Prática buscam apoio no método utilizado em outras disciplinas da Filosofia, objetivando dar rigor à análise de seus conceitos centrais. Uma das áreas (ou disciplina) em crescimento dentro da filosofia prática atual, que toma de empréstimo o método utilizado em outras áreas, é a Metaética. Em resumo, a Metaética utiliza ferramentas da Lógica, da Filosofia da Linguagem, da Ontologia Analítica, da Epistemologia, etc., em suas análises filosóficas. Diferentemente da Ética Normativa, a qual busca determinar o que é o correto ou o que é o Bem e porque algo é correto ou bom, a Metaética terá como proposta, por exemplo, realizar uma análise profunda da linguagem usada na Ética Normativa e uma análise acerca de que tipo de coisas são predicados morais, valores morais, etc. Nesse sentido, a Metaética não tem como objetivo determinar o que devemos fazer, mas sim discutir sobre o que estamos fazendo quando falamos sobre o que devemos fazer<sup>1</sup>.

Na história da filosofia, a Metaética é uma disciplina relativamente recente, porém, análises metaéticas sempre foram muito comuns. Muitos sustentam que as formulações kantianas do imperativo categórico, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, são, essencialmente, análises metaéticas. Contemporaneamente, o enfoque na linguagem e no possível *status* ontológico de entidades morais, toma a forma de uma disciplina autônoma e filósofos não tradicionalmente da filosofia moral passam a discutir problemas metaéticos. Um exemplo muito claro disso é Grice.

Herbert Paul Grice (1913-1988) foi um filósofo britânico, professor da Universidade de Oxford e, posteriormente, da Universidade da Califórnia, em Berkeley, (EUA), que possui uma série de trabalhos importantes principalmente em filosofia da linguagem e pragmática filosófica. Ele é considerado um dos principais filósofos da assim chamada *filosofia da linguagem ordinária* e suas obras mais conhecidas discutem problemas tradicionais em filosofia da linguagem, em especial, o problema do significado linguístico. Porém, além de uma série de trabalhos publicados sobre questões centrais em filosofia da linguagem e em filosofia analítica em geral, Grice possui dois livros, os quais foram publicados postumamente, nos quais ele irá investigar problemas relativos à filosofia

---

<sup>1</sup> Para uma introdução aos conceitos-chave da Metaética e suas principais discussões, ver Miller (2003).

prática. Esses dois livros, resultantes de conferências proferidas por Grice no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, receberam os títulos de *Aspects of Reason* (2001) e *The Conception of Value* (1991). Os títulos escolhidos já deixam explícito qual o tópico central de cada um dos livros.

Em *Aspects of Reason*, Grice procura determinar em que consiste a ideia de um ser racional e as consequências filosóficas que podemos retirar a partir de sua adequada determinação. Para Grice, racionalidade é uma capacidade mínima que se apresenta em raciocínios. Ele assume que temos uma racionalidade teórica e uma racionalidade prática, as quais são desdobramentos de uma única faculdade da razão. Ao longo do livro, Grice realiza uma análise minuciosa e sistemática do conceito de racionalidade, focando, principalmente, nos aspectos lógicos contidos nos processos de construção e derivação de raciocínios, sejam eles raciocínios teóricos ou práticos. Após efetuar uma série de discussões preliminares sobre a concepção de racionalidade, Grice procura mostrar como a racionalidade pode ser aplicada à questões tradicionais em filosofia prática. Nos capítulos finais de *Aspects of Reason*, pode-se encontrar uma discussão detalhada sobre a concepção filosófica de *eudaimonia* e a tentativa de construção de um sistema de fins que auxiliaria os indivíduos na busca pelo fim último da vida humana, enquanto uma vida racional.

Em *The Conception of Value*, Grice irá tratar essencialmente da concepção de valor. Se, em *Aspects of Reason*, ele realiza uma análise lógico-linguística de elementos de filosofia prática, em *The Conception of Value*, suas pretensões são discutir a objetividade de valores morais e esboçar uma teoria construtivista do valor. *Grosso modo*, Grice quer apresentar uma concepção metafísica de valor. Nesse livro, um de seus pontos principais é distinguir entre duas diferentes entidades metafísicas: *seres humanos biológicos* e *peçoas*. A diferença entre essas duas entidades metafísicas consiste no fato da propriedade da racionalidade ser uma característica essencial somente de pessoas. Seres biológicos possuem racionalidade apenas acidentalmente. A ideia de Grice é que devido ao auxílio de duas rotinas metafísicas, pessoas, por meio de sua racionalidade, podem construir valores, atribuir valor a determinadas ações, isto é, valorar e, além disso, podem ser imputadas moralmente.

Minha proposta central nessa tese é focar nesses dois livros de Grice, principalmente em *Aspects of Reason*. A hipótese que pretendo defender é que *Aspects of Reason* fornece uma excelente abordagem sobre o problema da *eudaimonia*. Em resumo, meu objetivo principal é defender um sistema de fins nos moldes sustentado por Grice, mas modificá-lo, pois defendo que a abordagem de Grice leva à uma inconsistência formal. Grice considera que um sistema de fins que auxiliaria indivíduos a alcançarem a *eudaimonia* deve ser tratado como um conjunto de fins, isto é, em um ambiente conjunto-teorético. Porém, dado que Grice sustenta que *eudaimonia* é um fim inclusivo, seu tratamento por meio da teoria dos conjuntos, assumindo a validade do *Axioma da Regularidade*, leva a um problema interno. *Eudaimonia* é um conjunto de fins, mas, ao mesmo tempo, também um fim, e, enquanto um fim, não pode ser membro do conjunto de fins da *eudaimonia*. Assim, para evitar essa inconsistência, proponho uma abordagem por meio da teoria do todo e das partes, ou seja, uma abordagem mereológica ao problema. Sustento, portanto, que, por meio da mereologia, *eudaimonia* pode ser considerada tanto como um todo, como parte desse todo. Essa abordagem se encaixa na proposta de Grice e também no tradicional tratamento da concepção aristotélica de *eudaimonia*.

A realização desse trabalho envolve duas motivações teóricas principais: a primeira delas diz respeito à escassez de trabalhos sobre a filosofia prática de Grice. Embora os seus trabalhos anteriores sejam muito considerados em contextos de filosofia teórica – em filosofia da linguagem e em linguística, essencialmente – o mesmo não se dá com seus textos posteriores sobre questões vinculadas à filosofia prática. Seja pela complexidade do tratamento e pelos pressupostos lógico-linguísticos exigidos para a compreensão dos textos, seja pela obscuridade de algumas passagens ou seja pelo simples desconhecimento de que Grice tem trabalhos sobre questões práticas, o caso é que praticamente não há discussão na literatura sobre *Aspects of Reason* e sobre *The Conception of Value*. Isso, a meu ver, é uma lacuna gravíssima na literatura. Grice tem posições muito sofisticadas e elegantes, as quais têm consequências filosóficas que precisam ser consideradas e discutidas em detalhes.

A segunda motivação diz respeito justamente ao conteúdo filosófico contido nessas duas obras. Não existe nenhuma tentativa, ao menos desconheço, de tentar

construir e identificar características formais de um sistema de fins para a *eudaimonia*, como o proposto por Grice. Além disso, suas análises sobre as relações mantidas entre os discursos teórico e prático são dignas de uma extenuante análise, pois elas podem contribuir para clássicas discussões filosóficas como, por exemplo, a discussão sobre a aplicação da lógica a contextos práticos. A sua teoria construtivista da moral, a qual pressupõe uma adequada caracterização da concepção de racionalidade, não é citada em qualquer manual de filosofia moral e nem mesmo considerada pela maioria dos construtivistas, porém é uma teoria muito bem fundamentada e que deveria receber alguma atenção especial.

De qualquer modo, a motivação referente ao conteúdo filosófico contido nos dois livros publicados postumamente, ganha sua máxima importância quando é possível encontrar uma tese com relativa importância conceitual que pode ser melhorada. É o que, como indicado acima, ocorre com o sistema de fins para a *eudaimonia*. Grice apresenta uma proposta, cujos possíveis resultados são promissores, porém, de um ponto de vista formal, inconsistentes. Uma vez que há a possibilidade de, pela aplicação de uma teoria alternativa, igualmente compreensiva, evitar a inconsistência e chegar aos mesmos resultados positivos, então temos uma justificativa suficiente para dar continuidade ao trabalho. A mereologia evita os problemas da teoria dos conjuntos nesse caso específico, e além disso, é uma teoria simples e sofisticada.

Assim sendo, esse trabalho será dividido em duas partes principais e em cinco capítulos. A divisão em duas partes, *Lógica e Racionalidade* e *Eudaimonia e Sistema de Fins*, justifica-se pelos tópicos centrais discutidos em cada uma delas e pelo método de abordagem. A primeira parte, dividida em três capítulos, tratará basicamente de problemas lógicos e linguísticos associados à racionalidade. A segunda parte, por sua vez, dividida em dois capítulos, terá como tópico central a concepção filosófica de *eudaimonia*, inclusive uma análise da concepção aristotélica na *Ethica Nichomachea*, e a construção e defesa de um sistema de fins para a *eudaimonia*. Além disso, no capítulo final, apresentarei uma crítica à caracterização de Grice e a alternativa que sustento. Resumidamente, a primeira parte apresentará discussões que serão fundamentais para a compreensão das discussões encontradas na segunda parte. Vejamos em detalhes os tópicos centrais de cada um dos capítulos.

O capítulo 1, *Análise do Discurso Prático*, discutirá basicamente três pontos, os quais são considerados, no contexto da tese, como metodológicos: (1) a discussão e defesa da chamada *Lei de Hume*, onde assumo que logicamente não é possível – ou ao menos não foram apresentados bons argumentos para – derivar sentenças práticas a partir de um conjunto inicial de sentenças teóricas; (2) o problema da aplicação da lógica clássica à inferências que contém imperativos – sustento que embora a Lei de Hume seja válida, isso não implica que não seja possível construir inferências mistas; e (3) a caracterização de juízos de valor e a concepção construtivista de valor defendida por Grice.

As abordagens realizadas no capítulo 1 são essenciais para poder adentrar na discussão onde Grice tem um papel propriamente central. O capítulo 2, *A concepção de Racionalidade em Grice*, irá ter três pontos centrais: (1) a reconstrução das distinções básicas acerca da concepção griceana de racionalidade, a saber, sobre a concepção de raciocínio, a natureza da racionalidade, e, principalmente sobre os diferentes tipos de razão; (2) expor algumas considerações sobre as concepções linguísticas de Grice, em especial a concepção de significado e as implicaturas conversacionais – as teses linguísticas de Grice são importantes, pois, na formalização das aceitabilidades racionais, elementos associados à prática conversacional estarão presentes; e (3) apresentar as formalizações mais básicas de sentenças teóricas e sentenças práticas. Esse último tópico está vinculado com a discussão sobre a lógica de imperativos.

O capítulo 3, *Aceitabilidades Racionais*, por sua vez, será um capítulo que fará a passagem das discussões lógico-linguísticas da *Parte I* para as discussões teleológicas desenvolvidas na *Parte II*. Nesse capítulo, tenho fundamentalmente cinco objetivos principais: (1) reconstruir, com auxílio de operadores modais propostos por Grice, as formalizações de sentenças mais complexas do que as tratadas no Capítulo 2; (2) mostrar como Grice irá fazer a passagem das formalizações do discurso para as formalizações do pensamento – a qual se dá por meio de novos operadores modais; (3) aplicar essas formalizações na construção de argumentos teóricos e práticos; (4) discutir o problema da fraqueza da vontade ou *akrasia*, o qual está associado com as aceitabilidades racionais de Grice; e, finalmente, (5) discutir as aceitabilidades prudenciais, as quais irão efetivamente fazer a passagem da primeira parte para a segunda parte dessa tese. Grice

constrói suas aceitabilidades prudenciais tendo como modelo os imperativos de prudência kantianos, associados à felicidade.

Essa primeira parte da tese foca em especial na caracterização da concepção de racionalidade. Defendo, em última instância, que as teses sustentadas por Grice contém avanços significativos nas discussões sobre as relações entre o âmbito teórico e o âmbito prático e isso se dá justamente pela importância que a racionalidade têm na construção de aceitabilidades teóricas e práticas. Porém, no espírito de Grice, uma abordagem da racionalidade somente terá sucesso se for possível determinar quais as consequências filosóficas obtidas a partir da determinação da natureza da razão. A segunda parte dessa tese satisfará exatamente essa condição: será uma aplicação dos resultados da análise da natureza da razão a conceitos filosóficos específicos.

Assim sendo, no capítulo 4, *A Concepção Filosófica de Eudaimonia*, pretendo: (1) reconstruir a concepção aristotélica de *eudaimonia*; e (2) apresentar a proposta de Grice sobre o tema, a qual tem como ponto de partida o conceito de aceitabilidade prudencial – mesmo sendo, esse ponto de partida propriamente kantiano, Grice, é em grande medida um aristotélico, sua filosofia, sustento, é profundamente teleológica, inclusive suas abordagens linguísticas. O tratamento que ele dá a *eudaimonia* consiste basicamente numa releitura e desenvolvimento da concepção aristotélica, contudo, não consiste em uma mera exegese de Aristóteles. Grice discute com Aristóteles e, como se verá, contribui significativamente para o tópico.

O capítulo 5, *A Construção de um Sistema Formal de Fins*, como não poderia ser diferente, é o ponto central de minha tese. Grice assume que *eudaimonia* é um fim inclusivo, ou seja, não é um fim dominante a exclusão de outros, o qual deve ser considerado como um fim de natureza especial. Nesse capítulo final, terei quatro objetivos: (1) apresentar a proposta de um sistema de fins; (2) identificar as características constituintes de qualquer sistema formal – compartilhadas por um sistema de fins –, além das características particulares de um sistema de fins; (3) mostrar porque a abordagem conjuntista de Grice é inconsistente; e, por fim, principalmente, (4) apresentar a minha proposta, baseada em um modelo mereológico.

Assim, minha estratégia argumentativa será analisar algumas concepções centrais da filosofia prática de Grice, assumindo que racionalidade é o conceito mais importante

de sua metaética – talvez o conceito central de toda sua filosofia –, com o intuito de chegar a discussão sobre *eudaimonia*, que é consequência de suas abordagens sobre racionalidade. No que tange a esse ponto, minha proposta é, basicamente, defender o sistema de fins que Grice apresenta e criticar sua interpretação segundo a qual *eudaimonia* deve ser considerada como um conjunto de fins.

## PARTE I – LÓGICA E RACIONALIDADE

### CAPÍTULO 1 – ANÁLISE DO DISCURSO PRÁTICO

#### INTRODUÇÃO

A filosofia prática de Grice possui grandes comprometimentos lógicos e linguísticos. Grice era predominantemente um filósofo da linguagem ordinária e, como consequência, suas análises têm como ponto de partida, na maioria dos casos, uma análise da linguagem utilizada. Para introduzir o leitor aos pontos mais importantes de sua filosofia prática, é preciso, antes de entrar diretamente no conteúdo específico, reconstruir algumas discussões propedêuticas. Essas discussões, por vezes, não têm Grice como interlocutor, mas seus resultados se remetem diretamente a ele. Nesse capítulo, gostaria de preparar o terreno antes de entrar especificamente no meu foco principal. E preparar o terreno significa discutir algumas questões lógico-linguísticas muito fundamentais.

Para tanto, em 1.1, minha proposta é discutir aquilo que é conhecido na literatura como *Lei de Hume*. A tese principal contida na Lei de Hume diz respeito à impossibilidade de derivar ‘dever ser’ de ‘ser’, ou seja, sua versão mais forte assume que há uma barreira que separa o âmbito teórico do âmbito prático. Grice, em suas obras sobre filosofia prática, não trata do problema, mas discutí-lo é pertinente, pois, de um ponto de vista metodológico, as relações entre sentenças teóricas e práticas são de grande importância para Grice e, essencialmente, para as discussões tratadas em 1.2, as quais estão vinculadas principalmente a *Aspects of Reason*.

Em 1.2, meu foco será efetuar uma análise da linguagem utilizada na moral. Na primeira parte da seção, irei discutir o problema da lógica de imperativos, o qual está associado à resposta que sustento sobre a Lei de Hume. O problema da lógica de imperativos diz respeito a validade de inferências nas quais uma das premissas ou a conclusão não tem valor de verdade. Assim, discute-se se inferências mistas são legítimas ou não. Grice, como discutirei no capítulo 3, constrói inferências mistas. Com isso, é necessário esclarecer quais são os problemas em se aplicar a lógica às sentenças

práticas. Na segunda parte da seção, discuto rapidamente o que são juízos de valor e introduzo a concepção metafísica de racionalidade sustentada por Grice em *The Conception of Value* (1991). Racionalidade será tratada como uma propriedade essencial da substância metafísica chamada *persona*, a qual será responsável pela construção dos valores que organizam e regem nossa conduta prática. Em *The Conception of Value* (1991), Grice trata racionalidade como uma propriedade metafísica, porém, em *Aspects of Reason* (2001), ele irá discutir o aspecto lógico da racionalidade. No capítulo 2, discutirei em detalhes sua concepção de racionalidade.

## 1.1 – O PROBLEMA DA DERIVAÇÃO DE ‘DEVER SER’ DE ‘SER’

### 1.1.1 A Lei de Hume

A discussão acerca das relações lógicas mantidas entre sentenças pertencentes à esfera do ‘ser’ e sentenças pertencentes à esfera do ‘dever ser’ ganhou uma importância significativa na história da filosofia especialmente após David Hume. Em uma famosa passagem de *A Treatise of Human Nature*, Hume expõe uma de suas teses mais comentadas pela tradição posterior. No último parágrafo do Livro III, Parte I, Seção I, Hume apresenta uma crítica aos sistemas correntes de moralidade. Em sua crítica, ele identifica um problema muito comum nesses sistemas que consiste na sutil passagem de proposições regidas por cópulas proposicionais (*é* ou *não é*) para proposições regidas por verbos modais (*deve* ou *não deve*). Essa passagem não parece ser uma passagem natural e, além disso, não há razões suficientes para defender que uma relação de um tipo tão peculiar possa ser derivada de uma relação inteiramente diferente. As proposições do primeiro tipo são factuais, enquanto que as proposições do segundo tipo são proposições práticas, associadas a modos de agir, sendo, portanto, normas de conduta.

No centro das discussões éticas contemporâneas, a questão sobre a relação entre asserções factuais e juízos morais é recorrente, mas frequentemente há uma série de equívocos com respeito a natureza e ao modo como os discursos teórico e prático se articulam. Em Hume, temos claramente uma tentativa de, ao menos metodologicamente,

impor certas restrições a uma combinação irrestrita de elementos factuais com elementos valorativos. A tradição interpreta essa passagem de Hume, embora essa interpretação seja bastante discutível, como contendo a tese de que há uma ponte intransponível (*an unbridgeable bridge*)<sup>2</sup> separando fato e valor. Conhecida como *Lei de Hume* (*Guilhotina de Hume* ou também *Falácia Naturalista*), essa tese basicamente irá sustentar que de proposições puramente factuais não é possível derivar proposições de valor ou normativas. Consequentemente, existe um abismo separando ‘ser’ de ‘dever ser’. Para ilustrar o problema, observemos a passagem onde Hume apresenta a questão (2000a, p. 509):

Em todo sistema moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* (*is*) e *não é* (*is not*), não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* (*ought*) ou *não deve* (*ought not*). Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser *deduzida* (*can be a deduction*) de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão.

A interpretação *standard* dessa passagem assume que Hume procura afirmar que de um grupo de premissas factuais não se pode implicar qualquer conclusão moral. Há uma conexão analítica entre premissas factuais e a conclusão, do mesmo modo que há uma conexão analítica entre *dever* (*ought*) e valor ético. A noção de ‘*ought*’, ou seja, de uma obrigação ética ou norma, está obviamente relacionada com um valor ético<sup>3</sup>. Uma

---

<sup>2</sup> Cf. von Wright (1985).

<sup>3</sup> Cf. Schurz (1997, p.1).

afirmação (*statement*)<sup>4</sup> normativa não pode ser deduzida de um conjunto de afirmações descritivas. Precisamos entender a expressão ‘dedução’ no sentido de uma inferência lógica válida. Assim, a leitura padrão da passagem de Hume sustenta que nenhuma afirmação ética pode ser logicamente inferida de quaisquer afirmações descritivas. O *The Is-ought Problem*, como também conhecido o problema referente à Lei de Hume, pode ser entendido, portanto, como a questão de se juízos éticos podem ser inferidos de juízos descritivos. Mostrar o problema da passagem de ‘é’ ou ‘não é’ para ‘deve’ ou ‘não deve’ é importante para Hume, pois ele procura atacar as concepções ordinárias de moralidade, principalmente as concepções morais religiosas do período, as quais, em geral, fundam uma moral em pretensos fatos acerca da existência de Deus. Hume está repudiando uma fundação religiosa para a moralidade e colocando em seu lugar uma fundação nas necessidades, interesses, desejos e na felicidade humana<sup>5</sup>. Refletir acerca de uma base factual para a moralidade é uma questão logicamente fundamental e mostrar se e como a passagem de uma esfera factual para uma esfera normativa pode ser feita é algo muito pertinente para ele.

De qualquer modo, há uma discussão na literatura sobre se Hume realmente defendeu ou não a Lei de Hume. Cada vez mais autores estão convencidos que a resposta é negativa. Embora Hume tenha, no *A Treatise of Human Nature*, posto o problema, parece que ele não defendeu essa versão forte do *The Is-ought Problem*. Seu intento, como aponta MacIntyre (1959), era justamente atacar as concepções morais de seu período e não criar uma barreira inferencial entre fato e valor. MacIntyre (1959, p. 452) argumenta que a interpretação padrão da passagem é inadequada e enganadora. Levando em conta a passagem isolada e ignorando o autor e o contexto, parece que apenas uma interpretação é possível: há de se ter um cuidado em se fazer derivações de ‘ser’ para ‘dever ser’ ou, mais forte ainda, nenhuma derivação de ‘ser’ para ‘dever ser’ é possível<sup>6</sup>. Porém MacIntyre (1959, p. 457) diz explicitamente que se Hume realmente

---

<sup>4</sup> Na literatura sobre a Lei de Hume não há um consenso sobre a terminologia. Encontramos pares de expressões como ‘fato/valor’, ‘questões de fato/juízos de valor’, ‘enunciados descritivos/enunciados prescritivos’, ‘sentenças indicativas/sentenças imperativas’, ‘enunciados teóricos/enunciados práticos’, etc. Sejam quais forem as expressões utilizadas, o problema é um só: é ou não possível derivar ‘dever ser’ de ‘ser’?

<sup>5</sup> Cf. MacIntyre (1959, p. 464).

<sup>6</sup> Ver Sautter (2006, p. 242) para mais detalhes.

defendeu essa tese forte, então ele estava contrariando sua própria proibição. Para interpretar corretamente a passagem é preciso considerar toda a obra do autor, e “Hume mesmo deriva ‘dever ser’ de ‘ser’ em sua explicação da justiça” (MACINTYRE, 1959, p. 459).

Minha pretensão, entretanto, não é discutir Hume ou qual a interpretação do *A Treatise of Human Nature* é correta. Apesar de questões exegéticas, minha proposta é examinar se a Lei de Hume é defensável, tenha Hume a defendido ou não. Para tanto, assumo a versão mais forte dela e procuro reconstruir, na próxima seção, as principais tentativas de derivação de ‘dever ser’ de ‘ser’, em especial os contra-argumentos de Max Black (1964) e John Searle (1964, 1969). Assim, defino a Lei de Hume do seguinte modo:

LEI DE HUME: de premissas puramente descritivas (verdadeiras ou falsas) não é possível alcançar logicamente qualquer conclusão prescritiva.

### **1.1.2 As tentativas de derivação de ‘dever ser’ de ‘ser’**

Em meio à discussão sobre a derivação de ‘dever ser’ de ‘ser’ encontramos duas propostas opostas para o tratamento do problema: (1) é possível construir contra-exemplos capazes de mostrar que a Lei de Hume é falsa, ou seja, contra-exemplos onde conclusões valorativas (normativas, prescritivas) podem ser alcançadas a partir de premissas factuais e, (2) não é possível a construção de quaisquer contra-exemplos plausíveis para alcançar o fim almejado, isto é, há um abismo que separa ‘ser’ de ‘dever ser’ (além disso, nenhum argumento constituído por sentenças que contém premissas não-factuais pode ser válido). Geralmente, o primeiro grupo é constituído por filósofos da linguagem (da pragmática e da filosofia da linguagem ordinária) e o segundo por uma parcela significativa dos lógicos (positivistas, em especial).

Com o intuito de dar forma a discussão, nessa seção, eu apresento duas tentativas de derivação de ‘dever ser’ de ‘ser’, a saber, os contra-argumentos apresentados por Max Black (1964) e o contra-argumento de John Searle (1964, 1969). Na próxima seção, seção 1.1.3, reconstruirei as reflexões de Georg von Wright (1985) favoráveis à Lei de Hume e mostrarei os problemas com os argumentos de Black e Searle. Na minha opinião,

um tratamento adequado da relação entre fato e valor deve buscar refutar tanto (1) quanto (2) e assumir uma posição em certo sentido intermediária, que combina a Lei de Hume com uma espécie de lógica de imperativos. Assim, defendo que a Lei de Hume parece estar correta e, além disso, que nada impossibilita a construção de inferências que contenham sentenças desprovidas de valores de verdade como premissas ou conclusão.

Max Black<sup>7</sup>, no início do seu artigo, caracteriza a Lei de Hume do seguinte modo: “é frequentemente tomado que juízos [*statements*] éticos não podem seguir-se de premissas consistindo exclusivamente de juízos [*statements*] de fato” (BLACK, 1964, p. 165). Sua proposta central é mostrar que há um bom sentido no qual alguns juízos acerca do que deve ser feito seguem-se de premissas factuais. A ideia de Black é, conseqüentemente, criar uma ponte ligando ‘ser’ a ‘dever ser’. Segundo ele (1964, p. 167), a tradição endossou a Guilhotina de Hume devido a duas razões principais: a primeira razão consiste na visão generalizada, porém errônea, de que nenhum termo pode ocorrer na conclusão de um argumento válido a menos que ele tenha ocorrido em algum lugar nas premissas. Dado que no argumento de Hume ‘*ought*’ não aparece nas premissas, então a conclusão não pode se seguir logicamente delas. Para Black seria possível construir argumentos onde os termos aparecem na conclusão sem aparecer anteriormente nas premissas; a segunda razão é a visão (positivista) de que ‘*ought*’-*statements* não fazem quaisquer afirmações com valor de verdade e são portanto desqualificados para servir como premissas ou como conclusões. Entretanto, observa Black (1964, p. 168), é possível exibir relações lógicas entre ordens, promessas, resoluções, etc., as quais são análogas as relações de implicação, equivalência, compatibilidade e assim por diante, que estão incluídas em argumentos aléticos. Devido a essas relações análogas, seria possível, conforme Black, uma aplicação da lógica a sentenças de valor.

Baseado nessas observações preliminares, Black (1964, p. 169) oferece um primeiro contra-exemplo para aqueles que afirmam a existência de uma ponte lógica intransponível entre ‘ser’ e ‘dever ser’. O contra-exemplo, referente a um jogo de xadrez, é o seguinte:

---

<sup>7</sup> Black, M. *The Gap Between “Is” and “Ought”*, *The Philosophical Review*, Vol. 73, n° 2, 1964, pp. 165-181.

*Fischer wants to mate Botwinnik.*

*The one and only way to mate Botwinnik is for Fischer to move the Queen.*

*Therefore, Fischer should move the Queen*<sup>8</sup>.

Ambas as premissas do argumento falam sobre questões de fato, enquanto que a conclusão é uma nonfactual *'should'-statement*. Ao invés de *'should'* poderia, em seu lugar, ser utilizado *'ought'*, mas essa é uma questão irrelevante. Analisando o argumento, vemos claramente, segundo Black, que a primeira premissa, *'Fischer wants to mate Botwinnik'*, é uma premissa factual. A expressão que poderia dar origem a alguma dúvida é o verbo *'wants'* ('querer'), mas o sentido que ele está sendo usado, conforme Black, não é de desejo, aspiração, vontade, mas sim em um sentido de querer ativo, colocando-se em um estado de busca pelos passos necessários para alcançar um dado fim em questão<sup>9</sup>. A segunda premissa, ao seu turno, é uma premissa puramente factual. *'The one and only way to mate Botwinnik is for Fischer to move the Queen'* simplesmente diz que, o único movimento capaz de levar o jogador à vitória, na circunstância específica daquele jogo de xadrez, é ele movimentar uma determinada peça, a rainha. Não há um modo no qual possamos interpretar essa sentença que não seja factualmente.

Por meio dessas duas premissas, Black pensa alcançar a conclusão: *'Fischer should move the Queen'*. O verbo *'should'* na conclusão está indicando que o jogador deve efetuar o movimento caso ele queira vencer o jogo. Diferentemente das premissas, a conclusão é normativa, ela remete a uma ação que deve ser efetuada pelo jogador. O conteúdo na sentença não é algo que é verdadeiro ou falso, mas é um imperativo, algo que, dado o contexto, necessita ser realizado. Se a única opção disponível ao agente é efetuar o curso de ação especificado, então ele não tem outra alternativa: deve fazer aquilo que é ordenado. Contudo, diz Black (1964, p. 179), entre as premissas factuais e

<sup>8</sup> Prefiro deixar o argumento no original para manter explícitas as diferenças entre os verbos modais.

<sup>9</sup> Black sustenta que alguns verbos podem ter interpretações diferentes dependendo do contexto. Em alguns contextos, por exemplo, poderíamos interpretar *"want"* de uma maneira factual e, em outros contextos, de uma maneira nonfactual. O mesmo, e mais importante, acontece com modais como *'must'*, *'should'*, e palavras similares. Com respeito ao 'querer', Britto (2010) defende que talvez seja possível fazer a passagem do 'ser' para o 'dever ser' mediante o 'querer'. Porém, me parece que essa alternativa não é capaz de mostrar que 'dever ser' é derivável de 'ser', mas sim que, em algum sentido, 'dever ser' já está contido na interpretação do verbo 'querer' nas premissas.

a conclusão prática existe um tipo de lacuna (*gap*) transponível (*bridgeable*) apenas pela boa vontade do agente de engajar-se em uma atividade ou prática relevante. Diz Black (1964, p. 179) mais adiante:

Dado que a verdade das premissas factuais concernentes aos fins do homem e a condição necessária e suficiente de atingir aquele fim, e dado que alguém está fazendo alguma “*should*”-statement, alguém deve dizer “Você deve fazer M” – e nada mais será feito<sup>10</sup>.

Dessa maneira bastante simples, Black pensa rejeitar a Lei de Hume e mostrar que podemos derivar conclusões práticas de premissas teóricas. Além disso, ele pensa que a partir desse tipo de situação é possível criar um padrão de argumentos nos quais conclusões normativas podem ser alcançadas a partir de premissas factuais. Nenhuma lógica prática especial seria necessária para tais casos: os princípios relevantes são familiares a aqueles empregados em raciocínios dedutivos. Uma vez que a Lei de Hume se mostra falsa, Black (1964, p. 180) procura encontrar argumentos mais importantes contendo transições válidas de ‘*is*’ para ‘*should*’ ou de ‘*is*’ para ‘*ought*’. Um novo exemplo de argumento no qual uma conclusão moral se segue de premissas factuais é o seguinte:

*Doing A will produce pain.*

*Apart from producing the pain resulting from A, doing A will have the same consequences that not doing A would have had.*

*Therefore, A ought not to be done.*

Assim como o argumento anterior, este também é um argumento válido (para Black) que mostra como podemos refutar a Lei de Hume. Se as consequências de fazer alguma ação diferem das consequências de não fazê-la apenas pela produção de dor evitável, então aquela ação não deve ser feita: supostamente esta é uma conclusão que se segue diretamente das premissas.

---

<sup>10</sup> No original: “Given the truth of the factual premises concerning a man’s end and the necessary and sufficient condition to attaining that end, and given that one is to make some second-person “*should*”-statement, one must say “You should do M” – and nothing else will do”.

A discussão sobre a validade da Lei de Hume chamou muita atenção e ainda desperta interesse entre lógicos e filósofos da moral. Tentativas de construção de argumentos como os de Black certamente não são um caso isolado. Outro filósofo que irá tentar mostrar que é possível derivar ‘dever ser’ de ‘ser’ é John Searle. Em um artigo de 1964 intitulado *How to derive “Ought” from “Is”* e, posteriormente, em *Speech Acts* de 1969, Searle constrói um famoso e elegante argumento que, de acordo com sua opinião, mostra que a barreira inferencial é ilusória. Searle utiliza o ato de fala de prometer como o guia para resolver o problema referente à Lei de Hume e seu argumento, tanto em *How to derive “Ought” from “Is”*, como em *Speech Acts*, é o seguinte<sup>11</sup>:

- (1) *Jones uttered the words “I hereby promise to pay you, Smith, five dollars”.*
  - 1a. *Under certain conditions C anyone who utters the words (sentence) “I hereby promise to pay you, Smith five dollars” promises to pay Smith five dollars.*
  - 1b. *Conditions C obtain.*
- (2) *Jones promised to pay Smith five dollars.*
  - 2a. *All promises are acts of placing oneself under (undertaking) an obligation to do the thing promised.*
- (3) *Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars.*
  - 3a. *Other things are equal.*
  - 3b. *All those who place themselves under an obligation are, other things being equal, under an obligation.*
- (4) *Jones is under an obligation to pay Smith five dollars.*
  - 4a. *Other things are equal.*
- (5) *Jones ought to pay Smith five dollars.*

As sentenças (1) – (5) são os passos argumentativos utilizados por Searle, sendo (1) – (4) premissas factuais e (5) uma conclusão normativa. Os passos intermediários, nos quais os números vêm acompanhados pelas letras minúsculas, são passos auxiliares

---

<sup>11</sup> Há algumas sutis mudanças nos dois textos, mas nada que altere a estrutura básica do argumento.

no argumento e têm a função de evitar lacunas na derivação. Por meio desse argumento diz Searle (1969, p. 181):

(...) nós assim derivamos (em um sentido estrito de “derivar” permitido pela linguagem natural) um “dever ser” de um “ser”. E as premissas extras que foram necessárias para que a derivação funcionasse não eram em nenhum caso de natureza moral ou valorativa. Elas consistiam em suposições empíricas, tautologias e descrições do uso das palavras.

Mas como funciona em detalhes o argumento de Searle? E como se dá a passagem de uma premissa para outra e das premissas para a conclusão?

A análise do argumento está indissociavelmente ligada à concepção que o autor tem sobre linguagem e especificamente sobre a teoria dos atos de fala. Em *Speech Acts*, Searle caracteriza a linguagem como uma forma específica de comportamento (*behavior*). “Falar uma língua é engajar-se em uma forma de comportamento (altamente complexa) governada por regras” (SEARLE, 1969, p. 12). Em linhas gerais, nosso conhecimento de como falar uma língua envolve a utilização de um enorme sistema de regras que tornam o uso daquela língua regular e sistemático. As unidades básicas dentro de uma língua, para a transmissão de informação, são o que Searle chama de *atos de fala* (*speech acts*). Ao falar uma língua realizamos atos de fala tais como fazer afirmações, dar ordens, fazer perguntas, fazer promessas, fazer pedidos e assim por diante.

O ato de prometer, por exemplo, é considerado como um ato ilocucionário, isto é, um ato de fala que consiste caracteristicamente no proferimento de palavras em sentenças em dados contextos sob certas condições e com certas intenções. Quando Jones profere a sentença ‘*I hereby promise to pay you, Smith, five dollars*’, ele está realizando o ato ilocucionário de prometer. Ao fazer isso Jones se compromete com um dado curso de ação, desde que a promessa seja proferida sinceramente. As palavras de Jones, em (1), o comprometem com o conteúdo de (2). Para que isso aconteça, certamente algumas condições, C, devem ser obtidas. Tais condições necessárias para que uma sequência de palavras seja caracterizada como um ato de fala de prometer irão incluir coisas como: que o falante profira a sentença ou sequência de palavras na

presença do ouvinte; que ambos os falantes estejam conscientes; que sejam falantes de uma mesma língua; que o proferimento seja sincero e seja compreendido dessa forma; etc. Se as condições C forem obtidas, então, nesse contexto, o falante, Jones, no caso, fez uma promessa para Smith.

A passagem de (2) para (3) parece bastante óbvia para Searle. Ele assume que, “por definição, prometer é um ato de colocar-se sob uma obrigação. Nenhuma análise do conceito de promessa irá estar completa caso não inclua o aspecto do ‘prometedor’ colocar-se sob ou aceitar ou reconhecer uma obrigação para com aquele que ele fez a promessa” (SEARLE, 1964, p. 45). Ao realizar uma promessa, aquele que promete assume um compromisso ou obrigação com o seu interlocutor e espera-se que ele realize um curso de ação futuro que normalmente será benéfico para aquele que recebeu a promessa.

Da mesma maneira, a passagem de (3) para (4) é uma passagem bastante simples e é mediada pelas tautologias (3a) e (3b). Basicamente, se alguém se coloca sob uma obrigação, em igualdade de circunstâncias (*other things being equal*), então esse alguém está sob uma obrigação.

Mas e como se dá a passagem de (4) para (5)? Searle (1964, p. 46) pensa que a relação entre (4) e (5) pode ser explicada de maneira análoga à relação entre (3) e (4). Existe uma tautologia, a qual evita que o argumento aparente ser entimemático, que diz que em igualdade de circunstâncias alguém deve fazer (*ought to do*) aquilo que ele está sob a obrigação de fazer. Nesse sentido, Jones, que se colocou sob a obrigação de pagar cinco dólares para Smith, deve pagar os cinco dólares, ou seja, cumprir sua promessa. De acordo com o raciocínio de Searle, as passagens de (2) até (5) são relativamente simples. Sua estratégia, com o intuito de derivar ‘dever ser’ de ‘ser’, foi apoiar-se nas conexões entre as definições de ‘prometer’, ‘obrigatório’ e ‘dever’. Resumidamente, no momento em que alguém faz uma promessa, ele se coloca sob certa obrigação para com um dado curso de ação e este curso de ação deve ser realizado<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Von Wright (1985, p. 265) resume o argumento de Searle ao seguinte:

“*First premiss: A promises to do p.*

“*Second premiss: By promising to do p, A has placed himself under an obligation to do p.*

“*Conclusion: A ought to do p.*”

De maneira um pouco diferente dos argumentos de Black, Searle se apóia muito na linguagem natural e nas consequências pragmáticas de nossas práticas linguísticas. As regras que regem o nosso comportamento linguístico ao efetuarmos atos de fala vão ser a base para que possamos derivar conclusões prescritivas de um conjunto inicial de sentenças descritivas. Seu ponto, portanto, é que obviamente ‘*Ought*’-statements podem ser derivados de afirmações factuais. Desse modo, existe uma “ponte” ligando ‘ser’ e ‘dever ser’. Se o argumento de Searle estiver correto, então a Lei de Hume claramente é falsa, posto que (5) se segue de (1) – (4).

Porém, essa é uma maneira de considerar o problema referente as relações entre fato e valor ou normas. Na próxima seção, irei apresentar as reflexões de Georg von Wright acerca das relações lógicas entre ‘ser’ e ‘dever ser’ e construir algumas críticas contra Black e Searle. Penso que as críticas são suficientes para refutar os contra-argumentos.

### 1.1.3 Problemas com as derivações de ‘dever ser’ de ‘ser’

Em um artigo de 1985, intitulado *Is and Ought*, Georg Henrik von Wright irá discutir o problema referente à derivação de ‘dever ser’ de ‘ser’, inclusive citar os argumentos de Searle e Black, e tomar uma postura negativa frente ao tema. O principal ponto de crítica de von Wright contra as tentativas de derivação consiste na ideia de que temos que considerar não somente a forma sintática das sentenças, mas também a semântica de sua interpretação<sup>13</sup>. Na imensa maioria dos argumentos encontrados parece que tal detalhe não é levado em conta. “Que sentenças de valor (*Ought-sentences*) possam ser derivadas de sentenças de ser (*Is-sentences*) não necessariamente mostra que conclusões normativas são deriváveis de premissas factuais” (VON WRIGHT, 1985, p. 266).

Na linguagem ordinária, em muitas ocasiões, utilizamos sentenças de um dado tipo visando fins que não são característicos do uso desse tipo de sentença. Um exemplo se dá quando afirmamos algo, com aparente força assertiva, mas na verdade intentamos

---

<sup>13</sup> Como será visto em detalhes adiante, em um livro de 1963, intitulado *Norm and Action: A Logical Inquiry*, von Wright antecipa algumas discussões e sustenta que enunciados deônticos são ambíguos.

que um curso de ação seja realizado. Se alguém profere a sentença ‘Nossa, como é agradável aqui!’ em um sala com uma temperatura elevadamente desconfortável, certamente esse alguém não está querendo dizer aquilo que as suas palavras ordinariamente significam, ele não pretende elogiar a temperatura da sala, mas fazer um pedido ou dar uma ordem, ‘Por favor, liguem o ar condicionado!’ ou ‘Abram as janelas!’. Assim, para usar a terminologia técnica de Searle, o ato de fala expresso, na verdade não era o ato de fala intencionado. Em certos casos, sentenças poderiam ter valor de verdade do modo como foram expressas, mas dado o contexto de proferimento, seria inadequado atribuir verdade à elas. Isso é diferente do problema da ambiguidade de sentenças deônticas, mas esse tipo de problema de interpretação é bastante recorrente.

A discussão em que von Wright está inserido, porém, diz respeito a atribuição de valores de verdade à normas. Segundo ele, a questão se a alegada lacuna entre ‘ser’ e ‘dever ser’ pode ou não ser transposta (*bridged*) está crucialmente relacionada à questão se normas podem ser verdadeiras ou falsas<sup>14</sup>. Normas, na sua concepção, pronunciam certas coisas (ações ou estados) obrigatórios, permitidos ou proibidos. Diz von Wright (1985, p. 277):

Tais pronunciamentos não são nem verdadeiros nem falsos. Nem entre normas mutuamente, nem entre normas e fatos podem existir relações lógicas, por exemplo, relações de contradição ou implicação. Normas prescrevem algo e não descrevem alguma coisa<sup>15</sup>. Nesse sentido ‘ser’ e ‘dever ser’ estão separados por uma ‘lacuna intransponível’.

---

<sup>14</sup> Cf. Von Wright (1985, p. 266). Para von Wright existem duas posições com respeito a isso: uma abordagem cognitivista (ou descritivista) e uma abordagem não-cognitivista (ou prescritivista). A primeira abordagem sustenta que algumas normas são verdadeiras. As verdades são tomadas ou como fatos empíricos contingentes para serem apurados através da observação da realidade social (concepção naturalista) ou elas são pensadas como um tipo de necessidade apreendida através da reflexão sobre a natureza do direito e da moralidade (não-naturalista). A segunda abordagem, por sua vez, sustenta que normas não descrevem ou declaram alguma coisa que é verdadeira ou falsa, mas prescrevem o que deve ou poderia ser (ou ser feito). Von Wright toma partido da visão prescritivista.

<sup>15</sup> Porém, seria possível dizer que o conteúdo das normas descreve um mundo ideal, um mundo deonticamente perfeito. Embora normas não possam ser verdadeiras ou falsas, von Wright (1985, p. 277) aceita que seja possível estudar as relações lógicas mantidas entre as partes constituintes do conteúdo das normas. Tal estudo é o objeto da lógica deôntica. “*Deontic logic, to put it in a nutshell, is the study of logical relations in deontically perfect worlds. The fact that norms are neither true nor false constitutes no obstacle to this study. Deontic logic is not concerned with logical relations between prescriptions (norms) but with logical relations between the ideal states the descriptions of which are implicit in norms*” (VON WRIGHT, 1985, p. 272).

Há, portanto, uma barreira inferencial separando fato de valor. A concepção de von Wright acerca das relações entre a esfera normativa e a descritiva é uma concepção extrema, embora bastante comum: não somente valores não podem ser derivados de fatos, como fatos não podem ser derivados de valores e nem mesmo valores podem ser derivados de valores. Inferências que contenham premissas de valor não são inferências legítimas<sup>16</sup>. Consequência lógica é uma relação de preservação de verdade. Como prescrições são desprovidas de valores de verdade, então prescrições não podem ser nem premissas nem conclusões em inferências válidas<sup>17</sup>.

Um ponto muito importante subjacente à argumentação de von Wright (1963, p. 119) contra as tentativas de derivação de ‘dever ser’ de ‘ser’ diz respeito a aquilo que ele chama em seu livro de 1963 de *ambiguidade sistemática das sentenças deônticas* (*systematic ambiguity of deontic sentences*). Algumas vezes os enunciados deônticos são usados como formulações de normas (com função prescritiva) e outras vezes como formulações de proposições referentes à normas (com função descritiva). No argumento de Searle, o ‘dever’ (*ought*) da conclusão é tomado como sendo uma norma, porém, conforme a tese de von Wright, seria possível tomá-lo também como a formulação de uma proposição que se refere a uma norma. Uma sentença como ‘Você pode estacionar seu carro na frente da minha casa’ pode ser interpretada dessa maneira ambígua. Por um lado, o falante ao proferir essa frase, poderia simplesmente estar *dando permissão* para o seu interlocutor estacionar o carro na frente da sua casa. Em tal situação, a sentença foi utilizada como a formulação de uma norma (*norm-formulation*) e não diz nada que pode ser verdadeiro ou falso. Por outro lado, há uma outra interpretação possível: o falante poderia, ao invés de dar permissão, estar *dando uma informação* para o interlocutor concernente à regras existentes para o estacionamento de carros. Nesse segundo modo de interpretar a sentença, ela é uma sentença descritiva, a qual é usada para fazer uma declaração verdadeira ou falsa. Von Wright (1963, p. 119) chama este

---

<sup>16</sup> Von Wright, em *Is and Ought*, (p. 268) faz três perguntas e as responde com um categórico ‘Não!’. As perguntas são: (1) *Can prescriptions follow logically from descriptions?*; (2) *Can descriptions follow logically from prescriptions?*; e (3) *Can prescriptions follow logically from prescriptions?*. Há um claro comprometimento do autor com uma concepção positivista.

<sup>17</sup> A questão acerca da aplicação da lógica a imperativos será extensamente discutida na seção 1.2.1.

tipo de sentença uma sentença ou proposição normativa (*normative statement*). “Assim, exatamente as mesmas palavras podem ser usadas para enunciar uma norma (dar uma prescrição) e para fazer um proferimento normativo. Esta ambiguidade, no entanto, parece ser característica de sentenças normativas em geral” (VON WRIGHT, 1963, p. 119). Em sentenças normativas, diferentemente de imperativos, por exemplo, as mesmas palavras podem indicar que é obrigatório ou que é proibido fazer algo e também podem ser usadas para enunciar que existe uma determinada ordem ou proibição e que algo é obrigatório ou proibido de acordo com essa norma (ou conjunto de normas). Alguns autores, como Mendonça (1993), utilizam essa ambiguidade para atacar argumentos contrários à Lei de Hume.

Os ataques contra os argumentos de Black e Searle, e possivelmente contra outras tentativas de provar a falsidade da Lei de Hume, são geralmente de dois tipos: ou defendem que a conclusão não é realmente normativa e sim descritiva ou sustentam que o aspecto normativo já estava contido nas premissas.

Um exemplo do primeiro caso é justamente o artigo de Mendonça (1993), no qual ele tenta refutar Searle afirmando que o seu argumento da promessa não garante que a conclusão seja normativa. Searle na verdade estaria derivando ‘ser’ de ‘ser’ e não ‘dever ser’ de ‘ser’. A razão disso é que a conclusão ‘*Jones ought to pay Smith five dollars*’ não é uma norma ou uma prescrição, mas tem a característica de falar sobre uma norma, i. e., refere-se a aquilo que von Wright chamou de sentença normativa. “O *deve* obtido por Searle não constitui, na verdade, um *deve* prescritivo, mas um *deve* descritivo. O erro de Searle encontra-se em não considerar o que von Wright chamou ambiguidade sistemática dos enunciados deônticos” (MENDONÇA, 1993, p. 177). A crítica de Mendonça, portanto, gira em torno da suposição de que o *deve* da conclusão de Searle é uma descrição disfarçada de prescrição. As sentenças (4) e (5) do argumento searleano pressupõe a existência de uma norma genérica de obrigação conforme a qual todo aquele que promete algo deve cumprir o prometido. As duas sentenças em questão, a premissa que fala da obrigação que se colocou aquele que efetuou a promessa e a conclusão que diz que ele deve efetuar aquilo que ele prometeu, expressam proposições normativas, uma vez que informam acerca da existência de uma norma. Sobre a estrutura do argumento de Searle, Mendonça (1993, p.180) diz o seguinte:

Sobre a base anterior, uma análise elementar do conteúdo dos enunciados da lista precedente [as sentenças (1) – (5) de Searle] colocará de manifesto que: (i) 1 descreve *aquilo que disse* Jones; (ii) 2 descreve *o que fez* Jones ao dizer o que disse; (iii) 3 descreve *a consequência (o efeito) do que fez* Jones ao dizer o que disse; (iv) 4 descreve *a existência de uma norma* individual e obrigatória, e (v) 5 é sinônimo de 4. Nos termos da teoria Austin-Searle, 1 é uma descrição (elementar) do *ato locucionário*, 2 do *ato ilocucionário* e 3 do *ato perlocucionário*, quer dizer, do *ato de falar*, do *realizado ao falar* e dos *efeitos produzidos*.

Por meio desse raciocínio, ficaria explícito que Searle omite uma distinção extremamente importante com respeito às sentenças deônticas, a distinção entre normas, em um sentido rigoroso, e proposições normativas. Com isso, ele ignora que existe um uso descritivo de enunciados deônticos e considera que somente pela presença de uma palavra ou expressão deôntica o enunciado é normativo. Em todo o argumento de Searle, segundo Mendonça, as sentenças são descritivas. Searle não consegue derivar ‘dever ser’ de ‘ser’, pois sua conclusão é uma proposição normativa. Para poder concluir uma norma, Searle necessitaria introduzir alguma sentença realmente normativa nas premissas.

Embora a crítica de Mendonça seja elegante, me parece que ela apresenta dois problemas principais que estão relacionados: (i) em primeiro lugar, Mendonça não é completamente generoso ao analisar o argumento de Searle, ignorando, quando conveniente, as bases da teoria do autor. Searle baseia-se em sua teoria dos atos de fala para a construção do argumento e, levando em conta os pressupostos básicos da teoria, (4) é uma asserção, ou seja, seu conteúdo é verdadeiro ou falso e (5) é um ato de fala diretivo, o qual deve levar Jones a realizar uma ação. Nesse sentido, conforme a teoria linguística de Searle, em *Speech Acts*, (4) é uma sentença descritiva e (5) prescritiva; (ii) em segundo lugar, dado que Mendonça supõe que (4) e (5) são ambíguas, sua análise explícita apenas uma interpretação do argumento. Se uma das interpretações sustenta que os enunciados deônticos falam sobre a existência de uma norma e, conseqüentemente, não são normas, a outra interpretação sustenta que eles são normas. A análise de Mendonça permite que possamos interpretar o argumento de Searle como contendo quatro premissas factuais e a conclusão normativa e, nesse caso, o argumento

alcança seu objetivo que é derivar ‘dever ser’ de ‘ser’. Por razões como essas, parece plausível buscar uma maneira alternativa de atacar o argumento.

A outra possibilidade de ataque, a qual defendo e que é também indicada por von Wright (1985), a essas derivações procura mostrar ou que os argumentos são entimemáticos (faltam premissas – normativas – para alcançar a conclusão) ou que o caráter normativo já está explícito nas premissas. Na minha opinião, essa espécie de ataque é mais bem sucedida em seu propósito de refutar contra-argumentos como os de Black e Searle. Vejamos primeiramente os problemas com os argumentos de Black.

Em seu primeiro argumento, o argumento do jogo de xadrez, Max Black afirma que o verbo ‘querer’ (*wants*) não possui um aspecto normativo e que isso garantiria que as premissas são factuais. Essa suposição, contudo, é duvidosa. Embora ‘querer’, possa ser utilizado para descrever a busca por uma dada finalidade e, uma vez que no contexto de um jogo de xadrez pressupõe-se que os jogadores joguem com o intuito de vencer o jogo, ainda assim ‘querer’ não pode ser desvinculado de um ato volitivo ou de um desejo. ‘Querer’ pode ser tomado, como o faz Black, como uma descrição da conduta do enxadrista durante o jogo de xadrez, mas o aspecto da vontade é constituinte de sua significação. E um ‘querer’ volitivo está associado à ações possíveis. Ele funcionaria como uma espécie de imperativo subjetivo. Além disso, mesmo que não se aceite essa ideia, a segunda premissa do contra-argumento poderia ser parafraseada como um imperativo hipotético. Creio que, sem perda de conteúdo, a premissa ‘*The one and only way to mate Botwinnik is for Fischer move the Queen*’ pode ser reescrita da seguinte maneira: ‘*If Fischer wants to mate Botwinnik, then Fischer should move the Queen*’ (‘Se Fischer quer dar mate em Botwinnik, então Fischer deve mover a rainha’). A expressão ‘*The one and the only way*’ é substituída por ‘*should*’ e o argumento ganha uma nova estrutura, mais clara e precisa, tornando-se um silogismo hipotético válido. Isso é importante, pois da maneira como o argumento foi construído preliminarmente por Black ele tem a aparência de ser um entimema. Não fica claro como das duas premissas é possível alcançar a conclusão. Ao se reescrever a segunda premissa como um imperativo hipotético, o caráter entimemático desaparece. A consequência óbvia, porém, é que fica explícito que já nas premissas há algo de prescritivo, ou seja, esse contra-argumento de Black não deriva ‘dever ser’ de ‘ser’, mas ‘dever ser’ de ‘dever ser’. As premissas que

pareciam factuais na verdade escondiam algo prescritivo. Como afirmou corretamente von Wright (1985, p. 266), não é porque os enunciados têm a forma sintática de descrições que eles são necessariamente descrições. Precisamos levar em conta a semântica da interpretação desses enunciados.

O segundo contra-argumento de Black, o argumento do infligir dor, curiosamente, é ainda mais fácil de ser refutado. Ele simplesmente é um entimema e somente se tornará válido caso se acrescente uma premissa, possivelmente um valor moral. Em primeiro lugar, não há nada que diga que infligir dor é necessariamente ruim. Existem pessoas que sentem prazer na dor! Mas mesmo que se pense que isso é patológico e que portanto dor é algo desagradável, claramente faltam premissas para que o argumento seja um argumento válido. Das premissas '*Doing A will produce pain*' e '*Apart from producing the pain resulting from A, doing A will have the same consequences that not doing A would be have had*', não é possível concluir '*A ought not to be done*'. A única maneira de chegar a esta conclusão é se introduzirmos uma premissa adicional, um valor moral, como '*To produce pain is wrong*'. Nesse caso, novamente, o caráter prescritivo, ou normativo, já está nas premissas. Black, portanto, não é capaz de derivar 'dever ser' de 'ser' com seus argumentos.

Assim como em Black, eu sustento que o contra-argumento da promessa de Searle apresenta problemas similares. Não me parece que o argumento seja entimemático, mas sim que Searle não considera seriamente o aspecto normativo do verbo 'prometer'. Pragmaticamente, em nosso cotidiano, quando realizamos uma promessa, nós nos comprometemos com algo e isso está contido no significado, no uso poderia se dizer, do verbo 'prometer'. Fazer uma promessa legítima implica uma obrigação para o conteúdo da promessa e essa obrigação é evidentemente normativa. É impossível derivar (5) no argumento de Searle se (2), (3) e (4) não forem premissas com elementos prescritivos. Searle afirma que 'prometer' está sendo utilizado em um sentido descritivo, mas para concluir (5) ele usa o seu aspecto não-descritivo. Se de 'prometer', passamos para 'obrigação' e de 'obrigação' para 'dever', então 'dever' já está contido em 'prometer'. Consequentemente, nenhuma sentença de um tipo diferente das premissas foi alcançada. Assim como as premissas, excetuando-se (1), a conclusão também é

normativa. Não houve a passagem de ‘ser’ para ‘dever ser’. Searle, do mesmo modo que Black, é incapaz de construir uma ponte para ligar fato e valor.

Uma vez que os contra-argumentos considerados não são capazes de mostrar que a Lei de Hume é falsa, então temos que considerá-la virtualmente verdadeira (até que, talvez, algum novo argumento surja e a refute). Isso, entretanto, não quer dizer que ela seja necessariamente verdadeira. O problema da barreira inferencial entre ‘ser’ e ‘dever ser’ é um problema em aberto e que merece uma atenção especial<sup>18</sup>. Von Wright (1985, p. 268), por exemplo, como visto, afirma categoricamente que nenhuma inferência válida pode conter como premissas ou conclusão, sentenças desprovidas de valor de verdade. Porém, se prestarmos atenção rapidamente no modo como nossas inferências cotidianas são construídas, perceberemos de imediato que boa parte delas são justamente aquelas que von Wright diz não serem válidas. O curioso é que em nossos processos diários de raciocínio, essas inferências funcionam. Por meio de um processo reflexivo, de acordo – se não sempre, pelo menos algumas vezes – com regras de inferência válidas, nós alcançamos conclusões que indubitavelmente se seguem das premissas. Assim, com respeito a discussão sobre a Lei de Hume, eu assumo que nenhum dos principais argumentos – embora seja impossível discutir todos<sup>19</sup> – foi capaz de refutá-la. Ao mesmo tempo, assumo que a tese defendida por von Wright, segundo a qual nenhuma prescrição ou valor pode ser parte constituinte de uma inferência lógica, é falsa. É possível a construção de inferências mistas, o problema é como construí-las sem que isso incorra em dificuldades e como dar um tratamento lógico adequado à elas. No próximo subcapítulo, meu objetivo será justamente discutir a lógica dos imperativos, um tipo muito básico e especial de sentença prescritiva.

---

<sup>18</sup> A discussão sobre a passagem de ‘ser’ para ‘dever ser’ é uma discussão que ainda está muito em voga, inclusive em outras áreas que não a estritamente filosófica. Por exemplo, recentemente foi publicado um artigo sobre o problema com um viés da psicologia empírica. Ver Chituc et al. (2016). Nesse artigo, os autores pretendem refutar a passagem de ‘ought’ para ‘can’ empiricamente.

<sup>19</sup> Kelsen, na *Teoria Geral das Normas* (1986,) tratará de modo detalhado a Lei de Hume e apresentará a posição de vários filósofos da tradição sobre o problema.

## 1.2 – A LINGUAGEM DA MORAL

### 1.2.1 A Lógica de Imperativos

A discussão acerca da relação entre sentenças indicativas e imperativas e, como uma de suas consequências, a discussão sobre a aplicação da lógica às sentenças imperativas obteve certa importância a partir dos anos 30 do século passado. Filósofos como Henri Poincaré, Jürgen Jørgensen, Grue-Sorensen, Alf Ross, Richard Hare, entre outros, procuraram explicar, cada um à sua maneira, quais as relações mantidas entre estes tipos de discurso. O problema central girou em torno da tentativa de legitimar inferências que contêm ao menos uma sentença de caráter imperativo, prescritivo ou prático. No discurso cotidiano, frequentemente identificamos inferências em que ao menos uma das premissas ou a conclusão é uma sentença imperativa<sup>20</sup>. Entretanto, a definição tradicionalmente aceita de inferência lógica não permite que um dos componentes dos raciocínios pertença a este grupo de sentenças. Uma inferência será constituída por premissas e conclusão, sendo que a conclusão, se a inferência é válida, segue-se diretamente das premissas. Para a lógica clássica, o valor de verdade das sentenças é fundamental para que tenhamos uma inferência válida. De premissas verdadeiras não podemos obter uma conclusão que seja falsa.

Imperativos, porém, por definição, não são verdadeiros nem falsos<sup>21</sup>. Assim nos deparamos com uma situação delicada: como podemos lidar com este tipo de inferências que contêm sentenças imperativas? É possível ampliar a noção de inferência lógica e aplicá-la também a imperativos ou tal tipo de sentença é simplesmente desprovida de

---

<sup>20</sup> No Direito e na Moral, por exemplo, isso é frequente.

<sup>21</sup> Na literatura sobre imperativos não há um grande consenso sobre a definição precisa dos mesmos. Jørgensen (1937) dará uma definição linguística: “Por ‘imperativo’ entendo frases imperativas, que defino como frases nas quais o verbo principal está no modo imperativo”. Ross (1941) é mais rigoroso em sua definição: “‘imperativo’, como usado aqui, significa uma sentença cujo objeto expressa uma exigência imediata para agir, mas não descreve um fato”. Mas é Richard Hare que possui talvez a melhor caracterização de sentenças imperativas. Em Hare (1949, p. 25), lemos: “Uma sentença indicativa é uma resposta à pergunta ‘O que é o caso?’; uma sentença imperativa é uma resposta para a questão ‘O que deve ser o caso?’ ou ‘O que devo tornar o caso?’. A primeira questão pressupõe que exista um fato inalterável a ser indicado; a segunda questão, ao contrário, pressupõe que exista uma escolha entre fatos alternativos, isto é, entre cursos de ação alternativos”. E, em Hare (1952, p. 5), lemos: “Uma sentença indicativa é usada para dizer a alguém o que é o caso; uma imperativa não – ela é usada para dizer a alguém tornar algo o caso”. Quando uso o termo ‘sentença imperativa’ (ou ‘imperativo’) sem fazer referência a algum autor específico, me baseio nas definições de Hare.

conteúdo cognitivo como sustentavam os positivistas lógicos e, portanto, incapaz de fazer parte de inferências?<sup>22</sup>

Jørgensen, em *Imperatives and Logic*<sup>23</sup>, coloca essa discussão e formula o que ficou conhecido como *Dilema de Jørgensen*<sup>24</sup>. O dilema irá apresentar as seguintes duas possibilidades: ou, por um lado, construímos uma lógica de imperativos coordenada com a lógica de proposições ou, por outro lado, descobrimos outra maneira de tratamento das sentenças imperativas (a alternativa seria encontrar sentenças indicativas correspondentes às imperativas). A segunda alternativa será aquela levada a cabo por Jørgensen. Ele pensa que uma análise pormenorizada de frases imperativas e frases indicativas<sup>25</sup> é suficiente para expor as relações entre elas e conseqüentemente resolver o dilema. A estratégia de Jørgensen (1937, p. 291) consiste em separar o que ele chama de *fator imperativo* do *fator indicativo*. O fator imperativo indica *que* alguma coisa é comandada ou desejada, enquanto que o fator indicativo indica *o que* é comandado ou desejado. Uma frase imperativa como ‘Feche a porta’ está indicando que uma situação é reivindicada e esta situação fará com que a sentença indicativa ‘A porta que antes estava aberta está agora fechada’ seja verdadeira. Com isso, teríamos uma estratégia de derivação de frases indicativas de frases imperativas.

---

<sup>22</sup> O período onde estas discussões têm início é marcado, dentro da história da filosofia, por uma forte tendência positivista. Os positivistas lógicos, que tinham na figura de Rudolf Carnap seu maior expoente, defendiam uma teoria verificacionista do significado. De acordo com o verificacionismo sentenças somente são dotadas de significado se for possível verificá-las na experiência. A consequência imediata disso é que sentenças pertencentes à ética, moral, religião, ao âmbito do dever ser em geral, não satisfazem essa condição. Assim, estas sentenças seriam desprovidas de significado. Em Schlick (1988, p. 85), lemos: “(...) o sentido de uma proposição somente pode ser encontrado indicando-se as normas de sua verificação na experiência”. Já, em Carnap (1988, p. 171) temos explícita a tese de que o significado cognitivo está diretamente associado com o valor de verdade de uma sentença e com a sua verificabilidade. Afirma Carnap: “(...) o significado de uma sentença é, num certo sentido, idêntico ao modo pelo qual determinamos sua verdade ou falsidade; e uma sentença tem significado somente se tal determinação é possível”. Uma das motivações básicas, portanto, dos autores que procuram tratar do *status* de sentenças imperativas nesse período é dar uma resposta que se adeque às exigências verificacionistas. Ver, p.ex. Ross (1941) e Hare (1952).

<sup>23</sup> Jørgensen publicou dois artigos no mesmo ano e com o mesmo título. O primeiro deles, *Imperatives and Logic*, foi publicado em inglês na revista *Erkenntnis*, enquanto que o outro, *Imperativer og Logik*, em dinamarquês na revista *Theoria*.

<sup>24</sup> Alf Ross (1941) irá atribuir esta denominação à questão. Jørgensen (1937, p. 290) apresenta o problema do seguinte modo: “Segundo uma definição geralmente aceita de inferência lógica somente frases capazes de serem verdadeiras ou falsas podem funcionar como premissas ou conclusões numa inferência; entretanto, parece ser evidente que uma conclusão no modo imperativo pode ser extraída de duas premissas, sendo que uma delas ou ambas estão no modo imperativo”.

<sup>25</sup> Uso aqui a terminologia própria de Jørgensen.

Essa estratégia de Jörgensen é, porém, pouco eficiente. O problema central é que ela consiste fundamentalmente em uma transformação morfo-sintática. Da inferência prática (que contém como imperativos a primeira premissa e a conclusão)

Mantenha suas promessas.

Essa é uma promessa sua.

Portanto, mantenha essa promessa.

podemos alcançar por meio de uma mudança sintática a seguinte inferência (sem imperativos):

Todas as promessas serão mantidas.

Essa é uma promessa.

Portanto, essa promessa será mantida.

O fator imperativo, como sustenta Jörgensen (1937, p. 292) é transformando na frase 'será, etc.' que é um tipo de conceito auxiliar e pode funcionar como predicado em uma frase indicativa<sup>26</sup>. Mas o que ocorre aqui é meramente uma mudança no verbo central das frases. Analisemos a primeira premissa de cada inferência, assumindo que existem duas classificações possíveis, uma morfológica e outra sintática. No primeiro caso ('Mantenha suas promessas'), morfológicamente, o verbo 'manter' é um verbo transitivo direto e faz parte do predicado, cujo sujeito encontra-se na segunda pessoa do singular. Sintaticamente, o verbo 'manter' é o núcleo do predicado verbal. No segundo caso ('Todas as promessas serão mantidas'), devido à introdução do verbo 'ser', que é um verbo de ligação, morfológicamente ele torna-se um nome. Sintaticamente, ele torna-se o

---

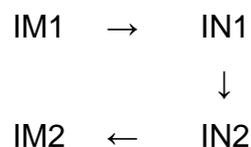
<sup>26</sup> Jörgensen (1937) apresenta, no final de seu texto, uma tese bastante peculiar com o intuito de mostrar que imperativos são (geneticamente) mais básicos do que indicativos. No processo de desenvolvimento da linguagem, existem quatro estágios, dois pré-linguísticos e dois linguísticos. Com respeito ao último estágio linguístico, ainda há uma distinção entre um estágio símio e um estágio humano. No primeiro, os sons são apreendidos e usados como indicando emoções e sentimentos. No estágio humano, por sua vez, eles também são usados como descrições de objetos ou fatos. De acordo com Jörgensen (1937, p. 294-295), os imperativos desempenhariam um papel importante na passagem do estágio símio para o estágio humano, pois eles são expressões de estados de espírito e também descrições de objetos ou fatos. Além disso, eles servem a dois propósitos básicos de toda linguagem humana: um propósito informativo, isto é, de transmitir informações e um propósito imperativo, ou seja, expressar certos desejos.

predicativo do sujeito, uma vez que ele caracteriza o sujeito e vem após o verbo de ligação. Há, na estratégia de Jørgensen, apenas uma mudança na função morfo-sintática da expressão, de verbo ela é transformada em nome (morfologia) e de núcleo do predicado verbal em predicativo do sujeito (sintaxe). Apesar dessas modificações morfo-sintáticas, a dificuldade se mantém: Jørgensen não é capaz de dar uma resposta definitiva ao dilema. De qualquer modo, ele sustenta que não temos uma lógica específica de imperativos. Em *Imperativer og Logik*, Jørgensen (2009, p. 153) irá deixar claro que o que temos é uma sintaxe dos imperativos e não uma lógica propriamente. Os imperativos não podem estar fundados logicamente porque eles não podem ser premissas e nem conclusões de inferências lógicas.

Alf Ross (1941), em um artigo também intitulado *Imperatives and Logic*, irá retomar a discussão sobre a possibilidade de um imperativo ser parte de uma inferência lógica. Em muitos pontos, Ross tem posições similares às de Jørgensen, mas pensa que este não conseguiu resolver satisfatoriamente o problema. De acordo com Ross (1941, p. 54), um imperativo expressa uma exigência para a ação e ele deve, necessariamente, conter também uma declaração da coisa exigida. Essa exigência, a qual ele chama 'tema da exigência', parece ser muito similar à noção de fator indicativo introduzida por Jørgensen. Esse tema de exigência é um certo fato, estado ou atividade que supostamente não existe no momento da exigência, mas cuja realização é requisitada por meio da ação daquele ao qual a exigência é requerida, ou seja, poderia se dizer que é um fato potencial. Ao se cumprir a exigência, alcançar-se-ia o fato. O fator imperativo expressa que algo é exigido, o fator indicativo descreveria o tema da exigência. Um imperativo, levando em conta a análise de Jørgensen, seria constituído de um fator imperativo, expressando uma exigência e um fator indicativo, descrevendo o tema da exigência. No imperativo 'Pedro, feche a porta!' o tema de exigência seria descrito como 'Pedro fecha a porta'. Uma sentença imperativa teria como correspondente uma sentença indicativa, portanto.

Contudo, Ross (1941, p. 57) levanta duas objeções à suposta solução de Jørgensen: (1) a descrição do procedimento a ser seguido no caso de uma inferência obtida de um imperativo é incompleta. Jørgensen não usa inferências de duas ou mais premissas que envolvam imperativos e isso implica que nada garante que aquilo que é realizado com uma única premissa imperativa seja o mesmo que é realizado com duas

ou mais; e (2) mesmo que o procedimento seja determinado claramente, ele de modo algum resolve o dilema. Para tentar resolver o dilema, Ross (1941, p. 58) apresenta duas possibilidades: ou se resolve o dilema estendendo o domínio lógico, uma vez que este possa também incluir inferências com imperativos (inferências práticas), ou mostrando que os exemplos de silogismos práticos são pseudo-lógicos. Em todo caso, Ross chega a uma conclusão parecida com a de Jørgensen, mas diferentemente do último, não dá primazia aos imperativos. Na minha opinião, o tratamento proposto por Ross é bastante artificial e problemático – e parece que ele próprio identifica isso. Para poder tirar inferências de imperativos, Ross transforma – primeiro em uma lógica da validade objetiva, depois em uma lógica da satisfação e, por fim, em uma lógica da validade subjetiva<sup>27</sup> – um imperativo qualquer IM1 em um indicativo IN1. A partir desse indicativo, por inferências lógicas, chega a outro indicativo IN2. Esse segundo indicativo, por sua vez, é retransformado em um imperativo IM2. Por meio desse procedimento, ele pensa evitar uma lógica de imperativos. Pode-se representar o esquema de Ross do seguinte modo:



A conclusão de Ross (1941, p. 70) é a seguinte:

---

<sup>27</sup> Ross, portanto, apresenta essas três possibilidades de tratamento dos imperativos: uma lógica da validade objetiva, uma lógica da satisfação e uma lógica da validade subjetiva. A primeira delas consiste em uma preservação da validade objetiva dos imperativos. Em um sistema lógico que trata de imperativos, os valores ‘verdade’ e ‘falsidade’ da lógica de indicativos seriam substituídos por ‘validade’ e ‘invalidade’. Esses valores são análogos aos valores de verdade, ou seja, são do mesmo caráter objetivo como o expresso por tautologias. Contudo, essa alternativa acaba sendo refutada devido aos compromissos metafísicos que ela acarreta. A lógica da satisfação, por sua vez, consiste na preservação da satisfação, ou seja, diz respeito ao cumprimento do imperativo. Um imperativo é satisfeito quando uma sentença indicativa correspondente, descrevendo o tema da exigência, é verdadeira e não satisfeito quando ela é falsa. De qualquer modo, a lógica da satisfação é isomórfica à lógica de indicativos, logo não temos inferências especiais. O mais razoável seria sustentar uma lógica da validade subjetiva, a qual consiste na preservação da validade subjetiva e está de acordo com as inferências cotidianas com imperativos. Nesse caso, um imperativo é válido quando certo estado psicológico definido anteriormente está presente em certa pessoa, e não-válido quando não está presente. Uma diferença importante entre uma lógica da validade (objetiva e subjetiva) e uma lógica da satisfação é que, na lógica da validade, as operações lógicas afetam a sentença imperativa como um todo ( $\neg I(x)$ ), enquanto que na lógica da satisfação afetam somente o conteúdo ( $I(\neg x)$ ). Na formalização, ‘I’ representa o imperativo, ‘ $\neg$ ’ a negação e ‘x’ o conteúdo.

Imperativos podem ser partes constituintes de inferências lógicas legítimas, mas neste caso, é simplesmente uma questão de “tradução” das inferências lógicas que dizem respeito às sentenças indicativas sobre fatos psicológicos que definem a “validade” do imperativo. Nesse caso, as inferências não possuem as características de uma inferência prática específica.

O problema disso, além do artificialismo de seu tratamento, é que se acaba caindo, assim como aconteceu com Jørgensen, em uma mera discussão sintática. Devido a uma semelhança estrutural entre as sentenças, pensa-se que essas transformações são eficientes, mas na verdade, não é o caso. O procedimento é bastante suspeito e não parece solucionar o problema<sup>28</sup>.

Um autor que avançou na discussão sobre o tratamento lógico de imperativos foi Richard M. Hare. Em um artigo publicado em 1949, intitulado *Imperative Sentences*, ele retoma as discussões levantadas por esses autores e dá um enfoque consideravelmente diferente. Hare (1949, p. 23) concorda que sentenças imperativas não podem ser verdadeiras ou falsas, mas, mesmo assim, sustenta que elas precisam ser consideradas dentro de um sistema lógico. Os imperativos seriam constituídos principalmente pela classe de sentenças éticas, por definições e por sentenças analíticas<sup>29</sup>.

Hare (1949, p. 24), nesse contexto, procura investigar o comportamento dos imperativos, atentando para as características da gramática dos imperativos no discurso ordinário e, a partir disso, busca exibir algumas características lógicas do modo imperativo<sup>30</sup>. Ele parte da hipótese de que é possível reescrever as sentenças no modo

---

<sup>28</sup> O próprio Ross se dá conta da dificuldade em dar uma resposta definitiva ao Dilema de Jørgensen. Ross não dá uma solução final, mas apresenta uma forte postura crítica sobre o problema. Ele apela, em última instância à presença de um “estado mental subjetivo”, o qual irá se basear em um aspecto de intencionalidade. Porém, tal estado mental não estabelece uma ligação de necessidade lógica entre o imperativo da premissa e o da conclusão, do mesmo modo que não haveria uma relação de necessidade entre a verdade das premissas e da conclusão (em uma lógica da validade objetiva). Ademais, o problema do Dilema consiste no uso de uma pseudo-lógica, isto é, o problema é insolúvel porque a formulação do problema representa um mau uso da lógica.

<sup>29</sup> Poder-se-ia achar estranho o fato de Hare afirmar que definições e sentenças analíticas, assim como sentenças éticas, também são imperativos. Mas isso é justificado pelo fato de que tais expressões são consideradas por ele como regras. E uma regra é uma espécie de imperativo universal. Toda vez que utilizarmos, por exemplo, em lógica, uma regra de inferência, estamos obrigados a seguir aquilo que a regra determina.

<sup>30</sup> O tratamento lógico dos imperativos é de grande importância para Hare, pois as sentenças éticas, em última instância são sentenças imperativas, embora sentenças imperativas complexas. O imperativo

imperativo, transformando-as em um complexo de eventos. Uma sentença imperativa como ‘Mary, por favor, mostre à senhora Prendergast o seu quarto’ e uma sentença indicativa como ‘Mary irá mostrar seu quarto, senhora Prendergast’ seriam reescritas do seguinte modo ‘Mostrando o seu quarto para a senhora Prendergast por Mary no tempo  $t$ ’. Como dito, isso não é uma sentença, mas a descrição de um complexo de eventos, pois algo está faltando. Para resolver essa carência, Hare (1949, p. 27) irá introduzir dois termos técnicos chamados *descriptor* e *dictor*. Esses dois termos não estão completamente explícitos em nenhuma linguagem. Para os fins lógicos requeridos por Hare eles são inseridos artificialmente. O descriptor, essencialmente, descreve ou apresenta o que está sendo dito, o conteúdo. Ele tem um caráter objetivo e estaria presente tanto no modo indicativo, quanto no modo imperativo, ele é a parte da sentença que descreve a série de eventos que ocorrem. Está associado, portanto, ao significado da sentença<sup>31</sup>. O dictor, por sua vez, é a parte da sentença que indica o modo no qual ela se encontra, indicativo ou imperativo. Ele declara ou comanda o que a sentença faz<sup>32</sup>.

A sentença anterior seria reescrita do seguinte modo, levando em conta essa distinção:

- (1) ‘Mostrando o seu quarto para a senhora Prendergast por Mary no tempo  $t$ , por favor’.
- (2) ‘Mostrando o seu quarto para a senhora Prendergast por Mary no tempo  $t$ , sim’.

Nas sentenças (1) e (2) temos o mesmo descriptor, correspondente à parte comum a ambas, ‘Mostrando o seu quarto para a senhora Prendergast por Mary no tempo  $t$ ’, mas

---

categorico kantiano, por exemplo, é muito diferente de um imperativo simples como ‘Feche a porta’, porém se formos capazes de analisar precisamente estes imperativos simples, então podemos ampliar a análise a discursos mais complexos e dar um fundamento seguro à Ética.

<sup>31</sup> Fator imperativo em Jørgensen e tema da exigência em Ross.

<sup>32</sup> Lê-se em Hare (1949, p. 28): “We need a generic name for the function which these words [‘Sim’ e ‘Por favor’] perform; and I shall call it the “dictive” function, because it is they that really do the saying (the commanding, stating, etc.) which a sentence does. The descriptor, on the other hand, describes what it is that is being said”.

diferentes dictores. ‘Por favor’ indica o modo imperativo, ao passo que, ‘sim’ indica o modo indicativo.

Nessa abordagem de Hare (1949, p. 33), imperativos e indicativos são lógicos do mesmo modo, não existindo, com isso, uma lógica de imperativos separada de uma lógica de indicativos. A justificativa fundamental é que os lógicos, normalmente, se preocupam com a parte da sentença correspondente ao descriptor, que como visto é compartilhado. Inferências lógicas seriam feitas de descriptor para descriptor. Já o ditor não teria nenhuma importância em contextos lógicos. As operações lógicas, inferências, contradições, etc., poderiam ser estudadas também no que diz respeito aos imperativos. Isso porque todas essas operações se dão no descriptor<sup>33</sup>.

Em *The Language of Morals* (1952), Hare fará algumas modificações em sua teoria, principalmente com relação ao uso dos termos descriptor e ditor. Ele substituirá esses dois termos pelos termos *frástica* e *nêustica*<sup>34</sup>, pois a escolha anterior não parecia terminologicamente muito adequada. Entretanto, o ponto da distinção permanecerá praticamente o mesmo. A diferença entre afirmações e comandos estaria na nêustica e não na frástica. O elemento frástico permaneceria comum. A única diferença com respeito à teoria anterior é que este elemento frástico estaria indicando um estado de coisas efetivo ou possível. Para Hare (1952, p. 22), portanto, os modos imperativo e indicativo têm em comum, devido ao elemento frástico compartilhado, tudo o que se refere a estados de coisas efetivos ou possíveis. Por meio disso, sentenças imperativas teriam significado em uma abordagem verificacionista do significado, pois a frástica diz respeito a um estado de coisas que pode vir a ser verificado.

De qualquer modo, a abordagem de Hare também peca por um exacerbado sintaticismo, sem contar que sua concepção de lógica não é exatamente uma concepção completamente aceita. A verdade das sentenças envolvidas em uma inferência parece

---

<sup>33</sup> Um possível problema oriundo dessa solução é que, na maior parte dos livros de lógica, essas operações lógicas referem-se somente a sentenças verdadeiras ou falsas, o que impossibilitaria a aplicação da lógica aos imperativos. Entretanto, Hare parece ter uma concepção de lógica bem diversa desta concepção clássica. A preocupação primária da lógica, segundo ele, não é com verdade e falsidade das sentenças, mas com a validade das inferências. A referência à verdade ou falsidade é irrelevante. A lógica, sendo uma lógica da validade, preocupar-se-ia principalmente com os descriptors. Como comandos contêm descriptors, logo comandos são preocupações legítimas da lógica.

<sup>34</sup> Posteriormente, em Hare (1989), haverá uma nova modificação na teoria. Hare irá separar a nêustica em modo ou trópico e clístico.

ser importante e não algo meramente secundário. Mas o problema principal talvez diga respeito à impossibilidade de determinação do dactor (ou da nêustica) da conclusão de uma inferência. Se tivermos uma inferência com uma sentença imperativa (ou mais) e uma indicativa (ou mais), efetuarmos a separação entre descriptor e dactor (ou frástica e nêustica) e alcançarmos a conclusão por meio apenas dos descriptors, não seremos capazes de determinar se a conclusão é indicativa ou imperativa, pois ignoramos o elemento associado ao modo no processo. Se o dactor não tem qualquer importância em contextos lógicos, então parece que nos deparamos com um grave problema. Qual a vantagem de inferir de descriptor para descriptor se não somos capazes de determinar o modo da conclusão? Intuitivamente somos levados a pensar que, muito provavelmente, a conclusão será imperativa, mas isso não pode ser demonstrado por meio da estratégia utilizada por Hare.

De qualquer modo, a abordagem de Hare é importante na discussão especialmente por essa separação que ele faz entre uma parte que corresponde ao conteúdo de outra que corresponde ao modo. Grice (2001) fará algo muito similar, apesar de sua análise ser mais ampla do que a de Hare. Diferentemente deste último e também de Jørgensen e Ross, Grice tem uma preocupação grande com aspectos pragmáticos envolvidos no ato de proferir um imperativo. Aspectos puramente pragmáticos, portanto, também desempenham uma função e devem, de algum modo, receber atenção<sup>35</sup>. No quadro que segue, apenas para mapear a discussão, procuro mostrar as diferenças nas análises, especialmente de sentenças indicativas e imperativas, e mostrar como há uma espécie de evolução na abordagem acerca do problema<sup>36</sup>. Além disso, fica explícito que a abordagem de Grice é bem mais complexa que a maioria das abordagens anteriores. Percebe-se que os autores anteriores irão dar uma primazia para as sentenças

---

<sup>35</sup> Alchourrón e Bulygin (1979, p. 38-39), baseados em Austin, irão sustentar que um determinado conteúdo conceitual pode ser expresso de modos diferentes. Um falante pode asserir, perguntar, prescrever, etc. um mesmo conteúdo. Seja *p* um conteúdo, *p* pode ser expresso das seguintes maneiras correspondendo, respectivamente, aos usos assertivo, interrogativo e prescritivo: '— *p*', '? *p*' e '! *p*'.

<sup>36</sup> Exceto no caso de Frege. Cito Frege aqui por dois motivos: 1. devido à importância histórica de suas análises linguísticas, as quais são levadas em conta pelos autores posteriores, e 2. pelo motivo de Frege levar em conta a análise de sentenças interrogativas, algo que dentre os autores citados somente Grice irá se preocupar.

indicativas e imperativas<sup>37</sup> e não levarão em conta outros tipos de sentenças e outros elementos que podem fazer uma grande diferença em determinadas situações.

QUADRO 1. COMPARAÇÃO ENTRE AS DIFERENTES ANÁLISES SENTENCIAIS							
ELEMENTOS ANALISÁVEIS							
AUTOR		JÖRGENSEN	ROSS	HARE I	HARE II	FREGE	GRICE
Sentenças Indicativas, Descritivas ou Teóricas	Fator Indicativo	Tema da Exigência	Frástica/Descriptor + Nêustica/Dictor (Sim)	Frástica + Nêustica (Sim) + Nova Nêustica (Trópico + Clístico)	Pensamento + Asserção	Operador de Racionalidade (Acc) + Operador de Modo (Indicativo) '┌' + Radical (r)	
Sentenças Imperativas, Prescritivas ou Práticas	Fator Imperativo	Fator Imperativo	Frástica/Descriptor + Nêustica/Dictor (Por favor)	Frástica + Nêustica (Por favor) + Nova Nêustica (Trópico + Clístico)	-----	Operador de Racionalidade (Acc) + Operador de Modo (Imperativo) '!' + Radical (r)	
Sentenças Interrogativas	-----	-----	-----	-----	Pensamento + Interrogação	Operador de Racionalidade (Acc) + Operador de Modo (? ┌ ou ?!) + Radical (r)	

Efetuada uma abordagem introdutória acerca da lógica dos imperativos, na próxima seção, pretendo analisar rapidamente o que se entende por juízos de valor, sentenças mais complexas que meros imperativos, as quais são o objeto principal de uma análise linguística da Ética. Além disso, pretendo expor a concepção de Grice acerca de valores morais e o modo como ele apresenta, em *The Conception of Value* (1991), uma teoria construtivista em metafísica da moral. Todas essas discussões preliminares

<sup>37</sup> Ross, Hare, Grice e acredito que a maior parte dos filósofos que investigaram a relação entre sentenças indicativas e imperativas deram prioridade ao primeiro grupo em suas análises. As sentenças indicativas seriam mais básicas e as imperativas deveriam de algum modo ser traduzidas, derivadas ou apresentadas em termos de uma indicativa correspondente. Essa posição, entretanto não é assumida por Jörgensen. Como visto anteriormente, ele sustenta que as imperativas são geneticamente mais básicas que as indicativas.

são essenciais, pois, no capítulo 2, buscarei reconstruir a análise realizada por ele, fundamentalmente em *Aspects of Reason*, acerca de sentenças indicativas e imperativas. Os conceitos de racionalidade e valor estão conectados em sua abordagem e, inclusive, em *Aspects of Reason* (2001), um raciocínio, o local onde a racionalidade se apresenta de maneira mais paradigmática, será definido, dentre outras notas características, também em termos de preservação de valor.

### 1.2.2 Juízos de valor e a concepção de valor em Grice

Dado que juízos de valor são centrais dentro de qualquer teoria ética, é necessário efetuar uma análise das sentenças que expressam tais juízos. Na seção anterior, procurou-se mostrar as características lógicas das sentenças imperativas e o modo como alguns autores tratam do problema de inferências com imperativos, agora, parece adequado analisar rapidamente os juízos de valor, ou sentenças morais<sup>38</sup>, os quais podem ser compreendidos como tipos especiais e mais complexos de imperativos<sup>39</sup>. Os juízos de valor são prescritivos e, em alguns aspectos, apresentam características muito similares aos imperativos universais tais como ‘Não mate!’, ‘Não minta!’, etc. Juízos de valor são caracteristicamente universais, o que é o mesmo que dizer que eles referem-se a um padrão que tem uma aplicação a outros casos semelhantes<sup>40</sup>. Eles servem como guias para as nossas ações e agir de acordo com a prescrição contida nos juízos de valor é uma condição para que nos tornemos moralmente bons. Em sentenças morais, temos frequentemente o aparecimento de verbos modais como ‘*ought*’, ‘*should*’ ou ‘*must*’<sup>41</sup>, além de predicados como ‘é correto’, ‘é errado’, ‘é bom’, etc., os quais estão associados

---

<sup>38</sup> Obviamente nem todos os juízos de valor são sentenças morais. Existem juízos de valor, como os juízos de valor estético, que são externos ao âmbito da moral. Porém, nessa seção, quando falo em juízos de valor, me refiro, unicamente, a juízos de valor moral.

<sup>39</sup> Embora de um ponto de vista gramatical juízos de valor não tenham, em geral, a forma de imperativos, eles contém ou fazem referência direta a imperativos.

<sup>40</sup> Cf. Hare (1952, p. 129).

<sup>41</sup> Na língua inglesa existem três expressões, com significados e usos diferentes, que são traduzidas para o português como ‘dever’: ‘*ought*’, ‘*must*’ e ‘*should*’. ‘*Ought*’ têm o sentido de obrigação moral como em ‘*We ought to obey our parents*’. ‘*Must*’ tem o significado de ‘ter de’, ‘ser obrigado a’ como em ‘*You must go now*’. ‘*Should*’, por sua vez, é usado como um dever mais fraco, no sentido de uma recomendação ou conselho, como em ‘*You should study this weekend because the test will be very hard*’.

a valores morais. Nessa primeira parte da seção, meu foco será principalmente nos verbos modais.

De um ponto de vista lógico, juízos morais e imperativos não possuem as mesmas características. Sentenças como 'Você deve cumprir suas promessas!' ou 'Você não deve desrespeitar as pessoas mais velhas!' evidentemente não estão no mesmo nível de imperativos simples como 'Feche a porta!' ou 'Leia o livro!'. Nesse sentido, uma análise de sentenças morais deve envolver uma análise do significado das expressões que fazem parte da sentença, assim como uma análise das relações lógicas mantidas entre elas. O primeiro ponto diz respeito ao caráter dessas sentenças: são elas puramente prescritivas ou contém também elementos descritivos? Um 'dever' prático tem o mesmo significado de um 'dever' teórico ou eles têm significados diferentes? Embora seja difícil dar uma resposta definitiva à essas perguntas, algumas considerações necessitam ser feitas. O segundo ponto está vinculado com a lógica deôntica e com a possibilidade de um tratamento formal de juízos de valor.

Sobre o primeiro ponto, tais juízos possuem uma força valorativa (ou prescritiva), mas também uma força descritiva. Se retomarmos as discussões sobre a Lei de Hume da seção 1.1, veremos que sentenças que contém o verbo 'dever' são potencialmente ambíguas. Como indicado por von Wright (1963, p. 119), existe uma ambiguidade sistemática com respeito à sentenças deônticas. Em alguns casos, elas se comportam como normas, mas, em outros, como formulações de normas. Como consequência, os juízos morais compartilham algumas propriedades tanto de sentenças indicativas quanto de prescrições. Embora, à primeira vista, isso pudesse parecer um problema, por meio de uma análise adequada, na verdade se mostra uma característica bastante positiva dos juízos de valor. Hare (1998), por exemplo, se compromete, em grande medida, com a teoria dos atos de fala para analisar juízos morais. Segundo ele (1998, p. 31), na anatomia da linguagem é possível distinguir ao menos dois grupos de atos de fala: descritivo e prescritivo. No primeiro grupo estarão contidos todos os enunciados ordinários, enquanto que, no segundo, todos os atos de fala expressos no imperativo. Os juízos morais, por exemplo aqueles que são expressos com 'deve' (*ought*), não pertencem exclusivamente a nenhum desses grupos, mas pertencem a ambos, são, portanto, simultaneamente prescritivos e descritivos. Eles são prescritivos, do mesmo

modo que imperações, pois concordar com eles implica uma ação em conformidade com aquilo que a pessoa está concordando<sup>42</sup>. E eles são descritivos no sentido em que juízos morais têm de ser feitos por causa dos fatos. “Porque os juízos morais têm de ser feitos por certas razões, as razões sendo os fatos da situação, é irracional emitir um juízo que não leve em consideração os fatos” (HARE, 1998, p. 33). É uma característica de todos os usos de ‘dever’, não apenas de usos morais, que quando o conteúdo do juízo é expresso pelo falante, ele é expresso por causa de alguma coisa a respeito do ato que o falante disse que deve fazer. Normalmente os juízos de valor são proferidos por alguma razão e essa razão (ou razões) tem alguma referência factual, embora isso não implique, obviamente, que juízos morais se sigam logicamente de fatos.

Uma consequência disso, como Hare indica, a meu ver acertadamente, é que ‘deve’ alético e ‘deve’ prático formalmente têm o mesmo significado<sup>43</sup>. Conforme visto na seção anterior, as diferenças se darão na nêustica, que indica o modo no qual a sentença se encontra. Devido a essa referência factual mencionada, não haveriam diferenças significativas de conteúdo entre os usos alético e prático de ‘deve’.

Já, sobre o segundo ponto indicado acima, do mesmo modo que temos uma lógica alética, também é possível a construção de uma lógica que trate de sentenças práticas, a qual poderia englobar juízos de valor. A lógica deontica, como chamada, é a parte da lógica que estuda a validade de argumentos nos quais frases regidas por expressões como *É obrigatório que ... É permitido que ...* desempenham papel relevante<sup>44</sup>. Assim como acontece com a lógica tradicional, na qual os juízos categóricos apresentam certas relações lógicas que podem ser demonstradas por meio da construção de um quadrado de oposições lógico, a lógica deontica (e também a lógica modal alética, onde encontramos frases regidas por expressões como *É necessário que ... É possível que...*) igualmente permite que um quadrado (ou hexágono) de oposições de modalidades deonticas seja construído. As modalidades deonticas básicas que farão parte do

---

<sup>42</sup> Aqui abre-se lugar para uma discussão sobre *akrasia* ou fraqueza da vontade. A *akrasia* ocorre quando uma pessoa tem a possibilidade de efetuar cursos de ação diferentes, julga que um curso de ação é melhor do que outro, mas mesmo assim não realiza o curso de ação que ela sabia ser o melhor. Para detalhes sobre o problema da fraqueza da vontade ligado à essas discussões ver Davidson (1970), Grice & Baker (1985) ou Hare (1952). Na seção 3.4 irei reconstruir em detalhes a discussão entre Davidson (1970) e Grice & Baker (1985) sobre o tema.

<sup>43</sup> Posição compartilhada por Grice em *Aspects of Reason* (2001).

<sup>44</sup> Cf. Gomes (2008, p. 9).

quadrado são ‘obrigatório p’ (Op), ‘permitido p’ (Pp), ‘permitido não p’ (P~p) e ‘proibido p’ (Fp). Op, que ocuparia o espaço do juízo universal afirmativo do quadrado de oposições aristotélico, estaria em uma relação de contraditoriedade com P~p, contrariedade com Fp e subalternação com Pp<sup>45</sup>.

Conforme as características dos juízos de valor, parece possível analisá-los dentro da lógica deôntica. Em um juízo como ‘Você deve manter suas promessas’, o ‘deve’ poderia ser interpretado como ‘é obrigatório que’. Assim, um quadrado de oposições deôntico funcionaria para ‘*ought*’, embora ele não funcionaria para imperativos. A razão disso, é o caráter universal de juízos de valor anteriormente mencionado.

Existe muita coisa a ser dita sobre juízos de valor moral, inclusive sobre propriedades ou predicados morais, porém, dadas as limitações de espaço e os objetivos gerais e específicos desse trabalho, é pertinente não entrar em detalhes sobre isso. Cabe, entretanto, discutir como Grice aborda o problema dos valores. Com efeito, devemos nos colocar a seguinte questão: qual a posição de Grice com respeito a juízos de valor em geral e valores morais em específico?

As posições de Hare, por exemplo, estão longe de serem posições unânimes na discussão e, em muitos momentos, Grice se afasta bruscamente dele, embora concorde com algumas teses. Em *The Conception of Value* (1991), Grice expõe algumas de suas ideias sobre ética e metafísica do valor. Diferentemente de *Aspects of Reason* (2001), onde ele examina as características lógicas do raciocínio, em *The Conception of Value*, ele propõe uma abordagem metafísica da racionalidade e de valores, sendo que estas duas noções estão profundamente ligadas. Racionalidade é concebida como uma propriedade essencial da entidade metafísica chamada ‘pessoa’. Neste livro, resultado das *Carus Lectures* de 1983, é possível encontrar aplicações da caracterização lógica da racionalidade em um contexto metafísico. Grice procura mostrar que racionalidade é uma característica da substância tipo pessoa e que, através dela, seres racionais estão aptos a construir valores e alcançar os fins da vida humana<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Esse quadrado de oposição ainda poderia ser expandido, tornando-se um hexágono, dando origem a outras duas modalidades, ‘imperado P’, que estaria entre Op e Fp, e ‘facultativo p’ que estaria entre Pp e P~p.

<sup>46</sup> Através de uma análise geral da obra de Grice é possível afirmar que ele assume explicitamente uma posição teleológica (Aristotélica) tanto nos livros póstumos (*Aspects of Reason* e *The Conception of Value*), bem como nos artigos sobre linguagem. Na vida ordinária, como agentes morais, nós estamos procurando

Como Grice (1991, p. 91) mesmo escreve em *The Conception of Value*, as *Carus Lectures* contém algumas ideias que são obscuras, fragmentadas e pouco argumentadas. Porém, com algum esforço, é possível sistematizar algumas dessas ideias, em especial para meus propósitos, as relações entre racionalidade e valor. As *Carus Lectures* são divididas em três partes: as duas primeiras contém discussões sobre a objetividade de valores, enquanto que a terceira se ocupa das relações entre metafísica e valor. Pretendo reconstruir em especial as discussões encontradas na terceira parte, pois nela Grice apresenta a distinção entre seres biológicos e pessoas e introduz as noções de *Transubstanciação Metafísica* e *Projeção Humeana*, essenciais para entender o seu programa construtivista em metafísica da moral.

O estudo da ética, como visto, envolve a análise de sentenças (*statements*) de valor<sup>47</sup>. Compreender o significado de sentenças da moral é fundamental para explicar o que são conceitos morais. Nessa perspectiva é possível identificar ao menos duas abordagens principais acerca do *status* de conceitos morais: uma abordagem objetivista e uma abordagem não-objetivista (ou subjetivista). Por um lado, a primeira abordagem mantém que conceitos morais como ‘bom’, ‘mau’, ‘errado’, etc., têm uma realidade ontológica, uma existência que independe da mente humana<sup>48</sup>. Por outro lado, a segunda abordagem sustenta que conceitos morais existem, mas que eles são constituídos pela atividade mental humana, não possuindo uma existência independente de nosso pensar. Consequentemente, a discussão sobre a objetividade dos valores morais não é uma

---

por finalidades para nossas vidas; do mesmo modo, em nossa prática linguística, nós usamos a linguagem para certos propósitos, fundamentalmente para transferir informações. Consequentemente, todas as nossas atividades, conscientes ou não, são endereçadas para fins específicos.

<sup>47</sup> Cf. Grice (1991, p. 26).

<sup>48</sup> Uma autora bastante relevante na discussão sobre realismo moral é Christine Korsgaard. Na busca por esclarecer a natureza da filosofia prática, Korsgaard (1996, 2003) apresenta uma forte crítica ao realismo moral, assumindo que o maior problema do realismo consiste em conceber a ética de acordo com o modelo do conhecimento aplicado (2003, p. 112). O realismo incorporaria uma falha ao apreciar a natureza prática profunda da normatividade. Uma concepção realista é problemática pois ela se compromete com a tese de que verdades morais não são construídas por nosso uso de conceitos morais, mas são descobertas e representadas pelas proposições que empregam esses conceitos. A alternativa de Korsgaard é defender uma espécie de construtivismo moral. A sua posição construtivista é uma forma de procedimentalismo, segundo a qual as respostas para a questão normativa (sobre a relação entre normatividade e razões para agir) estão fundadas no fato de que estas respostas são geradas por princípios decorrentes de procedimentos com algum *status* especial. Tais procedimentos relevantes são procedimentos associados com a disposição e o que dá um *status* especial a eles é que eles são de um ponto de vista prático necessários para nós. Para mais detalhes sobre o construtivismo de Korsgaard, ver FitzPatrick (2005).

questão restrita a uma mera análise linguística, mas ganha sua forma através de uma discussão ontológica.

O ponto de partida de Grice na discussão é um ataque às concepções não-objetivistas sobre valor, principalmente J. L. Mackie (1977) e Philippa Foot (1972). Em *Inventing Right and Wrong*, Mackie (1977, pg. 15), por exemplo, sustenta o *slogan* que “não existem valores objetivos”. Para defender essa tese, conhecida como *Teoria do Erro* (*error theory*), Mackie usa dois argumentos principais: (i) o argumento da relatividade (*the argument from relativity*) e (ii) o argumento da estranheza (*the argument from queerness*). O primeiro argumento foca nas diferenças entre códigos morais em diferentes culturas. A ideia principal é que diferentes culturas possuem códigos morais diferentes. De acordo com Mackie, por meio de observações empíricas, nós podemos perceber que há uma grande variação em códigos morais para a conduta da vida e que desacordos morais são frequentemente caracterizados por um grau incomum de insociabilidade. De qualquer modo, o problema é bastante simples: se existe um reino de valores objetivos, por que uma cultura (ou mais do que uma) pode acessar esses valores e outras culturas não podem? Um exemplo que pode ser utilizado para ilustrar o problema é a monogamia: em algumas culturas, monogamia é considerada uma prática correta, a qual as pessoas devem realizar, mas em outras culturas, monogamia poderia ser (e é) considerada como uma prática errada ou de pouco mérito perante os outros membros daquela sociedade. “Essa diversidade, Mackie sugere, mostra que valores morais refletem modos de vida dentro de sociedades particulares, ao invés de basearem-se em percepções de valores morais absolutos externos àquelas sociedades” (CHAPMAN, 2005, p. 160). O segundo argumento, o argumento da estranheza, afirma que nossas propriedades morais são de um tipo muito estranho, diferente de qualquer outra coisa no universo. Além disso, para identificar essas propriedades nós precisaríamos de alguma faculdade especial de percepção moral completamente diferente de nossos modos ordinários de saber ou acessar alguma coisa. O ponto é que não temos percepção de valores morais do mesmo modo que temos percepção de uma cor, como o azul em uma camisa. Portanto, para Mackie, em abordagens objetivistas sobre valor, existe uma estranha relação entre propriedades não-naturais e propriedades naturais.

Existem ao menos três reações diferentes à teoria do erro de Mackie<sup>49</sup>: (1) aqueles para os quais ela é falsa, perniciosa e uma ameaça para a moralidade; (2) aqueles que a vêem como uma verdade trivial e que dificilmente valeria a pena mencioná-la ou defendê-la; e (3) aqueles que a consideram como sem sentido ou vazia, não levantando qualquer questão real. A análise de Grice irá priorizar a terceira reação. Essa reação está associada principalmente com Hare, para o qual afirmações sobre objetividade de valores morais nem mesmo têm significado. Grice apresenta as posições de Mackie e Hare e diz que ambos estão equivocados. A posição de Mackie não seria totalmente clara. Ele oscilaria entre uma versão positiva e uma versão negativa de objetividade: a versão positiva sustentaria que atribuir objetividade a algo é dizer que esse algo pertence ao “mobiliário” básico do mundo; a versão negativa, por sua vez, consiste em atribuir objetividade a algo negando que afirmações sobre esse algo são redutíveis ou elimináveis.

Além disso, para Grice, os dois argumentos usados por Mackie para defender uma concepção não-objetivista (ou um ceticismo moral) são inconclusivos. Se o argumento da estranheza (o principal argumento de Mackie) estiver correto, então ele implica que muitas de nossas ciências não seriam possíveis. Aritmética, por exemplo, lida com números, mas números são algo de muito estranho, no mesmo sentido que valores morais. Nós não temos acesso empírico a números, mas ainda assim não é possível dizer que eles não possuem algum tipo de realidade. Embora seja impossível tropeçar ou tocar em um número, na Matemática nós os usamos para resolver problemas reais, realizando operações aritméticas. Nesse sentido, é completamente plausível afirmar que números possuem alguma realidade objetiva, mesmo que eles sejam construções humanas. Do mesmo modo, valores morais também devem ter algum tipo de realidade, pois nós os utilizamos o tempo todo para resolver problemas práticos acerca de nossa conduta.

Pensando desse modo, Grice na terceira de suas *Carus Lectures*, argumenta em defesa de uma concepção construtivista de valor. Valores, não apenas valores morais, mas todos os valores, são parte do mundo em que vivemos, no entanto, eles são construções humanas. Pelo exercício de nossa racionalidade, estamos aptos a “criar”

---

<sup>49</sup> Cf. Grice (1991, p. 26).

valores objetivos que auxiliam a guiar nossas vidas em direção a dadas finalidades. O programa construtivista de Grice tem muitas características similares ao construtivismo de Korsgaard. Da mesma maneira que o construtivismo de Korsgaard (2003), Grice assume que a ética trabalha para alcançar soluções práticas para problemas práticos. Além disso, em última instância, essas soluções práticas somente são atingidas por seres racionais empregando procedimentos adequados.

Porém, para efetivar seu programa construtivista, Grice necessita de três coisas: (i) um conjunto de pontos de partida metafísicos; (ii) um conjunto de rotinas ou procedimentos reconhecidos, por meio dos quais itens não-primários são obtidos com base nos itens mais básicos; e (iii) uma motivação teórica para proceder de qualquer estágio dado para um estágio posterior, isto é, uma motivação ou propósito para fazer esse movimento.

Grice, na terceira parte de *The Conception of Value*, mostra um grande interesse em filosofia da biologia e, em particular, sobre as relações entre biologia e metafísica. Uma de suas discussões fundamentais, com o intuito de identificar as entidades metafísicas primárias, é a distinção entre propriedades acidentais e propriedades essenciais de criaturas. Contrastando com propriedades acidentais, “as propriedades essenciais de uma coisa são propriedades que aquela coisa não pode perder sem deixar de existir (se você preferir, deixar de ser idêntica consigo mesma)”<sup>50</sup> (GRICE, 1991, p. 79). Nesse sentido, propriedades essenciais fornecem um critério de identificação de tais coisas<sup>51</sup>. Grice (1991, p. 80) afirma que uma propriedade essencial desta ou daquela coisa inclui, frequentemente, propriedades finais, propriedades que consistem na posse de uma certa finalidade destacada (*detached finality*).

A distinção entre propriedades acidentais e essenciais é importante para Grice a fim de mostrar que existem dois tipos diferentes de entidades (*metaphysical substance-types*): seres humanos (*human beings*) e pessoas (*person*). O contraste entre essas duas

---

<sup>50</sup> No original: “(...) *the essential properties of a thing are properties which that thing cannot lose without ceasing to exist (if you like, ceasing to be identical with itself)*”.

<sup>51</sup> Em Lógica, uma propriedade é essencial para um indivíduo se ele tem tal propriedade em todos os mundos possíveis. ‘Essência’, portanto, é uma noção modal. Grice, em *The Conception of Value*, sustenta a ideia que existe uma diferença entre propriedades essenciais e propriedades necessárias. Por um lado, propriedades essenciais fornecem um critério para identificar objetos particulares, enquanto que, por outro lado, propriedades necessárias são as propriedades que um dado objeto necessariamente deve possuir.

criaturas é baseado no *status* de suas propriedades, particularmente, racionalidade. Na substância tipo ‘biológico’ ou ‘ser humano’, racionalidade aparece como uma propriedade accidental. Seres biológicos não necessitam de racionalidade para existirem: eles poderiam continuar existindo simplesmente utilizando seus instintos. Essa ideia não quer dizer, obviamente, que nenhuma instância de ser biológico possua racionalidade, mas que neles essa característica aparece apenas acidentalmente. Diferentemente, na substância tipo pessoa, o atributo ou complexo de atributos chamado ‘racionalidade’ é uma propriedade essencial<sup>52</sup>. Assim, pessoas são definidas em termos de racionalidade. Essa é uma mudança importante e Grice argumenta que existem duas rotinas metafísicas subjacentes a isso: a Transubstanciação Metafísica e a Projeção Humeana. Essas duas rotinas são a base do programa construtivista de Grice.

A passagem de seres biológicos para pessoas é chamada de Transubstanciação Metafísica<sup>53</sup>. A ideia central dessa rotina é que as duas substâncias, seres biológicos e pessoas, têm as mesmas propriedades, mas arranjadas de modo diferente. Por meio da Transubstanciação Metafísica, as propriedades do tipo biológico são redistribuídas (não inventadas), originando uma nova substância metafísica. Como consequência, racionalidade torna-se uma característica essencial que permite que essa nova entidade metafísica possa buscar por finalidades. Para sobreviver a complexidade e as variações do ambiente, os seres biológicos, ao invés de criarem novos instintos, começaram a utilizar de modo sistemático a propriedade da racionalidade. Essa propriedade, portanto, é um bom substituto para os instintos: através da racionalidade é mais fácil produzir respostas apropriadas para os diferentes estímulos e dificuldades oriundas do mundo ao nosso redor. Mas, principalmente, “[esta rotina] nos permite dizer que existe um tipo de criatura, cuja essência, natureza ou função é valorar. Grice esperava mostrar que a noção de valor é indispensável” (BAKER, 1989, p. 506).

Em *Reply to Richards* (1986, p. 102), Grice exemplifica essa rotina como segue:

Vamos supor que o genitor sancionou a aparência de um tipo biológico chamado *humanos*, no qual, atencioso como sempre, ele construiu um atributo, ou complexo de atributos, chamado *racionalidade*, talvez em razão de que isso iria

---

<sup>52</sup> Cf. Grice (1991, p. 84).

<sup>53</sup> Cf. Grice (1991, pp. 81-85), (1986, p. 102).

ajudar muito seus possuidores em lidar de forma rápida e engenhosa com problemas de sobrevivência representados por uma série de ambientes, que os deixaria, portanto, em condições de entrar e manter-se dentro deles. Mas, talvez, sem querer, ele teria criado, assim, uma raça de metafísicos potenciais; e o que eles fazem (por assim dizer) é reconstituírem a si mesmos. Eles não alteram a totalidade dos atributos que cada um deles possui enquanto humanos, mas eles os redistribuem; propriedades que eles possuem essencialmente como humanos, tornam-se propriedades que como substâncias de um novo tipo psicológico chamado *pessoa*, eles possuem acidentalmente; e a propriedade ou propriedades chamada racionalidade, atribuída apenas acidentalmente para humanos, atribuí-se essencialmente para pessoas<sup>54</sup>.

Como argumenta Baker (1989), a primeira rotina, conseqüentemente, possibilita que esta nova entidade metafísica possa atribuir valor. A rotina da transubstanciação metafísica opera primeiramente para transformar seres humanos biológicos em pessoas e como consequência em atribuidores de valor (*valuers*). O processo, escreve Chapman (2005, p. 164), deriva da capacidade, incidentalmente presente nos seres humanos, para racionalidade. Assim, a atribuição de racionalidade para o tipo de entidade metafísica *pessoa* permite pensar em valores e fins. Nesse sentido, valores e fins estão associados somente com pessoas.

Mas, de qualquer modo, como valores são construídos por pessoas através de sua racionalidade? A resposta requer uma segunda rotina, a *Projeção Humeana*.

De acordo com Grice (1991, p. 88), essa rotina, basicamente, é uma operação na qual certas atitudes são projetadas para o mundo. Em outras palavras, a *Projeção Humeana* consiste em tomar um modo específico de pensar e então transformá-lo em um atributo. Esse atributo não é atribuído ao pensamento, mas à coisa pensada. Nesse sentido, pensar uma coisa como boa, por meio dessa operação, faz com que o

---

<sup>54</sup> No original: “Let us suppose that the genitor has sanctioned the appearance of a biological type called humans, into which, considerate as always, he has built an attribute, or complex of attributes, called rationality, perhaps on the grounds that this would greatly assist its possessors in coping speedily and resourcefully with survival problems posed by a wide range of environments, which they would thus be in a position to enter and to maintain themselves in. But, perhaps unwittingly, he will thereby have created a breed of potential metaphysicians; and what they do (so to speak) to reconstitute themselves. They do not alter the totality of attributes which each of them as a human possesses, but they redistribute them; properties which they possess essentially as humans become properties which as substances of a new psychological type called persons they possess accidentally; and the property or properties called rationality, which attaches only accidentally to humans, attaches essentially to persons”.

pensamento se torne uma propriedade da coisa pensada. A Projeção Humeana explica como nossos juízos de valor prescrevem uma propriedade para alguma coisa no mundo. Dado que nós somos racionais, então nós podemos, pela presença de certas condições qualificantes, atribuir valor para algo; nós podemos projetar no mundo características que em princípio seriam consideradas apenas características de nossos modos de pensar.

Grice (1991, p. 88) exemplifica a Projeção Humeana da seguinte maneira:

Para tomar um exemplo com o qual estou atualmente preocupado, podemos iniciar com uma noção de valorar, ou de (hifenatizando, por assim dizer) pensando-como-valorável (*thinking-of-as-valuable*) algum item *x*; e, sujeito à presença de certas condições qualificadoras, devemos terminar com um pensamento simples, ou crença, que o item *x* é valorável; e pensando dele como valorável, devemos agora estar pensando, correta ou incorretamente, que o item *x* tem o atributo de ser valorável<sup>55</sup>.

Basicamente, a ideia de Grice, nas *Carus Lectures*, é mostrar que alguns valores são objetivos e que existe uma demanda racional por estes valores. Essa demanda pode apenas ser satisfeita ao encontrar um ser cuja essência seja apta a aplicar formas de valores absolutos. Nós, para guiarmos nossas vidas e almejarmos uma vida plena, *eudaimônica*, precisamos de valores absolutos, e, como Grice afirma, somente pessoas podem fornecê-los. Resumidamente, pessoas são obtidas por meio da primeira rotina, a Transsubstanciação Metafísica e, depois, através da segunda rotina, a Projeção Humeana, o ser racional, o valorador, pode atribuir valores objetivos para as coisas. Assim, para construir valores é necessário um ser racional. Claramente, em *The Conception of Value*, racionalidade, do mesmo modo como em *Aspects of Reason*, como será visto a seguir, é um conceito básico. Sem racionalidade seria impossível realizar essas operações metafísicas e o programa construtivista de Grice não poderia ser

---

<sup>55</sup> No original: “To take an example with which I am presently concerned, we might start with a notion of valuing, or of (hiphenatedly, so to speak) thinking-of-as-valuable some item *x*; and, subject to the presence of certain qualifying conditions, we should end up with the simple thought, or belief, that the item *x* is valuable; and in thinking of it as valuable, we should now be thinking, correctly or incorrectly, that the item *x* has the attribute of being valuable”.

realizável. Além disso, como consequência, sem racionalidade, valores e juízos de valor não seriam possíveis.

## CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DE RACIONALIDADE EM GRICE

### INTRODUÇÃO

Herbert Paul Grice é conhecido na história da filosofia especialmente por seus trabalhos clássicos em filosofia da linguagem e pragmática filosófica. Em toda sua obra, ele foca nos comportamentos linguísticos humanos e nos processos mentais subjacentes a eles. A análise do comportamento linguístico mostra, por exemplo, que pessoas são criaturas racionais e que a racionalidade é fundamental dentro de um processo comunicativo de transferência e compreensão de significados<sup>56</sup>.

No final dos anos 1970, Grice procura aplicar suas teorias linguísticas a campos mais amplos da filosofia, em especial, a discussões associadas a problemas de filosofia moral (metaética, mais precisamente) e metafísica. O resultado disso são dois livros publicados postumamente, resultantes de uma série de conferências proferidas por ele, que vieram a ser denominados *Aspects of Reason* (2001) e *The Conception of Value* (1991). No primeiro desses livros, encontramos uma minuciosa e rica análise acerca da concepção filosófica de racionalidade. O desejo principal de Grice é clarificar a noção de razão e retirar consequências filosóficas dela. Tal procedimento é realizado por meio de uma abordagem lógica e linguística. No segundo livro, como já abordado no capítulo 1, Grice apresenta uma espécie de metafísica do valor e sustenta que racionalidade será o atributo que definirá o conceito de pessoa. O ser humano, por meio da racionalidade, deixa de ser somente um ser biológico e passa a ser considerado como pessoa.

Nesse capítulo, procuro reconstruir algumas das teses principais apresentadas por Grice, sobretudo em *Aspects of Reason*. Embora Grice seja um autor muito conhecido e trabalhado em contextos de filosofia da linguagem e linguística, seus trabalhos sobre ética e metaética são praticamente ignorados. Parece-me que há dois motivos fortes para isso: primeiro, o rigor filosófico, sutileza e complexidade das discussões que ele trava e,

---

<sup>56</sup> Grande parte de suas contribuições filosóficas, particularmente sua teoria das implicaturas conversacionais, desempenharam, por um longo período, papel central em discussões sobre semântica e pragmática. As discussões acerca da relação entre o significado linguístico de certas expressões e o significado que tais expressões adquirem em dados contextos envolvendo falantes e ouvintes é um marco fundamental no desenvolvimento da filosofia da linguagem natural. As abordagens de Grice visam, entre outras coisas, mostrar as aparentes discrepâncias entre a lógica clássica e a linguagem natural.

segundo, a dificuldade na exegese do texto póstumo. Embora Grice tenha sido extremamente cuidadoso na redação dos textos publicados em vida, nesses textos publicados postumamente o mesmo não acontece. Devido ao fato deles terem sido redigidos em formato de conferências, muitos pontos são obscuros e, em alguns casos, definições básicas não são efetuadas. Em todo caso, é absolutamente válido tentar sistematizar e clarificar as suas posições.

A fim de alcançar tal meta, nesse capítulo, tenho quatro objetivos principais: (1) apresentar a concepção filosófica de racionalidade em Grice; (2) expor as concepções linguístico-pragmáticas que estão na base de *Aspects of Reason*; (3) reconstruir e clarificar as formalizações que Grice faz de sentenças teóricas e práticas; e (4) introduzir os operadores modais contidos nessas formalizações para que, no capítulo 3, a diferenciação entre as formalizações do discurso (*speech*) e as formalizações do pensamento (*thought*) possa ser devidamente reconstruída.

Para um leitor que não teve contato com *Aspects of Reason*, possivelmente, tais objetivos não ficarão, a princípio, totalmente claros. Entretanto, há uma relação intrínseca entre cada uma dessas questões a serem discutidas. O ponto de partida de Grice é a determinação do que consiste 'razão', 'racionalidade', e seus cognatos. A partir de uma definição fornecida, ele procura investigar qual a relação entre racionalidade teórica (ou alética) e racionalidade prática. A seguir, mostra que sentenças teóricas e sentenças práticas, ainda que tenham uma diferença de modo, possuem, como operador fundamental, um operador de racionalidade. Essa ideia é uma resposta à discussão sobre o caráter de sentenças e inferências práticas, a qual teve certa visibilidade na primeira metade do século passado. Grice irá formalizar as sentenças e as inferências, com o intuito de mostrar que apesar das diferenças de modo, as estruturas formais são análogas. Para mostrar as sutilezas do discurso e do pensamento, ele irá introduzir novos operadores, relativos a cada um dos contextos e, por fim, a ideia de aceitabilidade racional<sup>57</sup>. Com tudo isso, pretendo mostrar que Grice, fazendo uso de elementos pragmáticos e da noção de racionalidade, avança muito na discussão sobre as relações entre sentenças teóricas e sentenças práticas.

---

<sup>57</sup> Ver Capítulo 3.

## 2.1 – RAZÃO, RACIOCÍNIOS E RAZÕES

### 2.1.1 Racionalidade e Valor

Entre os anos de 1976 e 1979, H. P. Grice proferiu uma série de conferências em Stanford e Oxford, nas chamadas *John Locke Lectures*. O material proveniente dessas conferências acabou sendo expandido e modificado pelo próprio Grice até sua morte em 1988, sendo que, em 2001, Richard Warner publicou uma edição destas conferências com o título *Aspects of Reason*. Em *Aspects of Reason*, Grice, apesar da aparente falta de sistematicidade da obra como um todo e da frequente obscuridade no tratamento de algumas questões, procura determinar em que consiste a ideia de um ser racional e as consequências filosóficas que podem ser retiradas dela<sup>58</sup>. Grice considera que os seres humanos possuem, como uma propriedade accidental<sup>59</sup>, um atributo complexo chamado ‘racionalidade’. Essa noção de racionalidade é definida como a capacidade e interesse em que as atitudes, decisões, crenças, etc. daquele que tem tal propriedade sejam bem fundamentadas ou validadas. A racionalidade, em *Aspects of Reason*, é definida como uma competência mínima apresentada no raciocínio, sendo que o conceito de raciocínio é determinado em termos das noções de inferência e de preservação de valor.

---

<sup>58</sup> Na tradição podemos encontrar duas propostas muito parecidas com essa, a saber, as de Aristóteles e de Kant. A partir do esclarecimento da natureza da razão, eles também tentaram fazer a passagem da ideia do ser racional para suas consequências filosóficas. Na teoria aristotélica, a razão é a característica essencial do ser humano, aquela que o distingue de outras criaturas. A razão está associada ao fim do homem, à atividade contemplativa, ao exercício de contemplação das verdades da metafísica. Assumindo isso, Grice defende que em Aristóteles teríamos a exemplificação de uma racionalidade teórica como central. Em Kant, por sua vez, embora exista a tese segundo a qual há uma única faculdade da razão, temos a necessidade moral da aderência ou aceitação do imperativo categórico, ou seja, a razão prática em Kant teria uma importância maior do que a razão teórica. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant (2010, p. 175, 2011, p. 194) irá sustentar que, em sua vinculação com a razão especulativa, a razão prática toma o primado.

<sup>59</sup> Grice em *The Conception of Value* (1991), como visto no capítulo anterior, irá defender que racionalidade, a princípio, não é uma propriedade essencial do ser humano (um contraste forte com Aristóteles e com a tradição). Ela é uma propriedade accidental que se torna essencial devido às necessidades do ambiente e ao seu uso reiterado. Essa propriedade accidental, ao se tornar uma propriedade essencial dá origem a um novo tipo de criatura: *pessoas*. Os seres humanos redistribuem suas propriedades e se reconstituem como pessoas, como seres essencialmente racionais, por meio de uma rotina chamada Transubstanciação Metafísica. Aquilo que era apenas accidental, a racionalidade, por meio desse processo, se torna uma propriedade essencial. O conceito de pessoa, portanto, é definido basicamente em termos de racionalidade. Ver Grice (1991, p. 81-82). De qualquer maneira, vale ressaltar que essas rotinas metafísicas de Grice são, em certa medida, bastante obscuras. O seu programa construtivista, como visto, é bastante embrionário e o próprio Grice não o desenvolve de maneira suficientemente clara.

A determinação do conceito de racionalidade é essencial para que a relação entre razão teórica (ou alética, como Grice prefere utilizar) e razão prática seja devidamente esclarecida. Grice irá defender que, em última instância, não temos duas razões operando independentemente, mas razão alética e razão prática são desdobramentos de uma única noção de racionalidade<sup>60</sup>. Suas considerações sobre as sentenças indicativas e imperativas, as formalizações das mesmas e, como consequência, a análise de inferências mistas, requer necessariamente o conceito de racionalidade. Se Jørgensen, Ross e Hare se atêm a uma definição de lógica para tratar de inferências que contêm sentenças imperativas, Grice, por sua vez, parte da noção de racionalidade. Ele não se compromete com nenhuma definição de lógica, mas sim com uma definição do conceito de razão. Um dos meus pontos básicos é sustentar que o conceito de racionalidade tem uma função central e sistemática dentro da filosofia de Grice, sendo, possivelmente, o conceito chave tanto nos textos sobre linguagem, quanto nos textos sobre filosofia da ação e metafísica<sup>61</sup>. Em *Aspects of Reason* e em *The Conception of Value*, 'racionalidade' está desempenhando um papel teórico fundamental de maneira explícita. Nos textos sobre linguagem ela possui uma função não explícita, mas determinante para que a transmissão e compreensão de significados linguísticos obtenha sucesso<sup>62</sup>.

Grice nos dois primeiros capítulos de *Aspects of Reason*, faz uma espécie de topografia (ou mapeamento) das razões e tenta, por fim, explicitar as relações existentes entre racionalidade ou razão teórica (alética) e racionalidade ou razão prática. A fim de mostrar os vínculos entre a ideia de um ser racional, a noção de raciocínio, o conceito de racionalidade e de razões, Grice procura: (1) determinar o conceito de raciocínio; (2)

---

<sup>60</sup> Grice sustenta uma posição parecida com a de Kant. O ser racional possui uma única faculdade da razão, que pode ter um uso teórico ou e um uso prático. Mas diferentemente de Kant, Grice não defende que há uma primazia de um desses usos frente ao outro.

<sup>61</sup> Asia Kasher (1976) procura mostrar que as concepções linguísticas de Grice estão comprometidas antes de tudo com uma concepção de racionalidade.

<sup>62</sup> H. P. Grice é conhecido, principalmente, por seus trabalhos vinculados com a filosofia da linguagem e com a pragmática filosófica. Em artigos como *Meaning* (1957) e *Logic and Conversation* (1975), ele expõe suas principais teses acerca de questões bastante amplas na filosofia analítica da linguagem, sobretudo, sobre o conceito de significado. Contudo, como enfatiza Chapman (2005, p. 141-142), nesses artigos podemos identificar que o conceito de racionalidade possui uma grande significância em sua teoria da argumentação. Em *Logic and Conversation*, por exemplo, ao tentar esclarecer em que consistem as implicaturas conversacionais e postular as máximas que regem uma conversação, Grice afirma que as implicaturas conversacionais devem ser regidas por certos princípios de cooperação conforme à razão. A razão, conseqüentemente, desempenha um papel fundamental tanto no que tange a contextos linguísticos de comunicação, bem como no que se refere a contextos extralinguísticos.

caracterizar exemplos de raciocínios problemáticos; (3) distinguir aquilo que ele chama de racionalidade *flat* de racionalidade variável; (4) apresentar os tipos diferentes de razões (explanatórias, justificatórias e pessoais); e (5) investigar se, no uso ordinário, ‘razão’ tem o mesmo ou diferente significado em ‘razão alética’ e ‘razão prática’. Consequentemente, seu objetivo é “considerar os diferentes modos nos quais a palavra ‘razão’ é usada, classificar esses usos dentro de diferentes categorias, e ilustrar essas categorias com exemplos” (CHAPMAN, 2005, p. 145).

Insatisfeito com as abordagens ao problema da natureza da razão (Aristóteles e Kant, em especial), Grice tomará como ponto de partida a ideia de que a razão deve ser esclarecida como a faculdade que se manifesta no raciocínio. Após a investigação do que é compreendido por raciocínio, seria possível tirar conclusões filosóficas disso. Raciocínio é definido, em um primeiro momento, por Grice (2001, p. 5), do seguinte modo:

(...) raciocínio consiste no acolhimento (e frequentemente aceitação) no pensamento ou fala de um grupo de ideias iniciais (proposições), junto com uma sequência de ideias, cada uma das quais é derivada, por meio de um princípio de inferência aceitável, de seus predecessores no grupo.<sup>63</sup>

Mais adiante (2001, p. 16), ele amplia a noção de raciocínio, introduzindo um elemento de vontade:

O fardo das observações anteriores parece-me ser que a explicação provisória de raciocínio, a qual foi tomada antes de nós, deixa de fora algo que é crucialmente importante. Aquilo que ela deixa de fora é a concepção de raciocínio como uma *atividade*, como algo com metas e propósitos; ela deixa de fora, em resumo, a conexão da razão com a *vontade*<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> No original: “(...) *reasoning consists in the entertainment (and often acceptance) in thought or in speech of a set initial ideas (propositions), together with a sequence of ideas each of which is derivable by an acceptable principle of inference from its predecessors in the set*”.

<sup>64</sup> No original: “*The burden of the foregoing observations seems to me to be that the provisional account of reasoning, which has been before us, leaves out something which is crucially important. What it leaves out is the conception of reasoning as an activity, as something with goals and purposes; it leaves out, in short, the connection of reasoning with the will*”.

Analisemos estas duas passagens. Na primeira delas, Grice, apesar de utilizar uma concepção clássica de inferência lógica, não define nem em que consiste exatamente a noção de inferência e nem qual seria a natureza dessas pretensas proposições<sup>65</sup> ou ideias iniciais. No entanto, levando em conta suas abordagens posteriores, parece claro que Grice defende que raciocínio deve ser entendido como um processo em que, geralmente, estamos interessados em derivar sentenças de um dado tipo, as quais devem preservar uma espécie de valor. Raciocinar deve ser considerado como uma faculdade de ampliação de nossas aceitações<sup>66</sup> por meio de formas de transição de um grupo de aceitações para uma aceitação adicional, sendo que deve haver transmissão de valor das premissas para a conclusão. “Por ‘valor’ quero dizer alguma propriedade que é de valor (de um certo *tipo* de valor, sem dúvida)” (GRICE, 2001, p. 87). Nesse caso, se as proposições que fizerem parte das inferências tiverem como valor ‘verdade’, então aquilo que for derivado por meio dos princípios de inferência, também deverá ter como valor ‘verdade’. Por outro lado, se estivermos utilizando proposições que não são teóricas, mas sim práticas, e cujo valor for ‘bondade’ e não ‘verdade’, então tudo aquilo que for derivado delas deverá preservar ‘bondade’. Se o valor fosse ‘beleza’ ou qualquer outro, um raciocínio, igualmente, deveria preservá-lo. “Nós temos radicais sentenciais (*sentence-radicals*) que se qualificam para ‘radical verdade’ ou ‘radical falsidade’; alguns desses que são assim qualificados também se qualificam para ‘radical bondade’ ou ‘radical maldade’” (GRICE, 2001, p. 88)<sup>67</sup>. Podemos dizer, assim, que os valores teóricos/aléticos são ‘verdade’ e ‘falsidade’ e os valores práticos ‘bondade’ e ‘maldade’. Porém, é evidente que um radical que se qualifica para ‘radical verdade’ ou ‘radical falsidade’ não se qualifica para ‘radical bondade’ ou ‘radical maldade’.

Essa noção de racionalidade como preservação de valor leva a dois comentários pertinentes: (1) parece que Grice está utilizando uma concepção de valor, nesse contexto, próxima àquela que alguns atribuem a Frege e (2) a noção de racionalidade

---

<sup>65</sup> Frequentemente Grice varia sua terminologia. Ao longo de *Aspects of Reason*, encontramos termos como ‘*proposition*’, ‘*sentence*’, ‘*utterance*’, etc. Embora ele não defina em que consista cada uma dessas classes, é muito provável que ele as esteja usando no sentido habitual. ‘*Proposition*’ possivelmente está sendo utilizada como o conteúdo de uma sentença, ‘*sentence*’ como a sequência de palavras que expressam uma proposição e ‘*utterance*’ em contextos pragmáticos de enunciação.

<sup>66</sup> A noção de ‘aceitação’ ou ‘aceitabilidade’ será explicitada adiante.

<sup>67</sup> No original: “*We have sentence-radicals which qualify for ‘radical truth’ or ‘radical falsity’; some of those which so qualify, also qualify for ‘radical goodness’ or ‘radical badness’.*”

está vinculada com um aspecto normativo, no sentido apresentado por Robert Brandom (2009). Sobre o primeiro comentário, Frege, em vários textos, apresenta a tese de que os conceitos que caracterizam determinadas disciplinas são valores<sup>68</sup>. Nesse sentido ele faz uma analogia entre três disciplinas centrais da filosofia: a lógica, a ética e a estética. Segundo ele, aquilo que caracteriza, é o objeto ou a meta da lógica, da estética e da ética são, respectivamente, ‘o verdadeiro’, ‘o belo’ e ‘o bom’<sup>69</sup>. Verdade, em especial, é o conceito central da lógica e, ao efetuarmos qualquer operação lógica, estamos colocando nossos olhos sobre o conceito de verdade. “A palavra ‘verdadeiro’ pode ser usada para indicar qual a meta da lógica, assim como ‘bom’ para a ‘ética’ e ‘belo para a estética” (FREGE, 1997, p. 227). Grice, quando fala em preservação de valor, toma justamente estes valores como aqueles que devem ser preservados. Apesar dele não citar qual sua influência ao assumir que um raciocínio deve preservar valor, é de se especular que isso tenha sido influenciado por autores clássicos da tradição, tais como Frege. Essa influência, é claro, deve ser discutida com cuidado. Grice certamente não defenderia que os conceitos centrais destas disciplinas possuíssem uma realidade ontológica, como muitos atribuíram a Frege. O verdadeiro ou o belo não seriam, para Grice, ideias transcendentais ou entidades objetivas pertencentes a outro reino. Eles não seriam, portanto, entidades metafísicas, mas algo pertencente à atividade normativa. Sua objetividade, outrossim, seria fornecida por meio dos procedimentos metafísicos utilizados para a construção de valores.

Essa discussão leva diretamente ao segundo comentário, qual seja, o aspecto normativo que caracteriza tanto a lógica como a ética. Eynine (2003, pp. 322-323)

---

<sup>68</sup> Ver, por exemplo, os seguintes textos de Frege: *Logic* (1997, p. 227-228), *My Basic Logical Insights* (1997, p. 323), *The Thought* (1997, p. 324).

<sup>69</sup> Essa concepção, chamada por alguns de doutrina dos valores, tem uma longa história na filosofia platônica, tendo reflexo inclusive em Frege. Contudo, é bastante plausível pensar, como sustentam Sluga (1980, p. 120) e Eynine (2004, p. 316), por exemplo, que essas analogias que Frege faz entre a lógica (que era seu ponto principal) e a ética e a estética (e a postulação dos valores) chegaram até ele por meio dos neo-kantianos, como Wilhelm Wlidelband e Hermann Lotze. Professor de Frege, Lotze foi um dos primeiros, após a decadência do idealismo alemão, a apresentar uma lógica que buscava ter um caráter objetivo, em oposição à concepção de lógica sustentada pelos lógicos psicologistas. Frege, evidentemente, também tem uma concepção objetiva da lógica. A lógica tem como objetivo descobrir quais são as leis do ser verdadeiro (*Wahrsein*) e não leis psicológicas do tomar algo como verdadeiro (*Fürwahrhalten*). Objetividade, nesse sentido, é compreendida como independência da sensibilidade, intuição, imaginação ou qualquer operação psicológica similar, mas não independência de princípios da razão. É claro que há uma discussão imensa sobre o conceito de verdade em Frege, mas este é um dos aspectos essenciais.

sustenta que a comparação realizada por Frege entre lógica e ética (entre ‘verdadeiro’ e ‘bom’) leva em conta a dimensão normativa compartilhada por ambas, a qual não é redutível às explicações em termos psicológicos. A explicação de uma ação, em um contexto ético, se ela é uma ação boa ou má, é dada por meio de avaliações normativas. Em um contexto lógico, por sua vez, na relação entre verdade e justificação há igualmente um aspecto normativo. Um exemplo acontece com a regra de preservação de verdade: se as proposições para as quais ela é aplicada são verdadeiras, então a proposição inferida delas deve ser também verdadeira. Embora Frege não discuta inferências práticas, parece claro que ele assume que a ética e a estética, assim como a lógica, são disciplinas cujos conceitos centrais (valores) são algo que aspiramos alcançar (ou preservar, no caso de Grice).

Por meio de seu caráter normativo, a ética nos ajudaria a sermos bons ou fazer coisas boas, a estética nos guiaria na criação da beleza e a lógica em alcançar a verdade. Uma caracterização mais próxima de Grice, que toma racionalidade como normativa, é a de Robert Brandom. Segundo ele (2009, p. 2), racionalidade é um conceito normativo. Ser racional é estar sujeito a certo tipo de avaliação normativa: avaliação das razões para o que se faz. Nesse sentido, seres racionais são aqueles que devem ter razões para aquilo que fazem e devem agir como se tivessem razões para tal. Razões são entendidas por Brandom (2009, p. 4) em termos de inferências. Razões são construídas como premissas, a partir das quais é possível extrair conclusões. Apesar de existir outros tipos de raciocínios, inferir parece ser o tipo mais paradigmático. A passagem das premissas para a conclusão de uma inferência, seja a inferência teórica ou prática, deve seguir normas que não podem ser deixadas de lado. Assim, é completamente plausível sustentar que a concepção de racionalidade de Grice também pode ser definida em termos normativos. As regras lógicas são normas para passarmos de premissas para conclusão<sup>70</sup>.

A segunda passagem citada acima, por sua vez, indica um comprometimento com aspectos pragmáticos da abordagem de Grice. O raciocínio, afirma Grice nessa

---

<sup>70</sup> A tese acerca do caráter normativo fundamental da lógica não é, entretanto, unânime. Existem autores, como Quine (1992), Putnam (1975) e outros que a tomam como parte da ciência empírica, onde o caráter normativo da lógica não teria o mesmo *status*. Assim como outras ciências, a lógica também seria passível de revisões.

passagem, é uma atividade e, como uma atividade, ele deve ser dirigido a metas e a propósitos. Existe, conseqüentemente, um elemento de vontade associado a isso, posto que é a vontade que dirige a tais metas. Essa posição parece ser correta, uma vez que seria um tanto quanto inusitado, construir raciocínios e inferências totalmente desprovidos de objetivo. Ao efetuar um raciocínio, geralmente procuramos demonstrar algo justamente porque temos a intenção de fazer isso. Queremos, intencionalmente, alcançar uma dada conclusão, pois ela nos será útil de alguma maneira. Uma das características básicas da racionalidade é que sempre temos um interesse envolvido.

Susan Stebbing<sup>71</sup>, uma famosa lógica do início do século XX, sustenta uma posição muito parecida. De acordo com Stebbing (1930, 1939), no discurso ordinário estamos frequentemente engajados em um processo direcionado a um determinado fim prático. Pensar logicamente é pensar de maneira relevante para o propósito inicial do pensamento. Todo pensamento reflexivo, efetivamente, é direcionado para um fim. Esse processo de pensamento reflexivo é chamado por Stebbing de inferir. “Pensar [poderíamos dizer raciocinar] envolve fazer perguntas e tentar encontrar respostas para essas perguntas” (STEBBING, 1939, p. 27). O pensamento reflexivo, portanto, tem um fim natural, a conclusão da reflexão. Os vários estágios nesse processo estão relacionados à conclusão como as bases sob as quais ela está fundada. Essas bases são chamadas por Stebbing (1930, p. 9) de premissas.

Contudo, nem todo raciocínio, para Grice, é um bom raciocínio: existem raciocínios que são problemáticos. Podemos encontrar, evidentemente, raciocínios que são inconsistentes, incompletos ou que não são dirigidos a nada. Assim, (1) temos exemplos de maus raciocínios, os quais, basicamente, consistiriam não no emprego de regras de inferência errôneas, mas do emprego errôneo de boas regras de inferência<sup>72</sup>; (2)

---

<sup>71</sup> Stebbing foi professora de lógica em Londres, sendo a primeira mulher a obter uma cátedra em uma universidade britânica. Embora não exista nenhuma evidência clara de que Grice tenha lido ou tido contato com Stebbing, muitas de suas teses sobre linguagem ordinária são antecipadas por ela, especialmente em *Thinking to Some Purpose* (1939).

<sup>72</sup> Para tornar claro, Grice (2001, p. 6) dá o seguinte exemplo: uma pessoa X diz para uma pessoa Y ‘Mulheres de carreira fumam bastante. Você fuma bastante, assim você deve ser uma mulher de carreira’. Essa inferência na verdade não é válida. X utilizou um princípio de inferência errôneo. A pessoa X supôs que ‘Todos os A’s são B’s, isto é um B, assim, isto é um A’ quando, na verdade, deveria ter construído o raciocínio ‘Todos os A’s são B’s, isto é um A, assim, isto é um B’. Contudo, Grice assume que, nessa circunstância, o problema consistiu em uma má aplicação de um bom princípio de inferência. X possivelmente tinha em mente construir um silogismo do modo Barbara, mas acabou construindo um silogismo inválido.

raciocínios incompletos ou entimemas, onde certas premissas constituintes da inferência estão ocultas ou se dão apenas na mente do sujeito; (3) e até mesmo raciocínios muito bons, os quais não teriam como característica a direção a determinados propósitos. Um bom raciocínio, portanto, deve, além de satisfazer a definição provisória de Grice, ter um elemento de intencionalidade envolvido.

A razão, em última instância, é a faculdade que se mostra na construção de raciocínios. Entretanto, a questão não é tão simples assim. Grice assume que para uma caracterização adequada da natureza da razão é preciso investigar outros elementos associados ao raciocínio, como tipos de racionalidade, razões, etc. Com base nisso, ele efetua uma série de distinções importantes para a clarificação do problema. Distingue, em primeiro lugar entre uma racionalidade *flat* e uma racionalidade variável e, em seguida, entre três tipos de razões: razões explanatórias, razões justificatórias e razões justificatório-explanatórias ou razões pessoais. Somente a partir destas distinções é que podemos pensar na relação entre racionalidade teórica (alética) e racionalidade prática.

### **2.1.2 Racionalidade *flat* e racionalidade variável**

A primeira distinção<sup>73</sup> proposta por Grice é entre racionalidade ou raciocínio *flat* e racionalidade ou raciocínio variável. Essa distinção funda-se na possibilidade de tratamento da estrutura da razão de duas maneiras diferentes: por um lado, teríamos uma noção de racionalidade que é denominada de racionalidade variável. Esse tipo de racionalidade, como o próprio nome sugere, admite graus, ou seja, a estrutura da razão é fragmentada, sendo que não existe uma espécie de edifício de racionalidade. Não haveria, assim, uma racionalidade fundamental de onde outras formas de racionalidade seriam derivadas. Aquilo que temos é um conjunto de diferentes racionalidades operando no mesmo nível, fragmentadamente. A racionalidade, ou raciocínio não variável (*flat*), por sua vez, é caracterizada, como não admitindo diferenças de grau. Nesse sentido, temos, como contraponto à racionalidade variável, uma racionalidade básica, última com respeito a outras formas de racionalidade e que não permite ser definida em termos

---

<sup>73</sup> Cf. Grice, 2001, p. 20-21, 28-36.

destas. Ela seria, como consequência, uma racionalidade central ao ser racional, em sentido aristotélico, subjacente a qualquer outro tipo de razão.

O ponto de discussão é acerca de qual tipo de racionalidade realmente é mais fundamental. *Prima facie*, somos levados a imaginar um primeiro quadro, no qual racionalidade *flat* seria básica e racionalidade variável simplesmente um desdobramento desta, um incremento de excelências. A racionalidade variável, nesse sentido, seria obtida por meio da derivação, segundo métodos apropriados de inferência, da racionalidade *flat*. Esse primeiro quadro caracterizaria uma especificação das competências mínimas do ser racional. Uma analogia proposta, a fim de exemplificar o primeiro quadro, é com o jogo de xadrez. A racionalidade *flat* pode ser imaginada meramente como as regras que possibilitam que algum indivíduo jogue xadrez, que ele saiba o posicionamento e movimento das peças. A racionalidade variável, por sua vez, é pensada como jogar xadrez bem. O conhecimento das regras do jogo é condição necessária, mas não suficiente para que possamos ser bons jogadores e vencer disputas de xadrez. A racionalidade variável é pensada, conseqüentemente, como acréscimos a esta noção essencial de racionalidade.

Contudo, contrapondo este primeiro quadro, temos outra posição, um segundo quadro. Nesse segundo quadro, em vez de termos racionalidade *flat* como primária, temos, em seu lugar, racionalidade variável. Um conceito de racionalidade *flat* não seria básico, mas na verdade, ele teria origem na racionalidade variável por meio de uma limitação da última. Esta segunda possibilidade de abordagem do problema não teria como necessidade determinar que exista uma competência mínima em todo ser racional, algo requerido pela primeira possibilidade.

Grice, ao analisar os dois quadros, chega à conclusão que ambos são problemáticos. O primeiro, por exemplo, tem dificuldades em especificar quais são as competências mínimas do ser dotado de racionalidade e, principalmente, como derivamos racionalidade variável de racionalidade *flat*. Já o segundo quadro, não é capaz de determinar as fronteiras da racionalidade variável, ou seja, de estipular um grau mínimo de racionalidade. Com isso em vistas, Grice (2001, p. 34) refuta as duas possibilidades e constrói um terceiro quadro para tentar dar uma resposta razoável à problemática. O terceiro quadro leva em conta elementos dos anteriores, mas supõe,

basicamente, que racionalidade consiste em uma tentativa, uma procura, de ser racional. Há a suposição de um padrão paralelo entre os dois quadros anteriores. Por um lado, alguém é racional se exhibe algum grau de racionalidade e, por outro lado, se há a exibição de uma espécie de proto-racionalidade. Os dois padrões paralelos do terceiro quadro são os seguintes:

*Padrão A*

1. X exhibe racionalidade se e somente se x exhibe algum grau de racionalidade variável;
2. Não há nenhum grau mínimo (determinado) de racionalidade

*Padrão B*

1. X exhibe racionalidade se e somente se x exhibe proto-racionalidade<sup>74</sup>;
2. Pode haver graus de proto-racionalidade, mas para ser racional, x não tem que exhibir algum deles; ele pode cair fora da escala da proto-racionalidade, mas ser racional (racionalidade não variável), desde que ele esteja buscando cair na escala da proto-racionalidade. Aquele que não tem nenhuma proto-racionalidade pode ainda ser racional, uma vez que racionalidade é uma questão de procurar proto-racionalidade<sup>75</sup>.

A noção de proto-racionalidade pode ser pensada como uma tendência para ser racional. Em *Reply to Richards* (1986, p. 83-84), Grice explicitamente afirma que uma das

---

<sup>74</sup> Grice não define em que consiste esse conceito de 'proto-racionalidade', mas é plausível arriscar e assumir que por proto-racionalidade ele entende uma capacidade mínima do ser humano de desenvolver certos graus de racionalidade.

<sup>75</sup> No original, Grice (2001, p. 34) apresenta a seguinte estrutura:

*Pattern A (Picture (2))*

- (a) *X exhibits rationality iff x exhibits some degree of [variable] rationality.*
- (b) *No minimum (determinate) degree of rationality.*

*Pattern B (Picture (1))*

- (a) *X exhibits rationality iff x exhibits proto-rationality.*
- (b) *There may be degrees of proto-rationality, but to be rational x does not have to exhibit any of these; he might fall off the scale of proto-rationality, but fall within (non-variable rationality) since he is seeking to fall on scale or proto-rationality. [One who has no proto-rationality may still be rational, since rationality is a matter of seeking proto-rationality].*

características da razão é operar em estados pré-rationais. Um exemplo análogo ocorre quando nós produzimos proferimentos sintático/semanticamente satisfatórios, conforme as regras gramaticais de uma língua, sem que isso seja derivado conscientemente de alguma teoria sintático/semântica. Assim, analogamente, não é necessário exibir graus de racionalidade para ser racional. A habilidade de efetuar transições de um grupo inicial de proposições para uma nova proposição, através de uma regra de inferência, não exige que tal racionalização esteja necessariamente presente em um estado consciente. “(...) requere-se, no máximo, que nossa propensão para produzir essas transições seja dependente de algum modo de nossa aquisição ou posse de de uma capacidade de raciocinar de forma explícita” (GRICE, 1986, p. 84)<sup>76</sup>.

### 2.1.3 Razões explanatórias, justificatórias e pessoais

Após efetuar essas caracterizações e análises, Grice (2001, p. 37-43) parte para outra distinção, fundamental para o tratamento das relações entre razão teórica (alética) e razão prática, a saber, a distinção entre três tipos de razões (explanatórias, justificatórias e pessoais)<sup>77</sup>.

A primeira espécie de razão, a razão explanatória, pode ser explicitada por meio de sua facticidade. Em uma sentença como ‘A razão porque a ponte colapsou foi que os pilares foram construídos de celofane’, percebe-se claramente que há uma relação entre dois fatos ‘a queda da ponte’ e ‘os pilares construídos de celofane’. Razão, nesse caso, é tomada como uma causa. Isso pode ser formalizado como ‘Que B é (foi) uma (a) razão porque A (A razão porque A foi que B)’. B, deste modo, é uma explicação causal para A.

As razões justificatórias, por seu turno, podem ter um caráter de relativização à pessoa e aceitam apenas a facticidade com respeito à A. Tal tipo de razão esconde um

<sup>76</sup> No original: “(...) *it requires at most that our propensity to produce such transitions be dependent in some way upon our acquisition or possession of a capacity to reason explicitly*”.

<sup>77</sup> Poder-se-ia comparar essa divisão de Grice com a divisão encontrada na literatura entre ‘causas’, ‘razões’ e ‘motivos’. Ver Geach (2013), por exemplo. Em Baker (2010, p. 185) lemos o seguinte: “Nesse trabalho [*Aspects of Reason*], ele [Grice] reafirma uma de suas posições centrais, que a razão é unívoca, que existe uma estrutura comum de razões teóricas e razões práticas. Ele também claramente distingue duas importantes características das razões para agir, aquelas razões que explicam e aquelas que justificam. Grice propõe três classes de razões tanto práticas quanto teóricas: uma puramente explicativa, uma puramente justificativa e uma híbrida das duas”.

verbo psicológico como ‘pensar’, ‘querer’, ‘decidir’ ou pode especificar uma ação. Sua forma é ‘Que B é (foi) (uma) razão (para X) fazer A’ e, como exemplo, podemos ter uma sentença como ‘O fato que eles estiverem lá um dia antes é uma razão para pensar que a ponte caiu’. Nestes casos, B é uma justificação para pensar, fazer, querer A.

O último tipo de razão investigado por Grice, são as razões justificatório-explanatórias ou razões pessoais. Com respeito a esses casos, existe uma facticidade para A e uma facticidade ou não facticidade para B. O diferencial das razões pessoais é o fato da demanda por uma relativização à pessoa. As razões pessoais contêm elementos dos dois tipos anteriores de razão e têm, portanto, uma natureza híbrida. Elas são casos especiais das razões explanatórias, pois elas explicam, mas o que elas explicam são ações e certas atitudes psicológicas do sujeito. A forma desse terceiro tipo de razão é ‘A(s) razão(es) de X para A-ndo foi (era) que B (para B)’. Como exemplo temos a sentença ‘A razão de John para estar pensando que Samantha era uma bruxa foi que ele foi, inesperadamente, transformado em uma rã’<sup>78</sup>.

Toda essa discussão e essas distinções propostas por Grice tem como meta a clarificação de seu programa. A faculdade da razão somente pode ser devidamente determinada se forem esclarecidas as conexões que ela possui, sendo que ela está diretamente ligada com a noção de raciocínio e com a noção de razões. As razões justificatórias são, conclui Grice, as mais importantes, posto que elas estão contidas tanto em razões explanatórias bem como em razões pessoais. Elas encontram-se no coração das outras variedades de razão<sup>79</sup>.

Apesar de, na teoria de Grice, termos diferentes tipos de razões, elas não estão desconexas, pois a justificação sempre está presente. As razões explanatórias justificam fatos; as razões justificatórias justificam fatos por meio de estados psicológicos; e, as razões pessoais, justificam os agentes para pensar que algo é o caso e para atuar de certa forma (as razões pessoais são causas finais). Além disso, as razões justificatórias são as peças essenciais das quais são constituídos os raciocínios. Mas o ponto que as torna realmente especiais consiste no fato de elas serem separáveis em razões práticas e não-práticas (razões aléticas). Se conjecturarmos a existência de uma barreira que

---

<sup>78</sup> Cf. Grice, 2001, p. 40.

<sup>79</sup> Cf. Grice, 2001, p. 67.

divide um âmbito teórico de um âmbito prático teremos, claramente, a constatação de que, em ambos os lados desta barreira, certas palavras comuns, denominadas por Grice modais comuns, tais como “*must*”, “*ought*”, “*should*”, “*necessary*”<sup>80</sup> e outras, aparecem constantemente e são utilizadas na especificação das razões justificatórias. Tais palavras estão conectadas com seu caráter justificatório. A ideia de Grice (2001, p. 69) é que um exame das razões justificatórias leva naturalmente a um exame de modais, os quais expressam tipos específicos de justificação, e dos marcadores de modo (*mode-markers*), que estão intimamente conectados com atitudes psicológicas precisando de justificação. A partir deste ponto, Grice adentra no tratamento da relação entre razão teórica ou alética e razão prática e na análise e formalização das sentenças.

## 2.2 – AS CONCEPÇÕES LINGUISTÍCO-PRAGMÁTICAS DE GRICE

### 2.2.1 A concepção de significado

Antes de apresentar as formalizações de imperativos e indicativos e as inferências construídas por Grice é pertinente reconstruir alguns pontos centrais de sua teoria pragmática da linguagem. Embora ele raramente cite os textos linguísticos em *Aspects of Reason*, a sua análise da racionalidade está indissociada de suas considerações sobre significado e conversação.

A partir do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, onde significado passar a ser definido como uso, e da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, onde há uma forte tendência pragmática na análise da linguagem, a discussão sobre significado passa a focar na linguagem natural e na importância do falante na comunicação e determinação do que é o significado. Grice, em toda sua obra, foca nos comportamentos linguísticos humanos e nos processos mentais subjacentes a eles. A análise do comportamento linguístico mostra, por exemplo, que pessoas são criaturas racionais e que a racionalidade é fundamental dentro de um processo comunicativo de transferência e compreensão de significados linguísticos. Grande parte de suas contribuições filosóficas,

---

<sup>80</sup> Evito fazer a tradução dos termos para o português devido a possíveis perdas semânticas.

particularmente sua teoria das implicaturas conversacionais<sup>81</sup>, desempenharam, por um longo período, papel central em discussões sobre semântica e pragmática. As discussões acerca da relação entre o significado linguístico de expressões e o significado que tais expressões adquirem em dados contextos envolvendo falantes e ouvintes é um marco fundamental no desenvolvimento da filosofia da linguagem natural. As abordagens de Grice visam, entre outras coisas, mostrar as aparentes discrepâncias entre a lógica clássica e a linguagem natural.

O conceito central da teoria semântico/pragmática de Grice é o conceito de ‘querer dizer’ (*to mean*). Contrastando claramente com filósofos anteriores como Frege, por exemplo, Grice, em *Meaning, Utterer’s Meaning and Intentions, Logic and Conversation* e outros artigos clássicos, dará luz a uma noção de significado que partiria não da linguagem em direção à mente, mas em sentido oposto. As intenções do falante teriam papel crucial na determinação do significado linguístico de certas expressões<sup>82</sup>. O significado seria algo essencialmente derivado da intenção do falante. Na visão de Grice, um falante ao dizer algo com sentido quer, em primeiro lugar, produzir um efeito no ouvinte e, em segundo lugar, fazer com que o ouvinte reconheça que o falante tem a intenção de produzir esse efeito. Por exemplo, imagina-se o exemplo do capítulo anterior onde um indivíduo X está em um ambiente cuja temperatura seja exageradamente alta. Nesse ambiente, existe um ventilador e um ar-condicionado, mas ambos estão desligados. Em determinado momento X profere a seguinte frase, ironicamente, ‘Nossa, como é agradável aqui!’. Evidentemente, X não quer dizer que ele está feliz com a circunstância, muito pelo contrário. X está tentando, por meio de suas palavras, fazer com que alguém realize uma ação, ligue algum dos aparelhos. Há uma espécie de ato ilocucionário envolvido aqui<sup>83</sup>. Assim, o significado da sentença expressa por X não é

---

<sup>81</sup> Chierchia (2003) identifica uma implicatura conversacional como um tipo de nexo de significado entre sentenças, tal como as consequências e as pressuposições.

<sup>82</sup> Certamente Grice seria chamado de psicologista por Frege.

<sup>83</sup> Um ato ilocucionário como sustenta Searle (1969), em *Speech Acts*, pode ser compreendido como um proferimento que realiza algo no ato de falar. Um proferimento não envolve somente o ato locucionário de produzir uma sentença gramatical, mas também contém uma força ilocucionária de eficácia, como uma afirmação, promessa, ameaça, ordem, comando, etc. Em *Intencionalidade*, Searle (2002) afirma que há uma distinção óbvia entre o conteúdo proposicional e a força ilocucionária. Um conteúdo proposicional como que você feche a porta, por exemplo, e a força ilocucionária com a qual o conteúdo é proferido são absolutamente distintos. Dentro da teoria dos atos de fala isso pode ser formalizado como ‘F (p)’, onde ‘F’ representa a força ilocucionária e ‘(p)’ o conteúdo proposicional.

aquilo que literalmente se entende. O significado, neste caso, está ligado à intenção de que alguém ligue o ventilador ou o ar-condicionado. Grice assumirá, entretanto, que para uma identificação completa do que o falante quer dizer é preciso satisfazer uma série de condições, como, por exemplo, saber a identidade de X, o tempo da enunciação, o contexto no qual as palavras foram proferidas, o significado, na ocasião particular da enunciação, da sequência de palavras, etc.

De acordo com Chierchia (2003, p. 246), por significado do falante designamos aquilo que o falante quer dizer através de uma determinada expressão em uma certa situação. Os falantes, em geral, utilizam as expressões da linguagem nas mais variadas ocasiões e por vezes de maneiras disparatadas. É muito comum na conversação, por exemplo, que um falante utilize intencionalmente certas sentenças ou expressões que violam a norma gramatical da língua. Nesses casos, o significado de uma expressão e o significado que o falante pretende podem muito bem não coincidir. Para que ocorra a transferência de significado e a compreensão é preciso de um fundo conversacional comum (um *background* conversacional). Nesse sentido, a conversação, para Grice, é uma atividade fundamentalmente cooperativa. Aqueles que participam de uma conversação devem seguir certas regras de cooperação para que ocorra o entendimento mútuo. “Conversação foi admitida como tendo lugar entre duas pessoas, que se alternam como falante e ouvinte, e [a conversação] preocupa-se simplesmente com a atividade de transferência de informação entre elas” (CHAPMAN, 2005, p. 98).

Chierchia (2003, p. 246) dá uma definição aproximada do processo de comunicação onde a intenção do falante opera do modo exposto acima:

X quer dizer (ou entende) que  $p$  pelo uso de  $\alpha = x$  pretende fazer com que o uso de  $\alpha$  induza seu interlocutor a acreditar que  $p$  e quer que o interlocutor reconheça essas intenções.

Como sugere Chapman (2005, p. 61-62) em *Paul Grice, Philosopher and Linguist*, Grice estava frustrado com a filosofia de Austin. Segundo ela, a análise efetuada por Austin era exageradamente uma análise da linguagem ordinária. Grice estava convencido da necessidade de explicações que tomassem a forma de teorias gerais, ao

invés de meras descrições *ad hoc* como as fornecidas por Austin. Nesse sentido, Grice irá reconhecer que é preciso fazer uma distinção entre o que as palavras literalmente ou convencionalmente significam e o que os falantes querem significar ao utilizá-las em determinadas ocasiões. Assim, em *Meaning*, Grice é levado a distinguir entre um significado linguístico e um significado do falante. O primeiro tipo de significado está associado com as convenções linguísticas determinadas em certo contexto linguístico, ou em termos quineanos, em uma comunidade de fala. O segundo tipo de significado, por sua vez, depende da intenção do falante ao comunicar algo, ou seja, deve ser definido em termos psicológicos. Uma diferença importante entre os dois tipos de significado diz respeito à estabilidade. O significado linguístico, embora fruto de convenções, é muito mais estável do que o significado do falante. Este significado linguístico é compartilhado por determinadas comunidades e dentro delas, normalmente, para que haja comunicação, ele é respeitado. Já o significado do falante é dependente de outras estruturas mais relativas. Para Austin, porém, significado, em última instância é resultado de convenções linguísticas. Comparado com Grice, Austin restringe sua concepção de significado.

Em linhas gerais, Grice, diversamente de Austin, assumirá que as intenções do falante teriam papel crucial na determinação do significado. Com efeito, o significado seria algo essencialmente derivado da intenção do falante. Na visão de Grice, um falante ao dizer algo com sentido quer, em primeiro lugar, produzir um efeito no ouvinte e, em segundo lugar, fazer com que o ouvinte reconheça que o falante tem a intenção de produzir esse efeito<sup>84</sup>. Aquilo que um falante quer dizer irá diferir muito frequentemente do que uma sentença que ele usa quer dizer, mas o que ele quer dizer pode (ou deve) ser discernível com base no conhecer a direção de uma sentença junto com os fatos sobre as circunstâncias e intenções do falante. Em *Meaning* temos essa tese. Neste artigo, Grice (1957, p. 385) afirma que “A [um falante] significar não naturalmente<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Em *Aspects of Reason* (pg. 52), como será visto no próximo capítulo, Grice aplica essas considerações sobre o funcionamento da linguagem ordinária à formalizações onde temos os operadores modais.

<sup>85</sup> Grice, em *Meaning*, distingue o que ele chama de significado natural (*natural sense*) do significado não-natural (*nonnatural sense* ou *NN*). Essa distinção, primeiramente, está fundada na função do verbo ‘to mean’ em determinadas sentenças. Por exemplo, ‘Essas manchas querem dizer sarampo’ (*Those spots mean (meant) measles*) é um caso onde temos o significado natural. Já, em ‘Estes três anéis no sino (do ônibus) querem dizer que ‘o ônibus está cheio’ (*Those three rings on the bell (of the bus) mean that the bus is full*)’, temos um caso de significado não-natural. Há um caráter convencional envolvido no segundo

(*meant NN*) algo através de x [uma sentença]” é, *grosso modo*, equivalente a “A intenciona que o proferimento de x produza algum efeito na audiência através do reconhecimento de sua intenção”. Em contraste com outros autores da tradição anteriores (Frege, Russell, Carnap, etc), Grice tem uma concepção de significado associada com elementos psicológicos. Significado, portanto, é um fenômeno psicológico complexo.

Essa concepção de significado sofreu, como era de se esperar, uma série de críticas. Searle (1969, pg. 43), para citar um exemplo, ataca *Meaning* sustentando que essa explicação não é uma explicação adequada, mas, apesar disso, que ela é uma introdução realmente útil a resolução do problema. Ela é útil primeiro porque faz a conexão entre significado e intenção (ignorada pelos filósofos anteriores) e segundo porque captura características essenciais da comunicação linguística, a saber, a relação entre falantes e ouvintes e o reconhecimento pelos ouvintes da intenção do falante ao comunicar algo. Porém, ela é problemática em ao menos dois aspectos cruciais: (1) primeiro, ela não explica em que medida significado pode ser uma questão de regras e convenções. Este tratamento do significado não é capaz de mostrar a conexão entre alguém significar algo pelo que ele diz e o que aquilo realmente significa na linguagem<sup>86</sup>; (2) segundo, Searle pensa que Grice ao definir significado em termos de efeitos produzidos confunde atos ilocucionários com atos perlocucionários. Grice define significado em termos de ter a intenção de realizar um ato perlocucionário, mas dizer algo

---

caso, sendo que a interpretação da mensagem depende da compreensão da intenção daquele que a emite. Não é natural pensar que os anéis indiquem que o ônibus está cheio. Para isso seria preciso que o interlocutor tivesse uma crença de que o sinal intencione significar tal coisa.

<sup>86</sup> Para ilustrar o problema, Searle apresenta o exemplo do soldado americano que, na Segunda Guerra Mundial, encontra um grupo de soldados italianos (inimigos) e tenta se passar por soldado alemão. O soldado americano não sabe falar alemão, mas para evitar ser capturado ou morto, enuncia a única frase que ele lembra em alemão (uma famosa frase de Goethe), intencionando que os inimigos creiam que o que ele quer dizer é que ele é um soldado alemão: ‘*Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?*’. Porém, essa frase significa ‘*Você sabe o lugar onde os limoeiros florescem?*’. Em termos griceanos, o soldado americano intenciona produzir um certo efeito neles, a saber, o efeito de acreditarem que ele é um soldado alemão e intenciona produzir esse efeito por meio do reconhecimento de sua intenção. Ele intenciona que eles devam pensar que o que ele está tentando dizer é que ele é um soldado alemão. Mas o ponto de Searle é que dessa explicação não se segue que quando ele diz *Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?* o que ele diz é *Eu sou um soldado alemão*. O que as palavras significam e o que o soldado americano lembra que elas significam é *Você sabe onde os limoeiros florescem?*. Essa é uma crítica forte de Searle, mas acredito que com a teoria das implicaturas conversacionais, ainda não elaborada em *Meaning*, Grice resolve esse problema.

e significar é matéria de ter a intenção de realizar um ato ilocucionário, não necessariamente um ato perlocucionário.

Na minha opinião, o maior problema da teoria pragmática da linguagem de Grice é como determinar exatamente a intenção do falante. Mesmo conhecendo o interlocutor, tendo familiaridade com o contexto linguístico e extra-linguístico, conhecendo o significado das palavras utilizadas, e outros elementos circunstanciais pertinentes, nada garante que a intenção do falante seja reconhecida. É muito comum acontecer de não entendermos uma ironia, mesmo que todas as exigências para isso sejam satisfeitas. Assim, parece que, embora a intenção do falante desempenhe papel crucial na determinação do significado, não há um critério objetivo para sua identificação, o que pode acarretar que duas pessoas, em um mesmo contexto compreendam o significado intencionado de maneira diferente. Mesmo assim, é preciso admitir que ela é uma teoria que amplia a concepção de significado e traz consequências filosoficamente muito interessantes. Na discussão sobre a formalização das sentenças, no capítulo 3, isso se apresentará de modo mais claro.

### **2.2.2 Lógica e conversação**

Em *Logic and Conversation*, posteriormente, Grice (1989, p. 26) introduzirá as noções de implicatura conversacional e convencional. Pela noção de implicatura podemos entender basicamente a ideia de o que queremos dizer quando dizemos algo, quais são as nossas intenções no discurso. Contudo, algumas implicaturas são convencionais, como quando, em determinado contexto, certos termos convencionalmente ganham um significado, enquanto outras implicaturas são conversacionais. O ponto de Grice consiste em determinar em que consiste uma implicatura conversacional.

Em uma conversação é preciso que os interlocutores sigam certas diretrizes fundamentais para que os significados sejam transferidos. O princípio básico que rege uma conversação é o chamado *Princípio de Cooperação*. Tal princípio diz o seguinte: “Faça sua contribuição conversacional tal como é requerida, no momento em que ocorre, pelo propósito de intercâmbio conversacional em que você está engajado” (GRICE, 1989,

p. 26). Além disso, para o sucesso do ato comunicativo, existem certas máximas que devem ser respeitadas toda vez que participamos de uma conversação. Isso é importante, pois, se tais máximas não forem respeitadas, a compreensão do significado veiculado às palavras alheias estará comprometido. Imitando Kant, Grice (1989, p. 26-27) irá estipular quatro máximas que regem a conversação:

1. QUANTIDADE (referente à quantidade de informações fornecidas)
  - Faça que sua contribuição seja tão informativa quanto o requerido;
  - Não faça sua contribuição mais informativa do que é requerido.
2. QUALIDADE (referente à veracidade das informações)
  - Não diga o que você acredita ser falso;
  - Não diga senão aquilo que você pode fornecer evidência adequada.
3. RELAÇÃO (referente à relevância das informações)
  - Seja relevante nas informações.
4. MODO (referente à clareza e ordenação das informações)
  - Seja claro;
  - Evite obscuridade das expressões;
  - Evite ambiguidades;
  - Seja breve e ordenado.

Todas essas máximas, se não forem violadas, e levando em conta: o significado convencional das palavras, o princípio de cooperação, a identidade dos componentes, o contexto linguístico ou extralinguístico da enunciação, entre outros itens eventuais, conduzirão a uma compreensão mútua e próxima ao ideal dos significados contidos no discurso.

Mas como se relacionam as máximas conversacionais e o princípio de cooperação, por um lado, com as implicaturas conversacionais, por outro lado? Uma implicatura conversacional é, geralmente, um aspecto do que é dito que não faz parte do significado convencional<sup>87</sup>. Elas, segundo Grice (1989, p. 28), dependem das máximas conversacionais e estão correlacionadas com os propósitos particulares a que a fala

---

<sup>87</sup> Cf. Chierchia (2003, p. 252).

normalmente serve. Uma implicatura conversacional se dá, geralmente, quando uma das máximas que regem a conversação for violada. Ainda assim, as implicaturas conversacionais devem ser regradas por certos princípios de cooperação conformes à razão.

Nesse momento é importante salientar novamente que a racionalidade tem uma importância fundamental na prática linguística. Em algumas passagens, Grice deixa isso explícito. A conversação é basicamente uma atividade cooperativa, na qual é necessário que os falantes sigam regras básicas possibilitando que os significados sejam transferidos. O princípio básico que governa isso é o Princípio de Cooperação, o qual pode ser compreendido como uma espécie de *Princípio de Racionalidade*. O Princípio de Cooperação, ao definir padrões de comportamento linguístico em dados contextos, assenta-se sobre a ideia de que em qualquer estágio de comunicação é sempre possível identificar seu propósito ou direção. Isso quer dizer que juntamente com as máximas conversacionais, o Princípio de Cooperação tem uma função teleológica: a compreensão mútua. Se o Princípio de Cooperação toma que os falantes seguem regras de conversação em busca de fins comunicativos, então é razoável pensar que existe algum tipo de racionalidade e atribuição mútua de racionalidade operando na conversação. Em *Logic and Conversation* (1989, p. 28), Grice escreve:

Como um de meus objetivos declarados é ver a fala como um caso especial ou variedade de comportamento intencional, ou melhor, **racional**, pode ser interessante notar que as expectativas específicas ou presunções correlacionadas com algumas das máximas precedentes têm seus paralelos na esfera das transações que não são diálogos [Grifo meu].<sup>88</sup>

e mais adiante (1989, p. 29):

Eu sou suficientemente **racionalista** para querer encontrar uma base subjacente a esses fatos, embora sendo eles evidentes, gostaria de ser capaz de conceber o tipo de padrão de prática conversacional não meramente como alguma coisa que

---

<sup>88</sup> No original: “As one of my avowed aims is to see talking as a special case or variety of purposive, indeed rational, behavior, it may be worth noting that the specific expectations or presumptions connected with at least some of the foregoing maxims have their analogues in the sphere of transactions that are not talk exchanges”.

todos ou a maioria de fato acata, mas como algo que é, para nós, **razoável** acatar, como algo que devêssemos acatar [Grifo meu].<sup>89</sup>

A observância das máximas conversacionais e do Princípio de Cooperação é considerado como algo razoável ou racional no sentido que pode-se esperar que aquele que se preocupa com os objetivos centrais da comunicação tenha interesse em participar de conversações que sejam proveitosas. Conversação é basicamente uma atividade cooperativa na qual os falantes seguem certas regras que permitem a transferência e apreensão de significados. O princípio básico que rege esse processo é o princípio de cooperação, o qual pode ser compreendido, após algumas pequenas modificações, como uma espécie de *princípio de racionalidade*, como argumenta Asia Kasher (1976).

Conforme Kasher (1976), o princípio de cooperação, em contraste com as máximas, não faz qualquer referência aos meios utilizados para alcançar os fins na conversação. Em alguns casos de implicatura, o princípio de cooperação não dá uma resposta satisfatória, por exemplo, acerca de qual a vantagem em alguns contextos em se usar uma tautologia ou outra sentença não implicada. Devido a alguns problemas que ela identifica na abordagem de Grice, ela busca substituir o princípio de cooperação por um princípio mais geral chamado Princípio de Racionalidade. A ideia básica subjacente a este princípio substituto é a otimização dos meios para alcançar um fim. Dado um fim desejado, alguém irá escolher a ação que mais efetivamente e com menos custo alcançará aquele fim. O princípio de racionalização diz basicamente que não há razão para assumir que o falante não é um ser racional; ele declara, diz Kasher (1976), que no contexto da enunciação será fornecido uma justificação para o comportamento. Toda vez que nos engajamos em uma conversação, supomos que o nosso interlocutor é um ser racional e que os fins de nossa prática linguística serão realizados. Portanto, nós devemos atribuir racionalidade ao outro falante. E não apenas isso: para compreender as intenções do falante, é preciso supor que ele está seguindo um modo habitual de pensar e raciocinar. Seria completamente impossível ter sucesso em um processo

---

<sup>89</sup> No original: “I am, however, enough of a rationalist to want to find a basis that underlies these facts, undeniable though they may be; I would like to be able to think of the standard type of conversational practice not merely as something that all or most do in fact follow but as something that it is reasonable for us to follow, that we should not abandon”.

comunicativo sem ter em mente que racionalidade está operando, mesmo que em um modo inconsciente.

De qualquer modo, em *Logic and Conversation*, Grice dá exemplos associados à violação de cada uma de suas máximas conversacionais. Para ser breve, apresento um exemplo onde a primeira máxima da qualidade é violada. Imagine uma situação em que um indivíduo X está escrevendo uma carta de recomendação a propósito de um aluno Y que é candidato a uma vaga de emprego de professor de filosofia. X, evidentemente, conhece bem o aluno, mas em sua carta diz o seguinte: 'Prezado senhor, o conhecimento de inglês do senhor Y é excelente, ele tem participado regularmente das nossas aulas. Sem mais'. Como podemos interpretar as palavras de X? Com toda certeza, X sabe muito mais sobre Y do que aquilo que ele escreveu na carta. Além disso, ele tem noção de que uma carta de recomendação deve conter informações acerca do desempenho acadêmico do pretense aluno. A primeira máxima, a máxima da quantidade, diz que você deve fazer uma contribuição tão informativa quanto o requerido. Porém, claramente X está violando essa máxima. O que temos aqui? Nesse caso, identificamos um perfeito exemplo de implicatura conversacional. Aquilo que X quer dizer é que o aluno Y é um péssimo aluno e incapaz de ocupar o cargo de professor de filosofia<sup>90</sup>. Por uma questão de polidez, ele não disse isso explicitamente, mas é óbvio que a sua intenção era fazer com que suas palavras quisessem dizer exatamente isso.

Para cada uma das máximas temos exemplos onde elas de algum modo são violadas dando origem à implicaturas conversacionais. Nesses casos, o significado não será o significado corrente das palavras, mas o significado implicado. Em uma ironia isso fica bastante explícito. Se digo 'Pedro é belo como um orangotango' não estou querendo dizer que o sujeito tem esteticamente as mesmas características de um orangotango e muito menos que orangotangos são bonitos, mas que o sujeito é simplesmente carente de beleza. Adicionalmente, o contexto também desempenhará papel central em determinadas situações. Se profiro uma sentença ambígua do tipo 'Pedro é um burro', meu interlocutor terá que ter conhecimento do contexto para compreender o que quero dizer. Se Pedro for um animal quadrúpede, então o predicado 'ser um burro' deve ser entendido como 'ser um animal mamífero parecido com um cavalo, mas menor'. Por outro

---

<sup>90</sup> Ver Grice (1989, p. 33).

lado, se Pedro for um ser humano, então o predicado 'ser um burro' quer dizer que o sujeito é alguém desprovido de um grande potencial cognitivo. Nesse segundo caso, haveria a violação da máxima de modo, onde intencionalmente faço uso de uma ambiguidade.

Efetuada uma apresentação geral da teoria de Grice é possível sustentar, assim como o faz Chapman (2005, p. 102), que existe em Grice três níveis de significado ou três graus diferentes para o qual um falante pode estar comprometido com respeito a uma proposição: o que é dito, o significado convencional (incluindo implicaturas convencionais) e o que é conversacionalmente implicado (implicaturas conversacionais). Obviamente, o nível mais interessante é o nível das implicaturas conversacionais, posto que é nele que o significado do falante apresenta-se de maneira decisiva. Como não poderia deixar de ser, a teoria de Grice sofreu também muitas críticas, especialmente dos defensores da teoria dos atos de fala. Embora seja óbvio que, em muitas situações, as intenções de quem fala desempenham importância significativa no processo de comunicação, parece muito complicado conseguir determinar em que consiste as intenções do falante. Parece intuitivo que saber utilizar uma palavra ou uma sentença em certos contextos não depende da intenção de quem fala, mas sim no conhecimento apreendido na comunidade de fala. Afirmar que, em última instância, significado diz respeito à intenção do falante é uma tese bastante discutível, como já mencionado no final da seção anterior. Em nosso uso cotidiano da linguagem, em geral, temos os significados definidos por um pano de fundo estipulado por uma comunidade de fala.

Em todo caso, as discussões sobre as concepções linguísticas de Grice têm importância em suas formalizações de sentenças teóricas e práticas, pois Grice se compromete com aspectos da linguagem ordinária nessas formalizações. Ao proferir um imperativo, aquele que o profere intenciona que o seu interlocutor compreenda suas intenções no discurso. O sucesso da comunicação depende em última instância do modo como o interlocutor se coloca frente ao conteúdo proposicional emitido. Na seção 3.1, no próximo capítulo, esse ponto será retomado e tratado no contexto das formalizações em *Aspects of Reason*.

### 2.3 – A FORMALIZAÇÃO DE SENTENÇAS ALÉTICAS E PRÁTICAS

Após uma longa discussão com Davidson<sup>91</sup>, sobre a relação entre argumentos práticos e argumentos aléticos, onde Grice assume que estruturas como *Prob* (h;a) e *Best* (h;a)<sup>92</sup> não são simplesmente análogas, mas que elas podem ser substituídas por estruturas mais complexas contando com uma constante comum, ele procurará demonstrar como podemos formalizar sentenças teóricas e sentenças práticas utilizando essas constantes comuns. Palavras como ‘razão’ e ‘justificação’ operam tanto no domínio teórico, quanto no domínio prático.

Na busca por um esqueleto compartilhado, Grice irá decompor as sentenças, fazer certas formalizações e introduzir, em um primeiro momento, determinados operadores (um *operador de racionalidade*, um *operador de modo* e um *radical*). Ele introduzirá, conseqüentemente, operadores modais para proposições teóricas e práticas e um operador comum de racionalidade. Os operadores modais serão escritos como ‘ $\vdash$ ’ e ‘!’’, sendo que o primeiro corresponderia ao âmbito teórico e o segundo ao âmbito prático<sup>93</sup>. O operador de racionalidade é formalizado como ‘*Acc*’ e pode ser traduzido para a linguagem natural como ‘aceitável que’, ‘razoável que’, etc.

Entretanto, Grice não tenta partir de uma definição de lógica para abordar sentenças pertencentes ao âmbito prático, mas, como dito anteriormente, de uma definição do conceito de razão. Grice não tem as preocupações dos autores anteriores que discutiram o problema da aplicação da lógica às inferências contendo sentenças desprovidas de valor de verdade, portanto ele não precisa se comprometer com definições de lógica. Jørgensen, Ross e Hare estavam inseridos em um contexto lógico-

---

<sup>91</sup> Grice se refere ao artigo *How is Weakness of Will Possible?* de Davidson. Nesse artigo, Davidson procura mostrar que o problema da fraqueza da vontade é um problema filosófico legítimo, mas desde que seja efetuada uma distinção entre juízos condicionados e incondicionados. Essa distinção, embora seja uma distinção prática entre juízos do tipo ‘x é melhor do que y’ e ‘x é o melhor’, pode ser transposta para um âmbito teórico, com as noções ‘provável que p’ e ‘demonstrável que p’.

<sup>92</sup> Essas expressões significam: ‘Provável que se h, então a’ e ‘Melhor h, então a’.

<sup>93</sup> Em um artigo publicado primeiramente em 1968, chamado *Utterer’s Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning*, Grice já faz uso destes símbolos em uma discussão sobre significado. Ele chamará os símbolos de indicadores de humor (*mood-indicators*). ‘ $\vdash$ ’ indicará que a sentença é assertiva ou indicativa e ‘!’ indicará que a sentença é imperativa. Grice (1989, p. 118) apresentará os dois seguintes exemplos diferenciando os modos indicativo e imperativo: ‘*Jones meant that  $\vdash$  Smith will go home*’ e ‘*Jones meant ! Smith will go home*’.

positivista, então, para eles, era necessário encontrar alternativas que evitassem problemas com as definições tradicionais de lógica. Grice, porém, se compromete unicamente com a racionalidade.

Com isso, é nesse momento que a determinação do conceito de razão e as distinções entre os diferentes tipos de razões ganham importância. Nas proposições teóricas teríamos  $\text{Acc} + \vdash + r$ , onde o símbolo ' $\vdash$ ' indicaria que o conteúdo do radical  $r$  está sendo julgado, ao passo que em proposições práticas teríamos  $\text{Acc} + ! + r$ , onde o símbolo ' $!$ ' indicaria que o conteúdo do radical  $r$  está sendo imperado. Todo símbolo estaria subordinado ao seu antecessor na série, sendo que todos estão subordinados, em última instância, ao operador básico de racionalidade. Para exemplificar a distinção de Grice podemos analisar as seguintes sentenças:

- (1) Pedro deve estar estudando agora. (A)  
 (2) Pedro deve estudar agora! (B)

Imediatamente identificamos que nas duas sentenças temos a ocorrência do verbo 'dever'<sup>94</sup>. A sentença (1) pertence ao âmbito teórico, enquanto que a sentença (2) ao âmbito prático. No primeiro caso temos a indicação de um estado de coisas, o estado de coisas *que* Pedro deve estar estudando agora. No segundo caso, por sua vez, temos explícito um imperativo, o imperativo que 'Pedro deve estudar agora'. Podemos reescrever as duas sentenças na linguagem técnica de Grice do seguinte modo:

- (1')  $\text{Acc} + \vdash + r$  (A)  
 (2')  $\text{Acc} + ! + r$  (B)

---

<sup>94</sup> Uma discussão preliminar levantada por Grice diz respeito a correspondência de significados de certas expressões que ocorrem nos dois lados da barreira teórico/prático. Por um lado, podemos supor que expressões como 'dever', 'poder', etc. possuem uma multiplicidade de significados, ou seja, a expressão 'dever', por exemplo, em um contexto teórico não tem o mesmo significado da expressão 'dever' no contexto prático. Por outro lado, é possível pensar que estas expressões possuem o mesmo significado. Embora os contextos sejam diferentes, as expressões manteriam o mesmo sentido. Como exemplo de termos que talvez tenham o mesmo significado nos dois lados da barreira, Grice (2001, p.45) sustenta que Kant muito provavelmente tomou que 'necessário' e seus cognatos teriam o mesmo significado (ou significados) em sentenças como 'É necessário que você vá ao hospital amanhã' e 'É necessário que o papel queime'. A primeira sentença é uma sentença prática, a segunda uma sentença teórica. Essa afirmação é exegeticamente discutível, entretanto Grice parece estar confiante de que, em última instância, algumas expressões mantêm o mesmo significado. Isso é o que possibilita as formalizações posteriores.

As sentenças (1') e (2') substituem (1) e (2). Grice insere o operador de racionalidade, depois o operador de modo e, só por fim, o conteúdo das sentenças, o radical. No terceiro capítulo de *Aspects of Reason*, Grice (2001, p. 73) aprofundará a tentativa de encontrar um núcleo comum e definirá o operador judicativo '┌' como '*it is the case that*' (é o caso que) e o operador volitivo '!' como '*let it be*' (seja que). Teríamos uma nova situação:

(1'') É aceitável que é o caso que A

(2'') É aceitável que seja que B

O símbolo usado por Grice para indicar o operador judicativo é o duplo símbolo introduzido por Frege na *Begriffsschrift*<sup>95</sup>, em seu simbolismo lógico. Já o símbolo que indica o operador volitivo é um ponto de exclamação. O radical r, por sua vez, consistiria, essencialmente, no conteúdo da sentença<sup>96</sup>. Grice (2001, p. 50), inclusive, assume que há similaridades com a proposta de Hare e a sua distinção entre frástica e nêustica. Lemos em Grice (2001, p. 50):

---

<sup>95</sup> Na *Begriffsschrift*, Frege irá introduzir dois símbolos fundamentais na sua notação lógica. O primeiro, a barra do conteúdo, é uma barra horizontal, '┌', a qual indica que uma dada proposição está sendo considerada. O segundo símbolo, por sua vez, é uma barra vertical, '┆', posta antes da barra horizontal. Ela é chamada barra do juízo e indica que o conteúdo está sendo julgado. Todo o conteúdo posterior ao símbolo composto pelas duas barras é julgado como verdadeiro.

<sup>96</sup> Isso é muito parecido com o que faz Frege em seu simbolismo e na análise da relação entre sentenças assertivas completas e sentenças interrogativas. Em *The Thought* (1997), ele irá diferenciar entre dois tipos de interrogações: as sentenças interrogativas completas (*Fragesatz*) e as interrogações nominais (*Wortfrage*). As primeiras, as sentenças interrogativas, são aquelas interrogações que possuem um sentido completo, cuja resposta é sempre um 'sim' ou um 'não'. As seguintes, interrogações nominais, apenas ganham um sentido completo no momento em que recebem uma resposta. Com efeito, sentenças assertivas completas, como 'A neve é branca', e sentenças interrogativas, como 'A neve é branca?', expressam o mesmo pensamento (*Gedanke*). Frege afirma, em *The Thought* (1997, p. 329): "Mas o que dizer das sentenças interrogativas? Mediante uma interrogação nominal (*Wortfrage*) proferimos uma sentença incompleta, que só atinge um verdadeiro sentido quando completada por aquilo que perguntamos (...) com as sentenças interrogativas (*Satzfragen*) é diferente. Esperamos ouvir um 'sim' ou um 'não'. A resposta 'sim' diz a mesma coisa que uma sentença assertiva, pois, por seu intermédio, o pensamento, que já estava inteiramente contido na sentença interrogativa, é apresentado como verdadeiro. Assim, para cada sentença assertiva pode-se formar uma sentença interrogativa (...). Uma sentença interrogativa e uma sentença assertiva contêm o mesmo pensamento; mas a sentença assertiva contém ainda algo mais, a saber, a asserção. A sentença interrogativa também contém algo mais, a saber, um pedido". O conteúdo objetivo, o radical de Grice, portanto, é o mesmo nos dois tipos de sentenças e isso, possivelmente, poderia ser ampliado também à sentenças imperativas, caso Frege tivesse tratado delas. No próximo capítulo, discuto em detalhes a abordagem de Grice sobre sentenças interrogativas.

Uma versão inicial da ideia que eu quero explorar é que representamos as sentenças (1) “John deve estar recuperando sua saúde agora” e (2) “John deve se unir ao AA” como tendo a seguinte estrutura: primeiro, um operador comum de “racionalidade” ‘Acc’, para ser lido como “é razoável que”, “é aceitável que”, “deve ser que”, “deveria ser que” ou de algum modo similar; *depois*, um ou outro de dois operadores de modo, que no caso de (1) será escrito como ‘┌’ e no caso de (2) será escrito como ‘!’, e, finalmente, um ‘radical’, que será representado por ‘r’ ou alguma outra letra minúscula. A estrutura para (1) é Acc + ┌ + r, para (2) Acc + ! + r, onde cada símbolo cai dentro do escopo de seu predecessor. Eu penso do radical praticamente do mesmo modo como escritores recentes utilizaram esse termo (ou o termo ‘frástica’).<sup>97</sup>

Contudo, sendo Grice um filósofo preocupado com o modo como a linguagem se dá no cotidiano, não se restringe a uma análise puramente formal. Os operadores modais utilizados até o momento não são suficientes para expressar a linguagem cotidiana. Tendo isso em mente, ele introduz novos operadores modais e elementos derivados da pragmática filosófica e, conseqüentemente, de suas teorias da lógica e conversação. Além disso, ele (2001, p. 51) afirma categoricamente que o primeiro ‘habitat’ onde as diferenças de modo têm origem é no discurso (*speech*).

Grice (2001, p. 51), ao introduzir os operadores modais no discurso corrente, faz três considerações iniciais importantes sobre o ponto: (1) há dois tipos de aceitação (ou aceitabilidade, *Acc*), a saber, J-aceitação e V-aceitação (*J-acceptance* e *V-acceptance*), as quais ele chama respectivamente ‘julgando’ e ‘querendo’. Esses dois últimos termos, apesar de se aproximarem de estados que vulgarmente denominamos ‘pensando (que p)’ e ‘querendo (que p)’, são tomados de uma maneira técnica ou semi-técnica. Grice trata ‘querer’ e ‘julgar’ (e também ‘aceitar’) como termos primitivos, defendendo que sua

---

<sup>97</sup> No original: “An initial version of the idea I want to explore is that we represent the sentences (1) “John should be recovering his health by now” and (2) “John should join AA” as having the following structure: first, a common “rationality” operator ‘Acc’, to be heard as “it is reasonable that”, “it is acceptable that”, “it ought to be that”, “it should be that”, or in some other similar way; next, one or other of two mood-operator, which in the case of (1) are to be written as ‘┌’ and in the case of (2) are to be written as ‘!’; and finally a ‘radical’, to be represented by ‘r’ or some other lower-case letter. The structure for (1) is Acc + ┌ + r, for (2) Acc + ! + r, with each symbol falling within the scope of its predecessor. I am thinking of a radical in pretty much the same kind of way as recent writers who have used that term (or the term ‘phrastic’)”

interpretação adequada deve ser determinada pelo papel que eles têm em uma teoria psicológica designada para explicar o comportamento de membros do reino animal em diferentes níveis de complexidade psicológica.

Além disso, (2) em uma teoria sintático-semântica para uma linguagem particular é preciso introduzir diferenças de modo, cuja forma adequada de uso é uma especificação de procedimentos de discurso. Grice afirma que tais especificadores devem ter a seguinte forma geral: 'Para U (enunciador) enunciar  $\phi$  se...' <sup>98</sup>, onde o lugar vazio é preenchido por uma condição adequada.

Por fim, (3) o símbolo  $\phi$  representa uma estrutura e não uma sentença ou uma sentença aberta. Assim, não há garantia que uma sentença atual da linguagem sobre tratamento irá conter representações perspicuas e livres de ambiguidades de seus modos e sub-modos. Uma sentença individual poderá corresponder a duas ou mais estruturas diferentes de modo (*mood-diferences*). A sentença será ambígua (múltipla em significado) e irá ter mais do que uma leitura possível.

No próximo capítulo, meu objetivo será analisar as sentenças complexas propostas por Grice, baseado no modelo dessas sentenças simples, formalizá-las buscando mostrar sua estrutura básica, construir modelos de inferências mistas, comparando-as com sentenças puramente teóricas e analisar alguns problemas filosóficos consequentes da noção de aceitabilidade racional, como por exemplo, o problema da fraqueza da vontade.

---

<sup>98</sup> No original: "For U (utterer) to utter  $\phi$  if...".

## CAPÍTULO 3 – ACEITABILIDADES RACIONAIS

### INTRODUÇÃO

Na última seção do capítulo anterior, introduzi o tratamento efetuado por Grice acerca das sentenças teóricas e práticas e um esboço de suas formalizações mais simples. Nesse capítulo, que é um capítulo chave em minha tese, uma vez que ele faz a passagem das discussões sobre a análise da linguagem da moral para a aplicação dessa análise a contextos de discussões tradicionais em filosofia prática, pretendo aprofundar o tratamento e apresentar formalizações mais complexas. Esse capítulo tem uma importância muito grande na estrutura geral, pois agora pode ser introduzida adequadamente a noção de aceitabilidade racional, que irá reger condicionais de aceitabilidade teóricas e práticas e que será fundamental para a construção das chamadas aceitabilidades prudenciais.

Assim, meus objetivos nesse capítulo são os seguintes: (1) apresentar as formalizações mais complexas de sentenças indicativas, imperativas e interrogativas, discutindo e caracterizando as estruturas formais contidas nelas; (2) reconstruir a passagem da análise do discurso para a análise do pensamento, na qual Grice introduz a expressão ‘*accept*’, que irá ser o operador básico de argumentos teóricos e práticos; (3) mostrar as diferenças entre argumentos não-derrotáveis e argumentos derrotáveis, assumindo que os raciocínios práticos são basicamente argumentos derrotáveis; (4) reconstruir a discussão entre Grice e Davidson sobre o problema da fraqueza da vontade, defendendo que esse problema não afeta internamente a teoria de Grice; e, por fim, (5) introduzir a noção de aceitabilidade prudencial, associada à noção kantiana de imperativos de prudência.

As aceitabilidades prudenciais são tipos especiais de aceitabilidades práticas e são muito relevantes no contexto de *Aspects of Reason* e também para meus propósitos, pois, mediante elas, Grice chega a uma discussão sobre a concepção filosófica de *eudaimonia*. Os imperativos de prudência kantianos são aqueles que possuem uma finalidade determinada: a felicidade. Grice assume uma posição muito parecida, tentando compatibilizar o que ele irá chamar de condicionais de aceitabilidade prudenciais com a

concepção aristotélica de *eudaimonia*. Essa última discussão do capítulo fará, portanto, a passagem da primeira parte de meu texto, onde questões de análise da linguagem foram tratadas, para a segunda parte, onde proponho uma análise da concepção de *eudaimonia* enquanto um conjunto de finalidades, como sustentado por Grice. Minha segunda parte irá, conseqüentemente, buscar uma aproximação com o espírito inicial da proposta de Grice ao caracterizar pormenorizadamente a estrutura da razão, a saber, discutir as conseqüências filosóficas, ou seja, a aplicação, da concepção de racionalidade.

### 3.1 – AS ESTRUTURAS FORMAIS DE GRICE PARA ANALISAR O DISCURSO

#### 3.1.1 As formalizações do discurso

Após as considerações do capítulo anterior, Grice mescla os operadores introduzidos previamente com operadores aplicáveis à linguagem ordinária e cria uma estrutura significativamente complicada para mostrar como funciona o discurso. A forma geral de um procedimento especificador para um operador de modo é apresentada contendo os seguintes constituintes: uma oração principal da forma ‘U enuncia para H (uma sentença da forma) Opi + p se...’ e uma oração antecedente complexa, a qual é composta por uma série de elementos. A oração antecedente contém: o número da operação (A ou B); um preâmbulo, ‘U quer que H julgue que U’; um suplemento, ‘quer que H’ ou ‘ $(\exists, \alpha) H$ ’; um diferencial, ‘julga que’, ‘quer que’, ‘quer que  $(\exists, \alpha) (U \alpha$  julgue que)’, ‘quer que U  $\alpha$  julgue que’; um conteúdo ou radical, P; um operador de modo, ‘ $\vdash$ ’ ou ‘!’ (judicativo ou imperativo); e, finalmente um nome do modo, onde encontramos os submodos, (Judicativo Indicativo, Volitivo Intencional, Volitivo Imperativo, Judicativo Interrogativo e Volitivo Interrogativo). Para aclarar um pouco, apresento a forma do Judicativo Indicativo e do Volitivo Intencional.

- (1) U enuncia para H  $\vdash$  Ap se U quer (que) H julgue (que) U julgue que p. –  
JUDICATIVO INDICATIVO

(2) U enuncia para H!Bp se U quer que H julgue que U quer que H quer que p. –  
VOLITIVO INTENCIONAL

Grice (2001, p. 52) apresenta o seguinte quadro contendo as possibilidades de combinação dos elementos:

**QUADRO 2. ESQUEMA DOS PROCEDIMENTOS ESPECIFICADORES PARA OPERADORES DE MODO**

(Main clause):

U to utter to H [a sentence of the form] Opi + p

if ...

(Antecedent clause)

Operatio n Number	(Preamble)	(Supplement)	(Differential)	(Content, Radical)	(Operator)	(Mood-name)
(1) A B	U wills H judges U .....	[none] wills H	judges ...	P ...	$\vdash$ A $\vdash$ B	Judicative A ('Indicative') Judicative B ('Indicative')
(2) A B	..... .....	[none] wills H	wills ...	... ...	!A !B	Volitive A ('Intencional') Volitive B ('Imperative')
(3) A B	..... .....	[none] wills $(\exists, \alpha)$ (H	wills $(\exists, \alpha)$ (U $\alpha$ judges wills U $\alpha$ judges	... ...	?A $\vdash$ ?B $\vdash$	Judicative Interrogative Judicative Interrogative
(4) A B	..... .....	[none] wills $(\exists, \alpha)$ (H	wills $(\exists, \alpha)$ (U $\alpha$ wills wills U $\alpha$ wills	... ...	?A! ?B!	Volitive Interrogative A Volitive Interrogative B

Notas: Interrogativas: (i) Substitutos legítimos para ' $\alpha$ ' são 'positivamente' e 'negativamente'; positivamente julgando que p e negativamente julgando que p (julgando que não-p). (ii) O quantificador exclusivamente existencial ' $(\exists, \alpha)$ ' é para ser tomado como tendo uma interpretação 'substitucional'. (iii) Se o diferencial é completado (como nos casos B), o quantificador é 'arrastado de volta' (*dragged back*), assim como aparece imediatamente antes de 'H' no suplemento.

A seguir, Grice (2001,p. 53) define de maneira um pouco mais clara as características e funcionamento de cada um dos elementos:

A forma geral de um procedimento especificador (*procedure-specifier*) para um operador de modo, como visto [no quadro 2], envolve uma oração principal (a qual vem primeiro) e uma oração “antecedente”, a qual segue “se”. Em uma representação esquemática da oração principal, “U” representa um enunciador, “H” um ouvinte, “P” um radical; “Opi” representa aquele operador cujo número é i; por exemplo, “Op3a” irá representar o Operador Número 3A, que será  $?A \vdash$ . A oração antecedente consiste de uma sequência cujos elementos são um *preâmbulo*, um *suplemento* para um diferencial (que aparece somente nos casos tipo B), um *diferencial* e um *radical*. O preâmbulo, o qual está sempre presente, é invariante e é lido “U quer (que) H julgue (que) U...”. O suplemento, se presente, é também invariante; e a ideia por detrás dessa presença invariante ou ausente está conectada, em uma primeira instância, com o Modo Volitivo. Parece-me que a diferença entre expressões ordinárias de intenção (tais como “Eu não irei falhar” ou “Eles não devem passar”) e imperativos ordinários (como “Seja um pouco mais amável com ele”) podem ser acomodadas ao se tratar cada uma como um submodo de um modo superior; o aspecto característico do modo superior (Volitivo) é que ele relaciona-se ao querer que p e, em um caso subordinado (o caso Intencional), o enunciador está preocupado em revelar para o ouvinte que ele (o enunciador) quer que p, enquanto no outro caso subordinado (Imperativo), U está preocupado em revelar para H que U quer que H queira que p.

A fim de ilustrar o que Grice está tentando mostrar na tabela anterior, apresento um exemplo de cada um dos casos possíveis, substituindo U e H (os interlocutores) por ‘Pedro’ e ‘João’, Opi pela estrutura correspondente e P por sentenças:

(1A) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma]  $\vdash A$  + ‘A neve é branca’ se Pedro quer que João julgue que Pedro julgue que ‘A neve é branca’.  
(JudicativoA Indicativo)

(1B) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma]  $\vdash B$  + ‘A neve é branca’ se Pedro quer que João julgue que Pedro quer que João julgue que ‘A neve é branca’. (JudicativoB Indicativo)

(2A) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma] !A + 'Fechar a porta' se Pedro quer que João julgue que Pedro quer 'Fechar a porta'. (VolitivoA ('Intencional'))

(2B) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma] !B + 'Fechar a porta' se Pedro quer que João julgue que Pedro quer que João quer 'Fechar a porta'. (VolitivoB ('Imperativo'))

(3A) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma] ?A<sup>!</sup> + 'A neve é branca' se Pedro quer que João julgue que Pedro quer que João julgue positivamente (ou negativamente) que 'A neve é branca'. (Judicativo Interrogativo)

(3B) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma] ?B<sup>!</sup> + 'A neve é branca' se Pedro quer que João julgue que Pedro quer que João julgue que Pedro julgue positivamente (ou negativamente) que 'A neve é branca'. (Judicativo Interrogativo)

(4A) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma] ?A! + 'Fechar a porta' se Pedro quer que João julgue que Pedro quer que João quer positivamente (ou negativamente) 'Fechar a porta'. (Volitivo InterrogativoA)

(4B) Pedro enuncia para João [uma sentença da forma] ?B! + 'Fechar a porta' se Pedro quer que João julgue que Pedro quer que João quer que Pedro quer positivamente (ou negativamente) 'Fechar a porta'. (Volitivo InterrogativoB)

O efeito pretendido em um ouvinte, de acordo com Grice (2001, p. 69) é um ou outro de um grupo de atitudes psicológicas frente a um conteúdo proposicional. Cada um dos operadores de modo utilizados corresponde a um elemento desse grupo de atitudes (ou conjunto de modos de pensar). O uso desses operadores de modo está associado

às visões que ele tem sobre significado<sup>99</sup>. Como visto no capítulo anterior, de acordo com essas visões, *o que um falante quer dizer* é explicado em termos do efeito que ele pretende produzir no ouvinte; *o que uma sentença quer dizer* é explicado em termos de diretivas relacionadas ao emprego de uma sentença em um modo primitivo (básico) com o objetivo de induzir no ouvinte um determinado tipo de efeito<sup>100</sup>. Dado isso, vemos claramente que há uma relação intrínseca entre as concepções semântico-pragmáticas anteriores e as análises lógico-formais encontradas em *Aspects of Reason*.

Em *Logic and Conversation*, por exemplo, Grice apresenta a tese de que nem sempre nossas sentenças expressam exatamente o que queremos. As intenções da mente do falante teriam papel crucial na determinação do significado linguístico de certas expressões. Como visto anteriormente, o significado seria algo essencialmente derivado da intenção do falante. Para Grice, um falante ao dizer algo com sentido quer, em primeiro lugar, produzir um efeito no ouvinte e, em segundo lugar, fazer com que o ouvinte reconheça que o falante tem a intenção de produzir esse efeito. Nessa relação entre falantes e ouvintes, em *Aspects of Reason*, é possível identificar claramente os comprometimentos de Grice com as teses sustentadas em artigos como *Meaning* e *Logic and Conversation*. Para que um conteúdo seja devidamente compreendido e, conseqüentemente, para que a intenção do falante obtenha sucesso, é preciso que o

---

<sup>99</sup> Como já discutido no capítulo anterior, em *Logic and Conversation* (1975), *Meaning* (1957) e *Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning* (1989), por exemplo, podemos encontrar as concepções de Grice sobre significado.

<sup>100</sup> Uma tese que me é bastante simpática em filosofia da linguagem e pode ser associada a essa discussão é a tese de Searle (2002, p. 10) segundo a qual atos de fala possuem uma direção de ajuste. Na teoria dos atos de fala podemos distinguir entre várias classes de atos de fala, mas duas dessas classes são as principais: a classe assertiva e a classe diretiva. A classe assertiva é composta por enunciados, descrições, asserções, etc. e a classe diretiva por ordens, comandos, solicitações, etc. De alguma maneira, essas classes de atos de fala precisam se adequar ao mundo. É razoável supor que, por um lado, a classe assertiva ajusta-se ao mundo de existência autônoma e que, por outro lado, a classe diretiva provoque mudanças no mundo, de modo que este corresponda ao conteúdo proposicional. Dito de outro modo, para serem satisfeitos atos de fala como as asserções e ordens precisam, respectivamente, corresponder ao mundo, serem verdadeiras, e efetuar alguma mudança na realidade, serem obedecidas. Nessa relação entre linguagem e mundo, Searle introduz a noção de direção de ajuste. A classe assertiva tem uma direção de ajuste 'palavra-mundo', isto é, se uma asserção não for verdadeira, é a declaração que está em falta e não o mundo. Aquilo que precisa sofrer mudança, tornar-se verdadeira, é a asserção. O contrário acontece com a classe diretiva. Uma ordem ou imperativo tem uma direção de ajuste 'mundo-palavra': se um imperativo for quebrado ou uma promessa não for cumprida não é o imperativo e a promessa que estão em falta, mas o mundo na pessoa daquele que desobedeceu ao imperativo ou quebrou a promessa. A direção de ajuste tem implícita a noção de adequação: da linguagem com o mundo ou do mundo com a linguagem. Pode-se pensar, com base nisso, que a diferença entre imperativos e indicativos não se dariam no conteúdo proposicional, mas na direção de ajuste.

ouvinte seja capaz de identificar essa intenção. O nível de compreensão da intenção do falante é básico, mas ainda assim, somente possível se houver cooperação no processo comunicativo. É claro que, no quadro anterior, as estruturas ainda são bastante simples, não há uma discussão sobre implicaturas por exemplo, mas tudo indica que a análise de Grice poderia também ser expandida para contextos onde ocorra casos de implicaturas conversacionais. Certamente, é muito comum acontecer que a intenção do falante, ou aquilo que ele pretende dizer, tenha um significado diferente da sentença que ele utilizou para dizer isso.

Com efeito, a introdução dos operadores modais na formalização das sentenças do discurso ordinário busca expor e captar certos detalhes do funcionamento da comunicação que passam despercebidos sem uma análise minuciosa. Grice procura, portanto, antes de tudo, expor esses detalhes e fazer determinadas derivações posteriormente. No interior do desenvolvimento de sua teoria, ele introduz, por exemplo, uma discussão sobre imperativos kantianos e combina as considerações sobre os operadores modais com tais imperativos. Ele apresenta com base nessas estruturas básicas certas derivações onde encontramos um misto de sentenças com elementos indicativos e imperativos.

A vantagem dessa abordagem de Grice, além de clarificar o funcionamento da linguagem, é que ele não tem comprometimentos com uma definição de lógica. Toda sua argumentação tem como ponto básico uma caracterização do conceito de razão. Como já ressaltado, Grice parte da ideia de que temos certa unidade da razão e que existem vários elementos que são comuns tanto do lado teórico, bem como do lado prático. Isso é evidenciado por meio das formalizações que ele efetua. Racionalidade, opera de maneira determinante tanto nos escritos anteriores de Grice sobre linguagem, bem como em sua análise lógica de sentenças imperativas e indicativas. Fica explícito, portanto, que racionalidade é o fio condutor para a tentativa de sistematização de sua obra. No quadro que Grice constrói, tendo em vista expor a estrutura formal das sentenças da linguagem e dos procedimentos não estritamente linguísticos envolvidos, constatamos que as visões

linguístico/pragmáticas estão presentes e são essenciais para alcançar o objetivo pretendido<sup>101</sup>.

### 3.1.2 A análise das sentenças interrogativas

Outro ponto de destaque na teoria de Grice, aliado ao tratamento de sentenças indicativas e imperativas, o qual ele faz questão de salientar, é a importância dada às sentenças interrogativas. Uma sentença interrogativa, *grosso modo*, pode ser definida como um tipo de ato ilocucionário que indica que o falante quer que o ouvinte dê uma resposta ao conteúdo proposicional evocado pelo conteúdo comunicado. Diferentemente dos autores citados no capítulo 1, os quais apenas se preocupam em tratar de sentenças indicativas e imperativas, Grice tem uma posição bastante fregeana. Sentenças interrogativas são interessantes de alguma maneira. Do mesmo modo que Frege (1997, p. 329), Grice também efetua uma distinção entre dois tipos de interrogativas: (1) as ‘*Yes/No interrogatives*’ e (2) as ‘*W interrogatives*’. O primeiro grupo consiste daquelas sentenças interrogativas cuja resposta é sempre um ‘sim’ ou um ‘não’ (Ex: ‘A água está gelada?’, ‘Kant escreveu *A República*?’, ‘O platonismo é uma boa teoria metafísica?’, etc.). Já o segundo grupo é composto por sentenças interrogativas cuja resposta contém mais informação (Ex: ‘Qual a temperatura da água?’, ‘Quem escreveu *A República*?’, ‘Quais as razões que sustentam a defesa de uma concepção platonista?’, etc.). Tanto Grice quanto Frege dão atenção especial às sentenças do primeiro grupo, pois elas já apresentam um conteúdo completo ao serem proferidas.

A diferença entre interrogativas judicativas e interrogativas volitivas, por sua vez, consiste, segundo Grice (2001, p. 55), no seguinte: as interrogativas judicativas são caracterizadas pelas circunstâncias nas quais o questionador (enunciador) está preocupado em obter informação (Ex: ‘O professor está em aula?’, ‘O texto foi escrito?’, etc.); as interrogativas volitivas, de modo diverso, são caracterizadas pelas circunstâncias nas quais o questionador está colocando um problema acerca do que ele deve fazer (Ex:

---

<sup>101</sup> É bastante evidente o forte caráter pragmático da análise de Grice, o qual inexistente nos autores discutidos no capítulo 1. Como Grice mesmo diz, o que se pretende ao proferir um imperativo, um indicativo ou uma interrogação é produzir um efeito no ouvinte. Desse modo, o ouvinte precisa apresentar uma reação frente ao conteúdo proposicional proferido.

‘Eu devo ler o livro?’, ‘Preciso fechar a porta?’, etc.). De qualquer modo, elas necessitam ou solicitam de uma resposta para que o ato ilocucionário seja satisfeito.

Susan Stebbing (1939, p. 27) assume uma posição muito parecida. De acordo com ela, nós utilizamos a linguagem porque nós desejamos comunicar nossos pensamentos, desejos, sentimentos, etc., para os outros. Assim, a linguagem é um fenômeno social que envolve falantes e ouvintes. Para que ela aconteça, ao menos dois falantes devem estar envolvidos e deve existir uma cooperação entre eles<sup>102</sup>. Por exemplo, dado que A é um falante e B um ouvinte, para que os propósitos da comunicação sejam alcançados, certas condições devem ser satisfeitas: (i) para comunicar algo para B, A deve saber algo que B não sabe; (ii) A e B devem saber algo em comum, ou seja, deve haver uma base de experiência comum que forma o contexto no qual a comunicação ocorre; (iii) A faz uma declaração (asserção, pergunta ou ordem) que B aceita ou rejeita. Tal proferimento proposto para aceitação ou rejeição é uma proposição. Em relação à discussão sobre interrogativas, Stebbing afirma que uma questão genuína demanda uma resposta. Seria insensato fazermos perguntas cujas respostas sabemos que não são possíveis ou que o interlocutor não as possui. Porém, em alguns casos, uma interrogação ou pergunta não necessita ter a forma de uma interrogação. Em nossos processos ordinários de pensamento nem sempre os problemas que nós colocamos têm a forma sintática correspondente. Assim como Grice, dado um contexto de implicatura, sentenças indicativas podem querer dizer ordens ou perguntas. Em todo caso, na comunicação, ou mesmo no pensamento, fazer perguntas envolve tentar obter ou encontrar respostas para elas. Toda sentença interrogativa tem como propósito alcançar uma resposta adequada à pergunta.

Para explicitar a amplitude e importância desse ponto, até mesmo Heidegger, em um texto que precedeu *Sein und Zeit*, discute o caráter das sentenças interrogativas e, surpreendentemente, faz algumas considerações muito parecidas às de Grice. Heidegger, em um pequeno texto intitulado *Question and Judgment*, afirma que há uma relação indissociável entre sentenças interrogativas (perguntas) e sentenças indicativas (respostas, juízos). Ao fazer uma pergunta, o agente sempre intenciona alcançar algo,

---

<sup>102</sup> Stebbing e Grice possuem teses sobre a linguagem muito parecidas. Chapman (2013) esboça uma tentativa de aproximá-los.

no caso, um juízo. “Por conseguinte, a caracterização do conteúdo implica a necessidade que o conteúdo de uma pergunta deva também ser de alguma forma ordenado em direção ao conteúdo do juízo” (HEIDEGGER, 2009, p.57).

Similarmente à Grice, em Heidegger, temos um elemento de intencionalidade envolvido. Fazer uma pergunta ou proferir uma sentença interrogativa é um ato da vontade. Mas fazer uma pergunta não é um mero desejo por uma resposta, é mais do que isso, consiste em criar um conteúdo que tem a possibilidade de se tornar um conteúdo judicativo. Em Grice, ao menos, nesse processo comunicativo, há a necessidade de uma cooperação entre o falante e o interlocutor. Toda vez que fazemos uma pergunta endereçada a nosso interlocutor, assumimos que ele é um ser racional e que ele está disposto a nos dar uma resposta adequada ao conteúdo contido na interrogação. Se perguntarmos se a neve é branca, esperamos que a resposta seja um ‘Sim’ ou um ‘Não’ e não ‘Amanhã irá chover’. Grice não chega a afirmar isto, ou não é claro o suficiente, mas fica implícito que se as interrogações obtiverem resposta, isto é, forem satisfeitas, então os itens (3) e (4) do Quadro 2 acima podem ser reduzidos aos itens (1) e (2). Seria possível transformar todas as sentenças Judicativo Interrogativas em sentenças Judicativo Indicativas e todas as sentenças Volitivo Interrogativas em sentenças Volitivo Intencionais ou Volitivo Imperativas<sup>103</sup>.

Em todo caso, é digno de mérito a extenuante análise e formalização que ele realiza, inclusive das sentenças interrogativas. A possibilidade de introduzir os operadores modais a tipos diferentes de atos ilocucionários demonstra a amplitude e a generalidade de sua abordagem. Na próxima seção, pretendo explorar outros elementos envolvidos na análise de Grice, especialmente o conceito de aceitabilidade, mostrar como ele constrói inferências mistas e quais as vantagens de sua abordagem.

---

<sup>103</sup> Um exemplo poderia ser o caso de uma interrogação como “A neve é branca?”. De acordo com o quadro de Grice essa sentença é uma sentença Judicativo Interrogativa (3A) e seria expressa no esquema como: ‘U enuncia para H [uma sentença da forma] ?A ⊢ + ‘A neve é branca’ se U quer que H julgue que U quer que H julgue positivamente (ou negativamente) que ‘A neve é branca’. Uma vez que a resposta for positiva, por exemplo, teremos como resultado uma sentença Judicativa Indicativa (1A), ‘Sim, a neve é branca’. Nesse caso, a nova sentença seria expressa no esquema como: ‘U enuncia para H [uma sentença da forma] ⊢A + ‘A neve é branca’ se U quer que H julgue que U julgue que ‘A neve é branca’. (JudicativoA Indicativo). Assim como em Frege, a sentença interrogativa, a qual continha um pedido, após receber uma resposta, torna-se uma sentença indicativa (ou assertiva), a qual contém uma asserção.

## 3.2– ACEITABILIDADES TEÓRICAS E PRÁTICAS

### 3.2.1 As formalizações do pensamento

A análise de Grice reconstruída na última seção focou principalmente em um âmbito pragmático de conversação, no âmbito do discurso (*speech*). Se até aquele momento a sua atenção era com a enunciação, agora seu foco será no pensamento (*thought*). Assim, se a preocupação passa a ser fornecer diretivas não sobre o *como* pensamos, mas, diferentemente, sobre como especificar o *que* pensamos, então deveria ser adequado encontrar um substituto para a expressão ‘*to utter to H*’ na oração principal do esquema.

O substituto apropriado teria que ser um verbo associado ao pensar e a escolha de Grice (2001, p. 71) é o verbo ‘*accept*’. A escolha mantém um caráter de generalidade, essencial para analisar os argumentos de aceitabilidade que Grice tem em mente. Com isso, da expressão ‘*x utter to H Opi + p*’, onde *x* é o enunciador, passamos para ‘*x accepts (thinks) Opi + p*’. Se, em uma composição argumentativa, temos a representação estrutural das sentenças envolvendo dois modais, ‘é provável que’<sup>104</sup> (modal teórico) e ‘é desejável que’ (modal prático), agora temos a representação estrutural em termos de um único modal, ‘é aceitável que’, o qual se combina com um ou outro dos operadores ‘ $\vdash$ ’ ou ‘!’ e é seguido pelo radical (frástica). A representação do conteúdo do pensamento requer, portanto, que certas modificações sejam feitas, a fim de mostrar o funcionamento das aceitações na esfera do pensar. Vejamos como seria a representação de duas estruturas do Quadro 2, (1A e 2A), substituindo-se o operador anterior pelo operador de aceitação (1A’ e 2A’):

(1A) U enuncia para H  $\vdash$  A + p se U quer (que) H julgue que U julgue p.

(1A’) U aceita (pensa)  $\vdash$  A + p se (de fato sse, talvez)<sup>105</sup> U julga p.

<sup>104</sup> O termo ‘provável’ tem duas leituras possíveis: (i) como relacionado a algo que tem grande probabilidade de se realizar ou, (ii) como relacionado a algo que admite uma prova. A fim de evitar possíveis confusões, utilizo o termo no primeiro sentido.

<sup>105</sup> Há certa dificuldade exegética aqui. Não fica claro se o advérbio ‘talvez’ é um modificador sentencial ou simplesmente a opinião de Grice. No primeiro caso, ele seria um substituto possível do ‘se’ na estrutura. No segundo caso, ele expressaria uma dúvida de Grice, teria o sentido de ‘quem sabe’. ‘Talvez’ no segundo

(2A) U enuncia para H !A + p se U quer que H julgue que U quer que H queira que p.

(2A') U aceita (pensa) !A + p se (sse) U quer p.

Ao analisar as comparações, a primeira constatação é que a estrutura do pensar é consideravelmente mais simples do que a estrutura do discurso. Ao invés de uma relação complicada, quase ininteligível por vezes, entre enunciador e ouvinte, temos aqui uma relação bastante simples entre o agente que aceita e o conteúdo que ele aceita. Um agente x, por exemplo, aceita que 'A neve é branca' se ele julga que 'A neve é branca' e o motivo de sua aceitação está baseado nas razões (justificatórias) que ele tem para isso. Do mesmo modo, um agente x aceita fechar a porta se ele quer fechar a porta. Os verbos 'julgar' e 'querer' funcionariam como verbos de aceitabilidade e seriam completados, nas sentenças, por radicais.

Argumentos aléticos e práticos teriam conclusões com as seguintes formas, respectivamente: 'Acc ( $\vdash$  p)' e 'Acc (! p)'. Substituindo-se os radicais por sentenças indicativas, no primeiro caso, e imperativas ou volitivas, no segundo caso, teríamos exemplos como: 'aceitável (é o caso que está chovendo)' e 'aceitável (seja que eu vá para a aula)'. No primeiro exemplo não temos problemas com a interpretação da sentença, uma vez que se alguém aceita que irá chover, então ele julga *ipso facto* que irá chover. No segundo exemplo, no exemplo prático, por sua vez, surge uma dificuldade: há duas leituras possíveis. Em uma primeira leitura, poder-se-ia considerar 'aceitável' como um advérbio sentencial (modificador) tal como 'demonstrabilidade'. Sendo assim, pensar ou dizer 'aceitável (seja que eu vá para a aula)' implica que haja uma qualificação de que aquilo que eu penso ou digo é aceitável. Segundo Grice (2001, p. 73), tomar essa leitura irá nos comprometer com a impossibilidade da incontinência<sup>106</sup>. Se eu assumo que

---

caso seria algo do tipo 'quem sabe, se e somente se'. Parece que a segunda possibilidade é mais plausível: aquilo que está à direita do 'se' é uma condição suficiente para aquilo que está à esquerda e sugere que pode ser algo ainda mais forte, suficiente e necessário (se e somente se). A expressão 'talvez' indica uma dúvida de Grice se essa sugestão realmente é algo mais forte. No original temos: "*x accepts (thinks)  $\vdash$  A + p if (indeed iff, perhaps) x judges p*" (Grice, 2001, p. 71).

<sup>106</sup> O problema da incontinência ou fraqueza da vontade é em várias ocasiões citado por Grice. Na seção 3.4 irei discutí-lo.

minha conclusão é aceitável, onde aceitabilidade é sinônima de demonstrabilidade, então não posso tomar um curso de ação que seja diferente daquele que tomei como aceitável.

Temos aqui uma situação análoga àquela que se dá com a conclusão alética. Uma interpretação alternativa consistiria em ler a expressão anterior como 'é aceitável que seja que eu vá para a aula'. Nesse caso, não há o comprometimento do falante em tomar 'seja que eu vá para a aula' como uma ação incondicionada. Essa segunda leitura possui um caráter de 'desejabilidade' ou 'probabilidade' e não de 'demonstrabilidade'. Tal leitura contém, conseqüentemente, uma interpretação mais fraca do que a anterior.

### 3.2.2 Argumentos teóricos e práticos

Posto isso, temos as ferramentas suficientes para apresentar a estrutura de argumentos teóricos/aléticos e de argumentos práticos. Um argumento teórico do tipo

1. 'Provável, dado que  $p$ , que  $q$

$p$

Assim, provável que  $q$ '

pode ser reescrito, substituindo o modal 'prababilidade' pelo modal 'aceitabilidade', como

2. 'É aceitável, dado que é o caso que  $p$ , que é o caso que  $q$

É o caso que  $p$

Assim, é aceitável que é o caso que  $p$ '.

O argumento 2 tem a seguinte estrutura:

3. 'Acc ( $\vdash p$ ,  $\vdash q$ )

$\vdash p$

Assim, Acc ( $\vdash q$ )'.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Embora Grice não explicita isso, o operador de aceitabilidade, 'Acc', aplica-se a todas as premissas do argumento, tanto em argumentos teóricos, como o do exemplo, quanto em argumentos práticos.

Podemos, a seguir, aplicar esse modelo para um caso específico:

4. 'É aceitável, dado que é o caso que Pedro usa peruca, que Pedro é careca  
 Pedro usa peruca  
 Assim, é aceitável que Pedro é careca'.

Tais argumentos podem, conforme mostra Grice (2001, p. 75), ter uma estrutura condicional e assumir a forma de sentenças de aceitabilidade geral (*general acceptability sentences*). Essas sentenças de aceitabilidade geral teriam a forma 'é aceitável, dado que é o caso que  $Fx$ , que é o caso que  $Gx$ ', onde 'x' é uma variável livre (*unbound variable*). Isso poderia ser lido como 'é aceitável, dado que é o caso que alguém (alguma coisa) é  $F$ , que é o caso que alguém (alguma coisa) é  $G$ '. Estruturas condicionais desta espécie serviriam como um modelo para o tratamento de argumentos práticos. Grice irá formular um modelo de aceitabilidade prática por meio de um modelo de aceitabilidade teórica. Um argumento prático, o qual contém sentenças mistas, poderia ser expresso da seguinte maneira, analogamente ao que se passou com argumentos teóricos:

5. É desejável, dado que seja que  $p$  e que é o caso que  $q$ , que seja que  $r$   
 Seja que  $p$   
 É o caso que  $q$   
 Assim, é desejável que seja que  $r$ .

Ao se substituir o modal prático 'desejabilidade' pelo modal 'aceitabilidade' temos:

6. É aceitável, dado que seja que  $p$  e que é o caso que  $q$ , que seja que  $r$   
 Seja que  $p$   
 É o caso que  $q$   
 Assim, é aceitável que seja que  $r$ .

Na notação a estrutura é a seguinte:

7.  $\text{Acc} (! p, \vdash q \rightarrow ! r)^{108}$

! p

$\vdash q$

Assim,  $\text{Acc} (! r)$ .

Substituindo a estrutura por sentenças, podemos ter como exemplo:

8. É aceitável, dado que devo ser aprovado nas disciplinas e que é o caso que quem se dedica é aprovado, que seja que devo me dedicar

Seja que devo ser aprovado nas disciplinas

É o caso que quem se dedica é aprovado

Assim, é aceitável que seja que devo me dedicar.<sup>109</sup>

O argumento prático acima (5-8) é um argumento formalmente válido, cuja estrutura é bastante rica. Nele estão contidos imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. A conexão que pode ser feita com Kant é óbvia. Poderíamos falar, como Grice (2001, p. 70) o faz, em aceitabilidades teóricas associadas com imperativos técnicos (regras de habilidade) e aceitabilidades práticas associadas com imperativos categóricos ou morais e com imperativos prudenciais. As aceitabilidades prudências, por sua vez, terão uma grande importância no esquema de Grice, uma vez que são elas que

---

<sup>108</sup> O Símbolo ' $\rightarrow$ ' indica condicionalidade (se ..., então ...).

<sup>109</sup> Aqui há um ponto que precisa ser considerado. Grice assume que inferências práticas preservam um valor prático, como 'bem', por exemplo. Porém, por meio de exemplos, como o citado, isso não fica explícito. A preservação da verdade de um conjunto inicial de premissas se dá de maneira muito simples: se as premissas são verdadeiras, então a conclusão também será verdadeira, desde que a conclusão se siga logicamente das premissas. Em argumentos práticos, no entanto, isso não ocorre. A preservação da bondade parece se dar por meio de avaliações contextuais e não simplesmente pela passagem lógica das premissas para a conclusão: se uma premissa prática, uma ação pode-se dizer, contém um valor moral explícito e a partir dela e de outras premissas (não necessariamente práticas), alcançamos uma conclusão prática, temos que supor que essa conclusão contém um valor idêntico ao das premissas. A conclusão de uma inferência prática, sendo ela racionalmente construída, deve indicar um modo de agir que seja compatível com o valor contido nas premissas. Se nossa inferência é bem construída e há "bondade" nas premissas, então deverá haver "bondade" na conclusão. Nossa ação resultante da conclusão deve ser uma ação boa.

estão vinculadas com a questão da *eudaimonia*, tópico extensamente discutido por ele nos capítulos finais de *Aspects of Reason*<sup>110</sup>.

Com respeito à estrutura mista do argumento prático, a abordagem de Grice, especialmente pela introdução da noção de aceitabilidade, a qual funciona analogamente nos dois lados da barreira teórico/prático, possibilita que tenhamos inferências mistas sem que seja preciso uma modificação da definição de lógica. Resumidamente, as diferenças entre aceitabilidades teóricas e práticas estão associadas às diferenças semânticas entre os operadores modais volitivo e judicativo ('!' e '┊'), junto com as diferenças estruturais, tais como o aparecimento de antecedentes com dois lugares vazios ("*two-slot*" *antecedents*) no lado prático, com operadores de modo mistos em aceitabilidades condicionais práticas, etc. Essas diferenças mais evidentes entre aceitabilidades teóricas e práticas são suficientes para eliminar a tese de que sentenças, aceitabilidades ou condicionais de um dado tipo, possam ser reduzidas às de outro tipo. Embora elas utilizem estruturas análogas, em sentido rigoroso, não são redutíveis umas às outras. Com isso, Grice dá uma resposta ao problema da lógica de imperativos. Contrapondo Jørgensen, Ross e outros, Grice indica claramente que não é possível efetuar com sucesso (posto que isso sequer é necessário) operações de transformação de sentenças imperativas, principalmente, em sentenças indicativas.

### 3.3 – ARGUMENTOS DERROTÁVEIS E ACEITABILIDADES RACIONAIS

Até o momento foram reconstruídas as principais análises efetuadas por Grice sobre racionalidade, as formalizações de sentenças indicativas, imperativas e interrogativas e os exemplos de aceitabilidades teóricas e práticas. Porém, é preciso destacar que, em meio à toda essa discussão, é possível identificar ao menos três variedades diferentes de enunciados de aceitabilidade, os quais podem ser divididos em enunciados (argumentos) derrotáveis e não-derrotáveis. Um enunciado de aceitabilidade não-derrotável é algo do tipo 'é totalmente aceitável que ...'. Nesse tipo de enunciado, as

---

<sup>110</sup> Grice tem uma posição bastante aristotélica sobre o conceito de *eudaimonia*. Do mesmo modo que Aristóteles na *Ethica Nichomachea*, Grice assume que *eudaimonia* é um fim último, mas dá uma caracterização um pouco diferente da aristotélica acerca do que isso significa. Grice busca vincular a definição aristotélica com essa ideia de aceitabilidades prudenciais e com imperativos kantianos.

razões apresentadas são necessárias e suficientes para provar que o radical é o caso. Por exemplo, 'é totalmente aceitável que se  $2^2 = 4$ , então  $2 \cdot 2 = 4$ ' ou 'é totalmente aceitável que se todo corpo é extenso e  $x$  é um corpo, portanto  $x$  é extenso'. Não é possível encontrar alguma razão (ou razões) que possam derrotar argumentos como estes. A justificação desses argumentos baseia-se ou em verdades lógicas, tautologias ou outro tipo de evidência de caráter indubitável.

Argumentos derrotáveis, ao seu turno, seriam expressos como 'é *ceteris paribus* aceitável que ...'<sup>111</sup> ou 'é de tal e tal grau aceitável que ...'. Diferentemente dos argumentos não-derrotáveis, esses argumentos são vulneráveis, pois razões adicionais podem surgir e mostrar a fraqueza dos mesmos. O argumento 'É aceitável (*ceteris paribus*), dado as evidências (quaisquer evidências 1, 2 e 3, por exemplo), que o Sol gira ao redor da Terra' configura-se claramente como um modelo de argumento derrotável, pois é sempre possível que uma nova descoberta científica, uma nova evidência, surja e faça com que a conclusão anteriormente alcançada seja refutada. Como o próprio desenvolvimento da ciência mostra, o acréscimo de novas informações ao argumento, uma evidência 4 qualquer – ou mesmo a negação de uma das evidências iniciais –, modificará a conclusão.

Poder-se-ia também construir um argumento derrotável prático, empregando um exemplo parecido com o que usa Grice em *Aspects of Reason* (p. 83), do tipo: 'é aceitável, dado que minha mãe mora em uma cidade distante, faz alguns meses que não a vejo, ela me pediu para visitá-la e que isso lhe traria muita alegria, que é aceitável que devo então ir ao seu encontro'. A princípio um argumento desse tipo é aceitável, posto que as razões que justificam tomar o curso de ação em questão são suficientemente razoáveis. Porém, se uma informação adicional for acrescentada, como 'inesperadamente minha esposa sofreu um acidente e está no hospital com as duas pernas quebradas', então parece que não é mais aceitável tomar o curso de ação anterior. Não é racionalmente aceitável que eu deixe minha esposa no hospital e vá visitar minha mãe em uma cidade distante, apesar de que isso a deixaria muito contente. Nesse caso, a visita para minha

---

<sup>111</sup> Um enunciado ou uma condição *ceteris paribus* é um tipo de generalização ou de inferência legítima, desde que não ocorram condições anormais. Contudo, é um tipo de enunciado ou inferência derrotável. Grice (2001, p. 77) define uma generalização *ceteris paribus* do seguinte modo: "it is acceptable (*ceteris paribus*), given that  $\Phi X$ , que  $\Psi X$ ".

mãe pode esperar. Ao introduzir essa informação nova no argumento anterior, a conclusão não poderá ser a mesma, exceto se minha esposa for uma *persona non grata* (que, todavia, também serviria como razão para derrotar a nova conclusão). Assim, evidencia-se que, exceto no caso de argumentos (em um contexto prático é mais adequado falar em diretivas ou ações)<sup>112</sup> não-derrotáveis, as aceitabilidades racionais não são absolutas. Eu posso sempre introduzir novas razões que podem vir a alterar a conclusão do argumento. Há uma espécie de espaço lógico das razões operando toda vez que nós construímos argumentos e utilizamos a noção de aceitabilidade.

Temos, nesse exemplo dado, uma estrutura de aceitabilidade prática condicional na qual existem graus diferentes de aceitabilidade. Se eu, em um tempo *t*, tenho uma série de boas razões (antecedente A1) para visitar minha mãe, então devo ir visitá-la (consequente C1). Se aceito, portanto, que minhas razões são epistemicamente boas, ou seja, tenho uma boa justificação para aceitar o que se segue delas, então não há motivo para não aceitar o consequente. A derrotabilidade dessa condicional se dá quando acrescento razões ao antecedente (C1) e o consequente resultante (C2) é um rival do consequente anterior (C1) e, mais importante, a razão (razões) que acrescento é mais forte (são mais fortes) do que as que constituíam o antecedente (A1). Evidentemente, seria possível introduzir novas razões e criar novas condicionais de aceitabilidade que viriam a derrotar a condicional resultante. Esse tipo de ação é o que caracteriza certo tipo paradigmático de raciocínio prático. Nossas decisões morais não podem ser independentes das razões que temos em jogo no momento da deliberação. Ao deliberar e tomar um dado curso de ação, necessariamente, precisamos colocar nossas razões em uma balança e “pesar” se é moralmente vantajoso agir daquele modo. Aceitabilidades morais, as quais diferem de aceitabilidades práticas<sup>113</sup> por omitirem nos antecedentes qualquer componente volitivo, são generalizações que também são derrotáveis, mesmo quando estão associadas com ‘obrigações perfeitas’. Elas são generalizações do tipo

---

<sup>112</sup> As diretivas ou ações práticas não são absolutas. A derrotabilidade depende do contexto. No exemplo da mãe há duas diretivas operando: (1) ir visitar a minha mãe e (2) ir ao hospital. Como as razões para realizar a segunda diretiva são mais fortes, então esse deverá ser o curso de ação a ser seguido. Aqui é possível perceber que Grice se afasta de Kant. Para Kant, preceitos morais nunca são derrotáveis. Aquilo que o imperativo categórico diz jamais pode ser derrotado.

<sup>113</sup> Grice (2001, p. 78) tenta substituir os modais ‘*it is fully acceptable that*’ e ‘*it is ceteris paribus acceptable that*’ pelos modais ‘*it must be that*’ e ‘*it to ought be that*’, respectivamente. Apesar da mudança, o sentido é praticamente o mesmo.

*ceteris paribus* e têm a forma ‘Acc ( $\vdash Fx$ ;  $!Gx$ )’ e devem ser expressas em termos de ‘dever’ (*ought*).

Na discussão sobre aceitabilidade, Grice (2001, p. 88), por fim, introduz a noção de satisfatoriedade (*satisfactoriness*). Como já enfatizado no capítulo anterior, raciocínio é concebido como uma faculdade de ampliação ou extensão das nossas aceitaçãoções por meio da aplicação de formas de transição de um grupo de aceitaçãoções inicial para uma aceitaçãoção adicional, sendo que há a transmissão de valor das premissas para a conclusão. Ao efetuarmos a passagem do grupo de aceitaçãoções (razões) iniciais para uma aceitaçãoção nova, preservando valor, estamos satisfazendo uma condição normativa envolvida. Temos, conseqüentemente, um sistema de raciocínio no qual valores são transmitidos por meio de inferências aceitáveis. Os valores que indicam o modo indicativo são verdade e falsidade e os valores que indicam o modo prático podem ser bondade e maldade. A maneira como Grice utiliza a noção de satisfação parece ser análoga ao que acontece na teoria dos atos de fala. Uma expressão do tipo ‘é verdadeiro que  $\vdash p$ ’ será satisfeita enquanto verdadeira somente no caso de ‘ $\vdash p$ ’ ser satisfeita enquanto verdadeira. Já uma expressão do tipo ‘é bom que  $! p$ ’ será satisfeita enquanto verdadeira somente no caso de ‘ $! p$ ’ ser satisfeita enquanto tendo um valor prático.

Em um estágio seguinte, é possível introduzir ‘é aceitável que’ no lugar de ‘é verdadeiro que’ e ‘é bom que’. No lado teórico ‘é aceitável que  $\vdash p$ ’ será satisfeita enquanto verdadeira somente no caso de ‘ $\vdash p$ ’ ser verdadeira. No lado prático, por sua vez, ‘é aceitável que  $! p$ ’ será satisfeita somente no caso em que ‘é bom que  $! p$ ’ ser verdadeira. É importante notar que em casos onde não temos estruturas mistas, satisfatoriedade será especificada ou como satisfatoriedade enquanto verdadeira ou satisfatoriedade enquanto valor prático. Já, no caso de estruturas mistas, nenhuma estipulação estará disponível, a menos que façamos uma estipulação especial, por exemplo, que o modo volitivo é dominante. Essas discussões são bastante delicadas e um dos pontos mais discutíveis diz respeito ao fato de que aceitabilidades práticas gerais (*practical acceptability generalizations*) e aceitabilidades teórico/aléticas gerais (*alethic acceptability generalizations*) terem as mesmas condições de verdade. Entretanto, isso não é o caso. Generalizações teóricas e práticas, apesar de serem derrotáveis, não são derrotáveis do mesmo modo.

Nesse momento, dado que a parte mais importante da abordagem de Grice foi reconstruída, cabe tentar vincular as suas considerações sobre aceitabilidades com sua teoria construtivista da moral. Uma teoria construtivista, em geral, parte do princípio de que temos um problema de agência e precisamos resolvê-lo. A ética, em última instância, trabalha na busca de soluções práticas para problemas práticos. Nesse sentido, um construtivista não irá partir do pressuposto de que existem verdades morais, as quais, se alcançadas, irão resolver todos os nossos problemas práticos, mas irá buscar edificar, por meio de princípios aceitáveis, uma resposta ao problema. A partir dos princípios aceitáveis dados é possível derivar uma solução para tal problema, por meio, evidentemente, do exercício de nossa racionalidade.

O agente, como salienta Korsgaard (1996, p.121-22), um bom exemplo de defensora de uma abordagem construtivista, precisa de razões para agir, boas razões para fazer uma coisa e não outra. “Se você reconhece o problema como sendo real, como sendo seu, como sendo um problema que você deve solucionar e a solução sendo somente uma ou a melhor, então a solução será obrigatória à você”<sup>114</sup> (KORSGAARD, 2003, p.116). As condicionais de aceitabilidade de Grice são estruturas visivelmente adequadas para dar conta disso. Por meio delas nós temos uma estrutura muito clara que avalia as razões que temos para alcançar a solução para um problema moral. Além disso, o aspecto normativo está presente de maneira forte. Há uma relação mantida entre nossos princípios iniciais, ou nossas premissas básicas, e a solução, ou a conclusão, alcançada. A força normativa tem um papel importante na resolução de problemas morais. Se não existisse essa força normativa, o aspecto teleológico dos argumentos de Grice estaria ausente.

Na próxima seção, minha proposta será analisar um tipo de problema que pode ocorrer na execução de raciocínios práticos: o problema da incontinência ou fraqueza da vontade. Essa discussão é bastante recorrente para Grice e ele assume que a fraqueza da vontade é um problema real, embora possa de alguma maneira ser esclarecido. A discussão sobre a fraqueza da vontade é importante, pois ela mostra como as aceitabilidades racionais podem levar a possíveis contradições e a importância da

---

<sup>114</sup> No original: “If you recognize the problem to be real, to be yours, to be one you have to solve, and the solution to be the only or the best one, then the solution is binding upon you”.

distinção entre argumentos derrotáveis e não-derrotáveis. Além disso, deixa explícito como é possível a introdução de novas razões que desempenham papel fundamental nos cursos ordinários de ação. O principal interlocutor de Grice com respeito a esse ponto certamente é Donald Davidson. Em várias passagens de *Aspects of Reason*, Grice, ao falar sobre fraqueza da vontade, cita Davidson. *How is Weakness of the Will Possible?* de Davidson é um texto divisor de águas na discussão sobre o problema da incontinência e bastante influente nas teses de Grice.

### 3.4 – O PROBLEMA DA FRAQUEZA DA VONTADE: DAVIDSON E GRICE

#### 3.4.1 *Akrasia* na tradição grega

Os princípios que governam o raciocínio prático, a escolha e a ação racional são constantemente colocados em dúvida devido a certos fatores que surgem nos cursos individuais de ação que parecem levar a racionalidade prática a uma direção oposta àquela que tais princípios pregam. Esses fatores, que poderiam muito bem ser chamados de ‘falhas práticas’, tais como a indecisão, excentricidade, procrastinação, imprudência, compulsão, fraqueza da vontade, *akrasia*, etc., podem muito bem ser considerados como exemplos de irracionalidade prática. Muitos filósofos procuram discutir e separar tais problemas em grupos, objetivando uma busca por clareza e elucidação. Um grupo paradigmático de falhas práticas, que é pertinente abordar dado o contexto da discussão, é o da fraqueza da vontade, incontinência ou *akrasia*.

O problema da *akrasia* (não ter comando sobre si mesmo) tem sua gênese dentro de uma perspectiva da filosofia grega. No *Protágoras* de Platão (1997), encontramos o clássico paradoxo socrático segundo o qual uma pessoa, tendo duas alternativas de ação possíveis, não pode escolher a pior delas. A visão comum de que nosso conhecimento do que é o melhor pode ser superado pelo prazer, medo, raiva e afins é completamente errada, de acordo com Sócrates. Os agentes que sabem o que é o melhor terão uma crença correta acerca de qual é o melhor curso de ação e, uma vez que eles não podem escolher algo contrário às suas crenças, então eles não podem escolher algo contrário ao seu conhecimento. Os casos de pessoas que agem contra seus melhores juízos são

casos de pessoas incapazes de discernir entre a realidade e a ilusão ou casos de pessoas vitimadas por situações momentaneamente ilusórias.

Há, conseqüentemente, no problema da *akrasia*, uma relação intrínseca com a noção de conhecimento. Se um agente sabe o que é o bem, ou quais são as melhores ações que ele deve realizar a fim de alcançar o bem, então ele não poderá agir de maneira errônea. A *akrasia*, na perspectiva socrática, está associada à ignorância e a falta de conhecimento no sentido moral. Entretanto, a posição de Sócrates sobre o problema é bastante ingênua. Um agente somente irá realizar uma ação reprovável se ele estiver persuadido de que a ação é moralmente correta. Contudo, é impossível que um agente tenha conhecimento e mesmo assim aja intencionalmente contra seu melhor juízo. A *akrasia* apenas é possível se houver um erro epistemológico.

Em Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, podemos encontrar uma retomada da discussão. Se Platão ou Sócrates procuram explicar a ação moralmente reprovável por meio de seu aspecto epistemológico, Aristóteles irá focar também no aspecto psicológico da ação. Em Aristóteles não é simplesmente a ignorância que está em jogo. O agente sabe qual é o melhor modo dele agir, mas, por algum motivo, ele prefere agir de outra maneira. A explicação das ações incontinentes entra no terreno da psicologia aristotélica.

A incontinência, na *Ethica Nicomachea*, livro VII, será caracterizada como um comportamento psicológico onde há a presença, durante a ação, de desejos conflitantes. Estes desejos levam o agente a efetuar um curso de ação que não se adequa ao seu melhor julgamento. O intemperante, entretanto, não é uma figura pérfida ou má, mas ele julga racionalmente que x é melhor do que y, z, etc, mas mesmo assim, levado pelos prazeres, não faz x e sim uma ação menos louvável. Nessa discussão, parece que Aristóteles discrimina dois tipos diferentes de *akrasia* ou incontinência: (1) a fraqueza, na qual o agente chega a deliberar e decide seguir um curso de ação, mas não perdura em sua decisão; e, (2) a impetuosidade, onde o agente não delibera no momento da ação, mas apenas posteriormente.

De qualquer maneira, para Aristóteles, toda ação incontinente é uma ação voluntária. O ponto é que temos um conflito de desejos, vinculados inclusive com aspectos fisiológicos, que fazem com que o agente tome um curso de ação ao invés de outro mais razoável. Mesmo se soubermos, ou seja, se tivermos conhecimento de qual

ação é a melhor, e se tivermos uma crença nisso, precisamos ter ciência que crenças por si só não são responsáveis pela ação. Aquilo que faz com que movimentemos certas partes do corpo ao efetuar uma ação não é uma crença, mas um desejo. A causa eficiente de qualquer ação é sempre um desejo, embora a causa final possa ser uma crença. Assim, mesmo tendo a crença que comer carne é errado, podemos ser levados pelo desejo (fisiológico) de comer carne. O *akrate*, portanto, diferentemente de um psicopata ou de uma pessoa má, tem responsabilidade e inclusive pode se arrepender de suas ações, uma vez que ele possui o caráter deliberativo.

### 3.4.2 Davidson sobre o problema da fraqueza da vontade

O debate contemporâneo sobre o tópico tem na figura de Donald Davidson um ponto de referência e um divisor de águas. Em um artigo primeiramente publicado em 1969 intitulado *How is Weakness of the Will Possible?*, Davidson inaugura uma nova discussão sobre a fraqueza da vontade<sup>115</sup>, afastando-se da discussão tradicional. O artigo de Davidson, na verdade, é uma reação a tese de Richard Hare (1952), segundo a qual, o fenômeno da incontinência não é possível. De acordo com Hare, é impossível para uma pessoa fazer uma coisa se ela genuinamente, e em um sentido mais amplo, toma que, ao invés disso, ela deva fazer outra coisa. No caso de Hare, isso é uma consequência da explicação geral da natureza dos juízos valorativos que ele defende. Hare sustenta uma tese prescritivista, conforme a qual, juízos morais como ‘eu devo fazer x’ implicam imperativos. Nos casos onde o agente julga que ele deve fazer x, ele atribui a si mesmo o imperativo ‘faça x’. Consequentemente, se o agente estiver livre para fazer x, ele irá fazer x. Os casos onde supostamente haveria fraqueza da vontade são casos em que ou o agente não julgou realmente que ele deve fazer x ou que o agente não é efetivamente livre.

---

<sup>115</sup> Em geral a literatura utiliza as expressões ‘*akrasia*’, ‘incontinência’ ou ‘fraqueza da vontade’ quando aborda o tema. A partir de agora pretendo utilizar, como nomenclatura para o problema, somente a última expressão, embora continuarei utilizando “incontinência” para descrever ações.

Insatisfeito com essa resposta, Davidson (2001) irá tentar mostrar que a fraqueza da vontade é um evento legítimo<sup>116</sup>. Segundo ele, a vontade de um agente é fraca se ele age, e age intencionalmente, contra o seu melhor juízo. A característica fundamental de uma ação incontinente é que o agente não tem força de vontade para fazer aquilo que ele sabe ou acredita ser o melhor. Se um agente toma um curso de ação como sendo o melhor, considerando todas as coisas (*all things considered*), ou como aquilo que ele deve fazer e, ainda assim, faz outra coisa, ele age incontinentemente.

A abordagem de Davidson levará em conta a relação entre juízos valorativos e a ação intencional. Mas, principalmente, sua posição torna a classe das ações incontinentes mais ampla que a usual. Aquilo que Davidson quer discutir depende, em última instância, da atitude ou crença do agente. A sua tese forte, que o afasta de autores clássicos, é que não há nenhum propósito em se insistir na noção de conhecimento. Uma condição para uma ação incontinente é que ela pode ser realizada a despeito do conhecimento do agente de que outro curso de ação é melhor. O conceito de conhecimento não tem um papel decisivo na determinação da fraqueza da vontade.

A caracterização das ações que revelam fraqueza da vontade é dada da seguinte maneira: ao fazer y um agente atua incontinentemente se e somente se: (a) o agente faz y intencionalmente; (b) o agente acredita que exista uma ação x alternativa e aberta a ele; e (c) o agente julga, considerando todas as coisas, que é melhor fazer x do que fazer y.

Parece haver, segundo Davidson (2001, p. 22), ações incontinentes nesse sentido. O primeiro problema com essa caracterização, entretanto, é que, intuitivamente pensa-se que quando alguém realiza uma ação intencional, este alguém age com vistas a algum bem imaginado, age à luz daquilo que ele imagina (ou julga) ser o melhor. Essa visão contradiz a ideia de que existam ações incontinentes. Com o intuito de elucidar isso, Davidson (2001, p. 23) apresenta três princípios que subjazem as ações incontinentes. O primeiro princípio expressa a hipótese sobre a relação entre querer ou desejar algo e agir e é formulado como segue:

---

<sup>116</sup> Grice (2001) e, principalmente, Grice & Baker (1985) concordam com várias das teses principais de Davidson, embora assumam que a solução de davidsoniana é um pouco obscura.

P1. Se um agente quer fazer x mais do que ele quer fazer y e ele acredita que é livre para fazer x ou y, então ele irá, intencionalmente, fazer x, se ele fizer ou x intencionalmente ou fizer y intencionalmente.

O segundo princípio, por sua vez, conecta os juízos do que é melhor fazer com motivações, ou querer, e é formulado como segue:

P2. Se um agente julga que seria melhor fazer x do que y, então ele quer fazer x mais do que ele quer fazer y.

Esses dois princípios juntos implicam que se um agente julga que seria melhor para ele fazer x do que fazer y, e ele acredita ser livre para fazer x ou y, então ele irá intencionalmente fazer x, se ele fizer x intencionalmente ou fizer y intencionalmente. Esta conclusão, segundo Davidson, parece demonstrar que o terceiro princípio é falso. O terceiro princípio diz o seguinte:

P3. Existem ações incontinentes<sup>117</sup>.

Assumindo esses três princípios, é possível identificar duas posições sobre a tríade P1-P3: ou a tríade é inconsistente ou a inconsistência/contradição é apenas aparente. O primeiro caso é mais explícito e, à primeira vista, parece ser a conclusão mais óbvia. Se o agente julga que um dado curso de ação é melhor do que outro, quer intencionalmente efetuar esse curso de ação e acredita ser livre para isso, então não é possível, racionalmente, aceitar o princípio P3. Se as nossas hipóteses levam a uma contradição, não resta dúvida de que há um erro envolvido e, nesse caso, a fraqueza da vontade não passaria de um pseudoproblema filosófico. A maioria das tentativas de solução dessa inconsistência opta por abandonar um ou outro princípio, normalmente o

---

<sup>117</sup> Os três princípios no original:

*P1. If an agent wants to do x more than he wants to do y and he believes himself free to do either x or y, then he will intentionally do x if he does either x or y intentionally.*

*P2. If an agent judges that it would be better to do x than to do y, then he wants to do x more than he wants to do y.*

*P3. There are incontinent actions.*

segundo, uma vez que a relação entre julgar e querer parece ser bastante fraca. Algumas dessas tentativas procuram eliminar o problema por meio de uma análise da linguagem utilizada. Termos como ‘julgar’, ‘melhor’, ‘querer’, ‘intencional’ e outros são substituídos ou definidos de um modo em que sejam retiradas as possíveis ambiguidades. Entretanto, de acordo com Davidson, o problema se mantém.

Consequentemente, ele irá tentar demonstrar que P1-P3 não leva a uma contradição e que, assim sendo, não é necessário abandonar um dos princípios. Além disso, ele também procura explicar o motivo que nos leva a pensar que há uma contradição envolvida na problemática.

A solução de Davidson (2001, p. 34) consiste em distinguir dois diferentes tipos de juízos valorativos: por um lado, temos os juízos do tipo ‘x é o melhor’, os quais ele chama de incondicionados, e, por outro lado, juízos do tipo ‘*prima facie*, considerando todas as coisas, x é melhor do que y’, chamados de condicionados. No primeiro caso há um comprometimento com a superioridade da opção em questão. Já no segundo, não temos o melhor *simpliciter*, mas o que é melhor em vista das razões que nos são disponíveis – há um caráter relacional, portanto, no segundo caso<sup>118</sup>. Essa distinção é crucial para Davidson com vistas à solução do problema da fraqueza da vontade, em especial a introdução da expressão ‘considerando todas as coisas’ (*all things considered*). De acordo com Davidson, essa expressão refere-se apenas as coisas conhecidas, acreditadas ou tomadas pelo agente, a soma de seus princípios relevantes, opiniões, atitudes e desejos.

A forma lógica dos juízos relacionais seria a seguinte: *pf* (x é melhor do que y, r), onde ‘*pf*’ é o operador *prima facie*, que governa todo o juízo – Grice chamará estranhamente de conetivo sentencial –, x e y são as possíveis ações e ‘r’ a razão (razões) que sustenta (sustentam) que x é melhor. Um juízo ‘considerando todas as coisas’, simplesmente será um juízo em que um curso de ação é tomado como o melhor em vista a todas as razões que o agente considera importantes. Quando um agente age incontinentemente, ele age contra esse juízo. A fraqueza da vontade, assim, seria caracterizada como uma ação contrária a um juízo valorativo condicionado e não a um

---

<sup>118</sup> Essa distinção parece ser análoga à distinção de Grice, exposta na seção anterior, entre argumentos não-derrotáveis e argumentos derrotáveis.

juízo valorativo incondicionado. Se pensarmos nas aceitabilidades práticas de Grice, o agente construiu uma condicional de aceitabilidade, alcançou a conclusão, após considerar todas as premissas relevantes e, por alguma razão misteriosa, resolveu optar por outro curso de ação, ou seja, ele não agiu de acordo com a solução alcançada para o seu problema prático. O incontinente, como afirmam Stroud & Tappolet (2003, p. 04), viola o que Davidson chama de princípio da continência, isto é, a exigência de que o agente deva realizar a ação que ele julgou ser a melhor com base em todas as razões relevantes.

Para elucidar, cito algumas passagens de Davidson de *How is Weakness of the Will Possible?* (2001, p. 39):

Os elementos mínimos de tais raciocínios (práticos) são os seguintes: o agente aceita alguma razão (ou grupo de razões)  $r$  e toma que  $pf$  ( $a$  é melhor do que  $b$ ,  $r$ ) e isso constitui a razão porque ele julga que  $a$  é melhor do que  $b$ . Sob essas condições, o agente irá fazer  $a$  se ele fizer ou  $a$  intencionalmente ou fizer  $b$  intencionalmente e sua razão para fazer  $a$  ao invés de fazer  $b$  irá ser idêntica à razão porque ele julga  $a$  melhor do que  $b$ <sup>119</sup>.

e mais adiante:

O *akrate* é caracterizado como aquele que toma, considerando todas as coisas, que seria melhor fazer  $b$  do que fazer  $a$ , mesmo que ele faça  $a$  em vez de fazer  $b$  e com uma razão. A dificuldade lógica desapareceu, pois um juízo que  $a$  é melhor do que  $b$ , considerando todas as coisas, é um juízo relacional, ou juízo  $pf$ , e assim não pode conflitar logicamente com qualquer juízo incondicionado<sup>120</sup>.

Por meio da distinção entre juízos condicionais e incondicionais, Davidson pensa provar que a tríade P1-P3 não é inconsistente. P1 e P2 postulam uma relação entre juízos

<sup>119</sup> No original: “The minimal elements of such reasoning are these: the agent accepts some reason (or set of reasons)  $r$ , and holds that  $pf(a$  is better than  $b, r)$ , and these constitute the reason why he judges that  $a$  is better than  $b$ . Under these conditions, the agent will do  $a$  if he does either  $a$  or  $b$  intentionally, and his reason for doing  $a$  rather than  $b$  will be identical with the reason why he judges  $a$  better than  $b$ ”.

<sup>120</sup> No original: “(...) the *akrate* is characterized as holding that, all things considered, it would be better to do  $b$  than to do  $a$ , even though he does  $a$  rather than  $b$  and with a reason. The logical difficulty has vanished because a judgement that  $a$  is better than  $b$ , all things considered, is a relational, or  $pf$ , judgement, and so cannot conflict logically with any unconditional judgement”.

do segundo tipo e ações intencionais e não entre juízos do primeiro tipo e ações intencionais. Assim, fraqueza da vontade é compatível com esses dois princípios. O incontinente não chegou, pelo seu juízo, a um juízo incondicional  $x$  é o melhor, então ele não fez  $x$ . Ele julgou que  $x$  é o melhor apenas considerando todas as coisas (e fez  $y$ ). A dificuldade é que o agente não concluiu que a ação que ele considerou a melhor, considerando todas as coisas, também era a melhor ação em sentido absoluto, ou incondicionado. Como diz Davidson (2001, p. 41), “(...) o *akrate* não assume crenças logicamente contraditórias, nem seu erro é necessariamente um erro moral. O que está errado é que o homem incontinente age, e age irracionalmente, pois isto é, sem dúvida, o que podemos dizer de um homem que vai contra seu melhor juízo”. Em última instância, o incontinente viola o princípio da continência, age contra aquilo que ele considerou ser o melhor de acordo com as razões que ele tinha à sua disposição.

### 3.4.3 Grice sobre o problema da fraqueza da vontade: as críticas à Davidson

Grice, juntamente com Judith Baker (1985), em um artigo em homenagem a Davidson, chamado *Davidson on 'Weakness of the Will'*, irá fazer uma série de comentários sobre a solução davidsoniana para o problema da fraqueza da vontade. O foco principal dos comentários e das críticas de Grice diz respeito à expressão ‘considerando todas as coisas’, utilizada por Davidson.

Grice & Baker (1985) sugerem que a solução de Davidson para o aparente paradoxo dos três princípios que subjazem as ações incontinentes, a qual postula a distinção entre juízos condicionais e incondicionais, se baseia em uma analogia entre juízos valorativos e juízos prováveis. Eles não irão rejeitar a distinção proposta por Davidson, mas argumentarão que sua principal dificuldade encontra-se no uso que o último faz da expressão ‘considerando todas as coisas’. Eles afirmam que o modo como Davidson constrói os juízos que fazem uso desta expressão não é consistente simultaneamente, com o que ele diz de juízos condicionados e com sua análise do problema da incontinência. Além disso, não fica claro o significado preciso desta expressão. Poderíamos reescrever a forma ‘*prima facie*, considerando todas as coisas,  $x$  é melhor do que  $y$ ’ de duas maneiras diferentes: (1) ‘*prima facie*, relativo à evidência

disponível, x é melhor do que y' ou (2) '*prima facie*, dado que P1 e P2 ... e Pn, x é melhor do que y', onde 'P1, P2 ... Pn' representa uma especificação do que é, de fato, a evidência disponível. Nesse sentido, 'considerando todas as coisas' pode significar ou 'relativo a tudo o que tem sido até o momento considerado' ou 'relativo a tudo que pode ser considerado'. A interpretação mais natural parece ser a segunda, embora Davidson dê evidências de que sustente a primeira.

Eles irão argumentar que há quatro maneiras diferentes de interpretar a expressão 'considerando todas as coisas', três delas que não parecem ser naturais, mas se encaixam na abordagem de Davidson e uma que parece ser a mais razoável, mas que não tem lugar dentro do quadro que ele apresenta. A primeira é a forma (2), anteriormente mencionada. Essa interpretação preserva a estipulação de Davidson de que *prima facie* é tratada como um conetivo sentencial, mas ela falha ao representar o homem incontinente como pensando de seu juízo em favor de x como estando relativizado à totalidade de evidências disponíveis. A segunda interpretação abandona a ideia de que *prima facie* é um conetivo e passa a tomá-la como uma expressão relacional. Reescrever-se-ia, assim, a forma da sentença do seguinte modo: *prima facie*, relativo à totalidade de proposições, cada uma das quais o agente crê serem verdadeiras e relevantes, x é melhor do que y'. Uma terceira interpretação, por sua vez, procura compreender a ideia de um juízo 'considerando todas as coisas' como sendo a ideia de um juízo de que algo é provável, ou *prima facie* melhor do que algum outro, relativo a alguma totalidade de supostos fatos.

A última interpretação dada por Grice & Baker (1985, p. 37) é a que melhor representa, segundo eles, o sentido da expressão 'considerando todas as coisas'. Para um agente A fazer um juízo 'considerando todas as coisas' que x é melhor do que y é necessário para A julgar que, dado que ele tem certo corpo de evidência, e, em favor da suposição que x é melhor do que y, e visto que certas condições qualificatórias são satisfeitas, é melhor para A (A deve) fazer um juízo incondicionado que x é melhor do que y. A interpretação de Grice & Baker, portanto irá fazer uma equivalência, em última instância, entre juízos condicionados e incondicionados. Um juízo 'considerando todas as coisas' pode envolver um juízo incondicional que x é melhor que y. Ocorre aqui, aqui

que em um contexto teórico seria uma passagem de uma noção de 'é provável que p' para 'é demonstrável que p'.

A resposta de Davidson (1985) a este artigo será que o modo como ele entende a questão não corresponde a nenhuma possibilidade elencada por Grice & Baker. Segundo ele, há várias razões para supor que existem casos de incontinência tal como ele descreve. Entretanto, ele tem dificuldades em dar uma caracterização precisa da expressão 'considerando todas as coisas' e, inclusive apela a exemplos simples de casos de incontinência, onde a expressão não aparece, para tentar esclarecer o problema. Uma ação incontinente, diz Davidson, é caracterizada simplesmente como fazer uma coisa intencionalmente, enquanto julgando que uma alternativa disponível é melhor. O agente tem uma razão qualquer  $r$  para fazer o que ele faz, embora ele tenha outra razão  $r'$ , com base na qual ele julga uma outra alternativa melhor. Em quaisquer dos casos sua razão para o agir consiste de um juízo *prima facie* mais uma crença que justifica a condição tomada. Temos então, um juízo *pf* ( $x$  é melhor do que  $y$ ,  $r$ ) mais a crença que  $r$ . O agente torna-se incontinente, evidentemente, porque ele faz  $x$ , embora ele tenha tomado que *pf* ( $y$  é melhor do que  $x$ ,  $r'$ ) e esteja acreditando em  $r'$ . A ação  $y$  poderia ser também incontinente, desde que o agente tivesse uma outra razão para fazer uma terceira coisa.

A pergunta óbvia que nos deparamos por fim é se este tipo de situação consiste em uma forma de irracionalidade? Davidson (1985, p. 205), afirmará que, em certo sentido, sim, é irracional agir contra seu melhor juízo, mas, em outro sentido, não necessariamente. Toda vez que o agente toma um curso de ação que não é aquele que ele julgou ser o melhor, ele está de alguma maneira justificado em fazer isso por algumas razões. Ao agir contra a sua vontade, o agente está agindo contra um juízo 'considerando todas as coisas' e não contra um juízo absoluto. Mesmo se, por exemplo, um agente tomou que seria melhor não comer carne do que comer, e suas razões em defesa da primeira opção são mais fortes do que as suas razões em defesa da segunda, ainda assim ele pode ter bons motivos para comer carne. Um desejo ou uma necessidade iminente pode fazer com que o agente vá contra seu melhor juízo. Esse desejo ou necessidade pode se somar às razões que ele considerou e desviá-lo da efetivação do melhor curso de ação possível. Uma ação contra o seu melhor juízo envolve causas mentais que por vezes não estão completamente explícitas. Assim, o problema da

incontinência é um problema real e não pode, simplesmente, ser reduzido a um modo irracional de agir. O incontinente não é um doido que age compulsivamente e sem pensar, mas devido ao seu caráter intencional, alguém que age, dadas certas circunstâncias, motivado por razões, embora estas possam não ser as melhores. De qualquer modo, a fraqueza da vontade não consiste em um erro lógico do agente na construção de um argumento prático, mas é uma violação do princípio de continência.

Grice & Baker (1985), porém, não concordam com essa conclusão de Davidson, a qual, para eles, parece visivelmente confusa. A resposta é baseada na suposição da seguinte condicional *prima facie*: 'dado o fato que: (a) dados certos fatos, x deve fazer A, e (b) o juízo de x que (a) é ideal (*optimal for*) para x, então x deve julgar que x deve fazer A'<sup>121</sup>. Segundo eles (1985, p. 47), atribuir ao homem incontinente um juízo dessa forma em favor de (a) é, com efeito, atribuir a ele um juízo incondicional em favor de (a). É essa atribuição que cria o problema da fraqueza da vontade. Inicialmente o problema é posto em termos da relação entre a intenção do agente e a aceitação do juízo.

Davidson (2001) assumiu que a fraqueza da vontade é um evento legítimo e que sua sua origem se dá na confusão entre juízos condicionais e incondicionais. O juízo tomado como incondicional, na verdade é um juízo condicional. Grice & Baker (1985) irão negar isso. O agente, conforme a abordagem deles, considerando todas as coisas antes dele (*all things before her*<sup>122</sup>), irá assumir que o juízo é na verdade incondicional. Levando em conta o corpo de evidência que o agente tinha, ele atribui a ele mesmo um juízo incondicional em favor de (a). Isso quer dizer basicamente que se um agente qualquer tem boas razões anteriores para julgar que ir trabalhar é o melhor curso de ação a seguir ou que não mentir em dada circunstância é a ação mais louvável, então ele deve fazer isso. De acordo com uma teoria construtivista, como a advogada por Grice, se tivermos boas razões (e princípios) para resolver um problema moral, então a solução ganha um *status* mais forte (inclusive valores morais podem ser construídos dessa maneira). Porém, o problema da incontinência surge quando esse melhor curso de ação conflita com a intenção do agente. Nem sempre nossas decisões, sejam morais ou não, estão

---

<sup>121</sup> No original: "given the fact that: (a) given certain facts, x should do A, and (b) x's judgement that (a) is optimal for x, then x should judge that x should do A".

<sup>122</sup> Devido à obscuridade da expressão '*all things considered*', Grice & Baker (1995) irão substituí-la pela expressão '*all things before me*'. Utilizo '*all things before her*' por motivos de concordância gramatical.

de acordo com nossas vontades. A incontinência é um problema real, mas não é uma relação como a sustentada por Davidson. Ela não é um conflito entre ações condicionadas e incondicionadas, mas entre uma ação incondicionada e a intenção do agente.

Assim, para a busca de uma teoria adequada da incontinência, é preciso estipular as possíveis relações entre os elementos que a constituem. Grice & Baker (1985, p. 48-49) irão distinguir entre quatro diferentes teses acerca da fraqueza da vontade:

- (1) O típico homem incontinente (que não faz *(a)*, embora em algum sentido ele pensa que deveria) alcança apenas um juízo não totalmente presente ‘todas as coisas antes de mim’ (*not fully present ‘all things before me’ judgement*) em favor de *(a)*, o qual ele combina com um juízo incondicionado totalmente presente (*fully present unconditional judgement*) contra *(a)*, e, (consequentemente) com uma intenção contra *(a)*.
- (2) O típico homem incontinente alcança um juízo incondicionado não totalmente presente (*not fully present unconditional judgement*) em favor de *(a)*, o qual ele combina com um juízo incondicionado totalmente presente (*fully present unconditional judgement*), e uma intenção, contra *(a)*.
- (3) O típico homem incontinente alcança um juízo incondicionado totalmente presente (*fully present unconditional judgement*) em favor de *(a)*, o qual ele combina com uma intenção contra *(a)*, mas não com um juízo incondicionado totalmente presente (*fully present unconditional judgement*) contra *(a)*.
- (4) A visão ingênua (*naïve*): o homem incontinente alcança um juízo incondicionado totalmente presente (*fully present unconditional judgement*) em favor de *(a)*, o qual ele combina com uma intenção contra *(a)*.

A conclusão de Grice & Baker (1985) contrasta fortemente com a conclusão de Davidson (2001). Enquanto que o último assume, por um lado, a possibilidade da

irracionalidade no problema da fraqueza da vontade, os primeiros, por outro lado, sustentam que o que ocorre é uma tensão entre o melhor juízo e a intenção do agente. Um sujeito que tem várias razões, podemos chamar R1, R2, R3, ..., Rn, para acordar cedo e ir trabalhar, constrói um juízo incondicional em favor da ação de acordar cedo e ir trabalhar. Ele está totalmente justificado (existe um argumento de aceitabilidade prática envolvido) em executar aquilo que sua reflexão e seu melhor juízo indicaram. Porém, é completamente plausível pensar que a sua intenção não era acordar cedo e ir trabalhar e que, conseqüentemente, ele continuou dormindo. Nesse caso, o agente tem um juízo em favor da ação, mas ao menos tempo tem uma intenção contrária.

Embora o problema da fraqueza da vontade seja uma dificuldade para a filosofia prática, a abordagem e as considerações de Grice sobre o tópico parecem não trazer problemas para seu tratamento das aceitabilidades práticas. Não existe um problema interno na teoria, mas sim uma tensão entre aquilo que é o melhor a ser feito e a intenção do agente no momento da realização da ação. Além disso, isso não compromete sua teoria construtivista, uma vez que a resolução de problemas práticos e a construção de valores morais por meio de princípios racionais, não implica que os agentes devam agir em todas as situações conforme aquilo que deveria ser o caso.

### 3.5 – ACEITABILIDADES PRUDENCIAIS E IMPERATIVOS KANTIANOS

#### 3.5.1 Imperativos de prudência em Kant

Grice faz parte daquele grupo de filósofos que procuram compatibilizar as concepções aristotélicas com as kantianas. Alguns inclusive poderiam chamá-lo de uma espécie de “Kantoteles”, uma vez que sua filosofia moral e sua metafísica, em especial, mesclam elementos de ambas as teorias. Em certa medida, isso é verdadeiro, entretanto, me parece claro que Grice é muito mais aristotélico do que kantiano. A filosofia de Grice é claramente uma filosofia que tem um ponto de vista teleológico: sua filosofia da linguagem, embora ele utilize, por exemplo, um modelo kantiano para explicar as máximas conversacionais, é profundamente voltada para os fins da conversação – o sucesso em transferir e compreender significados; sua filosofia prática, igualmente, tem

um fundo aristotélico muito forte. Grice assume posições kantianas, desenvolve algumas dessas posições, mas em última instância seu objetivo é alcançar uma finalidade no espírito aristotélico. A relação meio-fim está presente em praticamente em todas as suas concepções filosóficas. Em *Aspects of Reason* isso fica muito evidente. Todas as discussões de Grice sobre racionalidade, desde a distinção entre vários tipos de razões, a introdução de operadores modais e a construção de argumentos e aceitabilidades teóricas e práticas, tem como meta poder dar um tratamento adequado ao problema da *eudaimonia*. Certamente a discussão filosófica sobre a felicidade também interessou a Kant, mas a abordagem que Grice dá ao problema é profundamente aristotélica. Porém, é justamente nessa abordagem que o “Kantotelismo” griceano aparece de maneira mais emblemática. Grice para dar um tratamento formal à *eudaimonia*, como será visto nos capítulos 4 e 5, parte de uma discussão sobre imperativos prudenciais kantianos, transformando-os em aceitabilidades prudenciais.

Mas o que são os imperativos kantianos? Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2000, p. 218), irá definir um imperativo em geral como a fórmula de um mandamento da razão, o qual é explicitado em termos da representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade. Os imperativos, de acordo com Kant, se exprimem por meio do verbo ‘dever’ (*sollen*) e exprimem a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada. Em outras palavras, os imperativos são fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer e a imperfeição subjetiva dos seres racionais, da vontade dos seres humanos.

Em um primeiro momento, Kant (2000, p. 218-219) distingue entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos e, em seguida, introduz os imperativos técnicos. Todos esses imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo um princípio de uma vontade boa. Os imperativos hipotéticos são imperativos pragmáticos, são os imperativos que dizem respeito à uma ação como sendo boa apenas como meio para determinada outra coisa. O cumprimento do dever, no caso de um imperativo hipotético, é uma ordem condicionada pelo que de satisfatório pode advir de seu cumprimento. Um imperativo categórico, por sua vez, é considerado como o imperativo da moralidade. Agir de acordo com um imperativo categórico implica que a

ação é representada como boa em si, como um fim em si mesma. “O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático)” (KANT, 2000, p. 219). O imperativo categórico, portanto, ordena que se aja por puro amor ao dever. É o imperativo categórico, para o qual Kant fornecerá quatro formulações diferentes ao longo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que irá servir como fundamento de toda a moralidade.

A terceira classe de imperativos, que é uma sub-espécie de imperativo hipotético, são os imperativos técnicos ou imperativos de destreza, os quais também englobam os imperativos de prudência. Eles indicam como uma determinada finalidade pode ser alcançada. Por exemplo, se almejamos um certo objetivo, como consertar uma fechadura, então devemos realizar certas ações que nos auxiliariam a alcançar sucesso em nossa tarefa. Caso desejamos nos tornar médicos, devemos escolher meios adequados para atingir nossa finalidade. Um tipo especial de imperativo de destreza são os imperativos de prudência. Do mesmo modo que perseguimos dadas finalidades variadas em nossa vida, perseguimos, enquanto seres racionais, também um tipo de finalidade especial, que é a felicidade. “Ora, a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)* no sentido mais estrito da palavra” (KANT, 2000, p. 220).

Uma característica interessante dos imperativos de prudência consiste no fato deles serem na sua totalidade empíricos. Todo homem que busca a felicidade não tem claro quais são os meios para alcançá-la. A felicidade é um conceito indeterminado e, mesmo que todo ser racional busque alcançá-la, ainda assim ele não terá ferramentas suficientes para dizer ao certo aquilo que ele realmente deseja e quer. Um ser racional, dado que a felicidade é um conceito empírico, não é capaz de determinar exatamente o que o faria feliz. Kant (2000, p. 222) conclui que os imperativos de prudência, diferentemente dos imperativos categóricos, não podem, a rigor, ordenar, representar as ações de maneira objetiva como praticamente necessárias. Eles devem ser considerados mais como conselhos do que como mandamentos da razão.

### 3.5.2 Grice e as condicionais de aceitabilidade prudencial

Grice, em *Aspects of Reason*, irá, com base nos imperativos prudenciais kantianos, construir condicionais de aceitabilidade prudenciais, similares às condicionais de aceitabilidade teóricas e práticas. As aceitabilidades prudenciais na verdade são um tipo especial de aceitabilidade prática, cujo antecedente está vinculado com uma finalidade que é a felicidade (*eudaimonia*). Uma condicional de aceitabilidade prudencial seria exemplificada pela seguinte estrutura: ‘é aceitável, dado que seja que *a* (um indivíduo) seja feliz, que seja que *a* seja (faça) *G*’<sup>123</sup>. Algumas vezes ainda seria possível acrescentar à essa estrutura, sem acarretar dificuldades, um sub-antecedente indicativo ‘que é o caso que *a* é *F*’ (*that it is the case that a is F*).

As principais características das condicionais de aceitabilidade prudenciais de um ponto de vista kantiano, conforme Grice (2001, p. 97-98), são as seguintes: (1) o fundamento delas é o mesmo dos imperativos técnicos, elas são tratadas como sendo, em princípio, consequências analíticas de enunciados indicativos para o efeito de que isto e aquilo (*so-and-so*) é um (o) meio para tal e tal (*such-and-such*). A relação entre dançar e ser feliz, por exemplo, não é significativamente diferente da relação entre usar um medicamento e curar uma doença; (2) mesmo que a relação seja a mesma, a questão se dançar de fato irá promover minha felicidade é insolúvel. Para resolvê-la eu devo ser onisciente, visto que eu devo determinar que meu ato de praticar dança agora poderia levar a um máximo bem estar imediato (e nas circunstâncias futuras); (3) o fim especial (a felicidade) de qualquer condicional de aceitabilidade prudencial é aquele que sabemos que, como matéria de necessidade natural, todos os seres humanos querem; e (4) antes de levar em conta as demandas da moralidade (que irá prescrever a preocupação com nossa própria felicidade como um dever derivado), a única avaliação positiva de um desejo para a própria felicidade é uma avaliação alética. Alguém deve desejar sua própria felicidade apenas no sentido em que é aceitável que é o caso que ele deseje sua própria felicidade. O ‘deve’ (*should* ou *must*) é não-prático.

Grice, porém, não aceita indiscriminadamente essas teses de Kant. Um dos problemas mais básicos é a pouca importância que Kant dá, segundo Grice (2001, p.

---

<sup>123</sup> “*It is acceptable, given that let a (an individual) be happy, that let a be (do) G*”.

98),<sup>124</sup> à questão da natureza da felicidade, consequência evidentemente do fato que Kant relega à felicidade uma posição secundária nos fundamentos da moralidade. Kant, além disso, não deixa claro o *status* que ele próprio dá à felicidade: ele não diz se felicidade é um fim distinto da variedade de fins que alguém pode perseguir ou se ela é um fim complexo que inclui alguns outros fins. “Se ele a considera como um fim distinto, então penso que ele está errado” (GRICE, 2001, p. 98). Além disso, não parece satisfatório a equivalência que Kant faz entre fazer algo com vistas à felicidade e fazer algo com vistas à curar uma doença. Por fim, Grice suspeita da interpretação de Kant de que não há uma interpretação prática de ‘dever’, na qual alguém deve perseguir sua própria felicidade.

Motivado pelo desejo teórico de dar uma explicação adequada ao problema da felicidade e buscando dar respostas que evitem os problemas do tratamento kantiano, Grice, nos capítulos finais de *Aspects of Reason*, irá analisar detalhadamente a questão e irá apresentar um modelo de sistema formal de fins que auxiliaria na busca individual pelo fim último. Em um espírito aristotélico, ele tentará mostrar que *eudaimonia* é um fim inclusivo, não dominante, e que um sistema estável de fins facilitaria a busca pela própria *eudaimonia*. No próximo capítulo, irei apresentar a concepção de *eudaimonia* em Grice e no último capítulo mostrarei que a abordagem dele leva a um problema, o qual, felizmente, pode ser evitado, desde que utilizada uma forma de tratamento diferente.

---

<sup>124</sup> É discutível se Kant dá realmente pouca importância à felicidade. Embora, certamente, a felicidade não desempenhe nenhum papel determinante nos fundamentos da moralidade, ainda assim, Kant a considera muito importante para outras questões sistemáticas.

## PARTE II – EUDAIMONIA E SISTEMA DE FINS

### CAPÍTULO 4 – A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE EUDAIMONIA

#### INTRODUÇÃO

O conceito de felicidade na vida cotidiana parece estar associado, de maneira geral, a um determinado estado psicológico. O fato de uma pessoa estar feliz diz respeito a um estado de ânimo, a uma disposição do espírito, ou a uma sensação prazerosa. Contudo, o tratamento filosófico da questão em muito se diferencia dessa concepção ordinária. O conceito aristotélico de *eudaimonia*<sup>125</sup>, por exemplo, possui um caráter predominantemente objetivo, em oposição a concepções subjetivas, tais como essa concepção ordinária. Tomando como pano de fundo a noção de *eudaimonia*, encontrada na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, especificamente nos livros I e X, o presente capítulo terá como propósito abordar como Grice, em *Aspects of Reason*, principalmente, e em *The Conception of Value*, em menor medida, discute essa questão. Grice, em *Aspects of Reason*, especialmente, não se detém em uma mera exegese e reconstrução do texto aristotélico. Seu propósito é discutir o conceito de *eudaimonia* partindo de Aristóteles, mas buscando desenvolvê-lo em adequação à sua teoria filosófica. Dotado de elementos de investigação da tradição da filosofia analítica, Grice busca estabelecer uma estrutura formal básica para a caracterização e exame filosófico do conceito de *eudaimonia*.

Levando isso em conta, em um primeiro momento, em 4.1, farei uma reconstrução geral da concepção aristotélica de *eudaimonia*, na *Ethica Nicomachea*, tratando algumas questões encontradas na literatura secundária, e pertinentes à discussão, como, por exemplo, a dificuldade em determinar se *eudaimonia* é um fim dominante ou um fim inclusivo. Em seguida, em 4.2, apresento a posição de Grice sobre o tópico. A

---

<sup>125</sup> É bastante complicado traduzir o termo grego ‘*eudaimonia*’. A tradução mais corriqueira para o português é ‘felicidade’, mas, como acontece com muitos termos gregos, o significado da expressão original é provavelmente muito mais amplo sob alguns aspectos do que o significado do termo traduzido (embora possa ser mais restrito sob outros aspectos). Por eficácia linguística, por vezes, utiliza-se o termo traduzido, mas para evitar possíveis confusões com usos não filosóficos do termo, prefiro manter o termo no original, ao menos quando a discussão estiver associada a Aristóteles. Muitos optam, por exemplo, por traduzir ‘*eudaimonia*’ por ‘florescimento’ (*flourishing*). Ackrill (1980) é um comentador que o faz. Tal tradução parece muito mais fiel à proposta aristotélica, como será visto adiante.

reconstrução da concepção aristotélica de *eudaimonia* é de suma importância, pois, no capítulo 5, procuro mostrar que a abordagem de Grice, segundo a qual *eudaimonia* é um agregador de fins, dá origem a um problema interno. Se aceitarmos que os fins que constituem a *eudaimonia* são considerados no interior de um sistema conjunto-teorético, então teremos uma inconsistência interna: *eudaimonia* e o conjunto de fins que a constituem teriam características lógicas incompatíveis. Para resolver essa dificuldade, no final do capítulo 5, procuro recorrer a uma abordagem mereológica (teoria do todo e das partes) para dar conta do problema.

#### 4.1 – EUDAIMONIA EM ARISTÓTELES

##### 4.1.1 – A concepção de *Eudaimonia* na *Ethica Nicomachea*

Aristóteles, em especial nos livros I e X da *Ethica Nicomachea*, apresenta e discute a sua concepção de *eudaimonia*<sup>126</sup>. A busca por uma resposta à pergunta ‘O que é a *eudaimonia*?’ é um dos objetivos centrais da teoria ética aristotélica e a resposta tem implicações muito importantes em outras discussões ao longo da obra do filósofo. Conforme Wolf (2013, p. 21), a abordagem aristotélica da ética é mais abrangente do que uma simples questão de bom caráter e agir conforme a virtude, ela refere-se a todo agir humano, ao bem viver em todas as perspectivas. Nesse sentido, Aristóteles coloca a questão da *eudaimonia* no centro de toda discussão ética.

Contudo, diversamente de outros autores da tradição, anteriores a Aristóteles, os quais, por vezes, identificavam a *eudaimonia* com os prazeres e o gozo (hedonismo) ou com uma ideia transcendente (Platão), o estagirita, baseado em sua teoria metafísica<sup>127</sup>,

<sup>126</sup> Na *Ethica Eudemia* (2013), Aristóteles também procura caracterizar o conceito de *eudaimonia*, porém deter-me-ei fundamentalmente na *Ethica Nicomachea* por duas razões: primeiro, as teses centrais, embora eu evite fazer um exame exegético disso, são praticamente as mesmas e, segundo, Grice, quando se refere a Aristóteles, se refere basicamente à *Ethica Nicomachea*.

<sup>127</sup> Na *Metafísica*, Livro I 3-10, Aristóteles apresentará sua teoria das causas. A filosofia prima seria uma pesquisa das causas primeiras da realidade. Com base nisso, ele estabeleceu que as causas, com respeito ao mundo do devir, são reduzidas a quatro: causa formal, causa material, causa eficiente e causa final. Interessa-nos em especial a causa final. Tal causa consistiria no fim das coisas ou ações, naquilo em função do que cada coisa é ou advém. Para Aristóteles, esse fim nada mais é do que o bem (*agathón*), e o bem último do homem, membro da *pólis*, nada mais é do que a *eudaimonia*.

estabelecerá que a *eudaimonia* é o fim último (*télos*) do ser humano, considerada como uma espécie de *bem supremo*. Já no início do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles apresentará a noção metafísica de que todas as ações do ser humano tendem a algum fim<sup>128</sup>. A arte, a ação, toda indagação, bem como todo propósito, tendem a certo bem, e este bem é a finalidade de tais atividades. A finalidade da medicina, por exemplo, é a saúde, da estratégia, a vitória, da economia, a riqueza, e assim por diante.

Ademais, o homem, na visão aristotélica, não pode ser desvinculado da vida política. O homem vive na *pólis* e é somente na vida social que o indivíduo consegue expressar de maneira completa a sua natureza. Aquilo que diferencia o homem dos outros seres vivos é exatamente o fato dele conseguir viver em uma sociedade conforme os ditames da razão. Viver a vida de acordo com a razão é o propósito do homem, e viver uma vida excelente é raciocinar bem e agir em conformidade com a razão. Assim, o objeto da vida política, em harmonia com a vida racional, é o bem do homem. O bem supremo e absoluto ou a finalidade do que Aristóteles chama de ciência política, é a *eudaimonia*, o viver bem. Outros objetivos ou finalidades das ações humanas estão subordinados a esta finalidade maior. Em 1097a30, Aristóteles afirma:

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da *eudaimonia*.

Mas em que consiste exatamente o conceito filosófico de *eudaimonia*? Aristóteles irá discutir várias opiniões correntes acerca do que poderia realmente constituir a *eudaimonia*, como, por exemplo, prazeres, riquezas, honrarias, etc. Todas estas alternativas são, em um ou outro sentido, refutadas por ele. As duas primeiras opiniões são as mais costumeiramente compartilhadas pelas pessoas, principalmente pelos homens do tipo mais vulgar. Entretanto, facilmente se encontra problemas na defesa de

---

<sup>128</sup> *Ethica Nicomachea*, 1094a.

cada uma delas. A primeira deve ser refutada, pois aproxima o homem dos animais, uma vez que transforma a vida em algo banal e momentâneo. Não há, na busca insaciável por prazeres, nem o uso da razão nem uma vida virtuosa. A *eudaimonia* identificada com as riquezas, semelhante à vida de prazeres, é vivida compulsivamente e, conseqüentemente, não pode ser o objeto ambicionado. As riquezas de um indivíduo, ou uma vida financeiramente boa, devem ser um meio para alcançar um fim posterior e não ser consideradas fins em si mesmas.

Por outro lado, um forte candidato seria uma vida repleta de honrarias. Mas também essa opinião comum não agrada a Aristóteles. O ponto central é que honra não é um fim em si mesma, ela sempre visa a outra finalidade. A *eudaimonia*, por sua vez, jamais é um meio para outro fim, ela é o fim supremo. Ninguém escolhe a *eudaimonia* tendo em vistas a riqueza, os prazeres ou a honra, nem qualquer outra coisa que não seja ela própria<sup>129</sup>. Um homem honrado parece ter clareza acerca do que são as virtudes, e sabe como agir em razão delas. Porém, mesmo supondo que a virtude seja o fim da vida política, ainda assim ela seria incompleta. Uma razão forte para isso é que ser virtuoso é compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Nada impede que o homem mais virtuoso tenha uma vida trágica, miserável e, como consequência, nunca alcance o fim último da vida humana. Assim, a honra e as virtudes, mesmo sendo essencialmente desejáveis, não são fins em si mesmas e não são uma boa resposta para a pergunta sobre em que consiste o fim último.

Nesse ponto, existe uma diferença que deve ser ressaltada, entre bens em si e bens em função de outras coisas. Como ressaltava Lear (2004, p. 20), na *Ethica Nicomachea*, livro I, Aristóteles mostra que existem dois tipos diferentes de fins: aqueles escolhidos por causa de outros e aqueles escolhidos para o seu próprio bem. O bem supremo será do último tipo. A *eudaimonia* aristotélica, diferentemente de outros bens, é o bem supremo, um Sumo Bem<sup>130</sup>, existe apenas um, sob o qual todos os outros tendem.

<sup>129</sup> *Ethica Nicomachea*, 1097b5.

<sup>130</sup> É importante ressaltar, para evitar qualquer confusão, que há uma diferença grande entre a concepção aristotélica de bem supremo e as concepções anteriores, em especial a platônica. Platão, na *República* (1997, 2000) admite que existe apenas uma única Ideia de Bem, a qual está desvinculada da experiência, e que somente essa Ideia é perfeita. Todos os outros bens são bons por meio de uma participação aproximativa nessa Ideia (para detalhes, ver WOLF, 2013, p. 30). Na sua *Metafísica*, Aristóteles ataca essa concepção de bem platônica. O primeiro ponto de Aristóteles é criticar a tese de que essa Ideia geral de bem possa abarcar todos os bens. Em sua metafísica, ele distingue entre várias categorias do ente. Falar

O homem sempre procura a *eudaimonia* por si mesma e não visando algo mais. Nós não queremos a *eudaimonia* para alcançar algo além dela. Assim sendo, os outros fins são escolhidos por causa da *eudaimonia*<sup>131</sup> e estes outros fins ou bens são subordinados a ela. Sobre esse ponto, em 1097a30, Aristóteles (1973) afirma:

Ora, esse é o conceito que preeminente fazemos da *eudaimonia*. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da *eudaimonia*, pensando que a posse deles nos tornará felizes (*eudaimonías*). A *eudaimonia* ninguém escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.

Associado a isso, com respeito à busca pelo fim último, Aristóteles postulará a existência de três tipos de vida<sup>132</sup>: uma vida baseada nos prazeres, uma vida política e uma vida contemplativa. A *eudaimonia* deve ser associada à última das opções, ela é, portanto, alguma forma de contemplação<sup>133</sup>. É na vida contemplativa que o homem alcança uma vida de excelência moral<sup>134</sup>, onde o intelecto alcança o ápice de seu desenvolvimento. A *eudaimonia* é uma forma de viver bem e conduzir-se bem na vida e

---

sobre o bem implica falar sobre o bem em diversas categorias. “Se admitirmos que a riqueza é um bem e que a *arete* é um bem, isso não significa que se deva atribuir a mesma propriedade da bondade a ambos, mas significa que ambos são expressos de maneira diversa, na perspectiva de algo (*pros hen*). Se esse algo deve ser, aqui também, um bem da primeira categoria (substância), então deveríamos dizer que é o homem bom; a *arete* estaria referida a esse, na medida em que é uma propriedade dele, e a riqueza enquanto é um meio para o ser-bom” (WOLF, 2013, p. 30-31). Além disso, não é possível para nós, diz Aristóteles, enquanto homens, realizar a ideia do bem separados do mundo da experiência, pois o bem do homem é realizado por meio do agir. Uma ideia transcendente do bem de pouca valia seria para a ação.

<sup>131</sup> *Ethica Nicomachea*, 1097a - 1097b.

<sup>132</sup> *Ethica Nicomachea*, 1075a15.

<sup>133</sup> *Ethica Nicomachea*, 1178b.

<sup>134</sup> Aristóteles distingue entre dois tipos de excelência, a excelência intelectual e a excelência moral. Na excelência intelectual temos, como exemplos, a inteligência, a sabedoria e o discernimento. Por sua vez, na excelência moral encontramos a liberalidade e a moderação. A excelência moral, diferentemente da excelência intelectual, não é algo natural. A excelência moral resulta da prática reiterada, ela envolve escolhas do indivíduo. Não somos bons ou maus, ou agimos correta ou incorretamente por natureza, mas sim por meio de nossas ações, de nossos atos. Uma das características fundamentais da excelência moral, e que é central da ética aristotélica, diz respeito à busca do meio termo. Para sermos pessoas dotadas de excelência em assuntos morais não devemos nem ser deficientes em algo nem excessivos. “(...) a excelência moral encontra e prefere o meio termo... a excelência moral é um meio termo (...)” (*Ethica Nicomachea*, 1106b).

as ações ou atividades conforme a excelência nos levam até este fim supremo. Apenas para ilustrar, Heinaman, nesse sentido (1993, p. 31-32), sistematiza e identifica as seguintes características de uma vida, de um ponto de vista racional, voltada ao fim último, características que podem ser aplicadas também a proposta de Grice sobre *eudaimonia*:

1. Uma ação é racional somente se o agente a realiza a fim de promover sua *eudaimonia*;
2. Um desejo é racional somente se ele for para *eudaimonia* ou para promover *eudaimonia*;
3. Uma razão prática para a ação é racional somente se ela está baseada na crença que a ação irá promover *eudaimonia*;
4. Deliberação prática é racional somente se o seu fim imediato ou último é a *eudaimonia*;
5. *Eudaimonia* é intrinsecamente de grande valor e qualquer outra coisa é de grande valor somente se promover *eudaimonia*;
6. Uma ação é moralmente boa somente se ela promover *eudaimonia*;
7. Todos desejam *eudaimonia* e desejam alguma outra coisa somente se eles acreditam que ela promova *eudaimonia*;
8. Toda ação que um agente realiza é feita a fim de alcançar *eudaimonia*;
9. A explicação de uma ação deve mostrar como o agente crê que a ação promove *eudaimonia*.

Não irei discutir ponto por ponto em detalhes, mas, na reconstrução de Heinaman, fica explícita a importância que a ação tem na promoção da *eudaimonia*. Além disso, pode-se fazer uma ponte entre todas essas características e as considerações de Grice sobre racionalidade e sobre o sistema de fins. As características 1, 2, 3 e 4 estão claramente associadas à racionalidade prática. Elas focam na racionalidade da ação, na racionalidade da volição, na justificação racional da ação e na racionalidade da deliberação, respectivamente. Juntamente com a característica 9, a qual irá se referir à explicação ou justificação da crença do agente, formam um grupo de características que

se remetem às discussões sobre racionalidade tratadas na *Parte I* desse trabalho. As características 5, 6, 7 e 8, por sua vez, estão associadas ao sistema de fins de Grice, como se verá detalhadamente no capítulo 5.

Porém, para que uma pessoa alcance o seu fim último é necessário satisfazer duas condições gerais fundamentais: (i) agir conforme a razão, ou seja, o homem deve, no momento da ação, deliberar racionalmente, evitando, por exemplo, agir incontinentemente; e (ii) agir conforme às virtudes<sup>135</sup>, isto é, as ações do agente devem concordar com a sabedoria prática (*phronésis*)<sup>136</sup>. Para um homem alcançar o florescimento pessoal é preciso que ele aja conforme os ditames da reta razão, conforme a sabedoria prática. A noção de *phronésis* está associada à virtude da razão prática. É ela que sabe dirigir corretamente a vida do homem, que o auxilia a deliberar acerca do que é o bem ou o mal. Por meio da *phronésis* o homem consegue identificar quais são os melhores meios para alcançar o seu fim último. “Há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta razão” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1138b20). A reta razão, nesse caso, nada mais é do que a *phronésis*.

Assim sendo, para que um indivíduo alcance uma vida plena, completa, é necessário um aspecto ativo da *eudaimonia*, isto é, a sua realização depende de nós. Embora exista um aspecto passivo<sup>137</sup>, chamado, por um lado, *eutykhia*, um feliz acaso que presta auxílio à *eudaimonia* e, por outro lado, de *atykhia*, um infeliz acaso que diminui a *eudaimonia*, em última instância, uma condição necessária, enquanto homens, para alcançarmos nosso florescimento pessoal é acentuar esse aspecto ativo, que se encontra na concepção cuja realização depende de nós. Se nos empenharmos e sermos ativos conforme a *arete*, nossa vida ganhará consistência e a busca pela *eudaimonia* será facilitada.

---

<sup>135</sup> Uma apresentação sistemática das virtudes aristotélicas necessitaria uma longa exposição. De um modo resumido, as virtudes são consideradas por Aristóteles como meios termos entre dois extremos. Para que um agente seja virtuoso, por exemplo, no que diz respeito à justiça, as suas ações devem ser um meio termo entre o ganho e a perda. Uma ação conforme uma virtude ética deve, portanto, estar em uma posição mediana entre dois vícios, um pecando pelo excesso e o outro pela falta. Uma virtude ética, entretanto, do mesmo modo que acontece com uma ‘virtude’ artística, é apreendida e desenvolvida com o tempo. Ninguém nasce justo, mas é por meio de ações justas (uma vida de ações justas) que alguém se torna justo. As virtudes éticas são aprendidas pelo hábito, consequentemente.

<sup>136</sup> *Ethica Nicomachea*, 1178a.

<sup>137</sup> Os gregos também chamavam esse aspecto passivo de *tykhe* (destino).

Mas o que é fundamental em relação à noção aristotélica de *eudaimonia*, diz respeito a duas características que a determinam<sup>138</sup>. Essas características são: 1. como foi ressaltado anteriormente, a *eudaimonia* é um fim em si mesma, ou seja, ela não visa algo mais e, 2. ela tem o caráter de autossuficiência (*autarkeia*)<sup>139</sup>. A definição de *eudaimonia* como autossuficiente é dada ainda no primeiro livro da *Ethica Nicomachea*. Nele, Aristóteles afirmará que “autossuficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma” (1097b). A *eudaimonia* é algo deste gênero; ela é autossuficiente e o fim último das ações do homem. A concretização da autossuficiência da *eudaimonia* se dá, entretanto, no âmbito das relações familiares, sociais e políticas. É como ser político – e por meio de ações virtuosas – que o homem encontra sua autossuficiência. “A vida política realiza-se no cidadão exemplar que surge, então, como um candidato perfeitamente legítimo à *eudaimonia*” (MARTINS, 1994, p.188). No livro X da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles (1176a30) afirma:

Dissemos, pois que ela [a *eudaimonia*] não é uma disposição; porque, se o fosse, poderia pertencer a quem passasse a vida inteira dormindo e vivesse como um vegetal, ou, também, a quem sofresse os maiores infortúnios. Se estas consequências são inaceitáveis e devemos antes classificar a *eudaimonia* como uma atividade, como dissemos atrás [1098a5-7], e se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas em outra coisa, enquanto outras o são em si mesmas, é evidente que a *eudaimonia* deve ser incluída entre as desejáveis em si mesmas, e não entre as que o são com vistas em algo mais. Porque a *eudaimonia* nada falta: ela é autossuficiente. Ora, são desejáveis em si mesmas

---

<sup>138</sup> Wolf (2013, p. 32) chama essas duas características de *condições de possibilidade da eudaimonia*. A primeira condição será a *condição de possibilidade do teleion*, segundo a qual, a *eudaimonia* só é fim e jamais é aspirada em função de algo outro. Outros fins como o prazer, por exemplo, podem ser buscados por si mesmos, mas também podem ser buscados por causa da *eudaimonia*. Isso retira deles o caráter final puro e simples, o qual consiste naquilo que é desejado por si mesmo e jamais em função de outra coisa. A *eudaimonia* mostra-se como aquilo que realiza plenamente essa condição de possibilidade, pois ninguém iria dizer que busca a *eudaimonia* por causa de outros fins. A segunda condição será a *condição de possibilidade da autarquia*, segundo a qual a autossuficiência de um fim está implícita na finalidade. A *eudaimonia* satisfaz essa condição plenamente, pois ela é o fim mais digno a ser escolhido, não sendo contado como um bem entre outros. Se a *eudaimonia* fosse contada como um bem entre outros, então a soma da *eudaimonia* e outros bens seria maior que a *eudaimonia* e, como consequência, aquela que deveria ser escolhida.

<sup>139</sup> Esses dois pontos merecem destaque, pois além de serem essenciais para a compreensão do conceito aristotélico de *eudaimonia*, também serão importantes na análise de Grice.

aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres é algo desejável em si mesmo.

Além dessas características mais essenciais, existe, ainda, uma série de particularidades adicionais que contribuem para que um indivíduo alcance a *eudaimonia*. Dificilmente alguém terá uma vida aprazível se tiver alguma enfermidade, se não tiver bons amigos ou se os filhos e pessoas próximas estiverem distantes do caminho da *eudaimonia*. Abster-se dessas particularidades pode implicar um distanciamento do fim último. Com efeito, agir de acordo com a *phronésis* e cumprir as obrigações dentro de um estado (*pólis*) não são suficientes, embora sejam necessárias, para que um indivíduo alcance o florescimento pessoal.

#### 4.1.2 – As abordagens dominante e inclusivista

Dada essa caracterização preliminar, é necessário, para uma adequada abordagem da questão, ressaltar que existe uma importante discussão exegética na literatura secundária acerca da estrutura da *eudaimonia*, a saber, acerca de que tipo de fim ela é efetivamente. Sabemos que Aristóteles explicitamente afirma que ela é um fim em si mesma, mas isso deixa em aberto se devemos entender a natureza desse bem supremo como sendo *um único bem* ou como uma *união de bens*. Há duas posições rivais, e aparentemente contraditórias, que tentam esclarecer essa dificuldade. Hardie (1967) afirma que Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, apresenta duas concepções confusas de *eudaimonia*. Uma dessas concepções entende o fim último como inclusivo, enquanto que a outra concepção o entende como dominante<sup>140</sup>. Uma concepção inclusiva ou inclusivista<sup>141</sup> de *eudaimonia* sustentará que o fim almejado não seria algo excludente, mas que ele comportaria outros fins ou outros bens conjuntamente. Nesse aspecto, de acordo com Hardie (1967, p. 300), Aristóteles seria levado a conceber *eudaimonia* como um fim de segunda ordem, dependente da realização de outros fins

<sup>140</sup> Ver, por exemplo, Ackrill (1980, 1987), Hardie (1967, 1979, 1988), Hobbus (2002), Kenny (1977, 1991, 1992), Heinaman (1988, 1993), Nagel (1972).

<sup>141</sup> Lear (2004, p. 21) opta por ‘fim convergente’ e Nagel (1972, p. 252) por ‘compreensivo’.

primários. Assim, *eudaimonia* seria compreendida como a plena e harmoniosa realização de fins primários. Essa tese é encontrada principalmente no livro I da *Ethica Nicomachea*<sup>142</sup>.

Porém, Aristóteles não parece sustentar a mesma tese no último livro da *Ethica*. No livro X, Aristóteles apresenta uma noção diferente de *eudaimonia*, a qual parece ser sua concepção definitiva. Ali, *eudaimonia* deixa de ser um fim inclusivo e passa a ser um fim dominante, o objeto de um desejo fundamental, filosofia<sup>143</sup>. O bem supremo, nesse caso, seria um bem à exclusão de outros, estaria diretamente relacionado com a vida contemplativa. A *eudaimonia*, para Hardie (1967), é identificada com a sabedoria teórica, com a vida própria do filósofo. O fim último nesse caso “seria um bem à exclusão de todos os bens, a saber, filosofia, ou seja, a vida relacionada tão somente à sabedoria teórica, à vida contemplativa” (HOBBUS, 2002, p. 19). Nagel (1972, p. 252) também assume que esta é a concepção fundamental de *eudaimonia* de Aristóteles<sup>144</sup>. Uma concepção intelectualista (dominante) do fim último tem como ideia central que *eudaimonia* é realizada na atividade da parte mais divina do homem, a qual funciona de acordo com sua própria excelência, isto é, a atividade da contemplação teórica. A concepção compreensiva, por sua vez, seria secundária na estrutura da *eudaimonia*.

As duas possibilidades de abordagem da natureza da *eudaimonia* dizem respeito à distinção entre dois âmbitos distintos da alma racional considerados por Aristóteles: a razão teórica e a razão prática. A *arete*, a virtude, competência, da primeira é a *sophia*, a sabedoria, enquanto que a *arete* da segunda é a *phronesis*, a sabedoria prática<sup>145</sup>. No primeiro caso, a *eudaimonia* consiste, como já salientado, na *theoria* (contemplação, sabedoria, filosofia). No segundo caso, por sua vez, a *eudaimonia* consiste no exercício da *arete* ética. Nos dois casos, porém, a *eudaimonia* deve ser vinculada com uma ideia de ser ativo de acordo com a *arete*.

No livro I da *Ethica Nicomachea*, e indiretamente até o livro IX, Aristóteles sustenta que a melhor forma de alcançar a plenitude na vida é levar uma vida eticamente boa em consonância com uma vida política. Nesse sentido, conforme Wolf (2013, p. 256), a

<sup>142</sup> Ackrill (1980, 1987) será um dos autores que defenderá essa tese.

<sup>143</sup> Ver Hardie (1967, p. 300) e Hobbus (2002, p.19).

<sup>144</sup> Posição compartilhada também por Heinaman (1988, 1993).

<sup>145</sup> Cf. Wolf (2013, p. 252).

*eudaimonia* está associada com a *eupraxia*, com o exercício das *aretai* éticas, as quais implicam o exercício de uma *arete* determinada, a *phronesis*. Viver de acordo com isso representa a *eudaimonia* do homem enquanto homem, o qual é definido por Aristóteles, em primeiro lugar, como um ser composto de partes materiais e, em segundo lugar, como um ser político ou social, que vive em uma comunidade com outros indivíduos. Para alcançar a *eudaimonia*, um ser humano precisaria viver em sociedade e de acordo com as virtudes práticas.

Porém, aquilo que Aristóteles diz no livro X contradiz essa concepção prévia. Aquilo que ele parece afirmar é que essa concepção de *eudaimonia* que engloba as *aretai* éticas pode ser um meio para alcançar uma vida da *theoria*, a qual constituiria o melhor e o último dos bens. A *eudaimonia*, nesse sentido, como exercício da contemplação, é distinta da atividade política e da vida social. A justificativa de Aristóteles para excluir da *eudaimonia* outros bens e manter apenas a *theoria*, refere-se ao modo como ele compreende no livro X o critério de *autarquia*<sup>146</sup>. No livro I, como discutido anteriormente, ele sustenta que a autossuficiência é definida como aquilo que torna a vida desejável e que nada falta. Contudo, no livro X, a autossuficiência recebe uma caracterização sutilmente diferente: a *eudaimonia*, enquanto satisfazendo o critério de autossuficiência, consiste em um modo de vida em que falte o mínimo possível, ou seja, que um indivíduo que busque o fim último se torne o mínimo possível dependente de bens inferiores. A *eudaimonia*, portanto, deveria ser buscada por causa de si mesma, abrangendo a vida de maneira maximamente completa, carecendo de qualquer tipo de acréscimo.

Embora seja difícil determinar a posição última de Aristóteles sobre o tópico, e as discussões na literatura secundária mostrarem claramente o quão problemático é dar uma resposta definitiva ao tema, as evidências textuais parecem indicar que ele defendeu, em última instância, uma concepção dominante. Essa proposta para o tratamento da *eudaimonia* muito provavelmente tem relação com suas concepções metafísicas, especialmente a tese do motor imóvel (um deus ou uma razão pura). Mesmo assim, de um ponto de vista da vida prática, essa pretensa posição aristotélica pode trazer consequências difíceis. Uma vez que Aristóteles critica a concepção platônica de bem, então pareceria razoável que ele assumisse que o bem último tivesse alguma

---

<sup>146</sup> Cf. Wolf (2013, p. 261).

relação com a vida prática, com as ações dos indivíduos enquanto seres empíricos. Por outro lado, a sua ideia parece ser que a vida é mais do que apenas um relacionar-se com as próprias afecções, ações e situações humanas às quais elas representam. Uma vida teórica, separada e além do devir da experiência parece ser algo necessário para alcançar uma completude existencial. E nesse sentido, os bens associados à vida prática são apenas um passo, que deve ser excluído, para alcançar a vida contemplativa.

Grice, em *Aspects of Reason*, também discutirá a concepção aristotélica de *eudaimonia*, mas, apesar de Grice partir da concepção aristotélica, o seu tratamento do tema não se reduz em nenhum momento a uma simples reconstrução ou interpretação da argumentação encontrada em Aristóteles. A proposta de Grice, inspirado por Aristóteles, é discutir e tentar chegar a uma explicitação adequada e aceitável do que seja a concepção filosófica de *eudaimonia*. Ele toma como ponto de partida Aristóteles, aceita algumas posições defendidas por ele na *Ethica Nicomachea*, mas dá a sua contribuição para o tópico.

O ponto fundamental de Grice parece ser a caracterização de um sistema de fins que levam à *eudaimonia*. Em grande parte, Grice faz uma análise formal, ele procura construir uma base estrutural e metodológica para o tratamento posterior do conceito de *eudaimonia*. A principal tese de Grice, como será analisado na próxima seção, não apenas com respeito à discussão com Aristóteles, mas em uma discussão geral sobre o tema, é caracterizada pela ideia de que a *eudaimonia* não é um fim máximo (dominante), à qual outras finalidades estão subordinadas, mas ela é uma finalidade maximal, um agregador de fins. Esses fins, por sua vez, fariam parte de um sistema estável que levaria a uma vida desejável ou feliz. Com efeito, Grice defenderá uma concepção inclusivista de *eudaimonia*. Na seção que segue, apresento a análise realizada por Grice.

#### 4.2 – A PROPOSTA DE GRICE SOBRE *EUDAIMONIA*

Em *Aspects of Reason*, como já extensamente discutido nos capítulos anteriores, Grice procura determinar a natureza do ser racional e as implicações filosóficas que podem ser derivadas disso. Um de seus objetivos principais, como consequência, é definir o conceito de razão e os tipos diferentes de justificação racional que podemos

encontrar tanto em raciocínios teóricos, bem como em raciocínios práticos. Nos últimos dois capítulos do livro, capítulos IV e V principalmente, Grice, após introduzir a noção de aceitabilidade racional, a qual funcionará como um operador modal que irá reger o processo de justificação ('é aceitável que ...'), parte para algumas discussões propriamente éticas. A principal discussão levantada por ele nesses dois capítulos diz respeito ao conceito filosófico de *eudaimonia*<sup>147</sup>. Apesar de Grice ter uma posição bastante aristotélica sobre o assunto, seu ponto de partida são os imperativos prudenciais kantianos. Grice (2001) destaca que há dois tipos de aceitabilidade, uma aceitabilidade teórica e uma aceitabilidade prática, a qual é construída de acordo com o modelo teórico.

A ideia de aceitabilidade prática diz respeito ao modo como justificamos (damos razões para) nossos cursos de ação. Um tipo especial de aceitabilidade prática é o que Grice (2001, p. 97) denominará aceitabilidade prudencial (*prudential acceptability*). A relação com os imperativos prudenciais kantianos, como visto no final do capítulo 3, é imediatamente identificada. Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, irá distinguir entre três tipos de imperativos: imperativos categóricos, imperativos técnicos e imperativos prudenciais. Os imperativos prudenciais são aqueles que levariam, segundo Kant, à felicidade. Dito de outra maneira, os imperativos de prudência são os imperativos cujo fim especial é a felicidade. Em *Aspects of Reason*, Grice (2001, p. 97) introduz a discussão do seguinte modo:

Seria conveniente iniciar a discussão deste tópico ainda se referindo a Kant. Kant pensou que existe uma subclasse especial de Imperativos Hipotéticos (que ele chamou "conselhos de prudência") que são como sua classe de Imperativos Técnicos, exceto que o fim *especificado* em um enunciado completo do imperativo é um fim especial de Felicidade (felicidade de alguém). Traduzido em minha terminologia, isso parece equivaler a tese que existe uma subclasse especial de, por exemplo, condicionais de aceitabilidade práticas singulares, as quais exemplificam a estrutura "é aceitável, dado que seja que *a* (um indivíduo) seja feliz, que seja que *a* seja (faça) *G*; um sub-antecedente indicativo adicional

---

<sup>147</sup> Grice opta por utilizar o termo 'felicidade' (*happiness*). Porém, para manter a homogeneidade das expressões optarei por utilizar o termo grego '*eudaimonia*', exceto quando estiver citando Grice diretamente ou quando o termo 'felicidade' não tiver o sentido forte de '*eudaimonia*'.

(“que é o caso que *a* é *F*”) pode ser algumas vezes necessário e pode ser acrescido sem qualquer dificuldade<sup>148</sup>.

Um enunciado de aceitabilidade prudencial, ou uma condicional de aceitabilidade prudencial, como proposto por Grice (2001, p. 97), teria a seguinte estrutura, portanto: ‘é aceitável, dado que seja que *x* (um indivíduo) seja feliz, que *x* seja (faça) *G*’<sup>149</sup>. Exemplificando, isso quer dizer que todo imperativo de prudência tem como fim a *eudaimonia*. *G*, nesse sentido, seria o meio pelo qual um indivíduo alcança a finalidade almejada. Conforme Grice, o fundamento dessas condicionais de aceitabilidade prudenciais é exatamente o mesmo dos imperativos técnicos. Elas são consequências de sentenças indicativas (*statements*), segundo as quais para um fim tal e tal é requerido um meio tal e tal. A relação entre fazer filosofia e ser feliz não é uma relação causal significativamente diferente da relação entre tomar aspirina e ter a dor de cabeça aliviada. A diferença se encontra no fato de que os imperativos prudenciais, diversamente dos imperativos técnicos, têm um fim fixo, a saber, a felicidade. Se eu pretendo alcançar a felicidade, devo ser uma pessoa, cujas ações são ações honradas, por exemplo. Agir de acordo com a honra é um meio para alcançar o fim em questão.

Após caracterizar que *eudaimonia* está associada aos imperativos prudenciais kantianos, Grice (2001, p. 98) adentra na discussão propriamente dita e sustenta que uma abordagem mínima de *eudaimonia* deve responder três questões básicas:

- (i) qual é a natureza da *eudaimonia*?
- (ii) em que sentido (se houver) (e por que) eu *devo* desejar, ou almejar, pela minha própria *eudaimonia*?
- (iii) qual é a natureza da conexão entre coisas que conduzem à *eudaimonia* e a *eudaimonia*?

---

<sup>148</sup> No original: “It will be convenient to initiate the discussion of this topic by again referring to Kant. Kant thought that there is a special sub-class of Hypothetical Imperatives (which he called “counsels of prudence”) which were like his class of Technical Imperatives, except in that the end specified in a full statement of the imperative is the special end of Happiness (one’s happiness). To translate into my terminology, this seems to amount to the thesis that there is a special subclass of, for example, singular practical acceptability conditionals which exemplifies the structure “it is acceptable, given that let *a* (an individual) be happy, that let *a* be (do) *G*; an additional indicative sub-antecedent (“that it is the case that *a* is *F*”) might be sometimes needed, and could be added without difficulty”.

<sup>149</sup> No original: “It is acceptable, given that let *a* (an individual) be happy, that let *a* be (do) *G*”.

O texto de Grice busca fundamentalmente responder essas três perguntas. A questão (i) é respondida assumindo que *eudaimonia* é um fim inclusivo e um fim não-proposicional. A questão (ii) por meio da distinção entre a classe de coisas que Grice (2001, p. 114) chama I-desejáveis (*I-desirable*) e a classe de coisas H-desejáveis (*H-desirable*). Por fim, a questão (iii) com a construção e caracterização das propriedades de um sistema de fins que constituem a *eudaimonia*. As respostas para essas três perguntas estão indissociavelmente ligadas entre si, porém, por questões metodológicas, optarei por apresentar agora a resposta às duas primeiras questões e no próximo capítulo a resposta à questão (iii).

A concepção mais sofisticada na história da filosofia sobre *eudaimonia*, segundo Grice (2001, p. 98), é a aristotélica<sup>150</sup>. Embora haja na literatura recente uma grande discussão acerca de que espécie de fim é a *eudaimonia*, um fim dominante ou um fim inclusivo, Grice toma o partido do segundo grupo. “Felicidade (*eudaimonia*) [é considerada] como um fim complexo ‘contendo’ (em algum sentido) os fins que são constitutivos da felicidade: para usar o jargão de comentadores recentes, eu suspeito considerá-la como um fim ‘inclusivo’ e não ‘dominante’” (GRICE, 2001, p. 99). Grice entende por fim inclusivo um fim combinando ou incluindo dois ou mais valores, atividades ou bens. Em contrapartida, um fim dominante, seria aquele fim que compreende apenas um valor, atividade ou bem<sup>151</sup>. Assim, *eudaimonia* deve ser considerada como um fim inclusivo, pois para que alguém tenha uma vida completa é preciso que uma série de fins sejam alcançados.

A *eudaimonia*, conseqüentemente, será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins que a constituem não seja um conjunto vazio. Embora Grice não diga isso explicitamente, parece que o que ele tem em mente é que o conteúdo da *eudaimonia*, ou seja, os fins que tornam a vida de alguém maximamente completa, possui predominantemente um caráter prático. As ações que

---

<sup>150</sup> A abordagem de Grice sobre o tema, como afirma Warner (1986), é uma versão modificada da aristotélica. Certamente, como se verá ao longo do texto, existem muitos pontos em que Grice assume e sustenta posições aristotélicas, mas existem muitos outros onde suas considerações em muito se distanciam das de Aristóteles.

<sup>151</sup> Grice assume a caracterização de Ackrill (1974, p. 5).

poderiam contribuir para a *eudaimonia* evidentemente são ações práticas (deliberadas, preferencialmente<sup>152</sup>); os valores, embora existam valores teóricos importantes para o florescimento pessoal, são, em grande medida, valores práticos<sup>153</sup>.

Além disso, uma caracterização adequada da natureza da *eudaimonia* precisa assumir que há uma distinção entre fins proposicionais (*propositional ends*) e fins não-proposicionais (*non-propositional ends*). Por fim proposicional (ou fins objetivos), Grice (2001, p. 102) compreende aquelas finalidades que envolvem algum conteúdo proposicional. Fazer com que o auditório concorde com minha proposta ou castigar o aluno devido ao não cumprimento das tarefas, por exemplo, podem adquirir uma estrutura proposicional. Por outro lado, fins não proposicionais não possuem as mesmas características. Saúde, poder, habilidade para jogar futebol, etc. são fins almejados, mas não podem ter a mesma estrutura dos anteriores.

Fins não-proposicionais são tipos básicos e primitivos de comportamentos psicológicos. Os comportamentos de animais inferiores são explicados, por exemplo, em termos de querer comida e não em querer (falar que quer) comer uma maçã<sup>154</sup>. Na

---

<sup>152</sup> Em geral, para a deliberação moral e para a construção do caráter e excelência de um indivíduo, levamos em conta apenas as ações e emoções voluntárias, pois são elas os objetos de aprovação ou censura. Entretanto, de um ponto de vista da *eudaimonia*, também ações ou emoções involuntárias podem contribuir para a mudança do *status*. Podemos pensar em um exemplo trágico: imagine que um pai, ao sair da garagem de casa com seu carro, fatalmente atropela o filho que brincava no caminho. Poderemos dizer com segurança que esse pai provavelmente nunca alcançará o fim último conforme os padrões aristotélicos. Devido a esse acaso trágico, a essa ação não voluntária, sua vida terá um desfecho que o distanciará de uma completude existencial. É explícito, portanto, que, além de uma vida virtuosa, um indivíduo, para alcançar sua própria *eudaimonia*, precisará também contar com fatores externos ou condições que ele não pode controlar. Embora possamos, por meio de nossas ações voluntárias, construir nosso caráter, somente o nosso caráter não garante nossa *eudaimonia*. Para detalhes sobre deliberação moral e ações voluntárias em Aristóteles, ver Muñoz (2002).

<sup>153</sup> Um ponto que é pouco ou nada considerado nas discussões sobre *eudaimonia* (e também em discussões morais em geral) é sobre qual a função de valores teóricos. A caracterização aristotélica de *eudaimonia* como fim dominante, como enfatizado por Wolf (2013), assume que a atividade contemplativa é essencialmente teórica, mas o caminho seguido até esse fim excludente é um caminho prático. Embora, sem dúvida, valores práticos como o 'bom' ou 'correto' ou as virtudes cardeais sejam propriamente valores morais, os quais indiscutivelmente estão associados à uma vida virtuosa, ainda assim, em alguma medida, seria interessante pensar que também "estar de posse" de valores teóricos seja de fundamental importância. 'Verdade' é um valor teórico que a princípio não parece ter nenhuma relação com a ação, mas se analisarmos que nossa deliberação moral está associada com um conjunto de crenças que temos à disposição, então parece, no mínimo razoável, assumir que se nossas crenças forem verdadeiras, então nossa deliberação será potencialmente melhor. Ao assumir que a *eudaimonia* é um fim condicionado a uma vida virtuosa e que ela pode ser entendida como um florescimento pessoal, então uma vida com valores teóricos efetivamente considerados e aplicados parece um acréscimo significativo. Além disso, um saber teórico traz consigo (nem sempre, é claro, mas frequentemente) uma satisfação que torna a vida individual mais agradável.

<sup>154</sup> Cf. Grice (2001, p. 103).

natureza, o comportamento de um animal é motivado por desejos primitivos práticos básicos. Se um tigre quer comida, então ele irá procurar por comida e não procurar um lugar onde ele possa pedir um quilo de bife. Além disso, fins não-proposicionais são caracteristicamente variáveis em grau: se alguém quer ter saúde, é esperado que esse alguém deseje um alto grau de saúde e não um baixo grau. Alguém que pratique um esporte, em geral, irá querer ter um alto grau de habilidade naquele esporte e não um baixo grau. Um jogador de xadrez desejará ser o melhor jogador de xadrez possível e não apenas um jogador razoável. Além disso, há um processo de determinação que surge em fins não-proposicionais. O processo meio-fim, ou o processo de aceitabilidade prudencial, está associado a este processo de determinação. Durante o raciocínio prático, nós determinamos o fim e encontramos os meios adequados para alcançá-lo. Sobre os fins não-proposicionais, Grice (2001, p. 102) diz ainda:

Fins não-proposicionais, na minha opinião, são *universais*, o tipo de itens nomeados *mass-terms* ou substantivos abstratos (*abstract nouns*). Eu deveria considerar sua aparência não-proposicional como *genuína*; eu gostaria de tomá-los não como sendo apenas coisas que podemos dizer que perseguimos, mas também coisas que nós nos preocupamos (*care about*); e eu não gostaria de querer reduzir 'preocupar-se em sentido não-proposicional' [*caring about*] para 'preocupar-se em sentido proposicional' [*caring that*], embora, certamente, há uma conexão íntima entre esses dois tipos de preocupar-se (*caring*)<sup>155</sup>.

Mas o mais importante é que os fins que irão constituir a *eudaimonia* irão pertencer a este grupo. A razão disso é que as características não-proposicionais (e frequentemente não-temporais) que eles possuem os torna membros aptos de um sistema estável que se delinea para guiar a conduta em casos particulares.

*Eudaimonia*, da mesma maneira que sustentou Aristóteles, é para Grice, um tipo especial de bem, entretanto ela é concebida como um tipo especial de fim não-proposicional (o antecedente de uma condicional de aceitabilidade prudencial). A

---

<sup>155</sup> No original: "Non-propositional ends are in my view universals, the kind of items to be named by mass-terms or abstract nouns. I should like to regard their non-propositional appearance as genuine; I would like them to be not only things which we can be said to pursue, but also things which we can be said to care about; and I would not want to reduce 'caring about' to 'caring that', though of course there is an intimate connection between these kinds of caring".

concepção de Grice também compartilha, embora exista uma sutil diferença, das duas características encontradas em Aristóteles: *eudaimonia* é autossuficiente e um fim em si mesma. O ponto de divergência, porém, é que Grice (2001, p. 113) não afirma que *eudaimonia* seja uma finalidade máxima (ou fim último), mas sim, uma finalidade maximal, uma finalidade não qualificada (*unqualified finality*). A diferença, que poderia ter a aparência de ser simplesmente terminológica, encobre, na verdade, uma ideia bastante forte que, por sua vez, irá servir de apoio para sustentar a tese de que *eudaimonia* é um fim inclusivo e não dominante. Ser um fim máximo quer dizer que há apenas uma finalidade última e que todas as outras finalidades estão subordinadas a ela, ou seja, há níveis diferentes de fins e somente um fim último. Entretanto, a expressão 'finalidade maximal' tem um significado diferente: é possível aceitar que temos vários fins operando no mesmo nível, como finalidades últimas, isto é, não há um gênero superior. *Eudaimonia*, seria compreendida como uma finalidade (ou fim) maximal.

O conceito de *eudaimonia*, segundo Grice (2001, p. 113), satisfaz essa condição de fim maximal (enquanto fim em si mesma), pois coisas como honra, prazer, razão, virtudes, etc., as quais são as melhores candidatas para constituir uma vida plena, são buscadas de fato por si mesmas<sup>156</sup>, mas também são procuradas com vistas à *eudaimonia* (desde, é claro, que julguemos que, por meio delas, iremos alcançar o florescimento pessoal). *Eudaimonia* não é escolhida por nada outro, mas por si mesma. Além disso, ela também satisfaz a condição de autossuficiência, pois para ela nada falta. Se alguém está de posse da *eudaimonia*, nenhum bem adicionado a ela fará qualquer modificação. "*Eudaimonia* é um tipo especial de bem, um bem para o qual seria inapropriado classificar ao lado de outros" (GRICE, 2001, p. 113)<sup>157</sup>.

Com efeito, outra sutileza interpretativa surge da caracterização da *eudaimonia* como um fim maximal. Grice parece sustentar que *eudaimonia* sequer é um fim no sentido próprio do termo. A interpretação mais plausível do capítulo V de *Aspects of Reason* indica que há um abuso da linguagem ao chamar *eudaimonia* de finalidade. Uma abordagem inclusivista do tema nos possibilita pensar que *eudaimonia* é um agregador

<sup>156</sup> Mesmo se nada resultar delas, ainda assim escolhê-las é algo digno de mérito.

<sup>157</sup> No original: "(...) *eudaimonia* is a special kind of good, one which it would be inappropriate to rank alongside other goods".

de fins. Ela seria um conjunto<sup>158</sup> de finalidades maximais, uma espécie de meta-finalidade. Lemos em Grice (2001, p. 120):

(...) vamos, inicialmente e provisoriamente, pensar de um fim inclusivo como sendo um *conjunto* de fins. Se felicidade [*eudaimonia*] é nesse sentido um fim inclusivo, então podemos explicar algumas características exibidas nas seções anteriores. Felicidade [*eudaimonia*] será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins constituindo felicidade [*eudaimonia*] não seja o conjunto vazio (uma razoável, se otimista, suposição). Uma vez que o “conjunto felicidade” tem como seus elementos elementos I-desejáveis, o que é desejável diretamente por causa da felicidade [*eudaimonia*] deve ser I-desejável<sup>159</sup>.

Mas quais seriam, ou o que constituiria a *eudaimonia*? Para responder isso, Grice (2001, p. 114) efetua uma distinção que é extremamente importante para a caracterização do sistema de fins *eudaimônico*: a distinção entre a classe de coisas (poderia se dizer classe de fins, atividades, bens ou de ações) que são desejáveis por si mesmas (I-desejáveis) e a classe de coisas que são desejáveis em si mesmas e que visam a *eudaimonia* (H-desejáveis). Para que um indivíduo alcance o seu florescimento pessoal e tenha uma vida boa, ele deve efetuar certas atividades ou seguir certos cursos de ação. Uma série de atividades que as pessoas realizam não são simplesmente atividades que servem como meio para outra coisa, mas são atividades que têm um fim em si mesmas. Algumas dessas atividades estão diretamente relacionadas com a *eudaimonia*. Viver uma vida boa, no sentido moral, implica que o indivíduo deve ter em seu conjunto de finalidades vários elementos que constituem a classe de coisas H-desejáveis<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> Essa tese, contudo, implicará um problema sério para Grice, para o qual irei apresentar uma alternativa no próximo capítulo.

<sup>159</sup> No original: “(...) *let us, initially and provisionally, think of an inclusive end as being a set of ends. If happiness is in this sense an inclusive end, then we can account for some of the features displayed in the previous section. Happiness will be dependent on the realization of subordinate ends, provided that the set of ends constituting happiness may not be the empty set (a reasonable, if optimistic, assumption). Since the “happiness set” has as its elements I-desirables, what is desirable directly for the sake of happiness must be I-desirable*”.

<sup>160</sup> Todas as coisas que são H-desejáveis são também I-desejáveis.

Podemos construir alguns exemplos para tentar exemplificar a diferença entre elementos I-desejáveis e H-desejáveis. Uma finalidade que seja desejável em si mesma e que vise ou que leve diretamente a *eudaimonia* está associada com a honra, com as virtudes e ações que são nobres em algum sentido. Imperativos prudenciais kantianos também fazem parte desse grupo, dada a aceitação por parte de Grice que eles desempenham um papel a fim de alcançar a *eudaimonia*. Por outro lado, finalidades que são desejáveis em si mesmas, mas que não levam diretamente a *eudaimonia* são aquelas ações que de alguma maneira contribuem para o bem estar do indivíduo, mas não necessariamente irão alterar o *status eudaimônico* dele. Certas atividades cotidianas são exemplos de elementos da classe I-desejáveis. Comer uma fatia de pão ou escovar os dentes não tem nenhuma relação com aspectos *eudaimônicos*. Por outro lado, realizar ações notáveis, ações supererogatórias<sup>161</sup>, por exemplo, como arriscar a vida para salvar alguém em uma situação delicada ou ajudar os mais necessitados, certamente não estão no mesmo nível. Essas ações fazem parte de um sistema que pode tornar a vida do indivíduo melhor. Mesmo se elas não contribuem diretamente para a *eudaimonia*, elas terão importância para a constituição do caráter do indivíduo, que por sua vez, está diretamente ligado a *eudaimonia*. A tese de Grice é que há um núcleo de atividades (H-desejáveis) que constituem um sistema de *eudaimonia*. As atividades I-desejáveis e que não são H-desejáveis não fazem parte desse núcleo.

A relação entre ações e atividades e a classe de coisas I-desejáveis (e, conseqüentemente, a classe de coisas H-desejáveis, mais adiante) talvez possa ser explicitada da seguinte maneira: (1) suponha-se que jogar basquete e correr pertençam ambas à classe de coisas I-desejáveis; (2) cada uma delas conduz a boas condições

---

<sup>161</sup> Os atos supererogatórios são definidos correntemente por uma ou outra das seguintes alternativas: (1) um ato supererogatório é um bem-fazer não obrigatório (*non-obligatory well-doing*); ou (2) um ato supererogatório é um ato além do dever (*beyond call of duty*). As ações que caracterizariam atos supererogatórios são aquelas ações costumeiramente atribuídas aos santos e aos heróis. Quando um agente, ou seja, aquele que realiza uma ação, age supererogatoriamente, ele está realizando uma ação de um tipo bastante peculiar, sem que ele seja obrigado moralmente a realizar a ação. Um exemplo bastante utilizado na literatura sobre o tema é do soldado que se joga na frente de uma granada para salvar o restante do batalhão. Sua ação, embora ela seja uma ação heróica, não é uma ação que ele deveria fazer por dever. Caso ele se jogasse no chão ou buscasse abrigo, isso não mudaria seu *status* moral. Ninguém poderia avaliá-lo moralmente porque ele não se jogou na frente da granada para salvar os outros. Em Giarolo (2014), é possível encontrar minha posição sobre o tema. E, para mais detalhes sobre atos supererogatórios, ver Urmson (1958), Chisholm (1964) e Hansson (2013).

físicas; (3) algumas poucas horas diárias de cada prática será suficiente para alcançar boas condições físicas; e, por simplicidade, (4) não há uma terceira maneira de alcançar o fim (boas condições físicas). Dois indivíduos, X e Y, aceitam essas suposições: X joga basquete todos os dias, Y joga basquete e corre todos os dias. Além disso, ambos, em poucos meses, conseguiram alcançar o fim pretendido.

Uma análise rápida desse caso irá mostrar que ambas as atividades desses dois indivíduos são realizadas por si mesmas e para alcançar boas condições físicas. Adicionalmente, a primeira vista, parece que a vida de Y é mais interessante ou mais desejável do que a vida de X. Ele pratica uma atividade a mais do que outro, logo, é possível pensar que a vida dele é melhor, isto é, com vistas ao fim pretendido, suas ações têm mais chance de obter sucesso. Porém, de um ponto de vista da realização de um fim, a situação deve ser considerada de maneira diferente. Se o fim é o mesmo, alcançar boas condições físicas, então não faria qualquer diferença o fato dele ser alcançado por meio da prática de uma única atividade ou da prática de ambas. O indivíduo que joga basquete e não corre também, por meio da prática reiterada, chegará ao fim almejado. Não é preciso uma cumulatividade de atividades. É claro que o raciocínio é bastante simples e limitado, mas o interessante é que esse tipo de raciocínio pode ser transposto para a discussão sobre *eudaimonia*, onde as ações, atividades ou bens serão ao mesmo tempo I-desejáveis e H-desejáveis.

Com efeito, imaginemos agora que essas duas pessoas, X e Y, têm uma vida muito parecida do ponto de vista da satisfação das exigências aristotélicas para alcançar a vida plena. Ambas têm uma vida próspera, trabalho, família, valores morais, virtudes, entre outras coisas que contribuem para sua própria *eudaimonia*. Contudo, X, nas horas de folga, costuma tocar piano e ensinar música para os pobres. De um ponto de vista geral, a vida de X é, com certeza, uma vida desejável. Y, por sua vez, nas horas de folga, também costuma fazer alguma atividade social, mas não tem o costume de tocar piano para os pobres. Mas, de qualquer maneira, a vida de Y também é uma vida desejável. Dado um contexto como este, muito parecido com o do exemplo anterior, Grice (2001, p. 115) levanta certas indagações: a vida de X é uma vida mais desejável do que a vida de Y? O elemento adicional tornaria a vida de X mais feliz do que a vida de Y, o qual realiza

uma única atividade nas horas de folga? Há um expansionismo *eudaimônico* em uma situação como esta?

Grice defenderá que existe um bloco de finalidades, H-desejáveis, as quais também são I-desejáveis, que tornam a vida de uma pessoa feliz. Qualquer outra coisa que for acrescentada a este bloco rígido não alterará o produto final, ou seja, se a pessoa alcançou sua *eudaimonia*, então ela continuará sendo feliz. Os acréscimos são o que ele chama de utilidade marginal (*marginal utility*). São elementos que fazem parte do sistema, mas que, devido a uma espécie de saturação, não são capazes de atuar internamente, isto é, têm apenas uma função periférica. *Eudaimonia*, assim, não é uma questão de cumulatividade de atividades. Há, como será discutido no próximo capítulo, a tentativa de construção de um sistema de fins que ajudaria o indivíduo a alcançar o fim último. Esse sistema de fins precisa conter elementos, mas não todos os elementos possíveis. Se pudéssemos acrescentar elementos a esse sistema, então teríamos uma dificuldade que surgiria imediatamente: o nosso sistema de fins não seria autossuficiente. Dito de outro modo, caso fosse permitido adicionar indiscriminadamente elementos ao núcleo do sistema de fins, então teríamos graus diferentes de *eudaimonia* e não teríamos, possivelmente, como determinar quando o sistema está completo. Um indivíduo que tivesse uma vida constituída por mais elementos H-desejáveis do que outro, mesmo que ambos satisfizessem um sistema mínimo de *eudaimonia*, teria uma vida mais desejável. Embora, intuitivamente alguém pudesse pensar isso, objetivamente não parece ser o caso, como visto no exemplo do jogo de basquete.

A hipótese de Grice tem bastante plausibilidade. Não é necessário para que um indivíduo tenha uma vida plena e autossuficiente que ele deva realizar muitas atividades I-desejáveis ou H-desejáveis. Aquilo que realmente é determinante é o que constitui o núcleo do sistema de fins são os elementos H-desejáveis. Virtudes, honrarias, um bom caráter, uma vida comprometida com o bem estar geral são exemplos de elementos desse tipo. Se alguns desses elementos estiverem ausentes, poderíamos pensar em um sistema *eudaimônico* frágil, mas a ausência de uma atividade física, por exemplo, não tem força para desestabilizar o sistema, uma vez que ela não se encontra no seu núcleo. Apenas se o núcleo for afetado é que teremos alguma alteração.

E esse núcleo não precisa ser totalmente rígido. Este bloco ou conjunto de finalidades H-desejáveis, que tornam a vida boa, pode, todavia, variar de indivíduo para indivíduo. Mesmo assim, essa variação não deve ser acentuada. Certos elementos, como honra ou virtude, parecem ser essenciais para a constituição de uma vida boa de qualquer pessoa, ao passo que, outros elementos mais marginais podem sofrer variação. Um exemplo disso poderia ser a coragem. Em um contexto onde coragem é necessária, ser corajoso, evidentemente, será uma virtude e fará parte do conjunto de fins que tornam a vida completa. Porém, em outro contexto onde não é necessário o uso da coragem, não faria muito sentido sustentar que coragem é imprescindível para o sistema. Se o indivíduo vive em uma sociedade onde há um equilíbrio político e econômico, onde não há guerras, não há violência, não há perigos iminentes, então, possivelmente, não é preciso que ele tenha a virtude da coragem.

De modo resumido, Grice (2001, p. 117-118) irá identificar cinco teses sobre as relações entre as classe de coisas I-desejáveis e H-desejáveis (as duas primeiras aceitas, sem dúvida, por Aristóteles na *Ethica Nichomachea*, as outras três sendo possivelmente estranhas do ponto de vista aristotélico):

- (A) Algumas coisas são tanto I-desejáveis e H-desejáveis (são ambas fins em si mesmos e também meios para a *eudaimonia*).
- (B) *Eudaimonia*, enquanto desejável em si mesma, não é desejável para qualquer outro fim.
- (C) Algumas coisas são I-desejáveis sem serem H-desejáveis (e, alguém pode adicionar, talvez sem serem desejáveis para qualquer outro fim. Nesse caso, *eudaimonia* não irá ser o *único* item que não é desejável para qualquer outro fim).
- (D) Qualquer item que é *diretamente* H-desejável deve ser I-desejável.
- (E) *Eudaimonia* é obtida apenas por meio da realização de itens que são I-desejáveis (e também, é claro, H-desejáveis).<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> No original:

“(A) *That some things are both I-desirable and H-desirable (are both ends in themselves and also means to happiness).*

(B) *That happiness, while desirable in itself, is not desirable for the sake of any further end.*

(A) e (B) são os pilares da teoria aristotélica da *eudaimonia*. A honra, como já visto na seção anterior sobre Aristóteles, pode ser considerada tanto com um fim, mas também como um meio para o fim último, o qual é um fim em si mesmo e não está para nada além dele. A tese (C), porém, dificilmente seria defendida por Aristóteles. O ponto, embora Grice não forneça um exemplo bom para ilustrar a questão, é que temos outras finalidades, além da *eudaimonia*, que são fins em si mesmas e não visam nada além. As duas últimas teses, certamente são as mais interessantes e uma contribuição significativa de Grice para o tópico. (D) tem uma consequência interessante que é a ideia de que não temos uma espécie de pílula da felicidade. Nós não chegamos diretamente à *eudaimonia*, mas tudo aquilo que pretensamente levaria diretamente à ela, na verdade é também um meio. Imagino que uma virtude como a temperança seja um bom exemplo. Certamente alguém poderia pensar que a temperança é diretamente associada à *eudaimonia*. Porém, tenho a impressão que o argumento de Grice é que mesmo virtudes tais como a temperança, estão condicionadas a outras coisas. Alguém é temperante, por causa de uma série de coisas, portanto o temperante busca, por meio de suas ações, a temperança como um fim. Ela é H-desejável, mas também tem um caráter de fim em si mesma sem visar a *eudaimonia*.

A última tese, (E), por sua vez, sustenta que *eudaimonia* é essencialmente um estado dependente. Como diz Grice (2001, p. 118), *eudaimonia* não pode simplesmente acontecer. Ela é condicionada à atuação do indivíduo. Ela não é casual, mas é uma realização deliberativa do sujeito e, nesse sentido, as ações ou os meios que o indivíduo utiliza para alcançar a finalidade são considerados. É por meio da efetivação de um ou mais itens que alguém está apto a alcançar o fim em questão. As teses (D) e (E), portanto, se opõem à ideia de que há uma maneira direta de alcançar a *eudaimonia*. Os itens que são escolhidos (ou desejados) com vistas à *eudaimonia*, podem ser pensados como itens que são escolhidos (ou desejados) como meios para ela. Assim, temos claramente uma relação entre meios e fins, um aspecto teleológico forte na concepção de Grice.

---

(C) *That some things are I-desirable without being H-desirable (and, one might add, perhaps without being desirable for the sake of any further end, in which case happiness will not be the only item which is not desirable for the sake of any further end).*

(D) *Any item which is directly H-desirable must be I-desirable.*

(E) *Happiness is attainable only via the realization of items which are I-desirable (and also of course H-desirable)*".

Além disso, *eudaimonia* precisa ser considerada como um desejo, mas um desejo de ordem superior. Grice parece sustentar que *eudaimonia* é o objeto de um desejo constante. Enquanto seres racionais estamos sempre tendendo a buscar esse fim especial. Uma vez que haveria uma fundação racional para os desejos, um desejo determinado como a *eudaimonia* não é simplesmente um desejo que alguém tem, mas um desejo que ele *deve* ter. Ela, a *eudaimonia*, é um desejo de ordem superior, um desejo de segunda ordem, portanto. Grice não diz muito sobre o que isso quer dizer exatamente, mas talvez a distinção apresentada por Harry Frankfurt (1998) entre desejos de primeira ordem e desejos de segunda ordem possa ajudar.

Frankfurt (1998, p. 13-14) assume que sentenças da forma “*A wants to X*” (A quer X), por um lado, identificam desejos de primeira ordem, isto é, sentenças nas quais o termo ‘*to X*’ refere-se à uma ação. Esse desejo de primeira ordem irá ser uma motivação para agir. Por outro lado, existem sentenças com a mesma forma “*A wants to X*” que identificam desejos de segunda ordem. Em um desejo de ordem superior, o termo ‘*to X*’ irá referir-se a um desejo de primeira ordem. Nesse caso, alguém teria o desejo de ter um desejo para uma ação. Em outras palavras, a distinção pode ser formulada da seguinte maneira: alguém tem um desejo de primeira ordem quando ele quer fazer ou não fazer tal e tal coisa e tem um desejo de segunda ordem quando ele quer ou não quer ter um certo desejo de primeira ordem.

Para alcançar a *eudaimonia* há uma relação entre desejos de ordens diferentes. *Eudaimonia* envolve ter um desejo para um desejo de primeira ordem. Buscar o fim último está associado a quereremos ter vontade de realizar certas ações. Enquanto agentes morais, se não tivermos desejos de querer realizar boas ações, então, muito provavelmente, nunca seremos virtuosos. Assim, um desejo por *eudaimonia* está associado a um desejo para agir. Somente alcançaremos o florescimento pessoal se desejarmos a realização de boas ações.

Mas, de qualquer maneira, Grice não está preocupado em elencar que coisas levam a *eudaimonia*, e sim em estipular uma estrutura formal básica anterior à discriminação daquilo que torna a vida completa e, além disso, determinar as propriedades que definem essa estrutura. Grice (2001, p. 130), portanto, irá tentar caracterizar em que poderia consistir um sistema de fins que constituiria a *eudaimonia*.

Este sistema de fins pode ser tomado como um guia que auxiliaria a vida de uma pessoa na busca pela sua própria *eudaimonia*. Tal sistema para satisfatoriamente guiar a vida de um indivíduo necessitaria ser um sistema razoavelmente estável, embora ele deva levar em conta as vicissitudes da vida humana. O sistema de fins para a *eudaimonia*, portanto, não deve ser constitutivamente imune a modificações. Chapman (2005, p. 149) afirma algo nesse sentido:

Para Grice, felicidade [*eudaimonia*] é um fim complexo; isto é, ela é constituída pelo conjunto de fins que conduzem à felicidade [*eudaimonia*]. Os conjuntos precisos de fins em questão podem variar de indivíduo para indivíduo, mas eles podem ser tomados como condutivos à felicidade [*eudaimonia*] se eles oferecerem um sistema relativamente estável para guiar a vida.

No próximo capítulo, irei discutir em que consiste um sistema de fins, como o esboçado por Grice, identificando suas características principais. Além disso, buscarei provar que o modo como ele aborda o problema o leva a uma contradição. *Eudaimonia* precisa ser tratada não como um conjunto de fins, mas como uma relação entre o todo e suas partes, isto é, minha proposta é sustentar que, em um ambiente mereológico, *eudaimonia* recebe sua melhor caracterização e fica imune a possíveis contradições.

## CAPÍTULO 5 – A CONSTRUÇÃO DE UM SISTEMA FORMAL DE FINS

### INTRODUÇÃO

Nos capítulos 1 a 3, minha proposta foi analisar alguns aspectos fundamentais da filosofia prática de Grice (e discussões a ela vinculadas), em especial as relações entre raciocínio teórico e prático. A Lei de Hume, a discussão sobre lógica de imperativos, o problema das inferências mistas, aceitabilidades teóricas e práticas, etc., foram alguns dos tópicos extensamente discutidos. Todas essas discussões, além de serem metodológicas, trazem importantes acréscimos para o debate filosófico em seus devidos campos. No capítulo 4, abordei um tópico no qual Grice aplica suas considerações sobre racionalidade, como consequência de suas condicionais de aceitabilidades prudenciais, a saber, a discussão acerca da concepção filosófica de *eudaimonia*. Grice, como visto, dialoga diretamente com Aristóteles, concorda em muitos aspectos, apresenta muitas teses parecidas com as aristotélicas, mas também contribui em vários pontos para o tratamento e busca por esclarecimento de questões vinculadas ao tema. Nesse capítulo final, meu objetivo é apresentar aquilo que pode se chamar de “sistema de fins para a *eudaimonia*”.

Grice pensa que para alcançar os objetivos últimos da vida é necessário que tenhamos à disposição uma estrutura com características formais<sup>163</sup> que auxilie na escolha e organização dos fins adequados. Por meio dessa estrutura, um sistema de fins, o qual será discutido em 5.1, nossa busca por *eudaimonia* tem maiores chances de obter sucesso. Se as características, ou condições, formais forem satisfeitas, (discuto-as em 5.2), então estaremos virtualmente aptos a ser *eudaimônicos*. Porém, como indicado em várias ocasiões ao longo do texto, Grice dá todas as evidências de que ele considera esse sistema de fins como um conjunto de fins. Sustento que, se isso for o caso, então a abordagem de Grice apresenta um problema que deve ser seriamente considerado: sua abordagem é inconsistente. *Eudaimonia*, se considerada em um (ou como um) sistema conjunto-teorético, não pode ser simultaneamente, devido ao *Axioma da Regularidade* ou

---

<sup>163</sup> Grice não fala explicitamente em ‘sistema formal de fins’, mas, mesmo assim, opto por chamar o sistema de fins de formal, pois Grice fornece diretrizes formais gerais para um sistema de fins, mas não fornece nenhum conteúdo particular específico.

*Axioma da Fundação*, um fim último e um conjunto de fins. Assim, em 5.3, apresento uma crítica a Grice e proponho que o sistema de fins seja tratado em termos mereológicos, a teoria do todo e das partes. Por meio de um tratamento mereológico, é possível defender que *eudaimonia* é um fim último e um agregador de fins. Além disso, assumo, embora seja uma suposição ousada, que um tratamento mereológico pode, inclusive, solucionar o debate encontrado na literatura sobre Aristóteles acerca de que fim é a *eudaimonia*, um fim dominante ou inclusivo. Parece-me que em termos mereológicos, *eudaimonia* pode ser tanto dominante como inclusiva.

### 5.1 – GRICE E UM SISTEMA FORMAL DE FINS PARA A *EUDAIMONIA*

Na seção 4.2, apresentei parcialmente a concepção filosófica de *eudaimonia* sustentada por Grice em *Aspects of Reason*. A seção 4.2 centrou-se, conseqüentemente, em caracterizar que *eudaimonia* é um fim para o qual certos elementos I-desejáveis são desejáveis, sendo que ela deve ser compreendida como um fim inclusivo e não dominante. Além disso, *eudaimonia* foi considerada como um fim não-proposicional, um fim inclusivo de natureza racional, cujos componentes não são universais ou estados de coisas cuja realização é desejada por si mesma (*for its own sake*), mas ao invés, desejos para tais universais ou estados de coisas, sendo que, nesse caso, um desejo por *eudaimonia* será um desejo de ordem superior, um desejo de ter e satisfazer um grupo de desejos que exemplificam uma característica relevante aberta, isto é, aquilo que pode ser realizado. Assim, das três perguntas postas no início da seção 4.2, '(i) qual a natureza da *eudaimonia*?', '(ii) em que sentido (se houver) (e por que) eu devo desejar, ou almejar, pela minha própria *eudaimonia*?' e '(iii) qual é a natureza da conexão entre coisas que conduzem à *eudaimonia* e a *eudaimonia*?', as duas primeiras já foram abordadas ao longo da seção 4.2 e a terceira será discutida agora.

A discussão referente à terceira pergunta pode ser reformulada da seguinte maneira, considerando o ponto em questão: 'em que consiste um sistema de fins para a *eudaimonia* e quais são as suas propriedades fundamentais?'. Grice parece estar convencido que um sistema de fins, enquanto um conjunto de fins com a função de guiar a vida de alguém, é não somente possível, como também permite uma caracterização de

suas propriedades formais. Além disso, esse sistema de fins pode ser considerado, propriamente, como um sistema de *eudaimonia*. Desde que *eudaimonia* seja concebida como um fim inclusivo, composto por outros fins anteriores, e que o indivíduo respeite as propriedades do sistema e as relações mantidas entre os fins constitutivos da *eudaimonia*, então ele tem um bom guia para direção da vida.

Certamente a construção e adoção de um sistema de fins para guiar a vida é algo que pode ser feito tanto de uma maneira boa como de uma maneira ruim, ou pode funcionar muito bem ou muito mal. Um sistema de fins, dito de outro modo, pode se mostrar um excelente auxiliar a fim de alcançar os objetivos últimos de alguém, mas pode se mostrar também como desastroso. Assim, de um ponto de vista teórico, há uma demanda, como Grice (2001, p. 130) enfatiza, por critérios governando a construção desse sistema. Um bom sistema de fins será determinado pelo fato de que sua adoção irá levar o indivíduo para a realização da *eudaimonia*.

Na literatura, um sistema formal<sup>164</sup> geralmente é definido como um sistema abstrato de pensamento baseado em modelos matemáticos. Nesse sentido, existem certas regras básicas, que são os fundamentos do sistema, por meio das quais é possível derivar elementos que não são básicos. Poderíamos considerar a *Begriffsschrift* de Frege (2007) como um bom exemplo de um sistema formal nesses moldes. Nela há a apresentação de um simbolismo lógico, e de um sistema axiomático, que objetiva, antes de qualquer coisa, a construção de uma linguagem perfeita para a expressão do pensamento puro. A linguagem formal, diferentemente da linguagem natural, garantiria, na visão de Frege, que inferências e deduções pudessem ser realizadas sem incorrer em erros, uma vez que a linguagem ordinária para fins científicos é imperfeita, ambígua, necessitando, portanto, ser substituída por uma linguagem aperfeiçoada. A *Begriffsschrift* teria como meta construir uma linguagem característica logicamente transparente. O ponto de partida de Frege consiste em construir um sistema formal cujas noções básicas

---

<sup>164</sup> Com o intuito de tentar ao máximo caracterizar em que consiste um sistema com características formais, procurarei comparar o sistema de fins para a *eudaimonia* com outros sistemas formais, por exemplo sistemas lógicos e jurídicos. Certamente um sistema lógico é mais rígido do que aquilo que Grice pretende construir, mas serve como um modelo ilustrativo de como ele deve operar. Um sistema jurídico, por sua vez, pode ser muito mais parecido com um sistema para *eudaimonia*, uma vez que um sistema jurídico também precisa, em certas ocasiões, ser estável e flexível. Embora exista um bloco rígido de normas no Direito, um sistema jurídico não é imune à modificações e essa parece ser uma propriedade importante de um bom sistema de normas jurídicas.

sejam fixadas com exatidão e clareza, e a seguir sejam estabelecidos os enunciados primitivos e regras de inferência que tornam possível desenvolver sem qualquer lacuna uma demonstração nesse sistema<sup>165</sup>.

A geometria euclidiana, contudo, pode ser considerada como um modelo paradigmático de sistema formal. Nos *Elementos*, Euclides (1956) assume um conjunto com poucos axiomas intuitivamente dados e deduz uma série de outras proposições a partir deles. Euclides assume, assim, a existência de cinco axiomas básicos (postulados) e por meio desses axiomas ele alcança uma série de teoremas (proposições verdadeiras), fundamentais para provas matemáticas. Euclides foi o primeiro a demonstrar como certas proposições geométricas poderiam ser provadas e reunidas em um sistema dedutivo eficaz e consistente.

A utilização de sistemas formais não se limita, porém, apenas a contextos lógicos e matemáticos. Spinoza (2007), por exemplo, na sua *Ética*, irá usar um modelo matemático para tratar de problemas filosófico-metafísicos. Uma vez que o modelo da matemática, da geometria euclidiana em especial, dava bons resultados para a solução de problemas matemáticos, Spinoza procurou aplicar o método euclidiano também à filosofia. Assim, a estrutura da *Ética* tem um caráter bastante curioso: ela é dividida em definições, axiomas, proposições, postulados, etc. As definições e os axiomas são os elementos mais fundamentais do sistema e o restante é derivado deles.

Os sistemas jurídicos também operam dessa maneira, mas se aproximam mais daquilo pretendido por Grice<sup>166</sup>. Há certas normas ou leis que são mais básicas dentro de um sistema (assim como há fins que são mais centrais) e há normas que são derivadas ou menos básicas (assim como há fins com utilidade marginal), ou seja, há uma hierarquia em um sistema jurídico, normas que são superiores e normas que são inferiores. Caso aconteça um caso de conflito, as normas superiores, conforme os critérios utilizados primariamente, prevalecem sobre as normas inferiores. Porém, o mais importante é que todo sistema normativo ou jurídico para ser consistente precisa que as

---

<sup>165</sup> Para mais detalhes sobre a lógica fregeana e a *Begriffsschrift*, ver Kneale, W. & Kneale, M. (1993), e as introduções de Beaney (Frege, 1997) e de Alcoforado (Frege, 2009) para as edições inglesa e brasileira da *Begriffsschrift*, respectivamente.

<sup>166</sup> Na próxima seção tentarei aproximar em detalhes sistemas jurídicos do sistema de fins proposto por Grice.

relações entre seus elementos constituintes sejam claras. Dentro de um bom sistema jurídico, duas leis ou normas não podem ser conflituosas, do mesmo modo que dois fins, em um sistema *eudaimônico*, também não o podem. Se duas sentenças deônticas, como ‘permitido que *p*’ e ‘proibido que *p*’, pertencerem, sob as mesmas circunstâncias e ao mesmo tempo, ao mesmo sistema de normas, então o sistema é claramente inconsistente. Existem duas proposições constitutivas do sistema que não são possíveis de efetivação simultaneamente e isso dá origem a um problema interno ao sistema<sup>167</sup>.

Grice não irá tentar construir um sistema axiomático de fins, mas ainda assim o seu sistema precisa apresentar determinadas características fundamentais, sendo que um bom sistema deve exigir que os fins mantenham certas relações metodológicas, formais e materiais entre si. A ideia diretriz com respeito a esse sistema de fins será que ele deve ser um sistema maximamente estável, embora sua estabilidade não seja absoluta. A estabilidade do sistema permite que quem o utilize seja maximamente conduzido, por meio de seu emprego, para o propósito almejado. Uma vez que o sistema apresenta certa estabilidade, podemos exigir dele que ele seja flexível também. O ponto central, conforme Grice (2001, p. 131) é o seguinte:

Para colocar a questão de outra maneira, um sistema de fins deveria ser estável para a extensão da qual, embora não constitutivamente imune à modificações, possa acomodar mudanças de circunstâncias ou vicissitudes que poderiam impor modificações em outros sistemas menos estáveis. Nós poderíamos suplementar a ideia de estabilidade pela ideia de flexibilidade; um sistema será flexível na medida em que modificações devam ser demandadas, eles serão alcançados por simples ajustes e evolução; tropeços, crises e revoluções serão excluídas ou serão minimizadas.<sup>168</sup>

Um sistema satisfatório de fins que guiaria a vida, como já foi enfatizado, deve conter uma série de elementos centrais. Porém, dado que os seres humanos são

---

<sup>167</sup> Sobre sistemas jurídicos ver Alchourrón; Bulygin (1975), Bobbio (1982) e Rodríguez (2002).

<sup>168</sup> No original: “*To put the matter another way, a system of ends would be stable to the extent to which, though not constitutionally immune from modification, it could accommodate changes of circumstances or vicissitudes which would impose modification upon other less stable systems. We might need to supplement the idea of stability by the idea of flexibility; a system will be flexible in so far as, should modifications be demanded, they are achievable by easy adjustment and evolution; flounderings, crises, and revolutions will be excluded or at a minimum*”.

diferentes e os contextos em alguma medida desempenham um papel determinante no agir, Grice (2001, p.131) admite que temos dois tipos de sistemas de fins possíveis para a *eudaimonia*: um sistema de fins em geral para a *eudaimonia (happiness-in-general)* e um sistema de fins pessoal para a *eudaimonia (happiness-for-an-individual)*.

Por um lado, um sistema de fins geral é caracterizado como um sistema de fins que pode ser especificado em termos altamente gerais. Esse sistema teria características que abstrairiam as idiossincrasias específicas de cada indivíduo e as circunstâncias pessoais, tendo uma abrangência muito mais ampla do que um sistema pessoal ou individual. Por outro lado, um sistema de fins pessoal terá duas características principais: (a) será especificado e personalizadamente derivado do sistema constitutivo da *eudaimonia* em geral, sendo que ele deve ser determinado pelo caráter individual, habilidades e situações no mundo relacionadas ao indivíduo ao qual ele se refere; e (b) a adoção dele deverá ser estável para o indivíduo nessas circunstâncias.

A ideia, basicamente, é que indivíduos possuem objetivos, encontram-se em contextos, possuem relações, realizam atividades, etc. muito diversas. Um sistema geral para a *eudaimonia* precisa desconsiderar esses elementos que dizem respeito à vida específica de cada indivíduo, procurando, ao contrário, buscar o que de mais geral pode ser encontrado e aplicado a casos particulares. O sistema pessoal leva em conta as características pessoais, mas ele não pode ser inconsistente com o sistema geral de fins. Se a virtude aristotélica da coragem é constitutiva de um conjunto geral de fins que guiam o indivíduo para a *eudaimonia*, então ela precisa também ser um membro do conjunto pessoal de fins (embora o oposto não seja necessariamente o caso)<sup>169</sup>. Uma vez que o conjunto pessoal de fins é derivado do conjunto geral, ele precisa conter aquilo que é exigido pelo conjunto geral<sup>170</sup>. Algo similar se dá em um sistema jurídico: uma lei

---

<sup>169</sup> Parece que a relação entre os dois sistemas de fins para a *eudaimonia* pode ser considerada como semelhante à relação entre um juízo universal afirmativo e um juízo particular afirmativo no quadrado de oposições aristotélico. Se o juízo universal afirmativo tiver como valor verdade, então o juízo particular afirmativo terá, necessariamente, como valor verdade. Porém, se o juízo particular afirmativo tiver como valor verdade, isso não implica que o juízo universal afirmativo tenha como valor verdade. Em um sistema de fins pode se pensar que algo semelhante ocorre: um fim que faz parte de um sistema em geral, deve também fazer parte de um sistema pessoal, mas não há nenhuma exigência de que um fim que seja membro de um sistema pessoal seja também membro de um sistema de fins em geral. Se meu sistema de fins em geral não tem como membro a virtude da coragem, isso não implica que eu o ter em meu sistema pessoal torne meu sistema pessoal inconsistente com o sistema em geral.

<sup>170</sup> Sistemas pessoais de fins podem variar muito, dado o contexto e as situações vivenciadas pelos indivíduos. Por exemplo, é evidente que os fins constitutivos de um sistema de fins de dois indivíduos, um

específica não pode ser conflitante com uma lei mais geral (ou uma norma fundamental). Se o código normativo tem como objetivo ser o mais claro possível e livre de ambiguidades, então ele precisa revisar ou a norma específica (o que geralmente ocorre) ou a norma geral (o que implicaria uma reformulação mais ampla do sistema) ou ainda introduzir alguma condição especial para a resolução do caso.

Em *The Conception of Value*, Grice irá apresentar uma caracterização de sistema de fins muito parecida com a apresentada em *Aspects of Reason*. As noções de que um sistema de fins precisa ser estável e flexível também se apresentam como centrais. Em *The Conception of Value*, Grice (1991, p. 61) elenca três pontos preliminares para a discussão sobre fins. Primeiro, fins se apresentam (*go around*) em pacotes ou em sistemas. Para determinar quais são os fins adequados, duas considerações conectadas precisam ser feitas: a adequação do fim considerado como individual e também sua adequação quando ele é considerado como um membro de um atual ou potencial sistema de fins. Segundo, alterações e instituições de fins normalmente ocorrem como resultado de revisão. Um sistema de fins S é substituído por um sistema S' quando S se mostra limitado. Porém, S e S' têm muito mais coisas em comum do que diferenças, uma vez que os fins que constituem o sistema antigo, em grande parte, ainda devem fazer parte do sistema revisado. E, terceiro, é possível fazer revisões em nosso sistema sem ter que articular os conteúdos do sistema. Nós podemos efetuar uma possível mudança no sistema e analisar as consequências da mudança, sem que seja preciso mexer no seu conteúdo específico.

Em resumo, um sistema de fins tem características muito parecidas com os seres humanos aos quais eles se vinculam, principalmente quando pensamos em um sistema pessoal de fins. Tanto seres humanos, como sistemas de fins, mudam, embora essas mudanças geralmente não ocorram de modo rápido. Se o curso de eventos ocorre normalmente, essas mudanças são naturalmente esperadas. “Sistemas e pessoas

---

que vive em uma comunidade *hippie* e outro que é um homem de negócios em uma grande metrópole, irão variar acentuadamente. Enquanto que para o homem de negócios ascender profissionalmente é um elemento imprescindível em seu sistema pessoal de fins, para o *hippie* não faz o menor sentido. Em seu lugar, ele poderia ter uma finalidade como viver em harmonia com a natureza, que talvez não faça sentido para o homem de negócios. Dados os contextos, esses dois fins podem ser constitutivos de sistemas pessoais sem qualquer tipo de impedimento, desde que, é claro, não se dê qualquer conflito com o sistema geral de fins, aplicável a ambos os indivíduos (supondo-se que ambos compartilhem os mesmos elementos culturais, políticos, econômicos, etc.).

“crescem e se desenvolvem e, algumas vezes decaem” (GRICE, 1991, p. 61. O *hippie* pode se tornar um homem de negócios e, conseqüentemente, modificar seu sistema pessoal de fins, assim como o homem de negócios pode abandonar sua vida frenética na grande metrópole e ir viver em uma comunidade naturista para fugir das amarras da sociedade, modificando também seu sistema pessoal de fins.

A estabilidade de um sistema, porém, é uma característica enfatizada várias vezes por Grice. Alguém que procurasse ascender enquanto homem de negócios em uma grande metrópole e, ao mesmo tempo, procurasse harmonia com a natureza, muito provavelmente iria precisar revisar seu sistema de fins. Um sistema será modificado, na maioria das vezes, se ele for deficiente em aspectos como coerência, consistência e amplitude. Sistemas que forem harmônicos, que não apresentarem qualquer tipo de deficiência como as citadas, têm mais chance de auxiliarem na busca dos objetivos procurados. Tais sistemas seriam teleologicamente adequados. Além disso, sistemas que forem flexíveis – flexibilidade e estabilidade não são características exclusivas, um sistema pode ser estável e flexível ao mesmo tempo – irão permitir que mudanças ocorram onde isso for requerido.

Mas um problema que qualquer leitor poderia imediatamente se colocar, e que o próprio Grice identifica, é que nada garante que um sistema de fins não seja levado adiante por indivíduos de baixo caráter moral e que estes, virtualmente, também sejam *eudaimônicos*. Certamente seria possível construir um sistema de fins em geral para guiar a vida em direção à *eudaimonia* e não ser exatamente o melhor dos seres humanos. Para evitar isso, Grice, no final de *Aspects of Reason*, diz que condições extra-sistemáticas parecem ser requeridas. A tarefa de esclarecer o que Grice quer dizer com isso não é muito simples, mas a seguinte passagem talvez lance luz à questão (2001, p. 134):

Aqui eu buscava explorar um caminho não inteiramente diferente daquele tomado por Aristóteles. Eu gostaria de considerar a possibilidade de que a ideia de felicidade-em-geral (*happiness-in-general*) pudesse ser determinada por referência as características essenciais de um ser humano (animal racional); os fins envolvidos na ideia de felicidade-em-geral (*happiness-in-general*) seriam, talvez, a realização em abundância, em várias formas específicas para indivíduos (*individual men*), daquelas capacidades com as quais um construtor de

criaturas<sup>171</sup> (*creature-creator*) teria dotado criaturas, a fim de fazê-las maximamente viáveis em condições de criaturas vivas, isto é, no maior número manejável de diferentes ambientes<sup>172</sup>.

Seres humanos vivem em condições diferentes e possuem relações, seja com o mundo, seja com outros seres humanos, diferentes. Mesmo assim, enquanto seres humanos, ou enquanto pessoas, para retornar à discussão realizada nos capítulos 1 e 2, eles compartilham a propriedade da racionalidade, posto que racionalidade é, inclusive, o que dá sentido à existência de pessoas, e não de “meros” seres humanos biológicos. Assim como a racionalidade permite que valores sejam construídos, e que pessoas sejam responsáveis pela sua construção, ela também permite (e talvez exija) que esses valores desempenhem um papel na busca pela própria *eudaimonia*. A relação entre valores e fins é uma relação fundamental para a proposta teleológica de Grice. Seria impossível pensar que alguém pudesse buscar ou pretender buscar sua própria *eudaimonia*, tendo à sua disposição um sistema de fins harmônico, sem considerar os valores que operariam como um meio para isso. Valores, construídos racionalmente, por meio das operações construtivistas previamente expostas, são ótimos candidatos para serem parte integrante de um sistema de fins que permita que indivíduos de elevado caráter moral alcancem a *eudaimonia* e evite que algum indivíduo de pouco caráter também a alcance.

---

<sup>171</sup> Em muitas ocasiões, especialmente quando da discussão sobre valores, em *The Conception of Value*, Grice faz referência a ideia de um *construtor* ou de um *criador*. Essa noção muito obscura dá a sensação de que Grice está falando de uma racionalidade (ou de um Deus) que está operando quando construímos valores que nos auxiliariam na condução da vida. Porém, considerando os comprometimentos filosóficos de Grice ao longo de sua obra, parece mais plausível supor que o que ele realmente tem em mente ao usar essa expressão é procurar uma analogia. Possivelmente, ele não está se comprometendo com a existência de tal construtor, mas sim, utilizando a ideia como uma ferramenta com o intuito de tentar tornar mais clara a compreensão por parte do público leitor do problema vinculado.

<sup>172</sup> No original: “*Here I would seek to explore a road not entirely different from that taken by Aristotle. I would like to consider the possibility that the idea of happiness-in-general might be determined by reference to the essential characteristics of a human being (rational animal); the ends involved in the idea of happiness-in-general would, perhaps, be the realization in abundance, in various forms specific to individual men, of those capacities with which a creature-creator would have to endow creatures in order to make them maximally viable in human living conditions, that is, in the widest manageable range of different environments*”.

## 5.2 – AS CARACTERÍSTICAS DE UM SISTEMA FORMAL DE FINS

### 5.2.1 Sistemas jurídicos como análogos ao sistema de fins de Grice

As características gerais de um sistema de fins, identificadas na seção anterior, foram basicamente duas: estabilidade e flexibilidade. Entretanto, nenhum sistema, seja ele um sistema de fins como o de Grice, seja um sistema lógico ou um sistema jurídico, se mantém simplesmente com essas duas características básicas. Norberto Bobbio, em um clássico da literatura jurídica, intitulado *Teoria Geral do Direito*, 2ª parte, *Teoria do Ordenamento Jurídico* (1982), irá definir em que consiste um ordenamento (ou um sistema) jurídico e elencar uma série de características necessárias para o adequado funcionamento de qualquer sistema de normas. O que chama a atenção em seu livro é que o modo pelo qual Bobbio discute o problema em muito se assemelha ao tratamento apresentado por Grice em *Aspects of Reason*.

Um sistema de fins e um sistema jurídico possuem muito mais características semelhantes do que aquilo que poderia se pensar inicialmente. Ambos são tratados como um conjunto de elementos que se coordenam e que precisam ser harmônicos dentro do sistema. Se, para alcançar a *eudaimonia*, Grice sustenta que precisamos, para nos auxiliar, de um conjunto de finalidades, cujos membros estejam em adequação com aquilo que teoricamente se concebe como ideal para o florescimento pessoal, Bobbio (1982, p. 21) diz o seguinte sobre um ordenamento jurídico:

A nosso ver, a teoria da instituição teve o grande mérito de pôr em relevo o fato de que se pode falar de Direito somente onde haja um complexo de normas formando um ordenamento, e que, portanto, o Direito não é norma, mas um conjunto coordenado de normas, sendo evidente que uma norma jurídica não se encontra jamais só, mas está ligada a outras normas com as quais forma um sistema normativo.

Assim sendo, um ordenamento jurídico, como todo sistema normativo, é um conjunto de normas, formando uma totalidade ordenada<sup>173</sup>, que opera de modo muito similar a um sistema de fins. Grice, como veremos a seguir, identifica sete características (formais, metodológicas, materiais e até psicológicas) que todo sistema de fins deveria conter. Porém, existem outras características, comuns a sistemas normativos, não elencadas por Grice, elencadas por Bobbio, que com toda certeza auxiliariam para a melhor estruturação de um sistema nesses moldes (e que, se Grice não as admitiu implícita e/ou explicitamente, certamente as admitiria como úteis para a boa fundação do sistema). Assim, parece razoável sustentar que o modelo utilizado pela Filosofia do Direito na construção e caracterização de sistemas normativos pode auxiliar tanto na compreensão, bem como na justificação de um sistema formal de fins para a *eudaimonia*<sup>174</sup>.

Uma das primeiras características fundamentais para que um ordenamento jurídico funcione, conforme Bobbio (1982, p. 67), consiste em sua eficácia. Um ordenamento jurídico, tomado em seu conjunto, somente será válido se ele for eficaz, ou seja, se ele for realizável. Não faria qualquer sentido estipular um conjunto de normas incapazes de alcançar os objetivos pretendidos, no caso a resolução de problemas de ordem jurídica. Uma norma singular pode até ser válida sem ser eficaz, mas quando se pensa na totalidade do sistema, isso se torna inconcebível. Em um sistema de fins se dá

---

<sup>173</sup> Bobbio (1982, p. 71) irá definir 'sistema' exatamente como uma 'totalidade ordenada', isto é, um conjunto de entes para os quais existe uma certa ordem. Os entes constituintes dessa totalidade precisam estar em uma relação de coerência entre si e com a totalidade. Ao se perguntar se um ordenamento jurídico constitui um sistema é preciso perguntar se as normas que o compõe estão em uma relação de coerência entre si e em que condições se dá essa relação.

<sup>174</sup> O modelo de sistema utilizado por Grice, como já indicado antes, se aproxima mais de um modelo jurídico do que de um modelo lógico dedutivo. Porém, para não criar confusão é necessário efetuar uma distinção entre dois tipos de sistemas possíveis de ordenamentos normativos no Direito. Kelsen (*apud* Bobbio, 1982, p. 71), assume que existem dois sistemas de ordenamento jurídico: um sistema *estático* e outro *dinâmico*. Um sistema estático é aquele no qual as normas estão relacionadas umas às outras como as proposições em um sistema dedutivo. Assim, normas inferiores são derivadas de normas superiores. As normas superiores ou normas originárias, teriam a função de axiomas e postulados em sistemas científicos. Conforme Kelsen, em um sistema estático, as normas estão relacionadas entre si no que se refere ao conteúdo. Um sistema dinâmico, por sua vez, consiste em um ordenamento no qual as normas que o compõem derivam uma das outras através de sucessivas delegações de poder, ou seja, não através do conteúdo, mas da autoridade que as colocou. Nesse caso, a relação entre as normas constituintes do sistema não é material, mas formal. O ponto é que Kelsen sustenta, por fim, que ordenamentos jurídicos legítimos são do segundo tipo, isto é, dinâmicos e não estáticos. Um exemplo de um sistema estático seria um ordenamento moral (claramente a ética deontológica kantiana se enquadraria nisso). O sistema de Grice se aproxima dessa caracterização de um ordenamento dinâmico, embora a autoridade que coloque o fim não seja um juiz ou um costume, mas, como tudo indica, seja a racionalidade.

o mesmo: algum fim H-desejável pode ser válido, devendo ser buscado, entretanto, isoladamente ele não é suficiente para que o indivíduo alcance sua *eudaimonia* (e talvez nem pretenda isso). Para que isso aconteça, todo o sistema de fins precisa ser eficaz. Um sistema de fins ineficaz, cujos constituintes não levam o indivíduo para a *eudaimonia*, deve ser revisado ou substituído. Se alguém for honrado, a virtude da honra será válida (não é uma validade lógica, entretanto, mas validade enquanto elemento adequado constituinte de um sistema orgânico) dentro das circunstâncias dadas, porém, ela por si só não conduz à *eudaimonia*. Para isso é necessário que o sistema, enquanto um todo, seja eficaz. A eficácia é uma característica necessária para que um sistema seja válido, embora não seja suficiente.

Um ordenamento jurídico, além de ser eficaz, precisa ainda que suas normas apresentem coerência entre si e também com o sistema. A coerência é definida “como a propriedade pela qual nunca se dá o caso em que se possa demonstrar a pertinência a um sistema de uma certa norma e da norma contraditória” (BOBBIO, 1982, p. 116). Se um sistema apresenta uma norma e sua contraditória na mesma situação, então dá-se origem a uma antinomia. A existência de uma proibição e de uma permissão do mesmo conteúdo ou comportamento simultaneamente origina um problema que exige resolução, caso contrário o sistema se mostra incoerente<sup>175</sup>. Um sistema, portanto, será incoerente se existir uma norma que proíbe e uma norma que permite um dado comportamento ao mesmo tempo e sob as mesmas circunstâncias. No exemplo utilizado na seção anterior percebe-se isso de modo mais claro: ‘permitido *p*’ e ‘proibido *p*’ não devem ser constitutivos de um sistema simultaneamente. Além disso, as normas que fazem parte do sistema precisam ser compatíveis. “Um ordenamento jurídico constitui um sistema justamente porque não podem coexistir nele normas incompatíveis” (BOBBIO, 1982, p. 80). A diferença entre um sistema dedutivo e um sistema jurídico é que, se existir incompatibilidade das normas (ou proposições), no primeiro caso todo o sistema ruirá, enquanto que, no segundo caso, somente uma das normas precisará ser eliminada.

---

<sup>175</sup> Bobbio (1982, p. 92) afirma que existem antinomias solúveis e antinomias insolúveis, ou seja, antinomias aparentes e antinomias reais. Para a resolução de antinomias aparentes existem três critérios possíveis: o critério cronológico (a norma promulgada mais recentemente tem precedência), o critério hierárquico (a norma superior tem precedência) e o critério da especialidade (a norma mais específica em conteúdo tem precedência).

O problema da coerência, em especial, pode estar associado a outro problema importante que é o da completude. Se um sistema incoerente apresenta duas normas conflitantes, um sistema incompleto não apresenta nenhuma, i.e., nem a norma que proíbe um comportamento nem a que o permite. Um sistema incompleto é um sistema no qual existe uma lacuna que necessita ser preenchida. A completude de um sistema jurídico na verdade é mais do que uma exigência, é uma necessidade. Para o funcionamento de um sistema há que ser satisfeita a condição necessária da completude. Caso o sistema não fosse supostamente completo, ou seja, caso não houvesse uma regra para cada caso, então a tarefa do juiz estaria seriamente comprometida, porque muitos teóricos rejeitam o poder discricionário do juiz, ou seja, que ele possa criar normas. Portanto, sem a completude, um sistema não poderia vir a funcionar<sup>176</sup>.

Mas em que sentido coerência, compatibilidade e completude<sup>177</sup> de sistemas jurídicos se aplicam ao sistema de fins de Grice? A resposta é bastante evidente: um sistema de fins precisa ser coerente, seus fins devem ser compatíveis entre si<sup>178</sup> e um sistema de fins não pode ser incompleto (entendo completude aqui em um sentido próximo à autossuficiência).

Um sistema de fins para a *eudaimonia*, portanto, não pode ter como constituintes dois fins que sejam contraditórios ou conflituosos. Se falar a verdade é um elemento que faz parte do conjunto pessoal de fins, então não falar a verdade em dadas circunstâncias, mesmo que seja para preservar alguém, não pode fazer parte simultaneamente do mesmo conjunto pessoal de fins. É necessário, para o bom funcionamento do sistema, que não haja inconsistências. Geralmente esses conflitos ocorrem na relação entre sistemas de níveis diferentes, isto é, entre um fim constitutivo do sistema geral de fins

---

<sup>176</sup> Isso é conhecido na literatura jurídica como *Dogma da Completude*. Ele é o princípio que diz que o ordenamento jurídico seja completo para fornecer ao juiz, em cada caso, uma solução sem recorrer à equidade. Poderia inclusive se dizer que o dogma da completude é uma metaregra que garante a completude: tudo o que não é proibido, é permitido. O dogma da completude foi e ainda é bastante discutido no Direito, sofrendo inclusive uma série de críticas.

<sup>177</sup> Rodriguez (2002, p. 63) também chama a atenção para aquilo que tornaria um sistema jurídico adequado. Segundo ele, um sistema precisa ser completo, coerente e as normas não podem ser redundantes. Um sistema é completo se resolve todos os casos possíveis; um sistema é coerente se suas normas não correlacionam em nenhum caso duas ou mais soluções logicamente incompatíveis; e as normas do sistema são independentes entre si se não há casos em que duas ou mais normas correlacionam a mesma solução ou, ao contrário, são redundantes em algum caso nesse sentido.

<sup>178</sup> Essa é uma das características formais citadas por Grice que irá auxiliar na estabilidade de um sistema de fins. Ela será discutida em mais detalhes a seguir.

para a *eudaimonia* e um fim constituinte do sistema pessoal de fins para a *eudaimonia*. Porém, isso pode acontecer no mesmo nível, a saber, dentro do mesmo sistema. É bastante comum que os indivíduos tenham crenças, comportamentos e almejem objetivos que apresentem inconsistência. A tarefa de um sistema de fins coerente é evitar ao máximo que isso aconteça.

De qualquer maneira, é muito difícil antecipar eventuais conflitos. Mesmo que um sistema normativo tenha sido projetado com todo o cuidado, nada garante que, em sua aplicação, nos deparemos com conflitos.

Ademais, é requerido que um sistema de fins seja completo, isto é, que o indivíduo apresente uma quantidade suficiente de fins para o tornar *eudaimônico*. A meu ver, a completude é explicada ou substituída pela autossuficiência, a qual foi largamente discutida no capítulo anterior.

### **5.2.2 Características do sistema de fins para a *eudaimonia***

Grice (2001, p. 132-133), ao seu turno, irá estipular sete características que são desejáveis em um sistema de fins. Essas características podem ser divididas, baseadas em suas particularidades, em metodológicas, formais, materiais e, arrisco a dizer, psicológicas. As sete características, cuja função é garantir a estabilidade de um sistema de fins são as seguintes:

- (i) Viabilidade (*Feasibility*);
- (ii) Autonomia (*Autonomy*);
- (iii) Compatibilidade dos fins componentes (*Compatibility of component ends*);
- (iv) Abrangência (*Comprehensiveness*);
- (v) Complementariedade dos fins componentes (*Supportiveness of component ends*);
- (vi) Simplicidade (*Simplicity*);
- (vii) Aprazabilidade (*Agreeableness*).

Viabilidade, autonomia e simplicidade são características metodológicas, compatibilidade dos fins componentes, abrangência e complementariedade dos fins componentes são características formais e apazabilidade uma característica material/psicológica. Tais características são aplicáveis tanto a sistemas gerais como a sistemas pessoais de fins e algumas fazem parte, como visto, também de sistemas jurídicos (e algumas, provalmente as características formais, poderiam, inclusive, fazer parte de sistemas dedutivos). Vejamos em detalhes cada uma delas.

Um sistema de fins é viável quando ele pode ser manipulado, trabalhado (*workable*). Quanto mais o sistema se mostrar incapaz de fazer com que as ações e performances ditadas sejam satisfatoriamente empreendidas, maiores serão os motivos para modificação do sistema. Dito de outro modo, se um agente não consegue efetivar os meios para chegar ao fim pretendido, então algo precisa ser mudado. A ideia básica dessa característica consiste na demanda de que o agente deva estar equipado, pela natureza ou pelo treino, com as competências mínimas necessárias para a realização de seu sistema de fins. A *viabilidade* é uma característica metodológica, pois sem ela sequer é possível que um agente constitua um sistema de fins plausível e se torne apto a levá-lo adiante. Ela é pré-requisito para a existência de um sistema de fins. Um indivíduo que assuma que sucesso na carreira de trabalho é um dos constituintes de seu sistema de fins, além de outros vinculados, mas que não tem a menor capacidade intelectual e social para tornar os meios efetivos, certamente possui um sistema de fins inviável. Ele não será um bom homem de negócios, por exemplo, se ele não apresentar as mínimas capacidades para realizar as funções referentes à sua profissão.

Uma segunda característica relacionada à anterior é a *autonomia*. Quanto mais um sistema de fins for independente de outros sistemas ou de interferências externas, maior a sua estabilidade. Aquilo que torna um fim relevante dentro do sistema são as considerações e reflexões do próprio indivíduo. Nesse sentido, para a autonomia do sistema, interferências de outras pessoas na escolha dos fins constituintes do sistema podem tornar o sistema frágil e ineficaz para o agente. A pressão familiar, por exemplo, na escolha da profissão de um filho, tornando a realização disso como um fim, via de regra, não será um bom acréscimo para o sistema dele (assumindo que a escolha seja contra a sua vontade). Se o sistema não for autônomo, suas bases não serão

suficientemente sólidas. Ele será dependente de interferências externas ou de outros sistemas. Essa também é uma característica metodológica, posto que se ela não for satisfeita, o sistema muito provavelmente não auxiliará o indivíduo na sua busca pela *eudaimonia* (embora, ironicamente, possa auxiliar os membros da família na busca pela *eudaimonia* deles).

A primeira característica propriamente formal diz respeito à *compatibilidade dos fins componentes* do sistema. Essa característica também é encontrada em sistemas jurídicos e talvez seja uma das mais importantes em qualquer tipo de sistema que se auto-intitule coerente. Fins, normas ou proposições contraditórias, inconsistentes ou conflitantes não podem ser parte de um sistema supostamente bem fundado. Certamente, uma vez que sistemas não-dedutivos são mais propensos a apresentarem lacunas e conflitos, dado que seus componentes não foram obtidos por meio de derivações lógicas, alguns casos de incompatibilidade ou de fins concorrentes, podem acontecer. “O que nós de fato podemos razoavelmente procurar é uma *harmonia* de fins” (GRICE, 2001, p. 132). Grice assume que é impossível pedir por um sistema completamente perfeito, no qual a realização de um fim não seja diminuída ou sofra interferência devido a realização de outros fins, porém, é uma exigência mínima que esses fins devem, na medida do possível, serem compatíveis uns com os outros. A compatibilidade dos fins é uma característica análoga à consistência, característica comum de sistemas não-práticos, ou sistemas dedutivos.

A segunda característica formal do sistema de fins é a *abrangência*. Se a compatibilidade dos fins era análoga à consistência, a abrangência é análoga à completude. Um sistema de fins, nesse sentido, por analogia, será abrangente no sentido em que ele produz decisões com respeito à questões práticas particulares. Quanto maior for o poder de decisão de um sistema, maior será a sua abrangência: e, conseqüentemente, quanto menor for o poder de decisão, menor a sua abrangência. Assim, a abrangência de um sistema de fins irá variar de acordo com sua capacidade de fornecer respostas para questões práticas que devem ser resolvidas à luz de princípios gerais. Como indiquei anteriormente, a abrangência por ser análoga à completude, está associada à autossuficiência do sistema. Se um sistema for completo e abrangente,

então nada lhe falta. Se o conjunto de fins, a *eudaimonia*, for completo, então ele é autossuficiente.

Uma terceira característica formal, a quinta de Grice, é a *complementariedade dos fins componentes* do sistema. Basicamente, a ideia é que se a busca pela realização de um fim aumenta as chances da realização de outro fim, então a estabilidade do sistema será reforçada. Um exemplo dado por Grice (2001, p. 133) ilustra adequadamente o caráter dessa característica: a dedicação de uma pessoa aos estudos matemáticos pode render aumento das suas habilidades no jogo de xadrez. Uma vez que alguns fins possuem relações próximas entre si, essa característica se torna relevante. Ela é uma característica formal – entretanto mais fraca se comparada as anteriores –, pois sua presença, embora não obrigatória, permite que as relações entre os fins constituintes do sistema sejam fortalecidas. No exemplo dado, o aumento dos conhecimentos matemáticos, conseqüentemente o aumento do poder de raciocínio lógico, também é útil em um jogo de xadrez. Assim, o fortalecimento das habilidades associadas a um fim, podem ser úteis também no que diz respeito a outro fim. Um sistema que opera conforme esse padrão tem mais chances de ser um sistema onde os fins sejam harmônicos, o que leva a uma maior estabilidade do sistema.

A terceira e última característica metodológica do sistema é a *simplicidade*. Um sistema, não importando se for um sistema dedutivo, jurídico ou um sistema de fins, pode ser um sistema extremamente complexo. Porém, se um sistema que for simples tiver o mesmo potencial regulatório, ou seja, contiver as mesmas orientações que uma variante complexa dele, então, de um ponto de vista pragmático, o sistema mais simples deve ser o escolhido<sup>179</sup>. A efetividade de um sistema, como um guia para a vida, irá depender, em parte, de quão fácil será determinar seus vereditos em situações particulares. Se ele fornecer respostas para questões práticas e essas respostas não forem fáceis de serem discernidas, esse sistema terá desvantagens quando comparado com outro sistema de maior simplicidade. Quanto mais claro e mais simples for o caminho para alcançar o fim último, maior será a sua chance de realização.

A última característica constituinte de um bom sistema de fins para guiar a vida de uma pessoa é uma característica que destoa um pouco das anteriores. Ela não é nem

---

<sup>179</sup> Essa característica parece ser uma variante da Navalha de Ockam.

uma característica metodológica e nem uma característica formal, ela é, por sua vez, um aspecto material ou psicológico do sistema. A *aprazabilidade* está relacionada com a obtenção do objeto de desejo, e tal obtenção está associada, geralmente, com uma fonte de satisfação. Pode-se inferir que o que Grice pretende dizer com essa característica é que um sistema de fins tem mais chances de ser realizado se o agente quiser realizá-lo. Dado que todas as pessoas tendem a ter mais prazer realizando coisas que as agradam, um sistema de fins agradável, tem mais possibilidades de ser levado adiante do que um sistema de fins desagradável. Além disso, um sistema que satisfaça os desejos do agente, o auxilia a evitar a realização de ações incontinentes. As tensões entre o melhor a se fazer, ou o fim adequado, e o desejo contra a realização desse fim, serão evitadas ou eliminadas se o agente tiver à disposição um sistema de fins aprazível. Tal como discutido no capítulo 3, a fraqueza da vontade ocorre, conforme Grice, devido a uma tensão existente entre o melhor juízo e a intenção do agente. Em casos de fraqueza da vontade, o agente tem um juízo em favor da realização daquilo que ele julgou melhor, mas tem uma intenção contra aquilo. Ao incluir em um sistema de fins, fins que estão de acordo com a vontade do agente, fins cuja realização seja prazerosa, então o sistema estará virtualmente livre de incontinência.

Todas essas características foram estabelecidas não como características necessárias, em sentido forte, de um sistema de fins, mas como auxiliares (talvez imprescindíveis) para que um sistema seja estável e flexível e, como consequência, possa funcionar. Certamente sua realização não é tarefa fácil, mas uma vez que estejamos cientes e munidos dessas características, a busca pela *eudaimonia* tem mais chances de obter sucesso. Na próxima seção, última seção do trabalho, irei discutir um problema apresentado pela abordagem de Grice, a saber, mostrar que a caracterização do sistema de fins como um *conjunto de fins* é inconsistente. Para sanar essa inconsistência e salvar a ideia de um sistema de fins, tratarei o sistema de fins não como um conjunto, mas mereologicamente, como um todo constituído por partes.

### 5.3 – A INCONSISTÊNCIA DA ABORDAGEM CONJUNTISTA E A ALTERNATIVA MEREOLÓGICA

#### 5.3.1 *Eudaimonia* e a teoria dos conjuntos

Em muitas passagens ao longo do texto, indiquei que o ponto culminante desse trabalho, após a reconstrução e discussão dos pontos principais da filosofia prática de Grice, consistiria em uma crítica à sua formulação do sistema de fins. Minha proposta é, portanto, mostrar que o modo como Grice trata o tópico, defendendo que *eudaimonia* é um fim inclusivo, sendo concebida como um conjunto ou agregador de finalidades, é inconsistente com uma análise conjuntista. Se não se desejar rigor formal, poderíamos aceitar a posição de Grice, uma vez que seu tratamento é elegante, sofisticado e traz consigo consequências filosóficas importantes. Porém, dado que rigor formal é uma característica muito desejável em análises filosóficas, principalmente em filosofia analítica, mostrarei onde se encontra essa inconsistência e apresentarei uma análise alternativa, a qual mantém a essência da proposta original de Grice, mas evita esse problema. A meu ver, *eudaimonia* é uma relação entre o todo e suas partes e não entre um conjunto e seus membros. A fim de elucidar o ponto, efetuei uma rápida apresentação do que é concebido como uma teoria dos conjuntos, em que consiste uma alternativa mereológica e porque a teoria do todo e das partes é mais adequada para dar conta do sistema de fins proposto por Grice.

A teoria dos conjuntos, como o próprio nome sugere, possui como objeto de estudo os conjuntos. Na matemática<sup>180</sup>, tradicionalmente, conjuntos são as noções fundamentais a partir das quais outras noções são definidas. Os conjuntos são ou introduzidos informalmente, e concebidos como dados, ou axiomáticamente, onde suas propriedades são postuladas a partir de axiomas em um sistema formal. A relação mais básica na teoria

---

<sup>180</sup> Suppes (1972, p. 1-2) afirma que a teoria dos conjuntos, embora poderíamos, ingenuamente, ser levados a pensar o contrário, não foi gerada para tentar resolver problemas básicos da teoria dos números naturais, mas nas pesquisas de Georg Cantor, nos anos 1870, na teoria das séries infinitas. Vários ramos da matemática, entretanto, podem ser definidos por meio da teoria dos conjuntos, em especial, a aritmética. Isso levou muitos filósofos e matemáticos a utilizar a teoria dos conjuntos para tentar dar um fundamento seguro ao conhecimento matemático.

dos conjuntos é chamada *ser membro de (membership)*<sup>181</sup>. Hrbacek e Jech (1999, p. 1) explicitam:

Conjuntos não são objetos do mundo real, como mesas ou estrelas: eles são criados pela nossa mente, não por nossas mãos. Uma pilha de batatas não é um conjunto de batatas, o conjunto de todas as moléculas em um pingo de água não é o mesmo objeto que um pingo de água. A mente humana possui a habilidade de abstrair<sup>182</sup>, pensar de uma variedade de diferentes objetos como sendo unidos por uma propriedade comum, e assim formar um conjunto de objetos tendo essa propriedade<sup>183</sup>.

Um conjunto, dito de maneira bastante simples, é qualquer coleção, grupo ou conglomerado. Assim, nós temos o conjunto de todos os alunos de Filosofia da UFSM, o conjunto de todos os livros com mais de 200 páginas, o conjunto de todos os números inteiros, o conjunto de todas as mulheres com mais de 40 anos e com dois filhos, e assim por diante. De acordo com Cantor (*apud* Hrbacek; Jech, 1999, p. 1), um conjunto é uma coleção em um todo de objetos definidos, distintos, de nossa intuição ou pensamento. Nesse sentido, os objetos são chamados membros de um conjunto.

Em linguagem de teoria dos conjuntos dizemos que um elemento  $A$  é membro de um conjunto  $B$  ( $A \in B$ ). A relação *ser membro de (membership)* é a relação básica em uma teoria dos conjuntos. ‘... é um elemento de ...’ é formalizada como ‘ $\in$ ’. Assim, assumindo que  $X$  e  $Y$  são conjuntos, ‘ $X \in Y$ ’ é lido como ‘ $X$  é um elemento de  $Y$ ’, ‘ $X$  é membro de  $Y$ ’ ou  $X$  pertence a  $Y$ . ‘ $X$ ’ e ‘ $Y$ ’ são variáveis, que podem ser substituídas por nomes de conjuntos arbitrários (como  $A$  e  $B$ , por exemplo). ‘o número  $2 \in 2\mathbb{N}$ ’, sendo  $2\mathbb{N}$  o conjunto dos números pares, é uma relação vigente. Do mesmo modo, ‘ $A \in B$ ’ é vigente,

---

<sup>181</sup> Cf. Jech (2011).

<sup>182</sup> O ato de abstrair é algo muito importante no processo de formação de conjuntos e pode ser compreendido como a atividade segundo a qual a mente humana seleciona apenas aquilo que lhe interessa. Por exemplo, quando dizemos que uma mesa é retangular, ou que ela faz parte do conjunto das mesas retangulares, nós ignoramos outras propriedades constituintes da mesa. Sua cor, peso, tamanho, etc., não são características interessantes do ponto de vista desejado. Assim, abstrair significa ignorar o que não é relevante para dados fins e assumir o que é.

<sup>183</sup> Essa posição sobre o que são conjuntos é uma posição fortemente nominalista. Por uma via alternativa, uma via platonista, por exemplo, conjuntos são propriedades independentes da mente que podem ser acessadas por ela. A posição defendida por Hrbacek e Jech não se compromete com a existência independente de conjuntos. Conjuntos seriam simplesmente resultado de nossa atividade cognitiva.

sendo A o conjunto de todos os planetas do sistema solar e B o conjunto de todos os corpos celestes da Via Láctea. É fácil perceber que muitas relações podem ser construídas a partir dessa relação básica.

Por meio dessa relação de *ser membro de* ( $\in$ ) é possível definir outros conjuntos. Isso significa que a partir de uma base qualquer podemos gerar infinitos novos conjuntos. Na matemática isso é muito comum. Os conjuntos básicos da matemática, geralmente, são conjuntos muito simples. Temos, por exemplo, o conjunto dos números naturais, o conjunto dos números primos, o conjuntos dos números pares, e assim por diante. Existem outros conjuntos, por sua vez, tais como o conjunto dos números inteiros e o conjunto dos números racionais, que podem ser construídos a partir desses conjuntos mais básicos. Assim, conjuntos com elementos mais complexos são obtidos por definição, a partir desses conjuntos básicos como elementos ou como subconjuntos. Com isso, todas as noções utilizadas na matemática podem ser definidas, e suas propriedades matemáticas derivadas, em um sistema axiomático nesses moldes<sup>184</sup>. Para muitos, uma teoria dos conjuntos axiomática serviria como fundamento seguro para todas as partes da matemática.

Porém, além dessa relação primária de uma teoria dos conjuntos, existem outras noções lógicas auxiliares importantes que precisam ser citadas, tais como, identidade, os conetivos lógicos e os quantificadores. ‘ $X = Y$ ’ quer dizer que o conjunto X é idêntico ao conjunto Y ou que X é o mesmo conjunto que Y. A identidade é importante para situações um pouco mais complexas. Por exemplo, em “se ‘ $X = Y$ ’ e ‘ $Z \in X$ ’, então ‘ $Z \in Y$ ’”, temos a utilização da relação de identidade. Isso poderia ser lido como: se o conjunto X é idêntico ao conjunto Y e Z é membro de X, então Z é membro de Y. A identidade de conjuntos, porém, não é uma noção primitiva, mas uma noção definida.

Os conetivos lógicos (negação, conjunção, disjunção, implicação e bicondicional) e os quantificadores (universal e particular), ao seu turno, podem ser usados para construir propriedades e relações mais complicadas a partir de propriedades e relações mais simples. Seu uso na matemática, no caso especial, em teoria dos conjuntos, se dá com o intuito de evitar qualquer tipo de vagueza originada pela linguagem natural. A teoria de conjuntos é uma teoria de primeira ordem, então pode ser reescrita em linguagem

---

<sup>184</sup> Essa é a posição sustentada por um fundacionista em teoria dos conjuntos.

lógica clássica de primeira ordem. A formalização em lógica clássica possibilita explicitar a validade lógica de nossos argumentos, como também torna patente quais os axiomas da teoria de conjuntos que estão sendo utilizados nas provas. Provas utilizam linguagem lógica e os conectivos e quantificadores auxiliam nos processos de derivação, dando rigor às provas matemáticas e tornando explícitos quais são os princípios mais básicos que elas se assentam.

Mas, se uma teoria dos conjuntos é uma teoria axiomática, quais são os seus axiomas fundamentais? Existem muitos sistemas axiomáticos propostos para dar conta da teoria dos conjuntos e talvez os sistemas considerados como *standard* atualmente sejam os sistemas axiomáticos Zermelo-Fraenkel (ZF), proposto por Ernest Zermelo e Abraham Fraenkel como uma solução para paradoxos como o Paradoxo de Russell<sup>185</sup> e o ZFC<sup>186</sup>. Os axiomas ZFC<sup>187</sup> são formulados em lógica de primeira ordem e referem-se somente a conjuntos puros, evitando que os modelos contenham *Urelemente*. Um *Urelement* (elemento primordial) é definido como um objeto que não é um conjunto, mas que pode ser elemento de um conjunto. Eles podem ser concretos ou abstratos e são chamados algumas vezes de ‘átomos’ ou ‘indivíduos’. A relação entre conjuntos e *Urelemente* pode se dar dessa maneira, dado que  $X$  é um conjunto,  $U$  um *Urelement* e  $\in$  a propriedade *ser membro de*:

$$'U \in X'$$

é uma relação legítima, porém

---

<sup>185</sup> Bertrand Russell, em uma carta endereçada a Frege em 16 de Junho de 1902, apresenta uma inconsistência em uma das leis básicas das *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege. Isso ficou conhecido como *Paradoxo de Russell*. O axioma problemático – o axioma V – diz respeito à extensão de conceitos. Basicamente, o argumento de Russell (Frege, 1980) será que se há uma classe definida pelo conceito, este conceito cai sob esta classe se, e somente se, ele não cai. Isso, evidentemente é contraditório. Frege reconheceu o *Paradoxo de Russell* e tentou, numa nova edição das *Grundgesetze der Arithmetik* de 1903 (Frege, 1964), solucionar o problema. Contudo, não obteve muito sucesso e o seu projeto de fundamentação da aritmética fracassou.

<sup>186</sup> O ZF é um sistema axiomático sem o axioma da escolha. O ZFC, por sua vez, é um sistema axiomático com o axioma da escolha. O ‘C’, portanto, estaria para o *Axioma da Escolha* (*Axiom of Choice*), ou seja, ZFC seria o sistema Zermelo-Fraenkel mais o Axioma da Escolha. O axioma da escolha foi formulado por Zermelo em 1904 com o intuito de formalizar sua prova para o teorema da boa ordem (*well-ordering theorem*) e ele diz basicamente que para todo conjunto  $A$  existe uma função  $f$  tal que para qualquer subconjunto não vazio  $B$  de  $A$ ,  $f(B) \in B$ . Essa definição é dada por Suppes (1992, 239).

<sup>187</sup> Para facilitar utilizarei como padrão apenas o sistema ZFC.

' $X \in U$ '

não faz sentido,<sup>188</sup> posto que  $U$  é um átomo e, conseqüentemente, não pode ter elementos que sejam parte dele<sup>189</sup>. Um sistema axiomático como o ZFC, devido ao axioma da regularidade (ver a seguir), não permite que *Urelemente* sejam parte do sistema.

Para ilustrar como funciona uma teoria dos conjuntos, irei citar alguns axiomas básicos do sistema ZFC, sem discutí-los em pormenores (exceto o axioma da regularidade), apenas para que o leitor possa ter uma melhor noção de como se organiza uma teoria axiomática dos conjuntos. Alguns dos axiomas propostos por Zermelo-Fraenkel<sup>190</sup> são os seguintes:

1. Axioma da Extensionalidade (*Axiom of extensionality*)<sup>191</sup>: dois conjuntos são iguais (são o mesmo conjunto) se eles têm os mesmos elementos.

$$\forall x \forall y [\forall z (z \in x \leftrightarrow z \in y) \rightarrow x = y]$$

2. Axioma da Regularidade ou Axioma da Fundação (*Axiom of regularity or Axiom of foundation*)<sup>192</sup>: todo conjunto não vazio  $x$  contém um membro  $y$  tal que  $x$  e  $y$  são conjuntos disjuntos.

$$\forall x (x \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in x \wedge y \cap x = \emptyset))$$

3. Axioma de Emparelhamento (*Axiom of pairing*): se  $x$  e  $y$  são conjuntos, então existe um conjunto que contém  $x$  e  $y$  como elementos.

$$\forall x \forall y \exists z (x \in z \wedge y \in z)$$

<sup>188</sup> Quine, porém, considera *Urelemente* como um tipo particular de conjunto, ao invés de um tipo de objeto diferente de conjuntos. Quine chama os *Urelemente* de 'átomos' e os toma como conjuntos que contêm somente a si mesmos. Ver Foster (2003, p. 199).

<sup>189</sup> Existem teorias axiomáticas que aceitam *Urelemente*. Para detalhes, ver Suppes (1992).

<sup>190</sup> Ver Suppes (1992, p. 12).

<sup>191</sup> Ver Hrbacek e Jech (1999, p. 7).

<sup>192</sup> O Axioma da Regularidade será fundamental para mostrar que a abordagem de Grice sobre *eudaimonia* é inconsistente. Na seqüência do texto, o axioma será discutido em detalhes.

4. Axioma da União (*Axiom of Union*)<sup>193</sup>: a união de elementos de um conjunto existe. Para todo conjunto  $F$  existe um conjunto  $A$  contendo cada elemento que é membro de algum membro de  $F$ .

$$\forall F \exists A \forall Y \forall x [(x \in Y \wedge Y \in F) \rightarrow x \in A]$$

5. Axioma do Conjunto Potência (*Axiom of power set*): para cada conjunto  $x$  existe um conjunto  $y$  que contém subconjunto de  $x$ .

$$\forall x \exists y \forall z [z \subseteq x \rightarrow z \in y]$$

Certamente existem outros axiomas no sistema ZFC, inclusive com formulações diferentes, mas esses talvez sejam alguns dos mais fundamentais. Além disso, há uma série de características que poderiam ser apresentadas sobre a teoria dos conjuntos, mas, dada a proposta, o que interessa em especial é que os elementos constituintes de um conjunto qualquer, em geral, são logicamente (ou ontologicamente) diferentes do conjunto. O conjunto  $X$  não tem as mesmas propriedades dos elementos que constituem o conjunto. Um *Urelement*, por exemplo, não pode conter elementos, embora possa ser elemento de um conjunto. Mas como tratar a concepção de *eudaimonia* de Grice por meio da teoria dos conjuntos?

A aplicação da teoria dos conjuntos à concepção de *eudaimonia* de Grice poderia se dar de duas maneiras diferentes (ambas problemáticas): primeiro, assumindo que *eudaimonia* é um átomo (*Urelement*) e, segundo, assumindo que *eudaimonia* é um conjunto. No primeiro caso, que não é considerado por Grice e tudo indica que ele jamais o aceitaria, pois se *eudaimonia* fosse um átomo, então estaríamos assumindo uma concepção dominante de *eudaimonia*, postula-se que *eudaimonia* é um elemento primordial não constituído de partes. Nesse caso, se *eudaimonia* é um átomo, o problema da noção inclusiva de *eudaimonia* é que os fins que a constituem não podem ser nada, nem átomos nem conjuntos, uma vez que não pode ocorrer que  $X \in U$ . Nada pode ser membro de um átomo e, como consequência, essa possibilidade de tratamento da

---

<sup>193</sup> Os axiomas da União e do Emparelhamento, conforme Hrbacek e Jech (1999, p. 10), são necessários para definir a união de dois conjuntos, enquanto que o Axioma da Extensionalidade é necessário para garantir que ele é único.

*eudaimonia* é facilmente refutável. Ela só poderia ser aceita se *eudaimonia* fosse dominante, posição não correspondente à de Grice.

Por outro lado, se *eudaimonia* é um conjunto, o problema da noção inclusiva de *eudaimonia* é que os fins que a constituem são átomos e, portanto, de natureza distinta da *eudaimonia*. Essa segunda possibilidade é aquela assumida por Grice: *eudaimonia* é um conjunto de finalidades que contém uma série de elementos, inclusive a si mesma.

Vamos tentar exemplificar a situação com respeito a esse caso: chamemos H de o conjunto da *eudaimonia* e F as finalidades que constituem o conjunto. F1, F2, ..., Fn seriam membros do conjunto H. Porém, como já foi indicado, embora Grice pareça sustentar que *eudaimonia*, ou H, seja uma espécie de agregador de finalidades, ela é de alguma maneira também uma finalidade, mesmo que seja uma espécie de finalidade especial, uma meta-finalidade. Se assumirmos que *eudaimonia* é uma finalidade do mesmo modo que os membros do conjunto, então uma inconsistência terá origem. H também teria que fazer parte do conjunto H. Mas um conjunto não pode ser membro de si mesmo, pelo menos em teorias de conjuntos em que vigora a boa fundação. Assim, uma proposta conjuntista, como implicada pela teoria de Grice não pode ser sustentada.

Em teoria dos conjuntos teríamos a seguinte situação, onde H é *eudaimonia* (conjunto) e F é uma finalidade:

$$(1) \{F1, F2, F3, \dots, Fn\} \subseteq H^{194}$$

Contudo, H também é uma finalidade. Assim, H deveria fazer parte do conjunto H.

$$(2) \{F1, F2, F3, \dots, Fn, H\} \subseteq H$$

Mas isso é inconsistente. H não pode ser um conjunto e fazer parte de si mesmo. De acordo com o já citado *Axioma da Regularidade*, também conhecido como *Axioma da Fundação*, todos os conjuntos devem ser bem fundados. Um conjunto não será bem fundado ou um conjunto respeita o axioma da regularidade na medida em que não é o caso que algum elemento dele, ou elemento de elemento, ou elemento de elemento de

---

<sup>194</sup> Lê-se o símbolo '⊆' como 'estar propriamente contido em'.

elemento, etc., é ele mesmo<sup>195</sup>. “É difícil pensar em um conjunto que pode razoavelmente ser considerado como membro de si mesmo. Certamente o conjunto de todos os homens, por exemplo, não é um homem e não pode, portanto, ser membro de si mesmo” (SUPPES, 1992, p. 53). Podemos citar uma série de outros exemplos para ilustrar o problema: o conjunto de todos os números naturais não é um número natural; o conjunto de todos os estudantes de Filosofia da UFSM não é um estudante de Filosofia da UFSM; o conjunto de todas as mulheres com mais de 40 anos e com dois filhos não é uma mulher com mais de 40 anos e com dois filhos.

O axioma da regularidade, o qual vai exigir que conjuntos sejam bem formados, pode ser formalizado de maneiras diferentes, uma delas é a anteriormente apresentada:

Axioma da Regularidade:  $\forall x (x \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in x \wedge y \cap x = \emptyset))$ <sup>196</sup>

Porém, Suppes (1992, p. 53) apresenta uma formulação um pouco diferente do axioma, mas equivalente, e procura provar a sua validade:

Axioma da Regularidade (Suppes – von Neumann):

$A \neq \emptyset \rightarrow (\exists x) [x \in A \wedge (\forall y) (y \in x \rightarrow y \notin A)]$

Intuitivamente, segundo Suppes (1992, p. 54), o axioma diz que dado um conjunto não-vazio  $A$ , existe um membro  $x$  de  $A$  tal que a interseção de  $A$  e  $x$  é vazia. Assumindo que  $A \notin A$ , Suppes usa o Axioma da Regularidade para provar isso, ou seja, provar que um conjunto  $A$  não é membro dele mesmo<sup>197</sup>. Assim, por meio de uma prova por *reductio*

<sup>195</sup> Hart (1992, p. 8) irá definir o Axioma da Regularidade como o princípio que diz que todo conjunto não-vazio tem um membro separado (*disjoint*) dele.

<sup>196</sup> De acordo com Suppes (1992, p.53), o Axioma da Regularidade foi inicialmente formulado por Mirimanoff em 1917 e alguns anos depois por von Neuman (em 1925).

<sup>197</sup> A prova é a seguinte:

suponha-se que  $A$  é um conjunto, tal que,  $A \in A$ . Dado que  $A \in \{A\}$ , teríamos:

$A \in \{A\} \cap A$ .

De acordo com o Axioma da Regularidade, existe um  $x$  em  $\{A\}$ , que pode ser um conjunto, tal que

$\{A\} \cap x = \emptyset$ ,

mas, uma vez que  $\{A\}$  é um conjunto unitário, então

$x = A$ ,

e assim

$\{A\} \cap A = \emptyset$ , que contradiz  $A \in \{A\} \cap A$ .

*ad absurdum*, Suppes demonstra que  $A \notin A$ , isto é, que um conjunto não pode ser membro de si mesmo. Se *eudaimonia* for tratada como um conjunto, aconteceria a mesma situação. Teríamos uma contradição, uma vez que por meio do Axioma da Regularidade, somente conjuntos bem formados são legítimos<sup>198</sup>. *Eudaimonia*, enquanto um conjunto de fins, não pode ser membro do conjunto de *eudaimonia*. Com efeito, sustentar que *eudaimonia* deva ser considerada como um conjunto de fins implica uma inconsistência formal.

### 5.3.2 *Eudaimonia* e a teoria do todo e das partes

Se por teoria dos conjuntos temos a origem de uma inconsistência, como tratar a concepção inclusiva de *eudaimonia*, mostrando que o sistema de fins de Grice pode ser levado adiante? Isto é, como mostrar-se-ia que o sistema de fins é consistente? Uma solução não-griceana, portanto, evitando a linguagem conjuntista, é dizer que *eudaimonia* é um fim de segunda ordem e seus constituintes são fins de primeira ordem. A alternativa possível para resolver isso é optar por uma abordagem baseada em um modelo mereológico. “Mereologia é o estudo da relação entre o todo e suas partes” (IMAGUIRE, 2013, p.36). Em uma teoria dos conjuntos temos a relação *ser membro de*, em uma teoria mereológica, por sua vez, temos a relação *ser parte de*<sup>199</sup>.

Embora existam na história da filosofia vários indícios fortes da utilização da mereologia, seu desenvolvimento enquanto uma teoria sistemática e seu uso na lógica de predicados e na ontologia formal, se deve principalmente ao matemático e lógico polonês Stanislaw Lesniewski (1886-1939)<sup>200</sup>. Alguns anos após as primeiras publicações de Lesniewski, em um trabalho colaborativo de Henry Leonard e Nelson Goodman (1940), a teoria do todo e das partes recebeu maior visibilidade e importância

---

<sup>198</sup> Existem algumas tentativas, tais como a de Hart (1992), de discutir se conjuntos que não são bem formados podem ser utilizados para fundamentar a matemática. Porém, ao menos na análise de Hart, isso parece não funcionar.

<sup>199</sup> O termo ‘mereologia’ tem sua origem na expressão ‘meros’, que, do grego, significa ‘parte’.

<sup>200</sup> Cf. Rossberg (2001, p.2). Lesniewski foi uma figura muito importante na história da lógica. Junto com Alfred Tarski e Jan Lukasiewicz, Lesniewski foi membro de um dos principais centros de pesquisa em lógica do mundo, na Universidade de Varsóvia, no início do século XX.

em discussões lógicas e ontológicas. Lesniewski principalmente, Leonard e Goodman<sup>201</sup>, portanto, foram os primeiros a fornecer um instrumento com a ajuda do qual as relações todo-parte pudessem ser tratadas formalmente de uma maneira frutífera<sup>202</sup>.

As análises acerca da relação todo-parte, entretanto, podem ser remetidas a Aristóteles. Mesmo que Aristóteles jamais tenha utilizado o termo mereologia, o modelo de análise é parte central de sua metafísica. Para Aristóteles e boa parte da tradição, a relação entre o todo e suas partes é uma relação fundamental em ontologia e metafísica. Na *Física* (1984), Aristóteles irá distinguir várias relações entre o todo e suas partes: uma delas é a relação da parte estar no todo, por exemplo, no caso do dedo estar na mão ou da perna estar na mesa. Uma outra relação é a oposta, o todo estar nas suas partes. Nesse caso, podemos usar como exemplo uma casa. A casa está nas suas paredes, na sua fundação e no seu telhado.

Aristóteles, entretanto, não se limita à aplicação da relação todo-parte apenas a contextos extensionais, ou seja, à relações físicas. Para os meus propósitos, isso é muito importante, pois muitos consideram que as relações entre o todo e suas partes não podem ser aplicadas à entidades abstratas, ou a contextos intensionais. Aristóteles e outros aplicam a mereologia também a âmbitos não-físicos, embora sua aplicação, comparada à aplicação à entidades físicas, seja em menor escala. Um exemplo em Aristóteles onde isso acontece é na relação entre gênero e espécie<sup>203</sup>. Nesse contexto, a relação todo-parte se dá tanto extensionalmente como intensionalmente, isto é, tanto no sentido de inclusão de classes, quanto no sentido de inclusão conceitual<sup>204</sup>. No primeiro caso, a espécie é parte do gênero, por exemplo, a espécie vaca é parte do gênero mamífero, ou todos os indivíduos da espécie vaca são parte do gênero mamífero. No segundo caso, o gênero é parte da espécie, pois mamífero é um conceito parte (*part-concept*) do conceito vaca<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup> Em *The Structure and Appearance*, Goodman (1951) desenvolve as suas teses sobre as relações todo-parte.

<sup>202</sup> Cf. Burkhardt, H. e Degen, W (1990, p. 11).

<sup>203</sup> Ver Burkhardt, H. e Degen, W (1990).

<sup>204</sup> De qualquer maneira, nesse caso ainda poderia se interpretar essas relações em linguagem conjuntista, a partir de '⊆'.

<sup>205</sup> Cf. Burkhardt, H. e Degen, W (1990, p. 3).

Em Aristóteles, porém, a aplicação da mereologia à entidades abstratas ainda não é tão explícita, mas em autores posteriores isso fica bastante evidente. Nos medievais, em Boécio principalmente, a discussão entre as relações todo-parte é utilizada em contextos onde é abordado o problema dos universais<sup>206</sup>. Boécio procura transpor a relação todo-parte da realidade para o pensamento, ou seja, a relação que era anteriormente ontológica, passa a ser tratada como uma relação epistêmica e até mesmo linguística<sup>207</sup>.

A relação todo-parte também é um elemento essencial da filosofia de Leibniz. “Na sua *Dissertatio de Arte Combinatoria (DAC)* de 1666, Leibniz descreve a *ars combinatoria* como a doutrina do todo e suas partes, as partes sendo pequenos todos” (BURKHARD, H.; DEGEN, W., 1990, p. 5). Além disso, Leibniz irá utilizar na lógica o modelo de análise todo-parte. Sua lógica não é uma lógica de proposições, mas uma lógica de conceitos. Ele assume que existem conceitos que são mínimos, conceitos simples ou atômicos, os quais não podem ser divididos em outros conceitos. Esses conceitos simples, na verdade, são os componentes últimos de todos os outros conceitos. Leibniz, por causa dos propósitos de sua lógica, irá reduzir a relação metafísica substância-acidente para a relação, mais facilmente manipulável, do conceito para a parte do conceito. Burkhard e Degen (1990, p. 8) ainda sustentam que a monodialogia de Leibniz possui uma estrutura mereológica.

Seja como for, existem muito indícios na história da filosofia que fortalecem a ideia de que um modelo de análise baseado na relação entre o todo e suas partes pode ser aplicado também a entidades que não são físicas. Embora seja mais natural pensar que uma casa é composta por várias partes, seus fundamentos, suas paredes, seu teto, suas portas, etc., ainda assim, nada impossibilita que também entidades abstratas possam ser

---

<sup>206</sup> N. Goodman e W. V. Quine produziram um artigo em conjunto (1947) onde eles irão resgatar as discussões entre platonistas e nominalistas, introduzindo, tendo em vistas os seus propósitos, noções como ‘ser parte de’. Eles partem do princípio que não existem entidades abstratas, ou seja, eles não se comprometem com quaisquer objetos que não operem como indivíduos lógicos. Em resumo, seus objetivos são basicamente dois: (1) apresentar uma maneira de traduzir dentro de uma linguagem nominalista sentenças que apenas eram explicadas em termos platônicos e (2) construir uma sintaxe capaz de possibilitar o processo de tradução, com axiomas, definições, etc. O ponto relevante é que eles irão substituir a linguagem com fortes comprometimentos ontológicos, por uma linguagem nominalista. Com isso, alguns termos são substituídos: ‘classe’ é substituído por ‘indivíduo’ e ‘membro’ por ‘parte’. Goodman e Quine seriam um exemplo oposto à aplicação da mereologia à entidades abstratas, uma vez que, nesse artigo, eles irão negar a sua existência.

<sup>207</sup> Cf. Burkhardt, H. e Degen, W (1990, p. 3).

analisadas por meio dessa estrutura todo-parte. Não vejo razão para dizer que *eudaimonia* não pode ser tratada mereologicamente. Mesmo que a aplicação da mereologia *standard* possa não convencer a todos, pelo menos, uma versão moderada, não comprometida com todos os seus axiomas, pode trazer consequências importantes quando se pensa em clareza.

Se um modelo conjuntista não funciona, só resta buscar uma alternativa que evite os problemas oriundos desse modelo. Em filosofia prática, certamente rigor formal é necessário, mas juntamente com ele, precisamos pensar nas consequências práticas de nossas análises. Dado que um ambiente mereológico é capaz de dar um tratamento mais adequado do que outro ambiente, pragmaticamente, ele deve ser utilizado. Assim, as motivações principais para abandonar uma teoria conjuntista e assumir uma abordagem mereológica são fundamentalmente duas: (1) a possibilidade de evitar que *eudaimonia* seja um conjunto que não satisfaça as condições postas pelo axioma da regularidade e (2) as consequências possíveis que uma abordagem mereológica pode trazer, a saber, principalmente, a possibilidade de dar uma resposta ao problema sobre a natureza da *eudaimonia*.

Até agora foram dadas algumas indicações de em que consiste a mereologia, mas não foi detalhado, efetivamente, o modo como ela se apresentaria como uma possibilidade alternativa para explicar o sistema de fins griceano. Basicamente, em que consiste um sistema mereológico? Embora existam diferentes sistemas mereológicos, a grande maioria deles concorda quanto a três axiomas formais dessa relação (a relação pode ser formalizada, como faz Imaguire (2013), por meio do símbolo '<')<sup>208</sup>. “A mereologia *standard* é uma teoria atrativamente simples, elegante e poderosa; como poderemos ver a seguir, ela requer apenas uma noção primitiva simples e suas formulações padrão consistem de apenas três axiomas” (KOSLICKI, 2008, p. 4):

(i) Reflexividade:  $\forall x (x < x)$

(ii) Transitividade:  $\forall x \forall y \forall z (x < y \wedge y < z \rightarrow x < z)$

---

<sup>208</sup> Cf. Imaguire (2013, p. 36) e Varzi (2014). Koslicki (2008, p. 11) utiliza o termo ‘parte própria’ (*proper part*)

(iii) Antissimetria:  $\forall x \forall y (x < y \wedge x \neq y \rightarrow \neg (y < x))$ <sup>209</sup>

A utilização de modelo baseado em uma abordagem mereológica pode auxiliar em uma melhor esquematização não somente da teoria de Grice sobre *eudaimonia*, mas também da aristotélica<sup>210</sup>. Se interpretarmos *eudaimonia* como um fim inclusivo e não dominante (como o faz Grice e que por sinal parece uma interpretação bastante plausível), o uso dos axiomas mereológicos pode evitar paradoxos. Se *eudaimonia* for um fim inclusivo (ou agregador de fins), então ela pode ser tomada como um todo. Os fins que a constituem serão partes desse todo.

Pela mereologia teríamos a seguinte situação, a qual não acarreta inconsistências como a abordagem conjuntista, identificada em (2) na subseção anterior:

(3)  $F_1, F_2, F_3, \dots, F_n < H$

Por meio de um tratamento mereológico, as finalidades são parte de um todo, H. Tal relação entre as partes e o todo não implica qualquer paradoxo. Existe uma definição auxiliar, indicada por Imaguire (2013, p. 37) que é chamada *Átomo* que serve de apoio à tese aqui defendida:

(iv) *Átomo*:  $x$  é átomo = def.  $\neg \exists y (y < x \wedge y \neq x)$

Essa definição quer dizer que há uma prioridade dos átomos, ou seja, os elementos que constituem o todo têm uma prioridade sobre o composto, sobre o todo. Nesse sentido, as finalidades que compõem a *eudaimonia* têm prioridade sobre a *eudaimonia*. Não seria possível pensar em *eudaimonia* sem postular a prioridade das

<sup>209</sup> Existem outros axiomas em sistemas mereológicos, evidentemente, mas há divergências na aceitação deles. Sigo aqui a formalização de Imaguire (2013).

<sup>210</sup> A aplicação da mereologia a Aristóteles não é algo estranho na literatura, como já discutido. Koslicki (2009) também sustenta que, em grande medida, a teoria metafísica aristotélica pode ser explicada em termos mereológicos. Quando Aristóteles diz que uma esfera de bronze, por exemplo, consiste de dois componentes (sua matéria, o bronze, e a forma, esférica) ele estaria assumindo uma posição mereológica (embora, evidentemente, ele não tenha dito isso nesses termos). Tanto a matéria, como a forma seriam tomadas por Aristóteles, segundo Koslicki (2008, p. 6), como partes do objeto. Algo conta como um objeto, nesse caso, se seus componentes materiais exibam alguma unidade.

finalidades que a compõem. As virtudes, as boas ações, em suma, as atividades que levam o indivíduo até o fim último, são condição necessária para que esse fim último seja concebido. Sem as partes, um todo não existe. Tal tese apoia uma visão inclusiva. A soma mereológica das finalidades não dará origem a uma nova finalidade que excluirá as anteriores. Teremos, portanto, uma finalidade composta, agregada, exatamente aquilo que Grice tem em mente.

Imaguire (2013, p. 40) ainda distingue entre duas abordagens mereológicas possíveis: a  *fusão* e a  *composição*. A fusão, basicamente é a atividade mereológica arbitrária de formação de compostos. Ela seria a contraparte da pertinência na teoria dos conjuntos, sendo uma operação formal e não ontológica. A composição, por sua vez, não é uma composição arbitrária, ela é uma composição genuinamente ontológica. Ela será uma operação que criará novas entidades.

Possivelmente  *eudaimonia* pode ser analisada de acordo com essa segunda abordagem. Se isso for o caso, então uma constatação admissível é que  *eudaimonia* não apenas pode ser concebida como inclusiva, mas também é possível pensar que podemos tomá-la, ao mesmo tempo, como dominante. A justificativa é a seguinte: em um ambiente mereológico é aceitável que  *eudaimonia* seja um agregador de fins e um fim especial, ou seja, a  *eudaimonia* possui  *status* ontológico. Enquanto um fim inclusivo podemos pensar na  *eudaimonia* como um todo, constituído por várias partes, ou seja, constituída por outros fins secundários; enquanto um fim dominante,  *eudaimonia* é um composto de natureza ontológica especial, diferente de suas partes. Nesse sentido, o aparente paradoxo aristotélico apresentado por Hardie (1967), muito discutido pela literatura secundária sobre Aristóteles, poderia ser resolvido. Não é contraditório para a mereologia pensar que  *eudaimonia*, ao mesmo tempo, é um agregador de fins e um fim de natureza especial. Por meio da composição, há a criação de uma entidade nova, não arbitrária. É claro que essa constatação é matéria de especulação e uma defesa correspondente à força dessa tese iria requerer uma longa argumentação.

De qualquer modo, com a mereologia, teoria do todo e das partes, é possível dar um tratamento adequado para o sistema de fins e evitar os problemas implicados pela abordagem conjuntista de Grice. Consequentemente, o sistema de fins de Grice, tratado mereologicamente, recebe fundamentos seguros e pode efetivamente ser considerado

como útil para auxiliar os indivíduos, enquanto seres racionais, a buscar sua própria *eudaimonia*. Além disso, esse tratamento alternativo ainda possibilita se especular que *eudaimonia* possa ser, curiosamente, considerada tanto de um ponto de vista inclusivo quanto dominante. Assim, se isso for correto, então uma discussão de aproximadamente meio século pode ser solucionada, pois por meio da mereologia, *eudaimonia* pode ser um agregador de fins e um fim último, como encontrado nos livros I e X da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, respectivamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Minha proposta principal nessa tese de doutorado foi reconstruir as concepções centrais de Grice sobre questões práticas, encontradas essencialmente em *Aspects of Reason* e em *The Conception of Value*, objetivando mostrar que uma das suas teses mais importantes, o tratamento da concepção de *eudaimonia* como um conjunto de finalidades, é formalmente inconsistente. Propus, conseqüentemente, como alternativa, que *eudaimonia* fosse abordada por meio de um modelo mereológico. Creio que, embora seja ainda necessário, no futuro, um maior desenvolvimento do ponto, em linhas gerais, o tratamento do sistema de fins por meio da teoria do todo e das partes evita que problemas formais tenham origem.

Certamente, muitos podem não concordar com a aplicação da mereologia à entidades abstratas, como no caso do conceito de *eudaimonia*, porém, defendo que, embora isso não seja o mais usual, há uma série de exemplos na história da filosofia onde a teoria do todo e das partes foi, e ainda é, aplicada à entidades que não são físicas. Além disso, mesmo que a mereologia, no sentido rigoroso do termo, não seja adequada para tratar de entidades abstratas – posição que não compartilho –, a utilização de ferramentas de análise baseadas na mereologia ainda é justificável. Aquilo que é o mais importante é que consigamos resolver problemas. Se isso for o caso e os resultados forem melhores do que a sua não utilização, então não há razões para não fazer uso das ferramentas mereológicas disponíveis.

De um ponto de vista geral, a tese foi dividida em duas partes: na *Parte I*, meu objetivo foi realizar uma análise lógico-linguística da filosofia prática de Grice, em especial referente ao conceito de racionalidade. A primeira parte mostrou, claramente, a importância da concepção de racionalidade para a filosofia de Grice em geral. Enfatizei, em algumas passagens, e volto a enfatizar, que tudo indica que racionalidade é o conceito mais fundamental de toda a filosofia de Grice, mais fundamental, inclusive, que o próprio conceito de significado. Racionalidade norteia todas as discussões filosóficas realizadas por Grice e serve de base para a tentativa de sistematização de sua obra. Se sua obra for dividida em três partes, que me parece uma divisão razoável, em um contexto linguístico-pragmático, em um contexto lógico-teleológico e em um contexto

ético-metaético, veremos que a concepção de racionalidade é central em todos esses contextos. Em *Aspects of Reason* e em *The Conception of Value*, onde os contextos lógico-teleológico e ético-metaético se apresentam propriamente, racionalidade está desempenhando um papel teórico fundamental de maneira totalmente explícita. Nos textos sobre linguagem, como *Meaning* e *Logic and Conversation*, racionalidade possui uma função não explícita, mas determinante para que a transmissão e compreensão de significados linguísticos obtenha sucesso.

Mostrei também que, em *Aspects of Reason*, para a construção de raciocínios teóricos e práticos, Grice se compromete em última instância com uma definição de razão e com um operador de racionalidade. Ele sustenta que o operador de racionalidade irá reger o processo de construção e derivação de argumentos teóricos e práticos, tanto é que suas aceitabilidades serão chamadas de 'aceitabilidades racionais'. Além disso, sustentei que as análises de Grice sobre as sentenças teóricas e práticas e as relações mantidas entre os discursos teórico e prático, contém avanços significativos quando comparadas as análises dos autores considerados anteriormente ou de outros autores que tratam do problema. Esses avanços se justificam pelo aspecto racional envolvido e pela introdução de elementos pragmáticos e da linguagem ordinária em suas abordagens. Grice irá formalizar como se dá o processo de transmissão e recepção de imperativos, de indicativos e de interrogações, algo praticamente ignorado na literatura, mas que contribui para uma análise que pretende ser exaustiva. Assim, em resumo, a conclusão principal explícita na *Parte I* diz respeito à importância teórica que a concepção de racionalidade exerce nas abordagens de Grice.

A *Parte II*, por sua vez, consistiu na aplicação da concepção filosófica de racionalidade a um conceito específico da história da filosofia. Tendo como ponto de partida a discussão na literatura secundária sobre Aristóteles acerca de que tipo de fim é a *eudaimonia*, Grice sustentou, em *Aspects of Reason*, que *eudaimonia* deve ser considerada como um fim inclusivo, como um conjunto de finalidades. Sua originalidade, entretanto, consistiu em mostrar que é possível construir um sistema de fins com características formais que teria como função auxiliar os indivíduos a alcançar o fim último.

A virtude principal associada a defesa de um sistema de fins, como o proposto por Grice, consiste na possibilidade de aplicarmos padrões teóricos e, especialmente, formais também a campos onde dificilmente poderia se imaginar que essa aplicação pudesse funcionar. Em um primeiro momento, pode parecer estranho pensar em um sistema com características formais que seja capaz de auxiliar na busca pela *eudaimonia*, mas dado o rigor utilizado por Grice e as relações que podem ser feitas com outros sistemas, em especial, sistemas jurídicos, essa estranheza inicial desaparece. Após uma análise detalhada das propriedades essenciais de um sistema de fins e da maneira como ele poderia organizar harmoniosamente as finalidades de nossa vida, a defesa de um sistema de fins se torna muito plausível. Se temos ferramentas formais que poderiam nos auxiliar à alcançar nosso máximo florescimento enquanto pessoas, por que não as utilizar? Assim, de um ponto de vista teórico (e creio que também prático), um sistema de fins é certamente defensável.

Porém, como já indicado acima e ao longo do texto, *eudaimonia*, considerada como um conjunto de fins, se tratada pela teoria dos conjuntos, devido ao *Axioma da Regularidade*, leva a tese de Grice à uma inconsistência. Identificada essa inconsistência, optei por utilizar uma teoria alternativa, a mereologia, para resolver o problema. Pela mereologia, *eudaimonia* pode ser considerada como um fim inclusivo e o sistema de fins de Grice pode ser levado adiante.

Além disso, e, por fim, ainda é possível especular que *eudaimonia*, pela mereologia, poderia ser considerada tanto como um fim inclusivo, quanto um fim dominante. Essa hipótese não foi levada adiante, mas é uma das possibilidades de pesquisa, dentre outras, que se abre a partir da abordagem da concepção griceana de *eudaimonia* e de seu sistema de fins.

É preciso enfatizar também que discutir, de modo aprofundado, as relações entre diferentes sistemas formais, a importância da concepção de racionalidade na filosofia de Grice, suas propostas construtivistas em metafísica da moral, sua abordagem do problema da fraqueza da vontade, etc., são algumas das possibilidades futuras de análise que podem ser feitas tendo como ponto de partida *Aspects of Reason* e *The Conception of Value*. As obras póstumas de Grice contém muitas contribuições filosóficas que não devem ser desconsideradas. Grice é um autor muito importante na história da filosofia

contemporânea e avaliar as teses contidas em suas obras menos conhecidas é praticamente um imperativo. Como visto, Grice tem posições muito originais que podem contribuir para uma série de discussões filosóficas.

## REFERÊNCIAS

ACKRILL, J.L. Aristotle on Eudaimonia. In: **Essays on Aristotle's Ethics**. Ed. by A. Rorty. California: University of California Press, 1980, p. 15-33.

\_\_\_\_\_. Aristotle on Eudaimonia. **Dawes Hicks Lecture**. Oxford: Oxford University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. **A New Aristotle Reader**. Oxford: Clarendon Press, 1987.

ALCHOURRÓN, C.; BULYGIN, E. **Sobre la existencia de las Normas Jurídicas**. Distribuciones Fontamara, S. A., México, 1979.

\_\_\_\_\_. **Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales**. Buenos Aires: Astrea, 1975.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Unb, 1985.

\_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. **Coleção Os Pensadores, Aristóteles**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. **Nichomachean Ethics**. Trad. by D. P. Chase. Mineola: Dover Publications, Inc., 1998.

\_\_\_\_\_. **Eudemian Ethics**. Trad. by B. Inwood and R. Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. Metaphysics. In. **The Complete Works of Aristotle**. The revised Oxford translation. Jonathan Barnes (ed.), two volumes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Physics. In. **The Complete Works of Aristotle**. The revised Oxford translation. Jonathan Barnes (ed.), two volumes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BAKER, J. Some Aspects of Reason and Rationality. In. **Meaning and Analysis: New Essays on Grice**. Ed. Klaus Petrus. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

BLACK, M. The gap between “Is” and “Ought”. **The Philosophical Review**. Vol. 73, n° 2, p. 165-181, 1964.

BOBBIO, N. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. Brasília: UnB, 1982.

BRANDON, R. **Reason in Philosophy. Animating Ideas**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

BRITO, A. N. Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero. **Kriterion**, v. 51, n. 121, p. 215-226, 2010.

BURKHARDT, H.; DEGEN, W. Mereology in Leibniz’s Logic and Philosophy. **Topoi**, 9:3, 1990, p. 3-13.

CARNAP, R. Testabilidade e Significado. In. **Coleção Os Pensadores, Schlick-Carnap**, 3.ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988.

CHAPMAN, S. **Paul Grice, Philosopher and Linguist**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

\_\_\_\_\_. **Susan Stebbing and the Language of Common Sense**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

CHISHOLM, R. The Ethics of Requirement. **American Philosophical Quarterly**, I, p. 147-153, 1964.

CHITUC, V. et al. Blame, not ability impacts moral “ought” judgements for impossible actions: Toward an empirical refutation of “ought” implies “can”. **Cognition**, 150, 2016, p. 20-25.

DAVIDSON, D. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

\_\_\_\_\_. How is Weakness of the Will Possible? (1970) In. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Davidson on ‘Weakness of the Will’: Reply to Paul Grice and Judith Baker. In. **Essays on Davidson. Actions and Events**. Ed. by B. Vermazen and M. Hintikka. Oxford: Clarendon Press, 1985.

EUCLIDES. **The Thirteen Books of the Elements**. New York: Dover, 1956.

EVNINE, S. Frege on Truth, Beauty and Goodness. **Manuscrito**, Vol. 26, nº 2, 2001, p. 315-330.

FITZPATRICK, W. The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard’s Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity. **Ethics**. Vol. 115, nº 4, 2005, p. 651-691.

FOOT, P. Morality as a system of hypothetical imperatives. **The Philosophical Review**, 81.3, 1972.

FORSTER, T. **Logic, Induction and Sets**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FRANKFURT, H. **The Importance of what we Care About**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FREGE, G. **The Frege Reader**. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.

\_\_\_\_\_. The Thought. In. **The Frege Reader**. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.

\_\_\_\_\_. Negation. In. **The Frege Reader**. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.

\_\_\_\_\_. Logic. In. **The Frege Reader**. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.

\_\_\_\_\_. My Basic Logical Insights. **The Frege Reader**. Ed. by M. Beaney. Oxford: Blackwell, 1997.

\_\_\_\_\_. **Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy**. Ed. by Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

\_\_\_\_\_. Begriffsschrift, eine der Arithmetischen Nachgebildete Formalsprache des reinen Denkens. In. **Begriffsschrift und andere Aufsätze**. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2007.

\_\_\_\_\_. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009.

\_\_\_\_\_. **The Basic Laws of Arithmetic. Exposition of the System**. Trad. Montgomery Furth. Los Angeles: University of California Press, 1964.

GEACH, P.T. **Razão e Argumentação**. São Paulo: Penso Editora, 2013.

GIAROLO, K. Atos supererrogatórios são possíveis? **Ethic@**, v. 13, n 2, p. 405-419, 2014.

GOMES, N. G. Um panorama da lógica deôntica. **Kriterion**, n 117, p. 9-38, 2008.

GOODMAN, N. **The Structure of Appearance**. Harvard: Harvard University Press, 1951.

GOODMAN, N.; QUINE, W. V. Steps Toward a Constructive Nominalism. **The Journal of Symbolic Logic**, Vol. 12, nº 4, 1947, p. 105-122.

GRICE, H. P. **Aspects of Reason**. Ed. Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **The Conception of Value**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Studies in the Way of Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Meaning, **The Philosophical Review**. Vol. 66. Nº 3, 1957, p. 377-388.

\_\_\_\_\_. Lógica e Conversação. In: **Fundamentos Metodológicos da Linguística**. Vol. 4: Pragmática. Campinas: Unicamp, 1982, p. 81-104.

\_\_\_\_\_. Logic and Conversation. In. **The Logic of Grammar**, D. Davidson and G. Harman (eds), Encino, Dickenson, 1975, p. 64-75.

\_\_\_\_\_. Logic and Conversation. In **Studies in the Way of Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Meaning Revisited. In **Studies in the Way of Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning. In **Studies in the Way of Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Reply to Richards. In **Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends**. Ed. by R. Grandy and R. Warner. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 45-108.

GRICE, P.; BAKER, J. Davidson on 'Weakness of the Will'. In **Essays on Davidson Actions and Events**. Ed. by B. Vermazen and M. B. Hintikka. Oxford: Clarendon Press, 1985.

HANSSON, S. Representing Supererogation. **Journal of Logic and Computation**. p. 1-9. 2013.

HARDIE, W. F. R. **Aristotle's Ethics Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: **Aristotle**. New York: Anchor Books, 1967, p. 297-322.

\_\_\_\_\_. Aristotle on the Best Life for a Man. **Philosophy**, 54, 1979, p. 35-50.

HARE, R. **The Language of Morals**. Oxford: Clarendon Press, 1952.

\_\_\_\_\_. Imperative Sentences. **Mind**. Vol. 58, n° 229, 1949, p. 21-39.

\_\_\_\_\_. Some Alleged Differences Between Imperatives and Indicatives. **Mind**. Vol. 76, n° 303, 1967, p. 309-326.

\_\_\_\_\_. Sub-Atomic Particles of Logic. **Mind**, Vol. 98, nº 389, 1989, p. 23-37.

HART, W.D. On non-well-founded sets. **Crítica**, Revista Hispanoamericana de Filosofia, Vol. XXIV, nº 72, 1992, p. 3-21.

HEIDEGGER, M. Question and Judgment. In. **New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, Vol. 9, 2009, p. 55-62.

HEINAMAN, R. Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle. **Phronesis**. Vol. XXXVIII/1, 1993.

\_\_\_\_\_. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. **Phrónesis**, XXXIII (1), 1988, p. 31-53.

HOBUSS, J. **Eudaimonía e auto-suficiência em Aristóteles**. Pelotas: ed. Universitária/UFPel, 2002.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos humanos**. Trad. D. Danowski. São Paulo: Unesp, 2000a.

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature*. Ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford/New York: Oxford University Press, 2000b.

HRBACEK, K.; JECH, T. **Introduction to Set Theory**. New York: Marcel Dekker, Inc., 1999.

IMAGUIRE, G. O avestruz nihilista. **Notae Philosophicae Scientiae Formalis**. Vol.2, n.1, p. 33-44, 2013.

JECH, T. Set Theory. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/set-theory/>, 2011.

JÖRGENSEN, J. Imperatives and Logic. **Erkenntnis**. Vol. VII, 1937, p. 288-296.

\_\_\_\_\_. Imperativos y Lógica. **Fenomenologia, Semiotica Y Derecho**, Ed. C. A. Cabrera, Editorial Mad, 2009.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Critique of Pure Reason**. Trad. by J. M. D. Meiklejohn. New York: Dover, 2003.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Kritik der praktischen Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2010.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

KASHER, A. Conversational Maxims and Rationality. In **Language in Focus: Foundations, Methods and Systems**. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1976.

KENNY, A. **Aristotle on the Perfect Life**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Aristotle on Happiness. In: **Articles on Aristotle: Ethics and Politics**. Vol. 2. London: Duckworth, 1977, p. 25-32.

\_\_\_\_\_. The Nicomachean Conception of Happiness. **Oxford Studies in Ancient Philosophy** (supplementary volume), 1991, p. 67-80.

KELSEN, H. **Teoria Geral das Normas**. Trad. José Florentino Duarte. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.

KNEALE, W.; KNEALE, M. **O Desenvolvimento da Lógica**. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1993.

KORSGAARD, C. **The Sources of Normativity**. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. **Journal of Philosophical Research**, 28, 2003, p. 99-122.

KOSLICKI, K. **The Structure of Objects**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LEAR, G. R. **Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's *Nicomachean Ethics***. Princeton: Princeton University Press, 2004.

LEONARD, H.; GOODMAN, N. The Calculus of Individuals and its Uses. **Journal of Symbolic Logic**, 5, 1940, p. 44-55.

MACINTYRE, A. Hume on "Is" and "Ought". **The Philosophical Review**. Vol. 68, N° 4, p. 451-468, 1959.

MACKIE, J. **Ethics. Inventing the Right and the Wrong**. London: Penguin, 1977.

MARTINS, A. M. A doutrina da Eudaimonia em Aristóteles. Da urgência de uma reconstrução da compreensão aristotélica da Ética. **Humanitas**. Vol.XLVI, 1994, pp. 177-197.

McGINN, C. **A Construção de um Filósofo**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MENDONÇA, D. Como derivar aparentemente 'Debe' de 'Es'. Crítica a la tesis de John Searle. **Analisis Filosófico**. XIII, p. 175-183, 1993.

MILLER, A. **An Introduction to Contemporary Metaethics**. Cambridge: Polity Press, 2003.

MUÑOZ, A. **Liberdade e Causalidade. Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles**. São Paulo: Fapesp, 2002.

NAGEL, T. Aristotle on Eudaimonia. **Phronesis**, 17, 1972, p. 252-259.

PLATÃO. Protágoras. In **Plato: Complete Works**. Ed. by John Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

\_\_\_\_\_. The Republic. In **Plato: Complete Works**. Ed. by John Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

\_\_\_\_\_. **The Republic**. Trad. by Benjamin Jowett. Mineola: Dover Publications, Inc., 2000.

PUTNAM, H. **Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers**, Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

QUINE, W. V. O. **The Pursuit of Truth**. Harvard: Harvard University Press, 1992.

RODRÍGUEZ, J. **Lógica de los Sistemas Jurídicos**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

ROSS, A. Imperatives and Logic. **Philosophy of Science**. Vol. 11, No. 1, 1941, p. 30-46.

ROSSBERG, M. Leonard, Goodman, and the Development of the *Calculus of Individuals*. Forthcoming in G. Ernst, O. Scholz and J. Steinbrenner (eds). **Nelson Goodman: From Logic to Art**. Frankfurt: Ontos, 2009.

SAUTTER, F. Um breve estudo histórico-analítico da Lei de Hume. **Trans/Form/Ação**. Vol. 29, n° 2, p. 241-248, 2006.

SCHLICK, M. Sentido e Verificação. In. **Coleção Os Pensadores, Schlick-Carnap**, 3.ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SEARLE, J. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. How to Derive "Ought" from "Is". **The philosophical Review**. Vol. 73, n° 1, p. 43-58, 1964.

SCHURZ, G. **An Investigation in Philosophical Logic**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

SLUGA, H. **Gottlob Frege. The Arguments of Philosophers**. Routledge: London and New York, 1980.

SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2007.

STEBBING, L. S. **Thinking to Some Purpose**. Harmondsworth: Penguin Books, 1939.

\_\_\_\_\_. **A Modern Introduction to Logic**. London: Methuen CO, LTD, 1930.

STROUD, S.; TAPPOLET, C. **Weakness of Will and Practical Irrationality**. Ed. by S. Stroud and C. Tappolet. London: Clarendon Press, 2003.

SUPPES, P. **Axiomatic Set Theory**. New York: Dover Publication, Inc., 1992.

URSOM, J. Saints and Heroes. **Essays in Moral Philosophy**. Ed. by A. Melden. Seattle: University of Washington Press, p. 198-2016, 1958.

VARZI, A. Mereology. In. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Spring 2014 edition) Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/mereology/>.

VON WRIGHT, G. H. Is and Ought. In. **Man, Law and Modern Forms of Life**. Ed. by E. Bulygin, J.-L Gardies and I. Niiniluoto, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, p. 263-281, 1985.

\_\_\_\_\_. **Norm and Action. A Logical Inquiry**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963.

WARNER, R. Grice on Happiness. In. **Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends**. Ed. by Richard Grandy and Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, p. 475-493, 2004.

WOLF, U. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2013.