

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas – IH  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-graduação em Filosofia

LÓGICA DEÔNICA E CONFLITOS ENTRE  
OBRIGAÇÕES MORAIS

Mariana Cabral Falqueiro

Brasília

2012

Mariana Cabral Falqueiro

LÓGICA DEÔNICA E CONFLITOS ENTRE  
OBRIGAÇÕES MORAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção de Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Nelson  
Gonçalves Gomes

Brasília

2012

FALQUEIRO, CABRAL, MARIANA

LÓGICA DEÔNTICA E CONFLITOS ENTRE OBRIGAÇÕES MORAIS.  
Falqueiro, Cabral, Mariana, 2012.

Dissertação de Mestrado Universidade de Brasília, 2012.  
Orientação: Doutor Nelson Gonçalves Gomes

1. Filosofia 2. Lógica deôntica 3. Ética

I. Gomes, Gonçalves. Gomes. II LÓGICA DEÔNTICA E CONFLITOS  
ENTRE OBRIGAÇÕES MORAIS

CDU Classificação

Dissertação de autoria de Mariana Cabral Falqueiro, intitulada “LÓGICA DEÔNTICA E CONFLITOS ENTRE OBRIGAÇÕES MORAIS”, apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pela Universidade de Brasília, em 25 de maio de 2012, defendida e aprovada pela banca examinadora abaixo assinada:

---

Professor Doutor Nelson Gonçalves Gomes

Orientador

Universidade de Brasília

---

Professor Doutor Frank Thomas Sautter

Universidade Federal de Santa Maria

---

Professor Doutor Cláudio Araújo Reis

Universidade de Brasília

Brasília

2012

## DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação a minha amada mãe e ao meu  
companheiro de todas as horas Andre.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer em especial ao professor Doutor Nelson Gonçalves Gomes por toda a dedicação e atenção em todos esses anos de convívio e principalmente pelo exemplo de grande pessoa e profissional.

Agradeço todos os membros do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes - pela bolsa que me fora concedida, e, que sem ela não seria possível prosseguir nesta pesquisa.

Agradeço meu querido pai, mãe, Imai Sensei, irmãos e sobrinhos.

## RESUMO

Quando tratamos de questões que envolvem ética nos deparamos com problemas que, aparentemente não têm soluções cabíveis. Os conflitos entre obrigações surgem neste contexto, tendo como caso especial os dilemas morais. Alguns sistemas da lógica deôntica ajudam a eliminar as inconsistências criadas pelos conflitos entre deveres morais. Mas afinal, tais sistemas da lógica deôntica apresentam ferramentas para elucidar estas questões da ética? Esta dissertação de mestrado tem como objetivo mostrar como as lógicas deônticas poderão auxiliar a ética para a elucidação dos conflitos entre obrigações morais, e, por fim, de certos dilemas morais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lógica deôntica; ética; conflito entre obrigações morais; dilemas morais.

## ABSTRACT

When we deal with questions that involve ethics we face problems which apparently have no sensible solutions. Conflicts between moral obligations – especially moral dilemmas – arise within these contexts. Some systems of deontic logic help in the elimination of inconsistencies caused by conflicts between moral duties. But do these systems of deontic logic present tools to clarify those ethical questions? This work aims to show how deontic logics may help ethics to clarify conflicts between moral obligations and some dilemmas.

**KEYS-WORD:** Deontic logic, ethics, conflict between moral obligations, moral dilemmas.

## SUMÁRIO

1. Apresentação.....	11
2. Introdução.....	13
3. Objetividade em Ética.....	16
4. Dilemas .....	20
4.1 Dilemas morais.....	25
4.2 A questão da existência de um verdadeiro dilema moral.....	29
4.2.1 Bernard Williams.....	29
4.2.2 Ruth B. Marcus.....	31
4.2.3 Philippa Foot.....	34
5. Assumindo uma posição.....	39
6. As doze teses de Hansson.....	41
7. A Lei de Hume.....	49
8. Lógica Deontica.....	52
8.1 Primórdios da Lógica Deontica.....	52
8.2 Sistema de Von Wright.....	54
8.3 Sistema Padrão.....	56
8.3.1 Axiomas do Sistema Padrão.....	56
8.3.2 Regras de Inferência do SP.....	57
8.3.3 Teoremas do SP.....	57
8.3.4 Semântica do SP.....	59
9. A lógica de Hector-Neri Castañeda.....	61
9.1 Sintaxe.....	63

9.1.1 Axiomas da lógica deôntica proposicional com dois tipos de frases.....	63
9.2 Regras de inferência.....	64
9.3 Considerações finais do Sistema do Castañeda.....	64
10. O sistema de Fred Feldman (MO).....	66
10.1 O Utilitarismo.....	67
10.1.1 Utilitarismo Clássico.....	66
10.2 O novo-utilitarismo de Fred Feldman.....	68
10.3 Acessibilidade.....	71
10.4. Valor Intrínseco.....	74
10.5. Princípio normativo fundamental.....	76
10.6. Alguns princípios deônticos.....	77
10.7. Conflitos entre obrigações morais na teoria de F. Feldman.....	78
11. Eric Steinhart.....	81
11.1. Utilitarismo de Atos.....	81
11.2. Utilitarismo de mundos.....	85
11.3. Conflitos entre obrigações morais na teoria de Steinhart.....	90
11.3.1. O dilema do Jovem rapaz francês.....	90
11.3.2 O Dilema de Antígona.....	96
11.4. Considerações acerca da teoria de Steinhart.....	101
12. Conclusão.....	103
13. Referências Bibliográficas.....	108

## 1. Apresentação

O tema tratado nesta dissertação de mestrado é lógica deontica e as formas de contribuição desta para a resolução de certas questões de ética, tal como os dilemas morais. É importante dizer que não pretendo neste trabalho abarcar toda a linguagem ética, pois sei que a linguagem ética, assim como todas as linguagens naturais, é muito mais abrangente do que qualquer linguagem formal produzida pela lógica. Mas, tenho como objetivo maior mostrar que algumas questões, por exemplo, os dilemas morais podem ser examinados por alguns sistemas da lógica deontica. E desta forma, posso salientar a contribuição que a lógica proporciona à ética, e em última análise à filosofia.

No percorrer deste processo de investigação, tomei como sendo fundamental a posição que trata a ética de maneira objetivista. Isso porque, tal posição permite um melhor desenvolvimento e entendimento dos sistemas lógicos deonticos. Portanto, de maneira geral, tratarei as questões éticas aqui desenvolvidas em relação à teoria que leva em conta uma *boa razão*.

A teoria utilitarista apresenta-se, neste contexto, como uma maneira de resolução dos problemas tratados neste trabalho. Foco de inúmeros pensadores do século XVIII e XIX, o utilitarismo aparece reformulado e torna-se parte fundamental em alguns processos de investigação.

Mas, afinal, será que os dilemas morais, assim como afirma B. Williams, são problemas que não podem ser resolvidos? Ou tais dilemas são apenas aparentes, e de uma forma ou de outra podemos nos sair bem de um dilema moral, tal como diz P. Foot? Nesse sentido, a lógica deontica, de maneira geral, é capaz de responder tais indagações, na medida em que consegue liquidar com alguns dilemas morais. Assim, alguns sistemas deonticos que são capazes de resolver tais dilemas serão tratados nesta dissertação.

O sistema de Hector-Neri Castañeda é um exemplo em que muitos problemas éticos deixam de ser problemas. Assim, sua lógica consegue solucionar certos conflitos entre deveres, ao utilizar uma nova concepção deontica em que há uma lógica com dois tipos de frases. Outro filósofo que apresenta um sistema eficiente é Fred Feldman, ao introduzir uma nova forma de utilitarismo, que ao final consegue eliminar os conflitos entre deveres.

O modelo proposto por Eric Steinhart, de uma matematização de algumas questões filosóficas, como é o caso do utilitarismo de atos e utilitarismo de mundos, poderá ao final representar uma colaboração para a elucidação da questão dos conflitos entre obrigações morais.

Portanto, através de alguns sistemas lógico-deônticos e a teoria desenvolvida por Steinhart, poderei neste trabalho tentar solucionar alguns problemas, que para muitos filósofos são de difícil trato. É válido lembrar que focarei nas questões colocadas em relação aos conflitos entre obrigações morais, tendo como principal objetivo verificar quais são as possibilidades de auxílio da lógica deôntica para com certos pontos da ética.

## 2. Introdução

Nos dias de hoje um tema que está em quase todas as rodas de conversa é a ética. Ouvimos sempre as pessoas dizerem: “O que falta para este país é ética”, ou então “as pessoas de hoje em dia não agem com ética”. Afinal, o que é esta “ética” que é tanto desejada pela população?

De maneira geral, o senso comum das pessoas identifica a ética em um agir correto, ou seja, uma forma de ser sábia, virtuosa, que compreenda diversas qualidades como o respeito, a lealdade, honestidade, etc.

Podemos afirmar que esta aproximação da ética com um tipo de comportamento está longe de ser nova, pois desde os gregos isto já acontecia. Como exemplo temos a filosofia que fora desenvolvida por Pitágoras. Do que se têm notícias, há uma certa imprecisão na data de existência de Pitágoras. Na verdade, ainda há uma desconfiança na própria existência do mesmo. Mas, o que é certo, é que “seu” pensamento surgiu na antiguidade e perdurou por milhares de anos, chegando até nós<sup>1</sup>.

Quando falamos de Pitágoras imediatamente lembramo-nos da matemática. Mas, sua filosofia foi muito além da matemática. Podemos afirmar que sua filosofia era uma forma de vida, ou seja, a *vida pitagórica*, que coincide com a sua prática moral. Na obra *Vida Pitagórica* Jâmblico afirma:

Pois bem, bela era a observação de todo o céu e do curso dos seus astros, se contemplado sua ordem. No entanto, se produz pela participação no primeiro e no inteligível, de tal modo: o primeiro é a natureza dos números e das proporções – que se estendem através de todas as coisas – com o arranjo das quais todas estas coisas estão estabelecidas cuidadosamente e ordenadas convenientemente, e a sabedoria é realmente uma espécie de conhecimento que se ocupa das coisas belas, primeiras, divinas e puras que se mantêm em si da mesma maneira, pela participação das demais podem se chamar de belas. E a filosofia é o desnude de tal contemplação. (Jâmblico, p. 59, 1991).

Podemos afirmar que os pitagóricos foram os iniciadores de uma “vida contemplativa” (*bios theoretikos*), que tinha como objetivo a busca pelo bem e pela

---

<sup>1</sup> Pitágoras teria nascido na ilha de Samos, na segunda metade do século VI a.C. E o que podemos afirmar é que a tradição pitagórica teve início no século VI a.C e estendeu-se até século XII d.C.

verdade através do conhecimento.

Sócrates, como Pitágoras, também não possui uma origem certa. Mas, de maneira geral, sua existência é aceita <sup>2</sup>. Ao contrário de outros filósofos da época que afirmavam que a virtude se consolida nos hábitos e nos costumes, Sócrates afirmou que a razão deve reger os valores que dominam a vida.

Para Sócrates, a virtude do ser humano, ou determinado modo de ser, que promove a melhora das outras coisas proporcionando o bem, ou simplesmente o que tal coisa deve ser, a assim chamada “areté”, é a “ciência” ou “conhecimento” - o verdadeiro valor da alma. A falta do “conhecimento” constitui a ignorância do ser humano. Desta forma, tudo que não for “conhecimento”, ou seja, todo valor que é exterior as coisas, como a beleza, a saúde, a riqueza, etc., na verdade não são valores em si mesmos. A razão humana (*psyché*) se manifesta, segundo Sócrates, no domínio dos impulsos, dos instintos, do ser humano. É o assim chamado autodomínio. Portanto, “o verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar os seus instintos, o verdadeiro homem escravo é aquele que, não sabendo dominar seus instintos, torna-se vítima deles.” (Antiseri, Reale, 1991, p. 91).

Outro filósofo de grande importância que concorda que a razão é o grande guia da vida humana é Aristóteles. Entretanto, Aristóteles afirma que apenas com o hábito que é possível promover o conhecimento e por consequência a virtude. Assim,

Se estabelecermos como função própria do homem certo tipo de vida (precisamente essa atividade da alma e as ações acompanhadas da razão) e como função própria do homem de valor o concretizá-la bem e perfeitamente [...], então o bem do homem consiste em uma *atividade da alma segundo sua virtude* e, quando as virtudes são mais de uma, segundo a melhor e a mais perfeita. Mas é preciso acrescentar: em uma vida completa. Com efeito, uma só andorinha não faz verão, nem um só dia; da mesma forma, um só dia não faz nenhum homem bem aventurado ou feliz”. (Aristóteles *apud* Antiseri, Reale, 1991, p.203 ).

Aristóteles afirmou que as virtudes éticas se desenvolvem na prática, tendo como objetivo um fim. A justiça é um exemplo dessa virtude ética. Mas, Aristóteles também fala de virtudes intelectuais, as assim chamadas dianoéticas. Estas seriam as virtudes

---

<sup>2</sup> Seu nascimento é descrito por volta de 470/469 a.C na cidade de Atenas. Sua morte foi em 399 a.C.

fundamentais, sendo como princípios da ética. A sabedoria, em termos aristotélicos, pode ser classificada como dianoética. (Mora, 2001, p. 245).

Em contrapartida, a forma com que a ética será tratada neste trabalho afasta-se da que fora relatada logo acima. A maneira com que a ética é apresentada nesta dissertação aproxima-se mais da análise do discurso ético, ou seja, de uma “linguagem ética”, que poderia ser também chamada de metaética<sup>3</sup>.

Para a realização próspera e efetiva de análise do discurso ético e a possível contribuição da lógica deôntica para esta investigação é necessário que eliminemos certas posições éticas subjetivistas. Como, por exemplo, as ideias do ceticismo moral que afirmam:

As considerações em favor do ceticismo moral são: primeiramente, a relatividade ou variabilidade de alguns importantes pontos de partida do pensamento moral e sua aparente dependência em relação aos modos de vidas reais; em segundo lugar, a peculiaridade metafísica dos supostos valores objetivos, já que eles teriam que ser intrinsecamente guias da ação e motivadores; em terceiro lugar, o problema de como tais valores poderiam ser consecutivos com respeito a aspectos naturais, ou supervenientes a eles; em quarto lugar, a correspondente dificuldade epistemológica de explicar nosso conhecimento das entidades de valor ou de suas características e do seu vínculo com os aspectos dos quais elas seriam resultantes; em quinto lugar, a possibilidade de explicar, em termos de vários padrões diferentes de objetivação, vestígios do que permanece na linguagem e nos conceitos morais, como, mesmo se esses valores objetivos não existissem, as pessoas não apenas teriam suposto sua existência, mas também teriam persistido firmemente em tal crença (Mackie, 1998, p. 31-32).

Fica evidente que nessa linha de trabalho o papel da lógica é periférico. Pois para construir um sistema lógico que envolva as questões de ética, há que se ter a possibilidade de fazer asserções objetivas dos valores.

---

<sup>3</sup> O filósofo americano Russ Shafer-Landau afirma que a metaética é “the area of ethical theory that ask about the status of normative ethical claims. It asks, for instance, about whether such claims can be true and, if so, whether personal, cultural, or divine opinion makes them true (or none of the above). It also considers issues about how to gain moral knowledge (if we can), and whether moral requirements give us reasons to obey them.” (LANDAU-SHAFFER, R., 2010, p. G-4).

### 3. Objetividade em Ética

Em contrapartida o filósofo James Rachels afirma que a negação da objetividade em ética acaba agredindo a compreensão comum que temos da ética. Ou seja, quando algo é considerado certo pelos indivíduos, não é apenas uma expressão de emoção ou determinações dos padrões estabelecidos pela sociedade, mas existe sim, segundo o filósofo, o querer que algo seja objetivamente verdadeiro. Uma forma de expressão do entendimento dos indivíduos é através dos fatos morais (Rachels, 2004, p.1-2).

A necessidade de defender a objetividade em ética traz três problemas à tona referentes à ideia de fatos morais. O primeiro problema seria o ontológico, pois poderá surgir a pergunta: “será que realmente existem fatos morais ” ? O segundo problema seria o epistemológico, com a questão de “como reconhecemos os fatos morais”? O terceiro e último, seria o problema da motivação, pois as “crenças morais parecem ser necessariamente motivadoras” (Rachels, 2004, p. 2-3).

O *subjetivismo simples*, ou podemos dizer o subjetivismo *popular*, afirma que não há em ética acordo até mesmo nas questões mais simples, sem possibilitar nenhum tipo de acesso a tais questões para uma possível concordância. A ética seria para os subjetivistas apenas uma “questão de opinião”. Esta posição pode ser eliminada, pois as disputas em ética não apresentam mais desacordos nem mesmo do que a ciência. Isso porque também há meios racionais para se resolver as disputas em ética, que seriam resolvidas recorrendo a boas razões e a princípios. Seria uma ilusão a afirmação de que não há provas em ética. Temos como exemplos as seguintes afirmações:

1. A tragédia ocorrida na região da serra do Estado do Rio de Janeiro é ruim.
2. O ataque feito por homens bombas no aeroporto de Moscou é ruim.

Está claro de que esses dois fatos são por si só ruins. E, em qualquer situação esses dois fatos continuariam ruins. Sabemos que o ocorrido na frase '1' centenas de vidas foram arrasadas, crianças órfãs, pessoas desabrigadas. Nenhuma pessoa em sã consciência poderia afirmar que este fato não é uma tragédia. Mas, alguns poderiam dizer que a frase

'2', por exemplo, teve cunho político e que a Rússia massacrou outros povos, e por isso seus inimigos devem vingar-se, etc. Nenhum argumento que possa ser feito para justificar a ação terrorista, mesmo que essa ação traga 'frutos' para um determinado povo, podemos qualificá-la como boa. Pois afinal, se fosse boa não seria usada para ferir e arrasar o outro que está envolvido, quer dizer, a ação terrorista é para causar o terror. Assim como Rachels afirma em seu exemplo: 3. “se o leitor disser que o João é um homem mau, e eu negar, o leitor pode provar que tem razão mostrando que ele é um mentiroso crônico e um aldrabão, que ele é desnecessariamente cruel com as pessoas e por aí afora” (Rachels, 2004, p. 5).

Mas podem nos questionar colocando em cheque outras formas de subjetivismo mais complexas, como por exemplo, o emotivismo. Os principais nomes dessa teoria são Moritz Schlick, A. J. Ayer e Charles L. Stevenson. Assim:

De acordo com o emotivismo, a linguagem da moral não é usada para afirmar fatos, nem mesmo fatos sobre a atitude do falante. É usada, primeiro, como um meio para influenciar o comportamento das pessoas: se alguém diz “Não devias fazer isso”, está a tentar impedir-nos de o fazer. Logo, a elocução é mais uma pedido do que uma afirmação factual: é como se expressar (mas não relatar) atitudes (Rachels, 2004, p. 6).

Mas, juízos morais devem estar ancorados em boas razões, ou seja, o juízo moral deve apresentar um fundamento, ou justificação para não ser confundido com meras declarações, e segundo o autor, é neste ponto que a teoria emotivista deixa a desejar, pois não apresenta boas razões como fundamento de sua teoria (Rachels, 2004, p. 7).

Portanto, podemos apoiar os nossos juízos em boas razões, e podemos oferecer explicações do porquê de essas razões terem importância. Se podemos fazer tudo isto, e ainda mostrar que nada de semelhante pode ser feito pelo lado contrário, que mais “provas” poderia alguém desejar? É absurdo afirmar, perante tudo isto, que os juízos éticos não podem ser mais que “meras opiniões” (Rachels, 2008, p.2).

Uma nova teoria que veio a melhorar a teoria emotivista foi criada por R. M. Hare, que argumentou em favor dos emotivistas no que se refere a prescritividade da linguagem moral, mas detectou o erro dos emotivistas, pois eles, segundo Hare, omitiram um aspecto lógico de grande importância das palavras “certo” e “dever”. Segundo Hare, ao utilizar estas palavras para fazer juízos morais estamos nos comprometendo com os princípios

universais, e esta teoria foi chamada por Hare de “Prescritivismo Universal” (Rachels, 2004, p. 8).

Hare apresentou sua teoria de forma objetiva. Seria, um primeiro sentido para uma teoria objetivista, em que “a ética poderia ser objetiva no sentido em que os problemas morais podem ser resolvidos por métodos racionais. Estes métodos mostrariam que algumas perspectivas morais são aceitáveis e outras não”. Desta forma, a moral não seria apenas uma “questão de opinião” (Rachels, 2004, p. 9).

Mas há um segundo sentido, que apresenta um caráter mais forte no que tange a objetividade da teoria. E esta afirma que, “a ética poderia ser objetiva no sentido em que os predicados morais – “bom”, “correto”, entre outros – se referem a propriedades reais das coisas. Os fatos morais são parte da constituição do mundo” (Rachels, 2004, p. 10). Esta perspectiva pode ser chamada também de *realismo moral*. Esse realismo moral apresenta três abordagens diferentes.

A primeira abordagem é aquela em que as propriedades morais na verdade são propriedades especiais, estando separadas de outras qualidades dos objetos. Pode-se dizer que essa seria uma forma vulgar de pensar a moral, sendo criticada e refutada por Mackie com a sua “Teoria do Erro”. A segunda abordagem é aquela que considera que as propriedades morais se equivalem às propriedades comuns. A terceira e última abordagem é aquela em que as propriedades morais são semelhantes às assim chamadas “qualidades secundárias”, que segundo Locke, seriam “poderes que os objetos têm para produzir efeitos na consciência dos observadores”. (Rachels, 2004, p. 14). Um exemplo é quando nos perguntamos:

O que quer dizer uma coisa ser azeda? Um limão é azedo porque quando o colocamos na nossa língua sentimos um certo sabor. O que é azedo para os seres humanos pode não ser para animais com diferentes órgãos sensoriais, e se fossemos feitos de maneira diferente, os limões poderiam não ser azedos para nós. Além de mais, o que é azedo para um ser humano pode não ser azedo para outro – apesar de termos uma noção do que é, a este respeito, “normal” para a nossa espécie. Mas, apesar de tudo, dizer que os limões são azedos não é uma observação subjetiva. É um fato perfeitamente objetivo que os limões têm um poder de produzir uma certa sensação em nós. Se eles são azedos não é só uma questão de opinião. (Rachels, 2004, p. 15).

Pode-se dizer, segundo Rachels, que esta é uma forma promissora de realismo

moral, apesar de não ser uma posição fortemente realista. Essa seria uma solução de compromisso entre as perspectivas objetivista e subjetivista da ética. Objetiva porque estabelece o bem e o mal como algo que se situa no mundo exterior, e isto que se encontra “fora” no mundo exterior é apenas o poder de produzir sentimentos nos indivíduos. Assim, esta posição parece satisfazer as inúmeras exigências de adequação que resolvem os problemas ontológico, epistemológico e da motivação; dá conta do lugar da razão na ética; explica a natureza da discórdia ética; é consistente no que se refere ao caráter sobreveniente dos conceitos valorativos e por fim deve ter em conta a fenomenologia da experiência moral (Rachels, 2004, p. 15 – 19). A linha de trabalho sugerida por Rachels possibilita uma maior aplicação de princípios deonticos, em virtude da ênfase que dá à exigência de boas razões.

## 4. Dilemas

O termo “dilema” é um nome dado a um argumento que está em forma de silogismo, que possui “dois fios” ou “dois chifres”. São os assim chamados *syllogismus cornutus*. “De um modo geral, chama-se “dilema” à oposição de duas teses, de tal modo que, se uma delas é verdadeira, a outra terá de ser considerada falsa, e vice-versa”. (Mora, 2001, p.188).

O dilema pode ser definido tanto em termos de obrigações, em um sentido moral, quanto em um sentido lógico. Neste último, o que entra em questão é a forma de argumentação “em que uma das premissas é uma disjunção inclusiva de duas proposições”. (Branquinho, Gomes, N., Murcho, D., J. 2006. p. 261).

Podemos, de maneira geral, classificar os dilemas em construtivos e destrutivos. Os dilemas construtivos tem como resultado proposições afirmativas, e podem ser divididos em simples e complexos. Assim, tais dilemas podem ser representados da seguinte maneira:

- Dilema construtivo simples:

$$p \rightarrow q, r \rightarrow q, p \vee r \vdash q$$

Portanto, se  $p$  for praticado, então a consequência será  $q$ , se, por acaso  $r$  for escolhido em vez de  $p$ , a consequência também será  $q$ . Ou seja,  $p$  ou  $r$  serão conduzidos a mesma resposta, que corresponde a  $q$ . Por exemplo, imaginemos a situação em que  $p$  representa alguém que tenha boa saúde. Já  $r$  representa uma pessoa sedentária, e por isso não possui boa saúde;  $q$  é a afirmação que diz que todos devem fazer exercícios físicos, pois estes proporcionam uma qualidade de vida melhor para o agente em questão. Desta forma, uma pessoa para manter sua saúde em bom estado deve fazer exercícios físicos, ou seja,  $p \rightarrow q$ . Mas, se esta pessoa encontra-se debilitada por maus hábitos, e com isso uma saúde ruim, então ela deve fazer exercícios físicos para reverter a situação e melhorar a qualidade de vida, portanto,  $r \rightarrow q$ . Logo, em qualquer uma das hipóteses, o agente deve fazer exercícios físicos, portanto,  $q$ . Esse argumento pode ser provado por dedução através

do tableaux<sup>4</sup>:

1.  $\sim q$  hipótese
  2.  $p \rightarrow q$  premissa
  3.  $r \rightarrow q$  premissa
  4.  $p \vee r$  premissa
  5.  $\overbrace{\sim p \quad q^*}$  linha 2, regra  $\beta$
  6.  $\overbrace{\sim r \quad q^*}$  linha 3, regra  $\beta$
  7.  $\overbrace{p^* \quad r^*}$  linha 4, regra  $\beta$
- Q.E.D*

- Dilema construtivo complexo:

$$p \rightarrow q, r \rightarrow s, p \vee r \vdash q \vee s$$

Já o dilema construtivo complexo ao realizar  $p$  a consequência será  $q$ , se ao invés disso  $r$  for executado, então  $s$  será o resultado. Portanto, cada um dos antecedentes condicionará há um consequente diferente. Podemos pensar no célebre exemplo de Sartre em que um jovem rapaz francês que deve decidir entre cuidar de sua mãe, ou ir lutar na guerra em favor de seu país. Assim sendo, qualquer uma das opções de escolha do jovem

<sup>4</sup> Os cálculos das árvores de refutação, também conhecidos como cálculo dos tableaux apresentam um número pequeno de regras, que são:

Fórmulas de tipo  $\alpha$  (conjuntivo):

	$\Phi \wedge \Psi$	$\sim(\Phi \vee \Psi)$	$\sim(\Phi \rightarrow \Psi)$	$\sim\sim\Phi$
$\alpha 1$	$\Phi$	$\sim\Phi$	$\Phi$	$\Phi$
$\alpha 2$	$\Psi$	$\sim\Psi$	$\sim\Psi$	$\Phi$

Fórmulas do tipo  $\beta$  (disjuntivo):

	$\Phi \vee \Psi$	$\sim(\Phi \wedge \Psi)$	$\Phi \rightarrow \Psi$
$\beta 1$	$\Phi$	$\sim\Phi$	$\sim\Phi$
$\beta 2$	$\Psi$	$\sim\Psi$	$\Psi$

Estas regras foram retiradas da apostila de Lógica 1, elaborada pelo professor Dr. Nelson G. Gomes.

rapaz –  $p$  ou  $r$  – vai acarretar em uma consequência diferente –  $q$  ou  $s$ . A prova por dedução deste argumento é:

1.	$\sim(q \vee s)$	hipótese
2.	$p \rightarrow q$	premissa
3.	$r \rightarrow s$	premissa
4.	$p \vee r$	premissa
5.	$\sim q$	linha 1, regra $\alpha$
6.	$\sim s$	linha 1, regra $\alpha$
	┌	
7.	$\sim p \quad q^*$	linha 2, regra $\beta$
	┌	
8.	$\sim r \quad s^*$	linha 3, regra $\beta$
	┌	
9.	$p^* \quad r^*$	linha 4, regra $\beta$
	<i>Q.E.D</i>	

Os dilemas destrutivos têm como característica principal a negação como consequência da argumentação. Podem ser classificados e divididos, assim como os construtivos, em dilemas simples e complexos.

O dilema destrutivo simples:

$$p \rightarrow q, p \rightarrow s, \sim q \vee \sim s \vdash \sim p$$

Temos na primeira premissa  $q$  como consequente da implicação de  $p$ , além disso,  $p$  também tem como consequente  $s$ , como é o caso da segunda premissa. A terceira premissa nega tanto  $q$  quanto  $s$ . Portanto, segundo a regra *modus tolens*, a negação de  $p$  é o resultado do dilema destrutivo simples. A prova por dedução deste argumento é:

1.	$\sim(\sim p)$	Hipótese
2.	$p \rightarrow q$	Premissa
3.	$p \rightarrow s$	Premissa
4.	$\sim q \vee \sim s$	Premissa
5.	$p$	Linha 1, regra $\alpha$
6.	$\overbrace{\sim p^* \quad q}$	Linha 2, regra $\beta$
7.	$\overbrace{\sim p^* \quad s}$	Linha 3, regra $\beta$
8.	$\overbrace{\sim q^* \quad \sim s^*}$	Linha 4, regra $\beta$
	<i>Q.E.D</i>	

O dilema destrutivo complexo:

$$p \rightarrow q, r \rightarrow s, \sim q \vee \sim s \vdash \sim p \vee \sim r$$

Neste argumento os dois consequentes em questão –  $q$  e  $s$  – são negados, assim como o argumento anterior, na terceira premissa, fazendo com que a conclusão seja a negação da disjunção dos antecedentes das duas primeiras premissas do argumento:  $\sim p \vee \sim r$ . A prova por dedução é a seguinte:

1.	$\sim(\sim p \vee \sim r)$	Hipótese
2.	$p \rightarrow q$	premissa
3.	$r \rightarrow s$	premissa
4.	$\sim q \vee \sim s$	premissa
5.	$p$	Linha 1, regra $\alpha$
6.	$r$	Linha 1, regra $\alpha$
	$\overline{\hspace{1.5cm}}$	
7.	$\sim p^* \quad q$	Linha 2, regra $\beta$
	$\overline{\hspace{1.5cm}}$	
8.	$\sim r^* \quad s$	Linha 2, regra $\beta$
	$\overline{\hspace{1.5cm}}$	
9.	$\sim q^* \quad \sim s^*$	Linha 4, regra $\beta$
	<i>Q.E.D</i>	

Os dilemas e suas deduções apresentados logo acima são formas de como a lógica se relaciona com o assunto. Já no âmbito da ética o dilema remete a obrigações, ou seja, o dilema será moral quando houver conflitos entre obrigações. Portanto, um dilema moral será um caso especial de dilema, em que, o que está em foco são os conflitos entre obrigações. Apesar disso, outras lógicas tentam abordar este assunto, como é o caso da lógica deontica, e assim, a lógica deontica, através de variados sistemas, tenta elucidar algumas questões colocadas no âmbito da ética, como é o caso dos dilemas morais. Para alguns filósofos, como é o caso de B. Williams, a abordagem da lógica neste âmbito dificilmente proporcionará contribuição significativa para a ética. Pois, segundo o filósofo, a lógica, apesar de conseguir em alguns casos representar algumas questões morais, jamais conseguirá elucidar tais problemas éticos, que ultrapassam qualquer possibilidade de sistematização da lógica, isso porque, dilemas morais sempre deixarão resquícios psicológicos no agente que está envolvido em uma questão dilemática. Já outros pensadores afirmam que, em determinadas circunstâncias, a lógica deontica poderá sim, contribuir em resoluções para ética. Como é o caso de P. Foot. Esta será a discussão que se segue.

## 4.1 Dilemas morais

Quando entramos nas questões que envolvem a ética nos deparamos com temas que aparentemente são insolúveis. Ao analisar questões éticas, percebemos que há posições completamente opostas. Algumas destas posições chamam a defender que a ética é apenas questões de opinião, como é o caso dos emotivistas. Contudo, ao olharmos para a história da filosofia percebemos que não é apenas a ética que apresenta discordâncias intermináveis, mas, toda a filosofia apresenta este caráter de embate conceitual.<sup>5</sup>

A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser muito utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam essas discordâncias é seu caráter interminável. Não quero com isso dizer apenas que esses debates se arrastam – embora seja o que ocorre – mas também que obviamente não conseguem chegar a um fim. Parece que não existe meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura. (Macintyre, A. 2001. p. 21).

Os dilemas morais surgem neste contexto. Mas, afinal o que é um dilema moral? Será que podemos eliminá-los? Será que a lógica deontica pode proporcionar um entendimento maior de tal questão?

Pois bem, um dilema moral pode ser entendido de inúmeras formas. Mas, podemos afirmar que um dilema moral é uma situação em que há um problema envolvendo questões morais relevantes, podendo, por exemplo, tratar de problemas de cunho religioso, legal ou até mesmo de interesse individual.

Muitas vezes podemos nos deparar com situações em que não sabemos decidir o que é moralmente bom ou o que é moralmente ruim. Como é o caso da eutanásia e do aborto. Tais situações caracterizam-se por não serem de todo o mal.

Uma outra forma que um dilema moral pode ser caracterizado é quando o agente tem a obrigação moral em decidir entre alternativas moralmente erradas. Pensemos em uma situação limite: Há uma pessoa dirigindo um carro sobre uma estrada. Logo mais adiante nesta mesma estrada, o motorista depara-se com uma grande cratera. Como o

---

<sup>5</sup> O pensador Wittgenstein chega ao extremo ao descartar a filosofia. Para ele, os jogos de linguagem, que correspondem à vida são determinados procedimentos sociais. Contudo, para o filósofo, a filosofia não seria um jogo de linguagem, e, portanto, ela não teria sentido. Na sua obra *Investigações Filosóficas*, tal pensador afirma que os problemas filosóficos “nascem quando a linguagem *entra em férias*”. (WITTGENSTEIN, 1996, p. 42).

motorista está com o carro em alta velocidade, não haveria tempo suficiente para pará-lo. Portanto, as únicas maneiras que esta pessoa possui de esquivar-se de cair no buraco é invadir a pista na contramão ou invadir a calçada que margeia a pista. Independentemente do resultado da decisão do motorista em questão, as duas alternativas são proibidas segundo o código de trânsito brasileiro.

Mas a definição de dilema moral que predominará nesta dissertação é aquela em que o sujeito tem o dever moral em decidir entre duas obrigações morais, sendo que as estas duas obrigações morais devem ser cumpridas. Por exemplo:

1. O agente *C* tem o dever moral de cumprir as obrigações *x* ou *y*.
2. As obrigações morais *x* e *y* devem ser cumpridas.
3. Não há a possibilidade real de que as duas obrigações morais *x* e *y* sejam cumpridas pela pessoa em questão.
4. Portanto, o agente *C* não consegue cumprir com as obrigações morais *x* e *y*.

Podemos elucidar este exemplo com a célebre tragédia grega *Antígona*. Após a morte de Édipo, Antígona retorna com sua irmã Ismene a Tebas, onde seus irmãos disputavam a sucessão do trono de seu pai. O tio de Antígona, Creonte, acaba assumindo o poder de Tebas após intensa guerra e morte dos dois irmãos. Creonte determinou que um dos irmãos fosse enterrado como herói, em contrapartida proibiu que qualquer pessoa fizesse o mesmo para o outro irmão morto no embate. Antígona encontrou-se em um dilema moral. Ou seja, ela deve obedecer às leis e normas decretadas pelo rei de seu Estado, e ao mesmo tempo ela tem a obrigação moral de fazer um sepultamento digno para seu irmão que fora morto. Vejamos uma parte do diálogo entre Antígona e sua irmã Ismene:

Antígona

Minha querida Ismene, irmã do mesmo sangue,  
conheces um só mal entre os herdeiros de Édipo  
que Zeus não jogue sobre nós enquanto vivas?  
Não há, de fato, dor alguma, ou maldição,  
afronta ou humilhação que eu não esteja vendo  
no rol das tuas desventuras e das minhas.  
Já tens conhecimento do decreto novo  
que o rei, segundo dizem, promulgou agora

e mandou publicar pela cidade inteira?  
 Já te falaram dele, ou tu não vês ainda  
 os males que ameaçam os amigos nossos,  
 premeditados pelos nossos inimigos?

Ismene

Sobre os amigos não ouvi notícia alguma,  
 Antígona, fosse agradável, fosse triste,  
 desde que nos levaram nossos dois irmãos  
 mortos no mesmo dia um pela mão do outro.  
 Já desapareceram os soldados de Argos  
 durante a noite recém-finda, e mais não sei,  
 nem mesmo se sou mais feliz ou infeliz.

Antígona

Eu já previa e te chamei aqui por isso;  
 apenas tu irás ouvir-me e mais ninguém.

Ismene

Que há? Estás inquieta com as más notícias?

Antígona

Pois não ditou Creonte que se desse a honra  
 da sepultura a um de nossos dois irmãos  
 enquanto a nega ao outro? Dizem que mandou  
 proporcionarem justos funerais a Etéocles  
 com a intenção de assegurar-lhe no além-túmulo  
 a reverência da legião dos mortos; dizem,  
 também, que proclamou a todos os tebanos  
 a interdição de sepultarem ou sequer  
 chorarem a desventurado Polinices:  
 sem uma lágrima, o cadáver insepulto  
 irá deliciar as aves carniceiras  
 que hão de banquetear-se no feliz achado.  
 Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte  
 a mim e a ti (e melhor dizendo: a mim somente);  
 vê-lo-ás aparecer dentro de pouco tempo  
 a fim de alardear o edito claramente  
 a quem ainda o desconhece. Ele não dá  
 pouca importância ao caso: impõe aos transgressores  
 a pena de apedrejamento até a morte  
 perante o povo todo. Agora sabes disso  
 e muito breves terás tu mesma demonstrar  
 se és bem-nascida ou filha indigna de pais nobres.

Ismene

Mas, nessas circunstâncias, infeliz irmã,  
 teria eu poderes para te ajudar  
 a desfazer ou fazer alguma coisa?

Antígona

Decide se me ajudarás em meu esforço.

Ismene

Em que temeridade? Qual a tua ideia?

Antígona

Ajudarás as minhas mãos a erguer o morto?

Ismene

Vai enterrá-lo contra a interdição geral?

Antígona

Ainda que não queiras ele é teu irmão e meu; e quanto a mim, jamais o trairei.

Ismene

Atreves-te a enfrentar as ordens de Creonte?

Antígona

Ele não pode impor que eu abandone os meus.

Ismene

Pobre de mim! Pensa primeiro em nosso pai, em seu destino, abominado e desonrado, cegando os próprios olhos com as frementes mãos ao descobrir os seus pecados monstruosos; também, valendo-se de um laço retorcido, matou-se a mãe e esposa dele – era um só – e, num terceiro golpe, nossos dois irmãos num mesmo dia entremataram-se (coitados!), fraternas mãos em ato de extinção recíproca. Agora que restamos eu e tu, sozinhas, pensa na morte ainda pior que nos aguarda se contra a lei desacatarmos a vontade do rei e a sua força. E não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não podemos enfrentar, só nós, os homens. Enfim, somos mandadas por mais poderosos e só nos resta obedecer a essas ordens e até a outras inda mais desoladoras. Peço indulgência aos nossos mortos enterrados mas obedeço, constrangida, aos governantes; ter pretensões ao impossível é loucura. [...] (SÓFOCLES, 2004, p. 201 a 204).

Está claro neste diálogo que as obrigações morais que envolvem tanto Antígona quanto Ismene são contrárias entre si, e por isso podem ser consideradas dilemas morais.

Em algum momento uma das duas obrigações morais vai ser descumprida, Antígona decide infringir a lei e realizar o sepultamento de seu irmão, já Ismene acredita que a melhor coisa a ser feita é obedecer à vontade de seu tio Creonte, o rei.

Exemplos tão expressivos como esse traduzido pela tragédia de Sófocles, ou então como o exposto por Sartre em que um rapaz nos tempos de guerra deve escolher entre cuidar de sua mãe doente, que necessariamente necessita de sua assistência para sobreviver, ou ir lutar por seu país, a França, que estava em combate, provocariam necessariamente na pessoa envolvida, sentimentos de sofrimento, como culpa, ressentimento, e angústia. Filósofos como Bernard Williams e Ruth B. Marcus defendem que conflitos entre deveres desse tipo provocam no agente tais sentimentos de sofrimento.

## 4.2 A questão da existência de um verdadeiro dilema moral

### 4.2.1 Bernard Williams

O filósofo Bernard Williams afirma que os dilemas morais não são passíveis de resolução. Em seu artigo *Ethical consistency* ele afirma que a natureza do conflito moral é composta pelos conflitos de crenças e os conflitos de desejos. De maneira geral, Williams, diz que tanto os conflitos de crenças quanto os conflitos de desejos aparentemente podem apresentar-se consistentes, mas, após uma análise filosófica minuciosa, essas crenças e desejos jamais seriam satisfeitos, ou seja, afirmar que a resolução de tais conflitos é possível seria inconsistente. Portanto,

O que é chamado normalmente de conflito de desejos tem, em muitos casos centrais, uma característica análoga para o que eu tenho chamado de conflito entre crenças: que o choque entre os desejos surge a partir de algumas questões de fato contingentes. Esta é uma questão de fato que faz isto impossível para que ambos os desejos sejam satisfeitos; mas nós podemos consistentemente imaginar um estado de coisas no qual ambos poderiam ser satisfeitos. (T.a) (Williams, B. 1976, p. 167).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> What is normally called conflict of *desires* has, in many central cases, a feature analogous to what I have been calling conflict of beliefs: that the clash between the desires arises from some contingent matter of fact. This is a matter of the fact that makes it impossible for both the desires to be satisfied; but we can consistently imagine a state of affairs in which they could both be satisfied. (WILLIAMS, B. 1976, p. 167).

Nesse sentido que fora posto pelo filósofo, tais conflitos de crenças e desejos estarão sempre associados aos sentimentos de culpa e arrependimento. E este é um dos motivos, ou principal deles, que para Williams um dilema moral jamais poderá ser resolvido.

Entretanto, é válido lembrar que um dilema moral, ou conflito moral, para o filósofo em questão, são apenas aqueles em que há conflitos entre dois juízos morais, que comumente são chamados de “conflitos de obrigação”. (Williams, B. 1976, p. 170).

Em termos gerais, um conflito moral para Williams pode ser exemplificado desta forma: 'X deve fazer a' e 'X deve fazer b'. Mas, 'X não pode fazer ambos'. Tanto a situação 'a' quanto a situação 'b' apresentam a mesma necessidade de serem feitas, mas não é possível realizá-las conjuntamente. Assim, se por acaso, se for posto na balança que 'a' seria a melhor solução em relação à 'b', ou vice-versa, isto seria na verdade um engano, pois a aparente eliminação do conflito de desejo não é real, e certamente, este desejo ressurgiria como sentimento de culpa e angústia, mesmo que a ação do agente fosse considerada a melhor a ser feita.

B. Williams certamente diria que o dilema de Antígona representa essa situação em que o sentimento de arrependimento predomina. A racionalidade do ser humano não prevalece em ocorrências como esta, ou seja, as motivações naturais do indivíduo são o que marcam experiências que envolvem conflitos entre obrigações.

Este ponto pode ser colocado, em termos que, espero ser reconhecível, ao dizer que ressentimentos podem ser experiência em termos de motivações puramente naturais, e estas não podem ser vivenciadas em termos puramente pela teoria ou pelo agente moral racional, com motivações morais, *i.e* motivações que brotam do pensamento é o curso da ação que se deve tomar. (T.a) (B. Williams, 1976 p.174).<sup>7</sup>

Assim, segundo o filósofo, a maioria das vezes são adotadas pelos teóricos posições que levam em conta uma “política” de eliminação dos conflitos entre as obrigações morais em questão. Posições estas que são consideradas equivocadas por B.

---

<sup>7</sup> This point might be put, in terms which I hope will be recognizable, by saying that regrets may be experienced in terms of purely *natural* motivations, and these are not to be experienced in terms of by the theorist or by rational moral agent, with *moral* motivations, *i.e* motivations that spring from thinking that a certain course of action is one that one ought to take.

Williams, pois os verdadeiros conflitos morais são inelimináveis.

As tentativas de formalização através da lógica, segundo os passos tomados pelo filósofo em questão, aparentemente provou que a lógica que tenta liquidar com os conflitos entre deveres pode ser rejeitada. Isso por que os argumentos em questão não conseguem representar a totalidade dos conflitos.

Por fim, quando nos deparamos com questões que envolvem conflitos entre obrigações, das que foram definidas por B. Williams, podemos decidir entre *a* ou *b*, mas nunca poderemos escolher ambas as situações. Antígona tinha certeza de que a coisa certa a se fazer seria realizar um funeral para seu irmão e assim descumprir as determinações reais, colocando sua vida em risco. Já sua irmã Ismene, acreditava que o respeito ao decreto real era maior do que o sofrimento de não realizar o funeral de seu irmão. As consequências das decisões de ambas as irmãs causaram sentimentos de angústia e sofrimento. E isso para B. Williams é o cerne da questão, ultrapassando quaisquer definições que a lógica possa proporcionar neste caso. Assim, em situações que envolvem dilemas morais sempre restará um sentimento de culpa, ou seja, sempre haverá um resíduo psicológico, que para o filósofo, faz com que a lógica não tenha a capacidade de capturar a real importância de um verdadeiro dilema moral.

#### 4.2.2 Ruth B. Marcus

R. Marcus, assim como B Williams, afirma que uma situação em que estão presentes conflitos entre obrigações sempre envolverá culpa e ressentimento. Ou seja, uma pessoa que está imersa em conflitos entre deveres morais, sempre será abatida por sentimentos de culpa e/ou ressentimento. Assim:

Quero também argumentar que, na interpretação dada à coerência de princípios ou regras morais não implica que os dilemas morais são resolvidos no sentido de que agindo com boas razões em acordo com um chifre do dilema apaga a obrigação original com respeito à outra. A força desta última afirmação não é apenas para indicar um fato intratável da condição humana e a inevitabilidade da culpa. (T.a)<sup>8</sup> (Marcus, B. R. 1980, p. 121).

---

<sup>8</sup> I want also to argue that, on the given interpretation, consistency of moral principles or rules does not entail that moral dilemmas are resolvable in the sense that acting with good reasons in accordance with one horn of the dilemma erases the original obligation with respect to the other. The force of this latter claim is not simply to indicate an intractable fact about the human condition and the inevitability of guilt.

Para Marcus, os verdadeiros dilemas morais são revelados a partir da noção de consistência/inconsistência que os conflitos entre obrigações morais possam apresentar. Segundo a filósofa, frequentemente os dilemas morais vem se mostrando como um tipo de inconsistência nos princípios dos quais são derivados, e os conflitos seriam produtos de uma pluralidade de princípios e que um “princípio singular” do sistema moral não geraria dilemas.

Diante desta possível inconsistência dos dilemas, R. Marcus introduz uma noção que ela denomina de *código moral*, que seria um conjunto de princípios morais para esclarecer a “verdadeira” face dos dilemas morais.

Assim sendo, quando nos deparamos com situações em que temos que realizar ao mesmo tempo  $x$  e  $y$ , e que em nenhuma hipótese podemos realizá-las conjuntamente, utilizamo-nos de códigos para que possamos decidir o que fazer.

Diferentemente do que afirma D. Ross com a ideia dos princípios *prima facie*, em que há apenas um único caminho correto para seguir, R. Marcus assume uma posição em que não existe a necessidade de se posicionar entre  $x$  e  $y$ , e por isso não é necessário um código moral para elencar qual situação é mais correta, pois tal situação impreterivelmente será simétrica e portanto, segundo a filósofa, os dilemas seriam reais. Assim:

Consistência, tal como foi definida, para um conjunto de sentenças ou proposições significativas, é uma propriedade que tem um tal conjunto se for possível para todos os membros do conjunto de ser verdadeiro, no sentido de que contradição poderia não ser uma consequência lógica de supor que cada membro do conjunto é verdadeiro. Na definição 'a grama é branca' e 'a neve é verde' compõe um conjunto consistente embora falso quanto aos fatos. Há um conjunto possível de circunstâncias nos quais estas sentenças são verdadeiras, *i.e.*, onde a neve é verde e a grama é branca. Analogamente, nós podemos definir um conjunto de regras como consistentes se houver alguns mundos possíveis nos quais eles obedeçam todas as circunstâncias daquele mundo. (Marcus, B. R. 1980, p.128).<sup>9</sup>

Tal consistência citada por R. Marcus, apesar de ser necessária, não é condição

---

<sup>9</sup> Consistency, as defined for a set of meaningful sentences or propositions, is a property that such a set has if it is possible for all of the members of the set to be true, in the sense that contradiction would not be a logical consequence of supposing that each member of the set is true. On that definition 'grass is white' and 'snow is green' compose a consistent set although false to the facts. There is a possible set of circumstances in which those sentences are true, *i.e.*, where snow is green and grass is white. Analogously we can define a set of rules as consistent if there is some possible world in which they are obeyable in all circumstances in *that* world.

suficiente no que se refere às classificações das regras morais. Assim sendo, princípios morais apresentam graus. Nós adotamos princípios segundo os quais podemos nos guiar da melhor maneira possível, ou seja, de maneira correta. O maior interesse dos indivíduos é fazer o melhor que podem em todas as situações e seguir corretamente as regras em questão.

Mas as situações que envolvem dilemas morais, segundo R. Marcus, são complexas e imperfeitas, exigindo dos agentes morais novas formas de conhecimento. E mesmo nessas situações devemos agir da melhor maneira que pudermos. Assim, em questões que envolvem conflitos entre obrigações, os agentes morais deveriam conseguir resolver os dilemas. Mas não é isso o que ocorre. Apesar de este agente saber que fez o melhor que estava em seu alcance, ele se sentirá culpado. E segundo a filósofa, é um engano dizer que não há sentimento de culpa em situações trágicas, como o exemplo citado anteriormente no caso descrito por Jean-Paul Sartre em que um rapaz deve escolher entre cuidar de sua mãe, ou seguir e lutar pelo seu país que se encontrava em guerra.

A culpa aqui não é tratada apenas como sensações, mas ela pode ser definida em termos das disposições dos agentes para conhecer, ter desejos e fazer resoluções acerca de ações futuras, e aceitar certos resultados e afins. Portanto,

O mais importante, é um agente em uma situação de conflito “desejar agir corretamente no futuro e se esforçar para modificar suas ações em conformidade”. Ele vai se esforçar para organizar sua própria vida e incentivar arranjos sociais que impeçam, na medida do possível, futuros conflitos. Negar a adequação ou correção de atribuições de culpa é enfraquecer o impulso de fazer tais arranjos. (T.a.) (Marcus, B. R. 1980, p.133).<sup>10</sup>

Podemos nos perguntar nesse momento da pesquisa se em todos os casos que envolvem conflitos entre obrigações, como os descritos logo acima por B. Williams e Ruth B. Marcus, irão desencadear este sentimento de culpa, que faz com que os dilemas morais sejam consistentes e não possam ser eliminados. Será, que um agente que se encontra em

---

<sup>10</sup> Most important, an agent in a predicament of conflict will also “wish to act properly in the future and strive to modify his actions accordingly”. He will strive to arrange his own life and encourage social arrangements that would prevent, to the extent that it is possible, future conflicts from arising. To deny the appropriateness or correctness of ascriptions of guilt is to weaken the impulse to make such arrangements.

uma situação como esta, após decidir-se por um dos caminhos, pode ser tomado por um sentimento de satisfação, pois afinal, ele fez o melhor que pôde.

### 4.2.3 Philippa Foot

Em contrapartida Philippa Foot, acredita que tais argumentos defendidos por Bernard Williams - no que se refere a conflitos entre obrigações - são pautados por enganos. Pois afinal, será que ao decidir entre 'a' e não 'b' me despertará tal arrependimento e angústia? Ou será que não podemos, em última instância, ser tomados por um sentimento de satisfação em resolver ao menos uma das questões?

Um exemplo dado por Foot que contradiz a tese de Williams é: 'X deve fazer a' e 'X deve fazer ~a'. Lembrando que 'X não pode fazer 'a' e '~a' ao mesmo tempo. Aqui fica óbvio a inconsistência de tais exemplos, pois nunca poderemos fazer 'a' e '~a' ao mesmo tempo. Por si só, esta afirmação já é uma contradição. Diferentemente de Williams, Foot afirma que por meio de “indagações” racionais, podemos escolher a melhor coisa a ser feita. (FOOT, P. 2002, localização 577 de 2931, da Kindle edition).

Trata-se, em qualquer caso, nas situações muito especiais - de um terrível dilema insolúvel - que devemos encontrar a possibilidade de incorreção inescapável que Williams insistiu em uma passagem que citei no início deste artigo. Mas mesmo aqui é difícil compreender que tipo de incorreção Williams tem em mente. Está claro que lá, 'errado' poderia não significar o que comumente significa. (TP) (Foot, P. 1995, p. 125).<sup>11</sup>

Um dilema moral, segundo a filósofa pode ser caracterizado em termos de evidência (comprovação). Assim, um dilema moral é um caso especial de dilema, e o que há de especial é que o dilema moral remete-se ao que o agente deve fazer. “Dever” também é denominado por Williams como “o dever prático” (*the practical ought*), ou como “o dever do conselho” (*the ought of advice*). Além disso, os dilemas morais não representam apenas um ponto de vista, mas sim um conjunto de condições que estão envolvidas na questão.

---

<sup>11</sup> It is, in any case, in the very special situations – of terrible and insoluble dilemmas – that we are supposed to find the possibility of inescapable wrongness that Williams insisted on in the passage I quoted at the beginning of this paper. But even here it is hard to understand what kind of wrongness Williams has in mind. It is clear that 'wrong' could not there mean what it usually does. (FOOT, P. 1995, p. 125)

Portanto, um dilema moral é um veredito entre dois conflitos de princípios que, ao final um substituirá o outro, e esta ação pode ser denominada de “o dever moral”. (Foot, 1995, p.118). O dever prático é representado da seguinte maneira:

OXA: para 'X deve fazer A'

A comprovação de tal julgamento é expressado em segunda instância por proposições, declarando, *intar alia*, a existência de regras, promessas, compromissos e considerações a respeito do que deva ser bom e/ou danoso para nós mesmos e para as outras pessoas. Há também, uma terceira classe de proposições que se referem a uma relação evidente entre tais coisas e o “*dever prático*”. Portanto, quando falamos em comprovação, por exemplo, em que X tenha prometido fazer A, - tendo em vista uma consideração C - há razões de acreditar que OXA, podendo também ser representada como 'C, OXA – Prima facie'. (Foot, P. 1995, p. 119).

O termo 'obrigação' tem um caráter ambíguo, pois o significado de tal termo por muitas vezes foge das coisas que se remetem ao veredito no contexto moral. Nesse sentido, Searle sugere que seja utilizada neste contexto uma obrigação restrita, ou seja, 'dever' aqui tem de ser sempre entendido como 'dever prático'. Assim, o dever prático segundo Searle pode ser representado da seguinte maneira: O'. Portanto, teremos:

OXA, O'XA e Pf. OXA/O'XA

'O' representa o *dever prático* do conselho, nesse sentido, OXA implica que existe, em todas as coisas envolvidas, a melhor razão para X fazer A. A conexão entre as proposições de OXA e sua representação restrita, O'XA, torna evidentes as ações para agir, ou pelo menos dão evidência para a existência de tais razões. Foot procede afirmando que, esta racionalidade não é uma noção moral neutra, isso porque ela tem sucesso em aderir a uma concepção neutra de racionalidade para um padrão do código moral. Nesse sentido, a filósofa assume a posição de que existem proposições desse tipo que podem ser representadas pela fórmula OXA, podendo ser lidas 'X deve fazer A' (ou 'deveria fazer A), e, portanto, esta implica que a melhor razão é X fazer A.

Desta maneira, um dilema para a filósofa corresponde à suposição de que haja um

conflito de razões para uma ação. Assim sendo, existem ações A e  $B_{\sim A}$  e pelo menos uma razão para fazer A e uma outra razão para fazer  $B_{\sim A}$ , mas o agente envolvido não pode realizar ambas as ações. Situações conflituosas como estas, fazem com que sobrem resíduos especiais. Já o dilema moral, consiste na situação em ter de fazer duas ações que envolvam OXA e  $OXB_{\sim A}$ . E esta situação, segundo Williams causa no agente envolvido um prejuízo moral, devido ao resíduo que torna a situação insolúvel. Nesse sentido, Foot afirma que:

É de bom senso, portanto, dizer que há, por um determinado agente em determinadas circunstâncias, as razões para fazer A e razões para fazer  $B_{\sim A}$ , mesmo quando um conjunto de razões é mais forte do que outro. Mas não é fácil ver o que mais deveria ser dito sobre 'resquícios' para dilemas morais em geral. Aqueles que insistem nestes resquícios psicológicos são capazes de falar sobre a exigência moral para desculpar-se e restituir alguém que teve seus interesses deixados de lado. Mas, isso não pode estar sempre em questão, uma vez que um dilema moral pode envolver apenas a vida do próprio agente. Além disso, mesmo onde os outros estão envolvidos, como no caso das promessas, não parece óbvio que deva nada, exceto uma explicação a outra pessoa quando tivermos quebrado justificadamente uma promessa. Nem mesmo precisam que nossa promessa quebrada tenham lhe causado algum inconveniente, como nós podemos ver mudando o antigo exemplo para fazer os dois lados simétricos. (T.a.) (Foot, P. 1995, p. 123).<sup>12</sup>

Outro caminho utilizado por Williams para justificar a existência de um verdadeiro dilema moral através do conceito de *resíduo* dá-se com ideia de arrependimento moral. Segundo o filósofo, os verdadeiros dilemas morais, por causarem sempre prejuízos morais no agente, ao final terá como característica o arrependimento moral, sendo simplesmente a contrapartida psicológica. Contudo, para Foot, certas investigações podem nos mostrar que esta conclusão não está correta. É certo que, em alguns contextos, o arrependimento pode ser encarado como sendo algo ruim. Por exemplo, temos a

---

<sup>12</sup> It makes good sense, therefore, to say that there are, for a given agent in given circumstances, reasons to do A and reasons to do  $B_{\sim A}$ , even when one set of reasons is stronger than other. But it is not easy to see what more should be said about 'remainder' for moral dilemma in general. Those who stress this remainder are apt to talk about the moral requirement for apology and restitution to someone whose interests have been set aside. But this can not always be in question, since a moral dilemma may involve only the agent's own life. Moreover, even where others are involved, as in the case of promises, it does not seem obvious that we owe anything, except an explanation, to another when we have *justifiably* broken a promise to him. Nor need our broken promise even have caused him any inconvenience, as we can see by changing the old example to make the circumstances of the two sides symmetrical. .

indagação: você se arrepende de ter se divorciado? E neste momento, o agente pode desejar não tê-lo feito. (Foot, P. 1995, p. 124).

Além disso, a tristeza pode versar sobre uma ação necessária para uma escolha em que o agente considera a melhor coisa em se fazer, e isto não é verdadeiro para o arrependimento. Portanto, agir da melhor maneira em questões que envolvem dilemas morais, no que diz respeito à tristeza e até casos sérios de horror, não se remete a dúvida de qual ação é correta, não dando lugar ao arrependimento.

Retornemos ao exemplo da Antígona. Em nenhum momento Antígona foi abatida por algum sentimento de arrependimento. Nem mesmo sua irmã Ismene arrependeu-se de atender o lado, que para ela, era o mais correto a ser seguido. Esta tragédia grega, que se caracteriza pela existência de um dilema moral, prova que certos conflitos entre obrigações ao final, pode não deixar resíduos psicológicos de culpa, contrariando as objeções de Williams. Muitas vezes, o sentimento de culpa perdura no agente como resultado de um dilema moral, mas não podemos considerar tal possibilidade como sendo necessária. Por exemplo, consideremos que  $p$  corresponda a 'o agente sofre com situações que envolvem dilemas morais'. Ao afirmarmos  $\diamond p$ , não podemos dizer que  $p$  é verdadeiro. Ou seja:

$p$	$\diamond p$
V	V
F	?

Nesse sentido, em algum mundo possível podemos afirmar que, se  $p$  for V, então  $\diamond p$  também o será. Mas, em outro mundo possível  $p$  será F, então  $\diamond p$  também será F. Por último, o argumento de Williams, que afirma que todas as situações que envolvem dilemas morais provocará no agente algum resíduo psicológico de culpa e/ou arrependimento está incorreto, pois, como vimos ela é apenas uma possibilidade, e não uma necessidade.

Portanto, há sim a possibilidade de que um conflito entre obrigação moral seja resolvido com êxito, e ao final o agente envolvido se sinta bem por ter feito o melhor que podia naquela situação. Contudo, muitas pessoas podem me questionar, assim como Williams questiona em seu trabalho, se a lógica ao final conseguirá contribuir com a ética. O que posso dizer até aqui é, e por que não? Nesse sentido, defendo que, por mais que

possa ser pequena (ou não) a contribuição da lógica na esfera da ética, toda investigação deve ser considerada proveitosa, pois, essa não só é a essência da filosofia, como de qualquer pesquisa.

Pertence à natureza das ações que elas sejam altamente sensíveis às reflexões a que se submetem: nossas ações são determinadas pelos objetivos que desejamos alcançar e por nossas opiniões sobre como podemos realizá-los; uma melhor compreensão desses objetivos ou um melhor discernimento do modo como podemos realizá-los devem, portanto, modificar o caráter da ação. As ações que realizamos quando valoramos e fazemos inferências não constituem exceção a essa regra. Na filosofia moral e na lógica, colocamos essas ações em um contexto maior, tentando compreender melhor seu propósito e encontrar regras gerais para a atividade como um todo. Por isso, é apenas natural que nossas valorações e nosso modo de raciocinar sejam influenciados pelos princípios a que chegamos na ética e na lógica, apesar de esses princípios serem, por sua vez, o fruto de uma reflexão sobre essa mesma atividade e adquirirem sua validade sendo testados a partir dela. (Prawitz, D. 2007, p. 139).

## 5. Assumindo uma posição

Nesse momento do trabalho faz-se necessário defender uma posição no que se refere à ética. Nesse sentido, a minha posição ética está muito próxima ao que fora afirmado por Rachels, ou seja, ter boas razões é fundamental para que alguém possa afirmar que algo é bom ou que algo é ruim.

Não é problema neste trabalho colocar indagações do tipo subjetivista, até há a possibilidade da utilização de um modelo ético subjetivista na formulação de uma lógica deontica, mas além de ser mais restritiva do que uma ética de caráter objetivo, posso afirmar que para mim, não faz sentido dizer que questões de ética estão restritas à minha intuição, ou intuição de outrem; ou que sejam apenas questões de opinião. Quando nos utilizamos de exemplos muito simples, colocamos em cheque, na maioria das vezes, apenas questões de gosto, como por exemplo, dizer que:

### 1. Chocolate é bom.

Alguém pode dizer para mim: “Eu acho chocolate muito ruim”. Questões como as formuladas em '1', na maioria das vezes são subjetivas. Apesar de existir a possibilidade de uma argumentação, que no final possamos chegar a um acordo de que chocolate é bom, pois faz bem para a saúde, se consumido de maneira correta. Mas, este tipo de questionamento sempre nos dá a impressão de que a ética é subjetiva, pois 'cada pessoa sabe o que é bom ou ruim para si', e tentar discutir sobre isso seria um erro.

Para percebermos que a ética pode ser objetiva devemos deixar de lado questionamentos simples, como o que fora colocado em '1', para nos atentar com questões mais fortes e abrangentes. Como o exemplo a seguir:

### 2. A violência contra qualquer tipo de ser vivo é ruim.

No exemplo '2' fica claro que em nenhuma hipótese a violência contra qualquer tipo de seres vivos, seja ser humano, ou animal irracional, será considerada um ato bom. Seja qual for a opinião de alguém, tenha ou não um posicionamento ético subjetivista, a

resposta sempre será que a violência contra qualquer tipo de seres vivos é algo ruim. Sabemos que a história da humanidade está repleta de abomináveis eventos em que a violência fora utilizada, mas admitir que tais eventos foram bons, seria um absurdo.

Portanto,

Assim, se quisermos entender a natureza da ética, devemos nos atentar nas razões. Uma verdade em ética é uma conclusão apoiada por razões: a resposta correta a uma questão moral é simplesmente a resposta que tem do seu lado o peso da razão. Tais verdades são objetivas no sentido em que são verdadeiras independentemente do que possamos querer ou pensar. Não podemos tornar algo bom ou mau pelo simples desejo de que seja assim, porque não podemos simplesmente querer que o peso da razão esteja a favor ou contra algo. Isto explica igualmente a nossa falibilidade: podemos enganar-nos sobre o que é bom ou mau porque podemos estar enganados sobre o que a razão recomenda. A razão diz o que diz, alheia às nossas opiniões e desejos. (Rachels, 2004, p. 67).

## 6. As doze teses de Hansson

Muita desconfiança pode surgir, a partir do momento em que colocamos em questão a eficácia da lógica no que se refere à ética, ou seja, será que a lógica, mais especificamente a lógica deontica, pode contribuir na resolução de questões da ética? Minha resposta é sim. Para muitos pensadores existe uma dificuldade em aproximar a lógica da ética, pois para essas pessoas, lógica e ética seriam áreas da filosofia incompatíveis, não sendo proveitosas as contribuições feitas pela lógica. Em contrapartida, o artigo de S. O. Hansson intitulado como *Doze teses sobre o uso da lógica na filosofia moral* (2010)<sup>13</sup>, enfatiza a possibilidade da lógica ser um ferramenta para a filosofia moral, apesar de existirem algumas armadilhas.

Embora lógica e ética sejam ambas partes da filosofia, a conexão entre estas duas áreas é fraca. A maioria dos filósofos da moral tem pouca formação ou interesse em lógica, e muitos logicistas investigando lógica deontica ou lógica de sua preferência, tem surpreendentemente pouco contato com a corrente principal da filosofia moral. (T.a.) (Hansson, 2010, p. 1).<sup>14</sup>

A primeira tese do artigo consiste na afirmação de que muitos termos do discurso moral podem ser representados na lógica. Como sabemos, conta-padrão da lógica referem-se a pequenos fragmentos de repertório de conceitos, que nós usamos em nossos argumentos, representados por palavras como “e”, “não”, “se,...então”, entre outros. E essas propriedades estruturais podem ser utilizadas em diferentes contextos. Já em relação à ética, as propriedades estruturais referem-se a termos específicos da filosofia moral, como “certo”, “bom”, “dever”, “virtude”, etc. A seleção e subsequente representação lógica dos conceitos como propriedades estruturais regulares é um processo criativo que pode ser realizado em mais de uma forma. Este processo pode ser chamado de *estruturção*, dando origem a várias “lógicas de”. Por exemplo, lógica da necessidade e possibilidade (lógica modal), lógica do tempo, lógica do conhecimento, etc. É nesse

---

<sup>13</sup> *Twelve theses on the use of logic in moral philosophy*. Royal Institute of Technology, Stockholm, Sweden. 2010.

<sup>14</sup> Although logic and ethics are both parts of philosophy, the connection between the two areas is weak. Most moral philosophers have little background or interest in logic, and many logicians investigating deontic logic or preference logic have surprisingly little contact with mainstream moral philosophy. (HANSSON, 2010, p. 1)

contexto em que a lógica deontica se desenvolve, na medida em que seus termos são constantes em todos os contextos. Segundo Hansson, alguns dos termos centrais do discurso moral, como “bom”, “mal”, “dever”, “proibido”, “permitido”, etc., apresentam interessante inter-relações estruturais, que são relativamente constantes em todos os contextos. (Hansson, 2010, p.2).

A segunda tese afirma que os meios que temos para acessar a ética formalizada são essencialmente os mesmos para acessar a ética não formalizada. Em ambos os casos, nós temos que confiar na nossa avaliação moral intuitiva dos princípios morais, e a partir dela, aplicar exemplos relevantes.

A terceira tese afirma que para formalizar um assunto-objeto da ética significa construir um modelo do mesmo em questão. Tal modelo de construção, sempre envolve idealização e simplificação. Qualquer representação de um conceito em lógica, ou alguma outra linguagem formal, é o resultado de uma racionalização do conceito, uma simplificação para o bem da clareza, em outras palavras, uma idealização.

Esta idealização, para muitos pensadores, ao final pode acarretar em um esvaziamento do assunto-objeto da ética. Em certos casos, isso pode acontecer. Mas, segundo Hansson, a idealização não é privilégio da lógica, ou de uma formalização, pelo contrário, este é um processo padrão na filosofia, em que muitos, ou provavelmente a maioria, dos conceitos cruciais do discurso filosófico se originam em idealizações de conceitos não-filosóficos. (*Idem*, p. 4).

Contudo, a idealização sempre será baseada em um compromisso que se encontra entre a simplicidade e a fidelidade ao original. Um exemplo disso são os significados que a palavra “dever” apresenta, que são precisamente dois: o dever normativo que prescreve ou recomenda ações; e o dever ideal, que expressa desejos sobre o estado do mundo. Como exemplo para o primeiro significado considera-se a frase: “você deve ajudar seu irmão necessitado”; já, o segundo significado pode ser exemplificado pela frase: “não deve haver injustiça no mundo”. Em geral, o dever normativo pode ser representado através dos deveres ideais. Assim sendo:

De um modo geral, há sempre o risco de que os aspectos importantes do objeto possa ser “perdido na idealização”. No entanto, este não é um motivo para abster-se da formalização. Em vez disso, é uma razão para prestar atenção para o que é mantido e o que é removido no processo que leva à formalização do assunto-objeto da ética. (T.a.) (Hansson, 2010, p.6).<sup>15</sup>

Hansson defende em sua quarta tese, que a formalização do assunto-objeto da ética geralmente ocorre em um processo de duas etapas, com a linguagem natural regimentada como um estágio intermediário. Muitos, talvez a maioria, dos desvios advindos da linguagem ordinária se originam na primeira etapa. Nesse sentido, a formalização na filosofia, em geral, será o resultado da idealização nesses dois passos: o primeiro se origina na linguagem comum para regimentar a linguagem filosófica, já esta última, será a ação para as linguagens simbólicas.<sup>16</sup>

Segundo o filósofo, há outros estudiosos que se queixam a respeito da distância entre discussão moral na linguagem ordinária e de suas representações lógicas, que apresentariam um desconhecimento na aparência de tal procedimento. Mas, Hansson afirma que esta queixa é um equívoco, pois, o que pode ocorrer, é na verdade, uma dessemelhança no significado.

Além disso, o que faz os tratamentos do assunto-objeto da filosofia diferentes, que originam-se nos tratamentos da linguagem natural já sedimentada, são as habilidades matemáticas que elas requerem e os tipos característicos de perguntas que elas dão origem. Assim, a característica distintiva não é a distância para o discurso ordinário, uma vez que a esse respeito podem ser separadas por meio de tratamentos em linguagem natural regimentada. Nesse sentido:

---

<sup>15</sup> Generally speaking, there is always a risk that important aspects of the subject-matter will be “lost in idealization”. However, this is not a reason to refrain from formalization. Instead, it is a reason to pay close attention to what is retained and what is removed in the process that leads to a formalized account of ethical subject-matter.

<sup>16</sup> O autor nesse tópico usa como exemplo a diferença entre os termos *ought*, *must*, *should*. Mas, na língua portuguesa essa variedade de significado desses termos não são tão evidentes. Talvez pudéssemos percebê-la através da inclinação verbal, como é o caso de “você deveria”, no caso do *should*, ou “você deve”, no caso do *ought*, ou *must*. (HANSSON, 2010, p. 7).

Por exemplo, o conceito de pessoa usado em algumas discussões filosóficas sobre a identidade pessoal é extremamente remota a partir do conceito de pessoa na linguagem cotidiana. Não seria razoável de dizer que a sua distância a partir do conceito diário é maior do que a distância entre a relação de melhor na lógica e o conceito cotidiano de melhor. (T.a.) (Hansson, 2010, p. 7).<sup>17</sup>

A quinta tese afirma que, o modelo que emprega a lógica o valor-verdade pode ser usado para contabilizar os assuntos-objeto da moral, mesmo que este não tenha o valor-verdade. Assim, por muitas vezes tem permanecido a afirmação que a lógica somente pode ser usada para cobrir o assunto-objeto que se referem à verdade e a falsidade. Nesse sentido, de acordo com o objetivismo moral, declarações sobre o que é moralmente bom ou ruim, certo ou errado, podem ser objetivamente verdadeiro ou falso, da mesma forma que como as declarações segundo as questões ordinárias de fato.

Apesar disso, a lógica não está munida de ferramentas para capturar toda a verdade dos conceitos morais. Para um modelo ser útil, ele deve possuir propriedades que refletem a estrutura das propriedades de que se fala. Isto implicará que sentenças na linguagem lógica são interpretadas como valor-verdade. Um exemplo prático deste caso são as simples declarações de prescritividade como: “Ciclano deve passar mais tempo com seus filhos”. Na lógica deôntica, tal declaração pode ser representada por  $Op$ , em que  $O$  significa “obrigatório”, e  $p$  significa “Ciclano deve passar mais tempo com seus filhos”. Na interpretação padrão da lógica sentencial, as sentenças são classificadas em verdadeiro ou falso. Por isso, nos parece natural a representação  $Op$  como um valor-verdade. Por fim, ainda podemos dar uma nova interpretação a sentença em questão, e isso ocorre através de código moral particular. Assim sendo, este código moral contém uma norma que afirma que  $p$  é obrigatório.

A sexta tese revela um ponto muito significativo, isso porque ela afirma que alguns dos conceitos utilizados pelo discurso moral ordinário, podem ser inconsistentes. A formalização lógica permite que tais inconsistências sejam detectadas, e muitas vezes sejam resolvidas. (*Idem*, p. 9).

Além do mais, a formalização pode lançar luz sobre a interdefinibilidade dos conceitos morais e sobre relações de inferência entre princípios morais. Desta forma, tal

---

<sup>17</sup> For instance, the concept of a person used in some philosophical discussions on personal identity is remarkably remote from the concept of person in everyday language. It would not be unreasonable to say that its distance from the everyday concept is larger than the distance between the betterness relation in logic and the everyday concept of better.

interdefinibilidade de vários conceitos normativos, como “deve”, “pode”, e “proibido” vem à tona mais rapidamente na lógica deôntica do que nos tratamentos não formais das normas. Segundo Hansson,

Uma pergunta óbvia, uma vez que estas definições têm sido propostas, é se elas são ou não equivalentes. É necessário algum trabalho formal para descobrir que elas não são equivalentes, em geral, e para identificar as condições muito especiais em que elas são. (Hansson 1990 e 2001) Tal investigação na prática, não seria possível sem formalização. (HANSSON, 2010, p. 14).<sup>18</sup>

A sétima tese de Hansson diz que componentes não-morais tal como a condicionalidade, frequentemente tem uma regra essencial no discurso moral. Eles necessitam tanta atenção no discurso formal como os conceitos morais. Nesse sentido, no discurso moral nós fazemos uso de ambos os conceitos, tanto moral quanto não-moral. Às vezes, as explicações dos conceitos não-morais são essenciais para alcançar clareza.

Sabemos que há várias formas de condicionais, e esta variedade pode causar algum tipo de confusão quando sentenças forem formalizadas. E, para alcançar um significado formal satisfatório da moralidade, deve-se fazer uma análise adequada de conceitos não-morais, tal como a condicionalidade, que tem um papel central em nossos argumentos morais.

A oitava tese afirma que o status modal de uma conta lógica da ética precisa ser especificado. Isto não tem que ser uma necessidade analítica. Nesse sentido, o status modal de uma declaração filosófica, ou sistemas de declarações, é o tipo de necessidade atribuída à sua verdade ou validade por aqueles que acreditam que ela é verdadeira ou válida. Há uma conexão estreita entre uma declaração do status modal e sua área de aplicação. Se uma declaração é verdadeira ou válida com a necessidade lógica, então esta deveria ser verdadeira também nos mundos hipotéticos, onde as leis da física são radicalmente diferentes daqueles que conhecemos. Ainda segundo Hansson:

Infelizmente, o estado modal raramente é tratado explicitamente na filosofia moral. Mais clareza pode ser adquirida na declaração explícita do estado modal dos princípios morais pretendidos. A formalização pode ser extremamente útil para se conseguir isto, uma vez que os conceitos

---

<sup>18</sup> An obvious question, once these definitions have been proposed, is whether or not they are equivalent. It takes some formal work to find out that they are not equivalent in general, and to identify the rather special conditions under which they are. (Hansson 1990 and 2001) Such an investigation would not in practice be possible without formalization. (HANSSON, 2010, p. 14).

lógicos, tais como as de uma alternativa e diferentes tipos de possibilidades podem ser eficientemente usadas para especificar o estado modal de um modo preciso. (*Idem*, p.13).<sup>19</sup>

A nona tese afirma que a formalização pode lançar luz sobre a interdefinibilidade dos conceitos morais e sobre as relações inferenciais entre os princípios morais. Assim, a formalização requer uma escolha de primitivos, que são conceitos indefinidos nos termos dos quais outros conceitos são definidos. A representação do assunto-objeto na lógica é muito simplificada, isso se o número de primitivos possa ser mantido tão baixo quanto possível. Portanto, declarações lógicas naturalmente coloca o foco sobre a interdefinibilidade entre os conceitos investigados. Um exemplo disto esta na interdefinibilidade de vários conceitos normativos, como é o caso de “deve”, “pode”, e “proibido”, que vem à tona muito mais imediatamente na lógica deôntica do que nas declarações não-formais de normas. Nesse sentido, Hansson afirma que na prática, uma investigação como esta, não seria possível sem a formalização. (*Idem*, p. 14).

Contudo, na décima tese, o filósofo afirma que o primitivismo lógico na representação formal não será sempre coincidente com o primitivismo conceitual no discurso ético que ele representa. Assim, nossas escolhas referentes ao primitivismo lógico dependem largamente sobre quais são convenientes ou elegantes na estrutura formal. Portanto, as seleções de conceitos que serão usados como primitivismos lógicos não são sempre, filosoficamente falando, os mais fundamentais conceitos. (*Idem*, p. 15).

Como exemplo temos na lógica as definições de “melhor do que” ( $>$ ), “um valor igual ao” ( $\approx$ ) e “pelo menos tão bom quanto” ( $\geq$ ). Assim:

$A > B$ , se e somente se,  $A \geq B$  e não  $B \geq A$

$A \approx B$ , se e somente se,  $A \geq B$  e  $B \geq A$

Alternativamente, nós podemos tomar “melhor do que” e “um valor igual ao” como primitivos, e definir “pelo menos tão bom quanto” em termos de:

$A \geq B$ , se e somente se, ambos  $A \approx B$  ou  $A > B$

Do ponto de vista da conveniência moral, a primeira opção é preferível,

---

<sup>19</sup> Unfortunately, modal status is seldom treated explicitly in moral philosophy. Much clarity can be gained by explicitly stating the intended modal status of moral principles. Formalization can be extremely useful in achieving this, since logical concepts such as those of an alternative and different types of possibility can be efficiently used to specify modal status in a precise manner.

uma vez que tem apenas uma primitiva. No entanto, do ponto de vista conceitual, teria sido mais natural escolher a última opção, uma vez que “melhor do que” e “um valor igual ao” parecem ser conceitos mais fundamentais do que “pelo menos tão bom quanto”. (*Idem*, p. 16).<sup>20</sup>

A décima primeira tese defende que algumas vezes a formalização dá origem a “artefatos lógicos”, que seriam problemas que surgem somente nas estruturas formais. Tais artefatos nos dão razão para reconsiderar a formalização escolhida.

As declarações lógicas, segundo Hansson, por muitas vezes, tem sido criticadas por apresentarem focos indevidos sobre problemas que são meramente do modelo formal, mas, no entanto, tendem a desviar a atenção dos problemas filosóficos reais, que os modelos poderiam ser úteis nas elucidações.

Isto pode ser exemplificado por dois tipos de problemas concernentes aos dilemas morais na lógica deôntica. Em geral, um dilema moral pode ser representado pela contradição válida  $Op$  ( $p$  é obrigatório) e  $O\sim p$  ( $\sim p$  é obrigatório). O primeiro problema é que em casos como esses, os ditames do operador de  $O$  não pode ser completamente cumprido. Na presença de obrigações conflitantes, nenhum curso de ação aceitável parece estar disponível. Esta situação pode ser chamada de problema de *conformidade*. O segundo problema, é que na maioria das lógicas deônticas, os dilemas morais também dão origem a enigmas de uma natureza mais lógica. Na lógica deôntica padrão, é possível concluir a partir de  $Op$  e  $O\sim p$ ,  $Oq$  – para qualquer argumento  $q$  do operador  $O$ . Portanto, na presença de um dilema moral, toda coisa é obrigatória, e este pode ser chamado de problema da *obrigatoriedade universal*.

A inferência formal a partir de  $Op$  e  $O\sim p$  para  $Oq$  não corresponde à razão ou ao argumento do discurso normativo não formalizado. A partir de “eu devo deixá-la” e “eu não devo deixá-la”, nós não podemos concluir que “eu devo me juntar ao grupo de estudo”. A obligatoriedade universal é um artefato que tem uma pequena ou nenhuma importância para a filosofia moral. Nesse sentido, quando artefatos deste tipo dos modelos lógicos aparecerem em algum modelo de razão normativa, então este é um motivo para que o modelo seja substituído por outro.

A décima segunda tese de Hansson afirma que a lógica não tem uma posição

---

<sup>20</sup> From the viewpoint of moral convenience, the former option is preferable, since it has only one primitive. However, from a conceptual point of view, it would have been more natural to choose the latter option, since “better than” and “equal in value to” seem to be more fundamental concepts than “at least as good as”.

privilegiada na formalização da filosofia moral. Outros métodos formais podem ser igualmente úteis. Portanto, o pluralismo metodológico é aconselhável nas éticas formais.

Não há *a priori* explicações porque as linguagens lógicas deveriam ser melhores do que outras linguagens simbólicas para modelar o discurso sobre normas e valores, ou para modelar fenômeno do mundo real que referem-se a normas e valores. A relatividade da utilidade da lógica é uma questão em aberto, e declarações do assunto-objeto em outros tipos de linguagens formais deveriam ser bem-vindas. Diferentes tipos e estilos de idealizações de um mesmo conceito devem ser visto como complementares em vez de competidoras. Desta forma:

A lógica não nos fornece a única abordagem correta para os problemas filosóficos. Isto contudo, nos ajuda a elucidar uma larga variedade de problemas, não menos importante na filosofia moral. Esta é razão suficiente para intensificar os contatos entre lógica e ética. (*Idem*, p.18).<sup>21</sup>

Por fim, podemos perceber com o que fora colocado logo acima, que a formalização do discurso ético não só é possível, como também ela pode melhorar o entendimento de muitos pontos deste discurso. Assim, fica evidente que a lógica deontica pode ser promissora, e em última análise, eficaz.

---

<sup>21</sup> Logic does not furnish us with the one and only correct approach to philosophical problems. It does however help us to elucidate a large variety of problems, not least in moral philosophy. That is reason enough to intensify the contacts between logic and ethics.

## 7. A Lei de Hume<sup>22</sup>

Um resultado significativo e importante para a lógica deôntica foi mostrar que a assim chamada Lei de Hume é falsa. No século XVIII, David Hume em sua obra *Tratado da Natureza Humana*, defende a tese que não se pode deduzir de asserções não deônticas, asserções deônticas. Ou seja, não é legítima a passagem do *ser* para o *dever ser*. Nesse sentido, Hume afirma que:

Em cada sistema de moralidade que tenho encontrado, como sempre observei, que o autor procede a partir do tempo de modo comum de raciocínio, e estabelece a existência de Deus, ou faz observação sobre assuntos humanos; quando de repente sou surpreendido ao encontrar, que ao invés das usuais cópulas de preposições, ser, não ser. Eu encontro com preposições que não são conectadas com um dever, ou um não dever. Esta mudança é imperceptível; mas é, entretanto, da última consequência. Para que este dever, ou não dever, expresse alguma nova relação, é necessário que ele deva ser observado e explicado, e ao mesmo tempo, que uma razão deve ser dada, para o que parece ser totalmente inconcebível, como esta nova relação pode ser uma dedução a partir de outras, as quais são totalmente diferentes delas. (HUME, D. *op. Cit.*, pp. 177ss).<sup>23</sup>

Podemos dizer que ao contrário do que afirma a lei de Hume, há sim, a possibilidade de derivar asserções deônticas de asserções não deônticas. Isso acontece segundo a regra  $\Phi \vdash \Phi \vee \Psi$ , ou seja, dada uma premissa  $\Phi$ , dela derivamos uma conclusão disjuntiva, na qual  $\Phi$  é um dos membros, e o outro é uma fórmula  $\Psi$  *qualquer*.

Esta regra pode ser admitida na medida em que ela é demonstrável, segundo a lógica dos conectivos. Assim, a fórmula é:  $\vdash \Phi \rightarrow (\Phi \vee \Psi)$ . Com o auxílio da premissa  $\Phi$ , a conclusão  $\Phi \vee \Psi$  é deduzida por meio de *modus ponens*. Admitamos que  $\Phi$  seja uma fórmula não-deôntica e que  $\Psi$  seja deôntica. Neste caso,  $\Phi \vee \Psi$  é deôntica. Como  $\Phi \vee \Psi$  é dedutível de  $\Phi$ , este exemplo nos mostra que uma fórmula deôntica é dedutível de uma anterior não-deôntica. Portanto, podemos concluir que a versão comum da Lei de Hume é

<sup>22</sup> Gomes, N. *Lógicas Intensionais*. Apostila, 2010.

<sup>23</sup> In every system of morality which I have hitherto met with I have always remarked, that the author proceeds from time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not. I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time, that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.

falsa.

Para manter o núcleo do pensamento humano é necessário que seja refinada a formulação que fora citada logo acima, para fórmulas puramente *deônticas*. A dedução de uma fórmula  $\Psi$ , a partir de um conjunto  $\Gamma$  de premissas: é uma sequência de  $n$  fórmulas,  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n$  ( $n \geq 1$ ), na qual cada membro é premissa ou axioma ou uma expressão bem formada, inferida a partir de fórmulas anteriores por meio de *Modus Ponens*; além disso,  $\Phi_n = \Psi$ . Segundo a Lei de Hume,  $\Psi$  é obtida por meio da inferência a partir de fórmulas anteriores. Por conseguinte, desprezamos as possibilidades de que  $\Psi$  seja premissa ou axioma, e, suponhamos que a fórmula puramente deôntica  $\Psi$  não seja logicamente verdadeira.

Metateorema 1: Admitamos que  $\Psi$  seja fórmula puramente deôntica, mas não logicamente verdadeira, derivada por *Modus Ponens* a partir de fórmulas da sequência (consistente e não vazia)  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$ . Então,  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$  contém pelo menos uma fórmula deôntica.

Prova:

A expressão  $\Psi$  foi obtida de  $\Phi_k$  e de  $\Phi_k \rightarrow \Psi$ , por *Modus Ponens*, nos termos da definição de dedução. Ora, como  $\Psi$  é puramente deôntica, então  $\Phi_k \rightarrow \Psi$  é deôntica (se  $\Phi_k$  for não-deôntica), ou puramente deôntica  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$  contém pelo menos uma fórmula deôntica.

Corolário: Se a sequência  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$  não contém fórmulas deônticas, dela não se infere  $\Psi$ .

Prova:

Conforme o metateorema 1, se  $\Psi$  é dedutível de  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$ , então tal sequência contém ao menos uma fórmula deôntica. Logo, se ela não contém nenhuma fórmula desse tipo,  $\Psi$  não é dedutível. Q.E.D

O metateorema 1 e o seu corolário dão-nos uma prova da Lei de Hume, no contexto da linguagem  $\Delta$  e do sistema axiomático  $D$ . A intuição do Filósofo, segundo a qual fórmulas deônticas não são dedutíveis de premissas factuais, está correta, desde que nos restrinjamos a fórmulas puramente deônticas. Nesse sentido e no presente contexto ou em outros análogos, está fadada ao fracasso qualquer tentativa de inferir sistemas normativos a partir de fatos.

Segundo a tese demonstrável na lógica de 1ª ordem, uma fórmula logicamente verdadeira é consequência de qualquer conjunto de premissas e é também dedutível a partir

de um conjunto de premissas arbitrariamente escolhido. Visto que uma fórmula logicamente verdadeira  $\Psi$  recebe o valor Verdade sob qualquer atribuição, é impossível que premissas sejam verdadeiras e  $\Psi$  seja falsa. Logo,  $\Psi$  é consequência de qualquer conjunto de premissas. Mas, como a lógica de 1ª ordem é completa, a cada relação de consequência corresponde uma relação de dedutibilidade. Logo, se  $\Psi$  é logicamente verdadeira, então  $\Psi$  é dedutível de qualquer conjunto de premissas. Isso significa que qualquer conjunto de premissas é *irrelevante* com respeito a  $\Psi$ . Sintaticamente, a fórmula  $\Psi$  não carece de premissas nenhuma para ser demonstrada como teorema. Semanticamente, a verdade de  $\Psi$  não depende da verdade de premissas.

Metateorema 2: Seja  $\Psi$  uma fórmula logicamente verdadeira e puramente deôntica. Seja  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$  uma sequência de fórmulas não-deônticas. Então,  $\Psi$  é dedutível a partir das fórmulas  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$ .

Prova:

Por ser logicamente verdadeira,  $\Psi$  é dedutível a partir de fórmulas quaisquer. Logo, em particular,  $\Psi$  é dedutível a partir de  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$ . Q.E.D.

Ao examinar com recursos formais a tese esboçada por Hume no seu *Tratado*, somos levados a três resultados que, em resumo, são os seguintes:

a) fórmulas deônticas podem ser deduzidas de fórmulas não deônticas, tal como ocorre na inferência  $\Phi \vdash \Phi \vee O\Psi$  (sendo  $\Phi$  não-deôntica);

b) se  $\Psi$  for uma fórmula puramente deôntica, mas não logicamente verdadeira, dedutível a partir da sequência consistente e não vazia  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$ , então a sequência contém ao menos uma expressão bem formada que é deôntica;

c) se  $\Psi$  é uma fórmula puramente deôntica e logicamente verdadeira, então  $\Psi$  é dedutível a partir de  $\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_{n-1}$  e de qualquer outra sequência de fórmulas, mesmo que estas sejam não-deônticas.

## 8. Lógica Deôntica

De maneira geral, podemos afirmar que tanto a filosofia que trata das questões da ética, quanto a lógica, surgem de reflexões sobre certos tipos de atividade humana (Prawitz, 1978, p. 138). Nesse sentido, na medida que podemos agrupar estes dois pontos que parecem ser tão diversos, talvez haja uma possibilidade de contribuição da lógica deôntica no modo de pensar e raciocinar a ética. Desta forma, nos próximos pontos, estarão presentes alguns tipos de lógica deôntica que podem resolver questões que envolvem a ética, como é o caso dos dilemas morais, que é o que está sendo tratado nesta dissertação.

### 8.1 Primórdios da Lógica Deôntica

Apesar de a lógica deôntica ter sido assunto de reflexão desde o século XIV, foi apenas no século XX que ela se tornou foco de inúmeros debates. Após um artigo publicado em 1951 por G. H. Von Wright, a lógica deôntica tomou novo rumo, proporcionando alguns tipos de formas diferentes, mais consistentes de trabalhar.

Pode-se dizer que a lógica deôntica é aquela que trata das questões que envolvem normas, no que se refere ao obrigatório ou permitido. Ou seja, a lógica deôntica deve capturar as ideias relativas a obrigações e permissões. Portanto,

Existe um conjunto de sistemas chamados de lógicas intensionais (com “s”), cujas linguagens, em geral, envolvem semânticas que fazem uso da noção de mundo possível. O mundo real é um mundo possível. Variações do repertório presente na realidade também são mundos possíveis, de modo que uma situação na qual Hamburgo seja a capital da Alemanha, por exemplo, embora não seja real, é parte de um mundo possível. Igualmente possível é um mundo no qual ainda existam dinossauros. A lógica deôntica pode ser vista como um sistema intensional que exige formas específicas de semânticas dos mundos possíveis. (GOMES, N. 2008, p. 9 -10).

A lógica deôntica em muito se parece com a lógica modal, uma das principais lógicas que compõem os sistemas intensionais, principalmente na forma em que seus operadores trabalham. Por exemplo, a lógica modal é composta por operadores aléticos de necessidade ( $\Box$ ) e possibilidade ( $\Diamond$ ). Em uma frase modal do tipo:  $\Diamond$  o sol está brilhando em Maceió; será verdadeira em pelo menos um mundo possível. Já a frase:  $\Box 2+2=4$ ; será

verdadeira, se, e somente se,  $2+2=4$  for verdadeira em todos os mundos possíveis. Desta forma, tais operadores podem ser definidos, na medida em que um deles é tomado como primitivo. Por exemplo, o operador de possibilidade ( $\diamond$ ) tomado como operador básico, primitivo, posso definir o operador de necessidade ( $\square$ ):  $\square\phi = \text{df } \sim\diamond\sim\phi$ . Da mesma forma, podemos definir o operador de possibilidade, tomando o operador de necessidade como primitivo:  $\diamond\phi = \text{df } \sim\square\sim\phi$ .<sup>24</sup>

É válido lembrar que nos mundos possíveis presentes na lógica modal deve haver relações de acesso do tipo: qualquer (sistema K); reflexiva (sistema T); seriada (sistema D); reflexiva e transitiva (S4); e, por fim, reflexiva, simétrica e transitiva (S5).

Apesar de a lógica deôntica, à primeira vista, parecer ser apenas um pequeno desdobramento da lógica modal, o Princípio da Precariedade prova que a necessidade da existência da lógica deôntica é real. Isso porque, ele prova que um dos princípios aléticos mais importantes como ' $\square p \rightarrow p$  é verdadeiro', não se aplica ao operador deôntico análogo O (obrigação). Então, ' $O p \rightarrow p$  será falso'. Pois, nem sempre o que é obrigatório é cumprido. Como vimos, se  $\square 2+2=4$ , então  $2+2=4$ . Já, afirmar que é obrigatório o uso de cinto de segurança nos automóveis, não garante que todos os usuários os utilizem. Logo, faz-se necessário o uso de operadores deônticos: O (obrigação), P (permissão) e F (proibição), para que uma lógica deôntica possa ter bons resultados.

---

<sup>24</sup> Devemos lembrar que a lógica modal é uma extensão da lógica elementar, portanto ela também apresenta os operadores lógicos na base de sua construção. Tais operadores são:  $\sim$  (não);  $\&$  (e);  $\rightarrow$  (se..., então);  $\leftrightarrow$  (...se, e somente se,...);  $\vee$  (ou);  $\square$  (para todo);  $\square$  (existe ao menos um).

## 8.2 Sistema de Von Wright<sup>25</sup>

Como foi dito logo acima, o sistema desenvolvido por G. H. Von Wright, de modo geral, foi o “ponta pé” inicial para que a lógica deôntica se torna foco de estudo de muitos pensadores. O primeiro sistema elaborado, apesar de conter erros fundamentais, foi base para novos sistemas mais consistentes.

O sistema elaborado por Von Wright foi desenvolvido por meio de axiomas, regras de inferência e teoremas para que o filósofo pudesse provar princípios importantes.

Os chamados conceitos modais podem ser divididos convenientemente em três ou quatro grupos principais. [...] Há os modos deônticos ou modos de obrigação. Estes conceitos referem-se a obrigação (o que devemos fazer), o permitido (o que nos é permitido fazer), e do proibido (o que não devemos fazer). (T.a.) (Wright, 1951, p.1).<sup>26</sup>

Von Wright, em seu artigo, aplica a obrigação, a permissão e a proibição nos atos. Tais atos seriam ações como fumar, matar, etc. Neste sentido:

Admitamos como operador primitivo: P (permissão).

$p, q, r, \dots$ : são nomes dos atos

Exemplo: Imaginemos que  $p$  representa o ato de fumar. Então,  $Pp$  corresponde a 'fumar é permitido'. A obrigação, segundo Wright, pode ser definida pela negação da permissão, assim como a negação do ato afirmado. Assim,  $O = df \sim P \sim p$ . A partir destas definições, os axiomas e as regras deste sistemas podem ser estabelecidos. Axiomas:

Axioma 1: Princípio da distribuição deôntica<sup>27</sup>.

$$P(p \vee q) \leftrightarrow (Pp \vee Pq)$$

---

<sup>25</sup>Para a elaboração do sistema pioneiro de Von Wright além de recorrer ao artigo da revista *Mind*, de 1951, também utilizei das informações e conteúdo que foram fornecidos pelo professor N. Gomes na disciplina Lógica Intensional no ano de 2010, da Universidade de Brasília.

<sup>26</sup>So called modal concepts might conveniently be divided into three or four main group. [...] There are the deontic modes or modes of obligation. These are concepts such as the obligatory (that which we ought to do), the permitted (that which we are allowed to do), and the forbidden (that which must not do). (WRIGHT, 1951, p.1).

<sup>27</sup>Principle of Deontic Distribution: If an act the disjunction of two others acts, then the proposition that the disjunction is permitted is the disjunction that the second act permitted. (WRIGHT, 1951, p. 7).

Axioma 2: Princípio da permissão<sup>28</sup>.

$$Pp \vee P\sim p$$

Axioma 3:

Não são válidos: Princípio da contingência deôntica.

$$O(p \vee \sim p); \sim P(p \& \sim p)$$

Regra de inferência: Se  $p$  e  $q$  são equivalentes,  $Pp$  e  $Pq$  são-no também.

Alguns teoremas do sistema de Von Wright:

$$T1 \vdash_w^{29} Op \rightarrow Pp$$

$$T2 \vdash_w O(p \& q) \leftrightarrow (Op \& Oq)$$

$$T3 \vdash_w (Op \vee Oq) \rightarrow O(p \vee q)$$

$$T4 \vdash_w P(p \& q) \rightarrow (Pp \& Pq)$$

$$T5 \vdash_w [Op \& O(p \rightarrow q)] \rightarrow Oq$$

Apesar de Von Wright provar princípios importantes através destes axiomas e regras, quando trazemos à tona o ponto de vista moral, percebemos que seu sistema não faz sentido. O sistema pioneiro do filósofo apresenta um erro de sintaxe. Por exemplo, afirmar  $P\sim p$ , não faz o menor sentido. Isso porque,  $p$  não é verdadeiro e não é falso. Portanto, nomes de atos não são passíveis de asserções, consoante a isso, o uso de conectivos também não faz sentido, pois tais conectivos devem ser aplicados à fórmulas verdadeiras ou falsas. Assim sendo, podemos afirmar que o sistema formulado é mal-formado. Entretanto, este sistema serviu de base para a elaboração do Sistema Padrão. Assim, as formulações anteriores que eram expressadas por nomes de atos passaram a ser expressões declarativas, portanto, passaram a ser expressões bem-formadas, ou seja, proposições verdadeiras ou falsas.

<sup>28</sup> Principle of Permission: Any given act is either itself permitted or its negation is permitted. (WRIGHT, 1951, p. 9).

<sup>29</sup> '⊢' é um símbolo metalinguístico que representa a relação de dutibilidade.

### 8.3 Sistema Padrão

Assim como os operadores aléticos da lógica modal, os operadores deônticos poderão ser definidos da mesma maneira. Portanto, ao tomar  $O$  como primitiva, podemos definir  $P$ .

$O$  (tomado de maneira primitiva)

$Pp = \text{df } \sim O \sim p$

#### 8.3.1 Axiomas do Sistema Padrão

A partir desta definição, alguns axiomas também podem ser estabelecidos:

Axioma 1:  $Op \rightarrow \sim O \sim p$

Pode-se afirmar que este primeiro axioma coincide com o Princípio da Permissão, ou também podemos chamá-lo de Princípio da Consistência Deôntica, isso porque ao afirmar  $\sim O \sim p$  é o mesmo que dizer  $Pp$ , portanto tal princípio afirma que tudo o que for obrigatório também será permitido. Por exemplo, se é obrigatório usar cinto de segurança nos automóveis, também o será permitido.

Axioma 2:  $O(p \& q) \leftrightarrow (Op \& Oq)$

Este segundo axioma, afirma que quando há uma obrigação na conjunção  $p$  e  $q$ , isso implicará necessariamente, que tanto  $p$  quanto  $q$  isoladamente serão obrigatórias. Por exemplo, é obrigatório usar cinto de segurança enquanto se está no automóvel e ascender as luzes do carro enquanto se dirige no período noturno. Portanto, é obrigatório usar cinto de segurança enquanto se está no automóvel e é obrigatório ascender as luzes do carro enquanto dirigimos no período noturno.

Axioma 3:  $O(p \vee \sim p)$

Já este último axioma, podemos identificar o Princípio do terceiro excluído, ou seja, ou é obrigatório  $p$ , ou é obrigatório  $\sim p$ ; nunca ambos serão obrigatórios ao mesmo tempo. Assim, ou é obrigatório usar cinto de segurança enquanto está no automóvel, ou não é obrigatório usar tal cinto de segurança.

### 8.3.2 Regras de Inferência do SP<sup>30</sup>

Podemos elencar três regras de inferência que pertencem ao Sistema Padrão:

- Regra da substituição de variáveis proposicionais: esta regra estabelece que quando variáveis proposicionais são substituídas uniformemente por uma fórmula<sup>31</sup>, em um determinado teorema, este também será um teorema.

- Regra do *modus ponens*: já esta regra afirma que se  $p$  e  $p \rightarrow q$  forem teoremas, então  $q$  também o será.

- Regra da extencionalidade deôntica: tal regra acontece quando  $p$  e  $q$  forem frases equivalentes, implica que  $Pp$  e  $Pq$  também serão equivalentes.<sup>32</sup>

A união dos axiomas e regras do Sistema Padrão, citados logo acima, permitem que novos teoremas sejam derivados.

### 8.3.3 Teoremas do SP

$$\sim(Op \& O\sim p)$$

Este teorema deixa claro que não há obrigações mutuamente contraditórias, ou seja, não é o caso que  $p$  e  $\sim p$  sejam obrigatórias.

$$[(Op \rightarrow Oq) \& Op] \rightarrow Oq$$

Este teorema é o *modus ponens* deôntico. Assim, se uma obrigatoriedade de uma frase implica a obrigatoriedade de uma outra frase, e se esta primeira frase é realmente

<sup>30</sup> Todas as regras de inferência, quanto os axiomas logo acima estabelecidos foram retirados do artigo do filósofo Nelson Gomes, de seu artigo *Um Panorama da Lógica Deôntica*, 2008, p. 12.

<sup>31</sup> A definição de fórmula, ou expressão bem formada, é: 1. variáveis proposicionais são fórmulas; 2. se  $\varphi$  é fórmula, ' $\sim\varphi$ ' é fórmula; 3. se  $\varphi$  é fórmula, ' $O\varphi$ ' e ' $P\varphi$ ' são fórmulas (2 e 3 são fórmulas deônticas); 4. se  $\varphi$  e  $\Psi$  são fórmulas, então ' $(\varphi \& \Psi)$ ', ' $(\varphi \vee \Psi)$ ', ' $(\varphi \rightarrow \Psi)$ ' são fórmulas; 5. Se  $\Theta$  é um dos operadores ' $O$ ' ou ' $P$ ', e se em  $\varphi$  e em  $\Psi$  não há ocorrência de tais operadores, então ' $(\Theta\varphi \& \Theta\Psi)$ ', ' $(\Theta\varphi \vee \Theta\Psi)$ ', ' $(\Theta\varphi \rightarrow \Theta\Psi)$ ' são fórmulas; 6. Nada é fórmula salvo o estabelecido em 1, 2, 3, 4 e 5. (Esta definição de fórmula, foi retirada das aulas ministradas pelo professor Dr. Nelson Gomes, da disciplina Lógica intensional do PPGF-UNB).

<sup>32</sup> Podemos introduzir aqui, a definição do que seja proibido. Para representar o que seja proibido usaremos  $F$ , desta forma  $Fp = df \sim Pp$ ; ou  $Fp = df O\sim p$ . Assim, podemos afirmar que é proibido dirigir embriagado, portanto não é permitido que se dirija embriagado, e, é obrigatório não dirigir embriagado.

obrigatória, ou seja verdadeira, então a segunda frase também será obrigatória. Portanto, se é obrigatório o cumprimento das leis de trânsito, então é obrigatório o uso do cinto de segurança nos automóveis; e se é verdadeira a afirmação de que é obrigatório o cumprimento das leis de trânsito, então é verdadeiro que é obrigatório o uso de cinto de segurança.

$$[(Op \rightarrow Oq) \& Pp] \rightarrow Pq$$

Se uma frase é obrigatória, e esta implica em outra frase obrigatória, é certo que a permissibilidade da primeira também implicará na permissibilidade da segunda frase. Assim, se a frase: cumprir as leis de trânsito é obrigatório, e isto implica em: é obrigatório usar cinto de segurança em automóveis, cumprir as leis de trânsito é permissível, implicando na permissibilidade de usar cinto de segurança nos automóveis.

$$\sim [O(p \vee q) \& (Fp \& Fq)]$$

Esse teorema afirma que não pode acontecer de uma disjunção ser obrigatória quando seus membros também são proibidos. Segundo Gomes, “numa situação assim, ou há verdadeira obrigação, ou há ao menos uma dentre as proibições. (GOMES, N. 2008, p. 13).

$$\{O[p \rightarrow (q \vee r)] \& (Fq \& Fr)\} \rightarrow Fp$$

Se uma implicação for obrigatória, e o seu conseqüente for uma proibição, isso significa que o antecedente também é proibido. Portanto, se a conseqüência de um ato é errada, ou seja, culminou em uma proibição, quer dizer que deve, no início da ação ter ocorrido algum ato proibido.

$$Op \rightarrow O(p \vee q)$$

Este teorema, a primeira vista, parece que há um paradoxo – o assim chamado paradoxo de Ross. Isso porque existe uma obrigação que implica em outra obrigação que, por sua vez, possibilitaria realizar  $p$  ou  $q$ , ou seja, a primeira obrigação não seria cumprida ( $Op$ ). Mas, a obrigação do antecedente faz com que tenha que se realizar tal obrigação, por isso, o paradoxo é apenas aparente.

$$Fp \rightarrow O(p \& q)$$

Este teorema é chamado obrigação derivada (*derived obligation*). Se faço algo proibido, isso implica em uma outra obrigação, ou seja, a minha ação proibida vai gerar algum tipo de consequência.

$$\sim p \rightarrow (p \rightarrow Oq)$$

O assim chamado teorema do compromisso (*commitment*), expressa que se algo não é verdadeiro ( $\sim p$ ), então a afirmação do seu contrário ( $p$ ) vai implicar qualquer outra obrigação ( $q$ ).

$$Fp \rightarrow F(p \& q)$$

Este teorema é o do bom samaritano. Se  $p$  expressa algo proibido, então seu consequente ( $p \& q$ ) também expressará algo proibido. Assim, “se for proibido roubar o dinheiro da alguém, então é proibido roubá-lo e gastá-lo.” (GOMES, N. 2008, p.13).

#### 8.3.4 Semântica do SP

Para se ter o devido entendimento do sistema padrão, ou mais ainda, para que o sistema padrão tenha um desempenho efetivo, ele carece de uma semântica dos mundos deonticamente perfeitos. Em meados dos anos 1960, alguns estudiosos como S. Kranger, W. H. Hanson e J. Hintikka passaram a aplicar as semânticas intensionais à lógica deôntica.

Nesse sentido, “a tarefa fundamental da semântica dos mundos possíveis é estabelecer as condições sob as quais frases dos tipos  $Op$  e  $Pp$  são verdadeiras ou falsas, assim como definir as noções de consistência, no contexto de uma linguagem deôntica”. (GOMES, N. 2008, p. 13).

Numa frase deôntica eu digo o que deve acontecer, ou seja, o dever ser – cumpre o teu dever. Por exemplo,  $p$  equivale a frase: o dever é cumprido. Assim,  $Op$  e  $Pp$  são frases declarativas, permitindo então, a valoração verdadeiro e/ou falso. Nesse sentido, a consistência de uma frase deôntica, que deve ser regulável, refere-se a possibilidade de atribuição de valores verdadeiro ou falso. Por exemplo, dizer que o conjunto de frases - {Está chovendo em Paris; João está na sua casa; Cláudio viajou}- é consistente, é ter a possibilidade de estas serem verdadeiras, pois não há contradição. Já o conjunto de frases -

{Cláudio viajou; Cláudio não viajou} – é inconsistente, pois não é possível que ambas as frases sejam verdadeiras, sendo que uma nega a outra.

Portanto, dizer que um conjunto é consistente é que *eu* posso cumprir o que fora falado sem cair em contradição. Isto não é tão simples, pois, às vezes, o *dicta* (aquilo que se diz) não coincide com o que é aceito. Assim, a condição mínima para que um conjunto seja consistente, é que este deve conter diversas obrigações, e pelo menos uma permissão, sendo que estas não podem entrar em contradições, ou seja, o que é permitido deve estar de acordo com aquilo que é obrigatório.

Conjunto de Obrigações:  $\{Op1, Op2, \dots, Opn, Pq\}$

Condição mínima (Co):  $\{p1, p2, \dots, pn, q\}$

Faz-se necessário ainda que seja introduzido o conceito de mundos deonticamente perfeitos, em relação ao mundo real. O mundo real é o mundo em que estamos, e ele pode ser representado por  $m0$ , e nele estão contidas as obrigações  $Op1, Op2, \dots, Opn$  e a permissão  $Pq$ . Os mundos possíveis são alternativas deônticas em relação ao mundo real  $m0$ . Assim,  $m1$  será uma alternativa deôntica para  $m0$ . Isso significa que, em  $m1$  todas as obrigações expressadas em  $p1, p2, \dots, pn$  e a permissão  $q$ , são realizadas de forma consistente.

Através desse conceito de mundos deonticamente perfeitos, podemos estabelecer as condições de verdade de  $Op$  e  $Pp$ . A frase  $Op$  será verdadeira em relação a  $m0$ , se, e somente se  $p$  for verdadeira em todos os mundos deonticamente perfeitos; e a frase  $Pp$  será verdadeira, se, e somente se  $p$  for verdadeira em ao menos um mundo deonticamente perfeito. Portanto,

Na semântica dos mundos deonticamente perfeitos, conceitos usuais como verdade lógica, consequência, etc. são definidos sem maiores dificuldades. No contexto dessa semântica, prova-se que o sistema-padrão é correto (*sound*), consistente e completo. Sendo ele correto, todos os seus teoremas são frases verdadeiras, sob quaisquer circunstâncias. Sendo ele consistente, o conjunto de seus teoremas é isento de contradições. Sendo ele completo, todas as frases que forem verdadeiras sob quaisquer circunstâncias são também teoremas. (Gomes, N. 2008, p. 16).

## 9. A lógica de Hector-Neri Castañeda<sup>33</sup>

Castañeda, em meados da década de 60, entra em um proveitoso diálogo com a lógica deôntica desenvolvida por G. H. Von Wright.<sup>34</sup> Desta maneira, alguns pontos que não foram esclarecidos pela lógica do SP, como é o caso das frases imperativas, foram tratados pela lógica de Castañeda.

Em 1975 com sua obra *Thinking and Doing – Philosophical Foundations of Institutions*, Castañeda apresenta uma nova concepção deôntica em que há uma lógica com dois tipos de frases. É através de uma percepção fenomenológica, que o filósofo estabelece a instituição como garantia de uma estabilidade no tempo. Aqui a lógica deôntica é estabelecida em um contexto mais geral, em que as obrigações, permissões e proibições são institucionais. Antes das instituições estão os interesses, ou pode-se dizer que o ser humano envolve-se com o mundo de duas maneiras: teórica e prática. Exemplo de interesse teórico: Água = H<sub>2</sub>O. Um exemplo de interesse prático: 'Passa-me a água'. (Gomes, N. 2008).

Conforme esses dois tipos de interesses podemos estabelecer dois tipos de frases: Declarativas: que advém dos interesses teóricos; e frases imperativas, que advém dos interesses práticos. Mas, a relação prática do ser humano com o mundo não se restringe aos imperativos, apresentando também *intenção*, como uma simples manifestação de propósito. Desta forma, o filósofo agrupa frases imperativas e manifestação de intenção em uma mesma categoria denominada como praticidades<sup>35</sup>.

A seguir, Castañeda aplica os operadores deônticos O, P, F às praticidades. Na medida em que um operador deôntico é aplicado sobre uma praticidade, o resultado será uma frase declarativa, em que pode ser atribuído o valor de verdade verdadeiro ou falso.

Além disso, tais operadores de O, P e F se dão a partir de um contexto

<sup>33</sup> O filósofo H. Castañeda (1924-1991) é de origem guatemalteca, mas foi nos Estados Unidos, mais especificamente nos anos 50, que se tornou grande nome na filosofia.

<sup>34</sup> Como exemplo, Castañeda em um dos seus artigos fala: “This is an attempt to clarify some points in the logic of norms via a critical study of G.H. Von Wright's Norm and Action.\* This is a very exciting book. It is an admirable attempt to formulate the formal propositional logic of norms and assertions about actions”. (CASTAÑEDA, 1965, p.333).

<sup>35</sup> Castañeda afirma que: “I theorize that actions considered as circumstances are propositional (or states of affairs, or factual) components of deontic judgments. Actions prescriptively considered, which are locus of deontic operators, and are also present in commands, orders, requests, and like (see p.778-780 above), we call *praxions* to highlight their peculiar role in practical thinking. Thus, the two-sorted character of deontic logic may be described as the proposition praxion contrast crucial for deontic logic. (CASTAÑEDA, 1974, p. 789).

institucional. Ou seja, Castañeda indexa os operadores deônticos, com o intuito de resolver os conflitos entre deveres. Assim,  $O_i$ ,  $P_i$ ,  $F_i$ , em que  $i$  seja a instituição em que se fala. Por exemplo, temos:  $t$  representa código de trânsito brasileiro e  $A$  representa *Usa cinto de segurança*, então será verdadeira a fórmula  $O_t A$ . A frase afirma que segundo o código de trânsito, é obrigatório usar cinto de segurança<sup>36</sup>.

Castañeda faz uma espécie de estratificação da  $O_i$ , criando assim a noção de obrigação pura. Essa nova forma que fora estabelecida pelo filósofo, permite que os conflitos entre deveres possam ser resolvidos. Assim, uma obrigação dominante *pura* é aquela que domina qualquer outro tipo de obrigação.

Por exemplo: um médico tem a obrigação de salvar vidas de todas as maneiras possíveis. Um determinado dia em seu plantão surge um paciente, que faz parte da religião testemunha de Jeová, necessitando fazer transfusão de sangue para que sobreviva a um acidente. Mas, a família de tal paciente tenta impedir tal procedimento, pois a realização desta ação infringe normas de conduta de sua religião. O médico deve salvar a vida do paciente, entretanto tal profissional também deve respeitar o desejo de seu paciente e família. E agora, como solucionar tal conflito entre estes dois deveres? Este caso pode ser solucionado na medida em que a obrigação do médico em salvaguardar vidas é a obrigação dominante ( $O_d$ ), e a obrigação de não interferir na religião de seu paciente é uma obrigação menos *forte* ( $O_f$ ). Nas palavras de Castañeda,  $O_1$  será uma obrigação *dominante pura* em relação a quaisquer outras obrigações. (Castañeda *apud* Gomes, N. 2008, p. 24). Agora se faz necessário conhecer as regras, condições e axiomas da lógica de dois tipos de frases formuladas pelo filósofo em questão.

---

<sup>36</sup> Em 1957, em seu artigo intitulado *A Theory of Morality* Castañeda já delineava as ideias de uma lógica deôntica de duas frases: “Concrete moral duties are prescribed at the ethical level (with on exception to be discussed at the end of this paper); whereas the ideal which guides moral progress (if this exist) is formulated at the level of morality *in strictu sensu*”.(CASTAÑEDA, 1957, p. 343).

## 9.1 Sintaxe<sup>37</sup>

A sintaxe da linguagem proposicional de Castañeda está composta basicamente por símbolos primitivos e fórmulas.

Símbolos primitivos:

- '*p*', '*q*', '*r*' representam *fórmulas declarativas*

- Letras '*A*' e '*B*' representam *praticidades* (imperativos ou intenções)

- *p*\* e *q*\* representam frases declarativas ou praticidades

### 9.1.1 Axiomas da lógica deôntica proposicional com dois tipos de frases<sup>38</sup>

C1.  $O_i A \rightarrow C_i$ , sendo  $C_i$  a conjunção de todas as condições necessárias para a obrigatoriedade;<sup>39</sup>

C2.  $p^*$ , se  $p^*$  tem a forma de uma tautologia da lógica proposicional.

C3.  $O_i A \rightarrow \sim O_i \sim A$

C4.  $O_i A \rightarrow A$ . Este axioma substitui o anterior, num sistema de obrigação dominante.

Os axiomas logo acima citados também podem ser considerados como condições de obrigatoriedade. Isso porque eles vão possibilitar que inúmeros sistemas possam ser definidos, lembrando sempre que temos que levar em conta a instituição que corresponda a

<sup>37</sup> É importante esclarecer que a sintaxe da lógica deôntica de duas frases formulada por Castañeda está presente na obra *Thinking and Doing – Philosophical Foundations of Institutions* (1975). Tal tema também está retratado no recente artigo do filósofo Gomes, N. *Um Panorama da Lógica Deôntica* (2008). Alguns itens foram retirados de aulas ministradas por este último filósofo em 2010 na Universidade de Brasília.

<sup>38</sup> Tais axiomas e as regras de inferência, localizadas logo mais adiante, estão presentes em Gomes. *Um Panorama da Lógica Deôntica*, 2008, p. 25

<sup>39</sup> Este operador primitivo ' $\square$ ' corresponde com o que fora definido no começo do artigo como ' $\rightarrow$ ' (*se..., então*). Para fazer uma melhor correspondência com a texto de Castañeda e Gomes, a melhor alternativa é colocar da mesma maneira que fora posto nas obras destes autores.

cada uma dessas condições que foram preestabelecidas. Assim,

De acordo com o axioma C1, se  $A$  é obrigatória, em  $i$ , então as respectivas condições para tanto estão estabelecidas. O axioma C2 postula as tautologias do cálculo proposicional, que também podem ser formuladas com o auxílio de praticidades. C3 é o Princípio de Permissão: o que é obrigatório, em  $i$ , é permitido, em  $i$ . Segundo C4, dá-se  $A$ , se  $A$  for obrigatória nos termos da obrigação dominante pura. (Gomes, N. 2008, p. 25).

## 9.2 Regras de inferência

- Regra do *modus ponens* para dois tipos de frases: Se  $p$  e  $p \rightarrow q$  forem teoremas, então  $q$  o será.

- Regra da introdução do operador  $O_i$ : se a frase  $(p \& A_1 \& \dots \& A_n) \rightarrow B$  for um teorema, num sistema deôntico  $D_i$ , então  $(p \& O_i A_1 \& \dots \& O_i A_n \rightarrow O_i B)$  também será teorema, em  $i$  ( $n \geq 0$ ).

A partir destas regras de inferência podem ser estabelecidos alguns teoremas, como exemplo temos  $O_i(A \rightarrow B) \rightarrow (O_i A \rightarrow O_i B)$ . Todos os teoremas presentes neste sistema, também são válidos nos SP, mas é sempre válido lembrar que no sistema de duas frases os operadores O e P estão sempre associados a praticidades.

Portanto, de maneira geral, podemos afirmar que a lógica deôntica desenvolvida por Castañeda traz uma noção de obrigação institucional que permite a resolução dos conflitos entre deveres; e mais ainda, através das suas formulações axiomáticas impossibilita o surgimento de paradoxos, como o paradoxo da obrigação reparadora.

## 9.3 Considerações finais do Sistema do Castañeda

De maneira geral, a lógica desenvolvida por Hector-Neri Castañeda traz uma luz para conflitos insurgentes da ética. Podemos perceber que esta lógica de dois tipos de frases soluciona tais conflitos analisados neste ponto, como é o caso de usar ou não o cinto de segurança em automóveis. Neste sentido, podemos considerar tal sistema lógico satisfatório para o que ele se propõe ao conseguir impedir o surgimento de conflitos entre deveres. Portanto, o sistema de Castañeda através da “tradução da linguagem natural para a

linguagem formal, as conexões sintáticas estabelecidas nos sistemas por ele propostos travam o surgimento de expressões, a partir das quais os paradoxos poderiam emergir”. (Gomes, 2008, p. 26).

## 10. O sistema de Fred Feldman (MO)

A teoria da obrigação moral de Feldman é uma nova forma de utilitarismo, que está embasada nos conceitos de acessibilidade e valor intrínseco. E, para que se tenha um bom entendimento da proposta de um novo-utilitarismo desenvolvido por F. Feldman, é necessário que investiguemos algumas teorias utilitaristas tradicionais.

### 10.1. O Utilitarismo

Outras abordagens na ética também podem desempenhar um papel efetivo no que se refere à tentativa de contribuição da lógica deôntica nas resoluções de algumas questões da ética. O termo 'utilitarismo', de maneira geral, designa a doutrina em que o valor que vigora é o da utilidade.

Predominantemente, o termo é usado para designar à corrente de pensamento que surgiu nos séculos XVIII e XIX. Os primeiros utilitaristas foram Jeremy Bentham, James Mill e John Stuart Mill.

#### 10.1.1 Utilitarismo Clássico

O utilitarismo inglês criado por J. Bentham, James Mill e J. S. Mill, por muitas vezes fora chamado de “racionalismo filosófico”. Para Bentham, a principal função do utilitarismo é trabalhar para que a sociedade humana seja reformulada, tornando-se liberal e democrática. Essa reforma permite reconhecer que a sociedade está embasada em dois pilares: o *prazer* e a *dor*.

- Jeremy Bentham (1748 – 1832):

O princípio de utilidade (ou princípio da máxima felicidade), segundo Bentham, admite a sujeição dos indivíduos para que se possam proporcionar normas que possuam parâmetros de justo e injusto, certo e errado, “aprova e desaprova qualquer ação, de acordo com a tendência que parece levar a aumentar ou diminuir a felicidade daquele cujo interesse está em questão”. (Bentham, 2000, p. 19).

Nesse sentido, o princípio de utilidade tem por objetivo proporcionar a máxima

felicidade possível para o maior número de pessoas. Isso se dá por meio de um determinado cálculo de prazeres e dores. Os critérios de julgamento consistem em: intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade ou distanciamento, fecundidade e alcance, que se refere aos números de pessoas que podem ser afetadas. (Mora, 2001, p. 693).

Duas grandes conclusões são extraídas da ética utilitarista. Primeiro, parece claro que, em certos aspectos, todos os homens têm anseios igualmente fortes de felicidade. Portanto, todos devem desfrutar de iguais direitos e oportunidades. Esta visão era novidade à época, e consistiu um dos dogmas centrais do programa reformador dos radicais. A outra conclusão que se infere é que a maior felicidade só pode ser conseguida se as condições permanecem estáveis. Assim, igualdade e segurança são as considerações primordiais. (Russell, 2001, p. 382).

- James Mill (1773 – 1836):

James Mill foi amigo de Bentham e pai de John S. Mill. Compartilhou os ideais utilitaristas de Bentham. É por meio da análise dos fenômenos da mente humana que Mill tenta fundamentar o utilitarismo criado por Bentham. Seria um espécie de lei de associação, em que a ciência do espírito estaria associada à fundamentos sólidos dos fatos. Assim, “a ideia de prazer excitará a ideia da ação que é a sua causa. E, quando a ideia existe, a ação deve prosseguir.” (Mill, J. *apud* Antiseri, Reale. 1991, p. 316).

- John Stuart Mill (1806 – 1836):

O filho de James Mill introduziu um caráter qualitativo na teoria utilitarista de seus antecessores. Dizia o filósofo, que há possibilidade de identificar que alguns prazeres são mais desejáveis que outros. J. S. Mill afirma que os prazeres do intelecto como os sentimentos morais, são de maior importância que os prazeres ditos “baixos”, que são os prazeres da sensação.

A teoria de J. S. Mill proporcionou o surgimento de novas teorias utilitaristas, que tiveram como base a teoria de Mill. Em meados da década de 1950, J. O. Urmson afirmou em seu artigo *A Interpretação de A Filosofia Moral de J. S. Mill*, que boa parte dos filósofos interpretaram a teoria de Mill de maneira equivocada. Por exemplo, alguns críticos afirmaram que Mill busca uma prova do correto e do incorreto como prova última, o que pode justificar atribuições de correto ou incorreto nas ações. O objetivo desta prova seria ver se a ação tende ou não tende a promover ao fim último, ou seja, a felicidade.

Em contra partida, Urmson elenca uma série de proposições, que a seu ver, seriam

os verdadeiros efeitos da doutrina de J. S. Mill. Segundo ele, a) uma ação particular se justifica como sendo correta, se esta ação demonstra que está de acordo com alguma regra moral. Se, por acaso a ação for incorreta, é porque agride alguma regra moral; b) tal regra moral somente será correta, se, e somente se a ação culminar no bem último; c) as regras morais apenas podem justificar-se em assuntos que tangem o bem comum; d) e por fim, nos momentos em que não são aplicáveis nenhuma regra moral, é inútil levantar a questão da razão ou do erro dos atos particulares, entretanto, pode-se avaliar por outros meios quais são os valores das ações. (Urmson, 1974, p.192).

Vale lembrar que as teorias utilitaristas, apesar de terem recebido inúmeras críticas, proporcionaram uma nova forma de pensar e lidar com a ética. Os desdobramentos destes utilitarismos iremos constatar logo adiante. Por fim, como afirma Russell:

O princípio utilitarista está, portanto, sujeito a numerosas objeções sérias. Contudo, a ética utilitarista ainda pode ser fonte de uma efetiva ação social, pois o que a doutrina ética proclama é que o bem consiste na maior felicidade para o maior número de pessoas. Isto pode ser sustentado independentemente do fato de os homens agirem ou não de forma a promoverem essa felicidade universal. A função da lei seria, pois, assegurar a obtenção da maior felicidade. Igualmente, o objetivo da reforma em tais bases não é tanto a obtenção de instituições ideais mais sim de instituições viáveis, que de fato confirmam certa felicidade aos cidadãos. Trata-se de uma teoria democrática. (Russell, B. 2001, p. 385).

## 10.2 O novo-utilitarismo de Fred Feldman

Uma forma de utilitarismo reformado foi proposta por FELDMAN, em sua obra *Doing the Best We Can - An Essay in Informal Deontic Logic*. Nesta obra o filósofo apresenta uma nova forma de utilitarismo, reformulando o 'utilitarismo de ato' juntamente com o 'utilitarismo de mundo' na tentativa de construir um sistema livre de objeções problemáticas.

Primeiramente, Feldman afirma que, como fora sugerido pelo título de sua obra, que devemos fazer o melhor que pudermos. Mas, o que isso significa? A explicação deste questionamento é ponto fundamental de sua obra. E a busca para entender o que isso significa será, daqui em diante, o que farei.

Na construção de seu texto, o autor dialoga com outros dois filósofos – Castañeda e Roderick Chisholm - para elaborar seu utilitarismo reformado que embasa sua teoria. De maneira geral, tanto Castañeda quanto Chisholm fazem uma certa crítica a teoria

utilitarista, como o utilitarismo de atos e o utilitarismo de mundos.

O utilitarismo de atos (*act utilitarianism*) afirma, segundo Feldman, que o indivíduo deve fazer o melhor que pode, observando todas as alternativas de ação presentes, para que desta forma possa escolher a melhor possibilidade de ação moral hedonista. Portanto, para o utilitarismo de ato o bem apresenta-se através da melhor possibilidade possível de ato.

Nós podemos dizer que um ato é moralmente correto se não é obrigatório abster-se de desempenhá-lo, e nós podemos dizer que um ato é errado se este não for correto. Nós podemos dizer quase a mesma coisa de forma um pouco mais complicada se dissermos que um ato é moralmente correto se nenhuma alternativa tem maior utilidade hedônica, e um ato é moralmente errado se alguma alternativa tem maior hedonismo. (T.a.) (Feldman, F. 1986, p.4)<sup>40</sup>.

Feldman estava consciente de inúmeras críticas que foram feitas ao utilitarismo, e através destas críticas ele tenta desenvolver um novo utilitarismo que não possua inconsistências. Problemas axiológicos, por exemplo, foram apontados na teoria de J. S. Mill. A filósofa Philippa Foot afirma que “as implicações do utilitarismo de ato estão extremamente em desacordo com convicções morais firmemente mantidas, enquanto utilitarismo de regra ... as maiorias das pessoas o atacam como um compromisso instável”. (T.a.) (Foot, P. 2002, Kindle edition: localização 775 de 2931).<sup>41</sup>

Para solucionar os problemas encontrados no utilitarismo, Feldman introduz em sua teoria da obrigação moral em termos de acessibilidade, uma relação entre a pessoa, o tempo e dois mundos possíveis. Portanto,

Obrigação moral é para ser entendida pelo recurso a um conceito de possibilidade e um conceito de bondade. Possibilidade aqui é acessibilidade. Bondade é valor intrínseco. Contudo, a intuição moral básica – que devemos fazer o melhor que podemos – é reiterada. Esta intuição fundamental está no centro de versões antiquadas do utilitarismo, e é também o centro da minha visão do novo-utilitarismo. [...] Tudo o que

---

<sup>40</sup> We might say that an act is morally right iff it is not obligatory to refrain from performing it, and we might say that an act is wrong if it is not right. We can say just about the same thing in somewhat more cumbersome way if we say that an act is morally right iff no alternative has higher hedonic utility than it has, and an act is morally wrong if some alternative has higher hedonic than it has. (FELDMAN, 1986, p.4).

<sup>41</sup> “the implication of act utilitarianism are wildly at variance with firmly held moral convictions, while rule utilitarianism...strikes most people as an unstable compromise”. (FOOT, P. 2002, Kindle edition: localização 775 de 2931).

eu tenho dito é que uma pessoa deve fazer, em um tempo, o que ele faz intrinsecamente melhor nos mundos acessíveis para ele em um tempo. (T.a) (Feldman, F. 1986, p. 14 e 15).<sup>42</sup>

O que podemos perceber, é que o conceito de acessibilidade utilizado pelo filósofo aproxima-se do conceito de possibilidade. Podemos afirmar que a 'acessibilidade' não apresenta uma noção epistêmica, na verdade podemos atribuir através da indeterminação do conceito de 'acessibilidade' três termos de suma importância, que ao final poderão trazer luz a esta questão. Os termos técnicos citados por Feldman são: inalterabilidade (*unalterability*); poder (*power*) e abertura (*openness*). (Feldman, 1986, p. 22).

A inalterabilidade em relação a acessibilidade na teoria da obrigação moral de Feldman, de modo geral, é quando um determinado estado de coisas é acessível para uma pessoa em um tempo específico e qualquer mundo possível. Já o termo 'poder' tem a ver com o que uma pessoa realmente pode fazer. Ou seja, uma pessoa tem o poder de fazer algo em um determinado estado de coisas num tempo específico. A 'abertura' para uma pessoa em determinado tempo através do seu poder para os mundos possíveis não é ilimitada, ou seja, há uma certa restrição em sua acessibilidade. (Feldman, F. 1986, p. 22 a 24).

Não podemos deixar de citar outro ponto fundamental na teoria moral de Feldman: o valor intrínseco das ações. O filósofo identifica em várias teorias, como a de Platão, G. Moore a participação fundamental da ideia de valor intrínseco. Ele afirma que, mesmo nas mais diversas teorias o que importa é saber que todas estas teorias apresentam um valor intrínseco e este apresenta-se de maneira necessária. Desta forma, o filósofo afirma que:

Minha visão é que devemos fazer o melhor que pudermos. Mais exatamente, isto é que nossa obrigação moral é sempre fazer o que nós fazemos dentro do que é intrinsecamente melhor do que é possível para nós. (T.a) (Feldman, F. 1986, p. 36).<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Moral obligation is to be understood by appeal to a concept of possibility and a concept of goodness. Possibility here is accessibility. Goodness is intrinsic value. Nevertheless, the basic moral intuition – that we ought to do the best we can – is retained. This fundamental intuition is at the core of old-fashioned versions of utilitarianism, and it is at the core of my neo-utilitarianism view, too. [...] All I have said is that what a person ought to do, as of a time, is what he does in intrinsically best worlds accessible to him as of the time. (FELDMAN, 1986, p. 14 e 15).

<sup>43</sup> My view is that we ought to do the best we can. More exactly, it is that our moral obligation is always to do what we do in the intrinsically best of the possible to us. (FELDMAN, 1986, p. 36)

Um agente do novo-utilitarismo elaborado por Feldman é aquela pessoa que toma uma decisão moral em consideração aos valores intrínsecos através da acessibilidade dos mundos possíveis, e é claro, com o objetivo maior de fazer o melhor que pode nestes mundos. Neste contexto, o filósofo declara: “minha visão própria é que alguns de nós podemos ser capazes de nos tornarmos agentes do novo utilitarismo”. (T.a) (Feldman, F. 1986, p. 66).<sup>44</sup>

Portanto, sua teoria do 'novo-utilitarismo', consegue contornar as diversas críticas feitas ao utilitarismo de ato, deixando de lado os principais problemas, como é o caso do hedonismo tradicional. Além disso, o filósofo elabora uma formalização de sua teoria da obrigação moral (MO), para assim tentar elucidar outros pontos críticos, como os dilemas morais.

### 10.3 Acessibilidade

A acessibilidade é um conceito fundamental no MO. Assim, esta pode ser entendida, de maneira geral, como uma relação entre a pessoa, o tempo e pares mundos possíveis. Ou seja, um mundo  $w'$  será acessível para um agente,  $s$ , em determinado tempo  $t$ , a partir de um mundo  $w$ . Isto pode ser abreviado da seguinte maneira:

$$As, t, w', w$$

É válido lembrar que a acessibilidade só irá ocorrer quando o mundo que está em questão é o mundo atual (real). Logo:

Eu costumava pensar que a acessibilidade pode ser definida pelo apelo a considerações sobre estes sistemas de possíveis opções. Mais exatamente, eu costumava pensar que poderíamos dizer que um mundo  $w'$ , é acessível a um agente  $s$ , no tempo  $t$ , de um mundo,  $w$ , se e somente se existe alguma "história de vida" ainda em aberto para  $s$  em  $t$  em  $w$  tal que, se  $s$  fosse viver fora desta história de vida, então  $w'$  seria real [...] Assim, a acessibilidade permanece indefinida aqui. Vagamente, e informalmente, podemos dizer que um mundo é acessível a um agente em um tempo  $t$ , se, e somente se ele ainda pode fazer com que esse mundo ocorra, ou seja, real. Um mundo acessível é aquele que ainda está em

---

<sup>44</sup>“my own view is that some of us might be able to become neo-utilitarian agents.” (FELDMAN, 1986, p. 66).

aberto para o agente. Permanecem suas opções de vida. (T.a) (Feldman, F. 1986, p. 17 – 18).<sup>45</sup>

Neste contexto, podemos identificar alguns princípios fundamentais para a formalização da teoria da obrigação moral, sendo estes axiomas referentes à acessibilidade. O primeiro deles é o axioma da reflexividade:

$$A1: (s) (t) (w') (w) (As, t, w', w \rightarrow As, t, w, w)$$

O axioma da reflexividade afirma que, se qualquer mundo é acessível para um agente  $s$ , em um determinado tempo  $t$  advindo de um mundo  $w$ , então este mundo  $w$  pode ser acessível a si mesmo. Ou seja, o mundo real sempre será acessível para qualquer um de nós, a partir dele mesmo. Neste sentido, Feldman afirma que “Em vista disso, podemos dizer que qualquer coisa que de fato vai acontecer é algo que pode acontecer”. (T.a) (Feldman, 1986, p. 20).<sup>46</sup>

Outro axioma é o da simetria, em que o agente  $s$  tem o poder de escolha entre os mundos envolvidos, na medida em que este mesmo tem acessibilidade em  $w'$ , em um determinado tempo  $t$  a partir de  $w$ . É a partir deste ponto que o agente  $s$  tem a possibilidade, ou poder, de escolha de permanecer em  $w$ , ou ir para  $w'$ . Portanto, podemos afirmar que a acessibilidade é simétrica.

$$A2: (s) (t) (w') (w) (As, t, w', w \rightarrow As, t, w, w')$$

Também podemos afirmar que a acessibilidade é transitiva. Isso porque, em certos contextos em que um agente  $s$  tem acesso a um mundo  $w'$ , em determinado tempo  $t$ , a partir de  $w$ ; e esse mesmo agente  $s$  tem acesso a um outro mundo  $w''$ , em determinado tempo  $t$ , a partir de  $w'$ ; então em alguns cenários podemos encontrar esse mesmo agente  $s$ ,

---

<sup>45</sup>I used to think that accessibility could be defined by appeal to considerations about these systems of com-possible options. More exactly, I used to think that we could say that a world,  $w'$ , is accessible to an agent,  $s$ , at a time  $t$ , from a world,  $w$ , if and only if there is some “life history” still open to  $s$  at  $t$  in  $w$  such that, if  $s$  were to live out that life history, then  $w'$  would be actual [...] So accessibility remains undefined here. Loosely, and informally, we may say that a world is accessible to an agent as a time if and only if he still can see to it that that world occurs, or is actual. An accessible world is one that is still open to the agent. It remains his life options. (FELDMAN, 1986, p. 17 – 18).

<sup>46</sup> In light of this, we can say that anything that in fact is going to happen is something that can happen. (Feldman, 1986, p. 20).

em certo tempo  $t$ , a partir de  $w$  acessar  $w''$ . Tal qual no exemplo dado por Feldman, em que há, primeiramente, um mundo acessível (aqui e agora) onde um agente, num tempo  $t$ , jardina; e se há outro mundo no qual tal agente faz a colheita é acessível para ele a partir deste aqui e agora; então para que haja a colheita, deve acontecer a jardinagem. Portanto, o axioma de simetria é:

$$A3: (s) (t) (w) (w') (w'') (As, t, w, w \& As, t, w'' w' \rightarrow As, t, w'', w)$$

O quarto axioma tratado aqui, refere-se à acessibilidade e tempo. Segundo Feldman, este é o único axioma de relevância que leva em questão o tempo. E tal axioma afirma que o conjunto dos mundos acessíveis nunca cresce. Ou seja, se um mundo é acessível para um agente aqui e agora, então este mundo sempre foi acessível para este agente a partir deste mesmo momento.

$$A4: (w) (w') (s) (t) (t') (As, t, w', w \& t' < t \& s \text{ existe em } t' \text{ in } w \rightarrow As, t, w', w)$$

Assim como foi falado anteriormente, a acessibilidade é, de certa maneira, indeterminada, mas através dela, alguns termos técnicos podem ser identificados. E tais termos apresentam-se fundamentais no sistema formulado por Feldman. Esses termos são: inalterabilidade (*unalterability*), poder (*power*) e abertura (*openness*).

A inalterabilidade se da no estado de coisas, que ocorre em todos os mundos para um agente a partir de um determinado momento. Assim, o estado de coisas é inalterável para uma pessoa, em um tempo; então não importa o que a pessoa faça, ou possa fazer, que esse estado de coisas vai ocorrer. Para expressar essa noção de inalterabilidade, Feldman utiliza  $Us, t, p$ . Portanto, a inalterabilidade pode ser definida:

$$U: Us, t, p \text{ é verdadeira em } w \text{ sse } (w') (As, t, w', w \rightarrow p \text{ é verdadeira em } w')$$

Como exemplo, podemos dizer que fatos que estão no passado são, neste sentido, inalteráveis. Coisas que estão no futuro, mas que  $s$  não pode evitar, como o nascimento do sol, também são inalteráveis. Necessidades lógicas e casuais quando acontecem, são inalteráveis para todos os agentes em todos os momentos.

Já quando falamos que um estado de coisas está “em meu poder”, em algum

tempo, isso significa que o estado de coisas ocorre em alguns mundos possíveis, e é acessível para um agente naquele momento. Feldman expressa este termo através do pensamento “pode fazer” (*can do*); e o filósofo utiliza para definir tal pensamento as expressões  $Ks, t, p$ :

K:  $Ks, t, p$ , é verdadeira em  $w$  sse  $(Ew') (As, t, w', w \& p$  é verdadeira  $w')$

Por exemplo, posso escolher estudar inglês amanhã, então haverá um mundo acessível para mim agora no qual eu poderei realizar meus planos. Portanto, de acordo com K, estudar inglês amanhã está em meu poder.

O conceito de abertura, ao contrário dos outros dois logo acima estabelecidos, não apresenta uma formalização. Para entendê-lo temos que ter em mente os conceitos de inalterabilidade e poder. Isso porque, um estado de coisas está aberto para uma pessoa (agente) em um tempo se houver o poder desta pessoa, e ainda esse estado de coisas não pode ser inalterável. Tal abertura acontecerá em alguns mundos acessíveis para tal pessoa. (Feldman, 1986, p.24).

#### 10.4. Valor Intrínseco

A determinação do conceito de valor intrínseco, e mais a diante, a sua formalização, é fundamental na teoria moral de Feldman. Podemos identificar a presença deste conceito em muitas teorias morais. E cada uma delas apresenta de maneira diferente o conceito de valor intrínseco. Feldman percorre muitas teorias morais, para então melhor representar a sua própria.

Como exemplo, temos a teoria desenvolvida por Chisholm, que seria o valor intrínseco como valor necessário. De maneira geral, Chisholm afirma que alguns valores são necessários, e outros são contingentes. Os valores necessários, também chamados de “valor global”, correspondem ao valor intrínseco; e os valores contingentes seriam o valor extrínseco. Segundo Feldman, “O seu ponto era que, se um certo estado de coisas tem um certo valor intrínseco, então [este estado de coisas] tem aquele valor necessariamente”.(T.a) (Feldman, 1986, p. 28).<sup>47</sup> Isto pode ser expressado de outras

---

<sup>47</sup> his point was that if a certain state of affairs has a certain intrinsic value, then it has that value necessarily. (Feldman, 1986, p. 28).

maneiras, tal qual:

$$(n) (p) (IV(p) = n \rightarrow N(IV(p) = n))$$

Em que  $IV(p)$  representa valor intrínseco do estado de coisas, que é  $p$ . Está assumido aqui, que o valor intrínseco pode ser representado por números. Nesse sentido, se  $IV(p)$  for maior que 0, então  $p$  é intrinsecamente bom; se  $IV(p)$  for menor do que 0, então  $p$  será intrinsecamente ruim; e se  $IV(p)$  for igual a 0, então  $p$  será intrinsecamente neutro. Podemos perceber que tal coisa que seja intrinsecamente boa, é na verdade boa por natureza, ou seja, é boa por ela mesma.

A posição que Feldman assume em relação ao valor intrínseco não coincide com a proposta de Chisholm, apesar do primeiro também identificar que o valor intrínseco tem a necessidade com característica fundamental. Segundo o filósofo:

A fim de assegurar uma espécie de uniformidade e coerência, que será útil para supor que todo portador de valor é um estado de coisas. Assim, em vez de dizer que o prazer é bom, vou dizer que o estado de coisas de alguém que está sendo satisfeito é bom, em vez de dizer que determinada pessoa é boa, vou dizer que o estado de coisas da sua existência atual é bom. Eu acredito que cada atribuição de valor com a qual teremos de lidar, pode assim, ser reformulada uma atribuição de valor para algum estado de coisas. (T.a) (Feldman, 1986, p. 26).<sup>48</sup>

Para Feldman, uma das mais importantes teorias que tratam deste assunto pode ser denominada como *valor intrínseco dos mundos possíveis*. Tal como outras teorias, podemos identificar inúmeras maneiras de abordar o valor intrínseco dos mundos possíveis. Mas, o que importa neste momento é que há uma concordância em todas estas doutrinas, que nos permite elaborar uma formalização consistente para a teoria do MO. Assim, a tese fundamental nos diz que para todo mundo possível, há algum número, que pode ser positivo, negativo ou zero, e tais números representam o valor intrínseco deste mundo. E, para qualquer valor haverá um valor maior ou menor que ele mesmo. (Feldman, 1986, p. 35 e 36). Neste sentido, o valor intrínseco dos mundos possíveis pode ser

---

<sup>48</sup> In order assure a sort of uniformity and coherence, it will be useful to suppose that every bearer of value is a state of affairs. Thus, instead of saying that pleasure is good, I will say that the state of affairs of *someone's being pleased* is good; instead of saying that a certain person is good, I will say that the state of affairs of his existing is good. I believe that every attribution of value with which we will have to deal can thus be recast an attribution of value to some state of affairs. (Feldman, 1986, p. 26).

abreviado desta forma:

'IV( $w$ )': corresponde ao 'valor intrínseco do mundo  $w$ '.

Devemos admitir que, em relação aos números que são atribuídos aos mundos possíveis, o mundo  $w$  é intrinsecamente melhor que o mundo  $w'$ , se  $IV(w) > IV(w')$ . Nesse sentido, podemos dizer que:

$w$  é intrinsecamente neutro, ou sem valor, se  $IV(w) = 0$ ;

$w$  é intrinsecamente bom, se  $IV(w) > 0$ ;

$w$  é intrinsecamente ruim, se  $IV(w) < 0$ .

## 10.5 Princípio normativo fundamental

Como sabemos, segundo Feldman, nós devemos fazer o melhor que pudermos. Isto quer dizer, mais precisamente, que nossa obrigação moral é sempre fazer o intrinsecamente melhor dos mundos possíveis acessíveis para nós. Neste sentido, podemos dizer que um mundo é o “melhor” (*best*) para uma pessoa, em um determinado tempo, se este mundo que é acessível para esta pessoa, e nenhum outro mundo que seja acessível, será tão bom quanto o primeiro mundo em questão. Em outras palavras (Feldman, 1986, p.37):

B:  $w'$  é o melhor para  $s$  em  $t$  a partir de  $w = \text{df. } \text{As, } t, w', w \ \& \ (w'') \ (\text{As, } t, w'', w \ \& \sim [w'' = w'] \rightarrow IV(w') > IV(w''))$

Outra maneira de encararmos tal questão é afirmar que o “melhor” é um mundo acessível em que não haja nenhum outro mundo melhor. Ou seja:

B':  $w'$  é o melhor para  $s$  em  $t$  a partir de  $w = \text{df. } \text{As, } t, w', w \ \& \sim (Ew'') \ (\text{As, } t, w'', w \ \& \ IV(w'') > IV(w'))$

Agora fica fácil de entender e determinar o princípio mais fundamental desta teoria, o assim chamado MO. Portanto, afirmar que devemos fazer o melhor que pudermos

significa o mesmo que:

MO:  $MOs, t, p$ , é verdadeiro em  $w$  sse  $(Ew')$  [ $As, t, w', w$  &  $p$  é verdadeiro em  $w'$  &  $\sim(Ew'')$   $\{As, t, w'', w$  &  $IV(w'') \geq IV(w)\}$ ]

Portanto, segundo MO, se nós considerarmos os mundos acessíveis para um agente  $s$ , em um determinado tempo  $t$ , nós encontraremos um mundo acessível no qual um estado de coisas  $p$  ocorre. E este mundo será tão bom que nós não encontraremos outro mundo tão bom quanto este, ou melhor, no qual o estado de coisas  $p$  não ocorra. E se houver mundos acessíveis melhores para  $s$ , em  $t$ , então  $p$  será verdadeiro em todos estes mundos.

## 10.6 Alguns princípios deônticos

Um dos mais fundamentais princípios é aquele que afirma que uma pessoa nunca terá obrigações incompatíveis. Tal princípio pode ser expressado da seguinte forma:

NC/MO:  $MOs, t, p \& MOs, t, q \rightarrow Ks, t, p \& q$

Portanto, imaginemos que os mundos acessíveis para  $s$  em  $t$  está de acordo com o valor intrínseco. Neste mesmo ponto,  $p$  passa a ser verdadeiro; assim como  $q$ . Então, o mundo que se refere à  $p \& q$  também será verdadeiro. Logo, a definição de  $K$  nos diz que  $Ks, t, p \& q$  deve ser verdadeira. E todos os princípios de “não-conflito” também devem ser verdadeiros. (Feldman, 1986, p. 41).

Outro princípio válido no sistema MO elaborado por Feldman, é um princípio que fala a respeito das consequências do que nós devemos fazer. Este princípio leva em conta a condicional material  $p \rightarrow q$ . Ou seja:

MO/MO:  $(MOs, t, p \& Us, t, p \rightarrow q) \rightarrow MOs, t, q$

Se  $MOs, t, p$  é verdadeiro, e  $q$  é uma consequência lógica ou casual de  $p$ , então  $MOs, t, q$  também é verdadeiro. Assim, se  $s$  não pode ver a ocorrência de  $p$  sem ver a ocorrência de  $q$ , então  $q$  será obrigatório para  $s$  se  $p$  o for. Portanto, uma coisa que é

inalterável para  $s$ , em  $t$ , em  $w$  é a condicional material  $p \rightarrow q$ .

Há um princípio, que muitas vezes é atribuído a Kant, em que o “dever” implica “poder”. Podemos expressar tal princípio desta maneira:

$$\text{MO/K: } \text{MOs, } t, p \rightarrow \text{Ks, } t, p$$

Assim, se  $\text{MOs, } t, p$  significa que há um mundo acessível para  $p$ , de tal forma que não há um bom mundo acessível para  $\sim p$ . Então, há um mundo acessível para  $p$ . Portanto, de acordo com K, isso significa que  $\text{Ks, } t, p$  é verdadeiro.

Dois princípios, embora sejam triviais, faz-se necessário expô-los neste momento:

$$\text{MO/\&: } (\text{MOs, } t, p \ \& \ \text{MOs, } t, q) \rightarrow \text{MOs, } t, p \ \& \ q$$

$$\text{MO/\vee: } (\text{MOs, } t, p \ \vee \ \text{MOs, } t, q) \rightarrow \text{MOs, } t, p \ \vee \ q$$

Por fim, temos um princípio que afirma se  $p$  ocorre em todos os mundos acessíveis para  $s$  em  $t$ , então  $\text{MOs, } t, p$  é verdadeiro. Assim, é válido dizer que:

$$\text{U/MO: } \text{Us, } t, p \rightarrow \text{MOs, } t, p$$

Portanto, se  $p$  ocorre em todo mundo acessível para  $s$  em  $t$ , então isto acontece em alguns mundos acessíveis, de tal forma que não há um mundo acessível tão bom que não ocorra.

## 10.7 Conflitos entre obrigações morais na teoria de F. Feldman

F. Feldman no decorrer de sua teoria descreve e define inúmeros tipos de obrigações, tais como a obrigação moral individual, obrigação social, e algumas formas de obrigação coletivas, etc. O que deve ser observado é que as definições desses vários conceitos de obrigação moral são caracterizadas por não coincidirem. Por exemplo, em um determinado momento um conceito de obrigação individual afirma para o agente agir de uma maneira, entretanto, um conceito de obrigação coletiva pode afirmar para o agente agir de maneira totalmente diferente. Como afirma Feldman: “O melhor mundo acessível

para mim pode ser um no qual eu tenha que dizer uma mentira, ou quebrar uma promessa, apesar do meu grupo social mais importante considerar tais coisas como sendo erradas.”<sup>49</sup> Assim, o que pode ser o melhor para determinada pessoa, pode não ser o melhor para determinado grupo que esta pessoa está inserida.

A possibilidade de haver conflito entre obrigações morais, tais como os descritos por B. Williams, R. Marcus, entre outros, segundo Feldman é falsa. A tese de conflitos-de-obrigações é aquela que afirma que um agente em um determinado tempo tem duas obrigações absolutas que não podem ser executadas por tal agente. Feldman formaliza esta tese da seguinte maneira:

$$\langle \rangle (Es) (Et)(Ep) (Eq) (MOs, t, p \ \& \ MOs, t, q \ \& \ \sim Ks, t, q \ \& \ q)$$

Segundo o filósofo, o significado de MO nesta formalização é falsa. Suponhamos que  $MOs, t, p$  e  $MOs, t, q$  são ambos verdadeiros. Considere a acessibilidade dos mundos possíveis para  $s$  em  $t$ , classificados em termos de valor intrínseco. Em algum ponto na classificação, encontraremos um ótimo  $p$ -mundo que não encontraremos nenhum melhor  $\sim p$ -mundo. Todos os mundos são tão bons quanto, ou melhor do que  $p$ -mundo. Da mesma maneira, em algum ponto da classificação, encontramos um  $q$ -mundo que não há nenhum melhor  $\sim q$ -mundo. Todos os mundos são tão bons quanto, ou melhor do que  $q$ -mundo. Então, as melhores possibilidades de mundos possíveis consistem em  $p \ \& \ q$ -mundos. Esta generalização realizada também pode ser chamada de “princípio de aglomeração”, podendo ser formalizado da seguinte maneira:

$$AG: MOs, t, p \ \& \ MOs, t, q \rightarrow MOs, t, p \ \& \ q$$

Uma vez que  $Ks, t, p$  apenas significa que  $p$  é verdadeiro em alguns mundos acessíveis, e  $MOs, t, p$  implica que  $p$  é verdadeiro no melhor mundo acessível para  $s$  em  $t$ , podemos então estabelecer que o princípio Kantiano de “dever implicar poder” é verdadeiro:

$$MO/K: MOs, t, p \rightarrow Ks, t, p$$

---

<sup>49</sup> The best world accessible to me may be one in which I tell a lie, or break a promise, even though my most important social group deems such things to be wrong. (Feldman, F. 1986, p. 197).

Ao colocar os dois princípios juntos, podemos agora tentar encontrar o resultado desejado para defender a possibilidade da existência dos dilemas morais. Logo:

$$MOs, t, p \ \& \ MOs, t, q \rightarrow Ks, t, p \ \& \ q$$

Segundo Feldman, ao examinar a primeira formalização deste tópico, podemos perceber que ela não é verdadeira. Isto porque se uma pessoa tem de cumprir a obrigação  $p$  e também tem a obrigação de cumprir a obrigação  $q$ , então esta pessoa pode cumprir as obrigações  $p \ \& \ q$ . Portanto, conflitos morais segundo o filósofo, são impossíveis. (Feldman, F. 1986, p. 199).

Retornemos ao exemplo de Sartre em que o jovem rapaz francês deve decidir em cuidar de sua mãe enferma, ou juntar-se a resistência de seu país que se encontrava em guerra. Este clássico exemplo de dilema moral, segundo a teoria de Feldman, na realidade retrata um conflito entre dois tipos obrigações: O jovem rapaz francês possui uma obrigação cívica para com o país de ter que juntar-se a resistência para lutar pela liberdade; e a outra é uma obrigação moral individual de cuidar e salvaguardar a vida de sua mãe. Feldman afirma que a maioria dos defensores dos conflitos morais agarram-se em exemplos como este descrito por Sartre, que em última análise dizem muito pouco sobre os dilemas morais. Além disso, as evidências suportam apenas uma obrigação, e a outra parte da evidência suporta uma obrigação incompatível, e tomada como um todo, a evidência é insuficiente para determinar qual das obrigações é a genuína. Nesse sentido, casos ditos como dilemas morais, podem ser não mais do que casos ilustrativos de conflitos de obrigações de diferentes tipos. Portanto, Feldman afirma que: [...] “Eu penso que nós devemos concordar que estes exemplos provam muito pouco sobre dilemas morais”<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> [...] I think we have to agree that their examples prove very little about moral dilemmas. (Feldman, F. 1986, p. 200).

## 11. Eric Steinhart

Eric Steinhart, em sua obra *More Precisely: the math you need to do philosophy* (2009), remete à teoria utilitarista de ato como base para desenvolver um formalismo matemático, que, ao final, pode representar um esclarecimento para as questões que estão sendo colocadas nesta dissertação, na medida em que a formalização proposta possa fornecer ferramentas cabíveis para solucionar o conflito entre obrigações. Segundo o autor, o utilitarismo algumas vezes, envolve alguma matemática, que ele aplica ao utilitarismo reformado - novo utilitarismo – desenvolvido por Fred Feldman. O autor utiliza-se basicamente da linguagem dos conjuntos para formalizar o utilitarismo de F. Feldman. Steinhart percorre duas formas distintas de utilitarismo: o utilitarismo de atos e o utilitarismo de mundos.

### 11.1 Utilitarismo de Atos

Uma ação, ou ato é realizado por uma pessoa, que será chamada aqui de agente. O utilitarismo de ato, como já foi visto, privilegia a propriedade das ações humanas, e desta forma, a utilidade de um ato reside em ações corretas. Sendo assim, uma ação correta deve proporcionar tanto prazer quanto as suas alternativas, e todas as demais ações podem ser consideradas erradas. Um ato será obrigatório quando for errado deixar de executá-lo.

Agente: Um agente  $M$  é definido como um terno ordenado  $(P, K, n)$ .  $P$  corresponde a história de vida do agente;  $K$  é uma série de configurações. Assim sendo, toda e qualquer pessoa em cada momento da sua vida tem uma configuração diferente para cada ato que ocorre; já  $n$  representa um número que torna o agente único.

Os agentes estão situados em mundos onde estão eticamente relacionados com outros agentes. Surge nesse sentido a noção de mundo, que é apenas um sistema de interação dos agentes. Portanto, ação é uma transição de uma configuração de um agente para outra configuração. Ou seja, qualquer ação é membro do conjunto de possíveis ações de um agente. Assim:

$$\text{Atos}(M) = \{(x,y) \mid x \in C_M \ \& \ y \in C_M \ \& \ y \text{ é sucessor de } x\}$$

Uma ação do agente  $M$  é representada pelo conjunto de pares ordenados  $x$  e  $y$ , tal

que,  $x$  pertence às configurações possíveis do agente  $M$ , e,  $y$  também pertence às configurações possíveis do agente  $M$ , sendo que,  $y$  é uma configuração imediatamente sucessória de  $x$ .

Tomemos como exemplo uma agente qualquer que será chamada Sofia. Para falarmos da vida de Sofia, usaremos os termos utilizados logo acima. Então, Sofia será representada pela letra  $S$ . As letras  $P$ ,  $K$  e  $n$  representam respectivamente, a história de vida de  $S$ , as suas configurações, e por fim,  $n$  é o número que a torna única. Nesse contexto, a definição de atos de um agente, pode ser exemplificada pela ação de Sofia ao pagar seus impostos. Logo,  $x$  representa a situação na qual Sofia recebe seu salário;  $y$  representa ação de Sofia de pagar seus impostos, e  $Cs$  são todas as possíveis configurações de Sofia. Assim:

$$\text{Atos}(S) = \{(x,y) \mid x \in Cs \ \& \ y \in Cs \ \& \ y \text{ é sucessor de } x\}$$

O ato de Sofia pagar seus impostos ( $y$ ) dependerá da realização de uma configuração anterior imediata, que no caso de Sofia, coincide com recebimento de seu salário.

Desta forma, a execução de um ato sempre terá algum tipo de consequência, agradáveis ou desagradáveis. As consequências agradáveis, ou prazerosas são as assim chamadas consequências hedônicas (HC). A consequência hedônica de um ato  $A$  pode ser representada da seguinte maneira:

$$\text{HC}(A) = \{x \mid x \text{ é uma experiência prazerosa causada pelo ato } A\}$$

Nesse sentido, a consequência hedônica (HC) do ato  $A$  é igual ao conjunto formado pela experiência  $x$ , tal que,  $x$  é uma experiência prazerosa causada por este ato  $A$ .

Como foi visto anteriormente, o utilitarismo tradicional, utiliza-se de três conceitos para calcular qual é a consequência mais prazerosa. Esses conceitos são a duração do prazer, a sua intensidade e por fim, a qualidade do prazer.

Mas, para o contexto que está sendo colocada pelo autor – em que cada momento é examinado por vez – a duração não é levada em conta. Sendo assim, a qualidade de uma consequência hedônica do ato  $A$  que é qualidade hedônica (HQ). A intensidade de qualquer

consequência hedônica do ato A é esta intensidade hedônica (HI) <sup>51</sup>. Já o valor hedônico (HV) de qualquer consequência é o produto entre a qualidade e intensidade.

$$HV(x) = HQ(x) \cdot HI(x)$$

O valor hedônico bruto GHV é:

$$GVH(A) = \text{é a somatória, para todo } x \text{ em } HC(A), \text{ de } HV(x) = \sum_{x \in HC(A)} HV(x)$$

A análise de uma ação dolorosa segue as mesmas definições do cálculo do prazer. Assim, uma consequência dolorosa (DC) de um ato, é qualquer experiência de dor causada pelo ato de qualquer agente em qualquer tempo.

$$DC(A) = \{x \mid x \text{ é uma experiência dolorosa causada pelo ato } A\}$$

Tal qual acontece com as consequências de prazer, temos as definições de DI, que é a intensidade de uma consequência dolorosa; DQ é a qualidade de uma consequência dolorosa e DV é o valor da consequência dolorosa. Portanto:

$$DV(x) = DQ(x) \cdot DI(x)$$

O valor bruto da dor de um ato (GDV):

$$GDV(A) = \text{a somatória, para todo } x \text{ em } DC(A), \text{ de } DV(x) = \sum_{x \in DC(A)} DV(x)$$

A partir de agora, com o que já fora estabelecido, é possível calcular a utilidade de um ato. Pode-se dizer que a utilidade de um ato é o prazer total causado, menos a dor total causada. Assim:

---

<sup>51</sup> E. Steinhart não define os critérios de determinação tanto da qualidade, quanto da intensidade hedônicas e dolorosas dos atos. Desta forma levarei em conta os seguintes critérios para, mais adiante examinar alguns conflitos entre obrigações morais: o ato ter uma execução mais simples; identificação da consequência imediata de cada ação executada e por fim previsão das possíveis consequências a longo prazo dos atos.

$$U(A) = GHV(A) - GDV(A)$$

A utilidade de um ato A é determinada pela diferença entre o valor hedônico bruto (GHV) e o valor doloroso bruto (GDV) de um ato A.

Um ato é correto para uma agente  $x$  em um tempo  $t$  se, e somente se, esta utilidade é pelo menos tão boa quanto a utilidade de qualquer outro ato alternativo. As alternativas para um ato são somente outras transições com os mesmos membros iniciais como o ato A.

$$ALT(A) = \{(x,z) \mid x \text{ é o primeiro item em } A \text{ \& } z \text{ é um sucessor imediato de } x\}$$

Assim, um ato alternativo de A corresponde ao conjunto de duas configurações  $(x, z)$ , tal que, a primeira configuração do ato alternativo do ato A será  $x$ , e a configuração  $z$ , virá imediatamente depois de  $x$ , como mais uma alternativa.

A versão simples do utilitarismo de ato afirma que um ato A é correto se, e somente se esta utilidade é pelo menos tão boa quanto à utilidade de todo ato alternativo B. Portanto um ato correto pode ser definido da seguinte maneira:

$$\text{Correto}(A) \text{ sse (para todo } B) \text{ (se } B \in ALT(A), \text{ então } U(A) \geq U(B))$$

Um ato A será correto se, e somente se para todo ato B; se este ato B pertencer a uma ato alternativo de A, então a utilidade do ato A deverá ser maior ou igual à utilidade do ato B.

A probabilidade é utilizada pelo autor para determinar o valor esperado, ou a utilidade esperada de qualquer ação. Um exemplo é aquela ação do lançamento de uma moeda, em que há a possibilidade de ter como resultado cara (consequência  $C_1$ ) ou coroa (consequência  $C_2$ ). Assim, a utilidade esperada ( $Ex$ ) no lançamento de uma moeda, pode ser definida da seguinte maneira:

$$Ex(A) = (P(C_1 \mid A) \cdot U(C_1)) + (P(C_2 \mid A) \cdot U(C_2))$$

A utilidade esperada de um ato A, pode ser calculada pelo produto entre probabilidade de acontecer a consequência  $C_1$  no ato A, e a utilidade desta consequência  $C_1$ ; somado ao produto entre a consequência  $C_2$  do mesmo ato A, e a utilidade da consequência  $C_2$ . Essa noção de utilidade esperada pode ser usada como ferramenta para

decidir qual ação dever ser realizada pelo agente em questão.

## 11.2 Utilitarismo de mundos

Segundo Steinhart, “o utilitarismo de mundos é uma ótima oportunidade de usar matemática para precisamente desenvolver a teoria filosófica” (T.a) (Steinhart, E. p. 136).<sup>52</sup> Há razões que explicam tal fato: uma delas é que o utilitarismo de mundos ilustra muitos conceitos valoráveis. Isto é relevante para as discussões sobre possibilidade, livre vontade (livre arbítrio) e outras noções que estão relacionadas.

Sabemos que um agente  $M$ , possui infinitas configurações ( $C_M$ ). Desta maneira, seria impossível explicitar todas elas. Logo, tais configurações do agente  $M$ , devem ser delimitadas em um conjunto determinado. As letras maiúsculas estão sendo utilizadas para denotar as configurações.

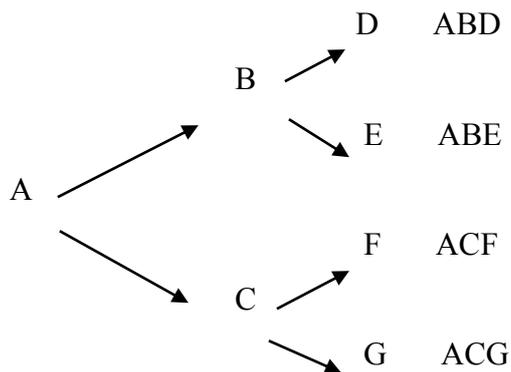
$$\text{Ex.: } C_M = \{A, B, C, D, E, F, G\}$$

Voltemos ao exemplo de Sofia. As configurações de Sofia podem ser representadas pelo conjunto  $C_s = \{A, B, C, D, \dots, \text{etc.}\}$ . 'A' é a configuração que exibe o momento da vida de Sofia, em que ela conclui seus estudos básicos, e deve tomar novas decisões no que tange a sua carreira estudantil. A configuração 'B' representa outro momento de vida da Sofia; e assim por adiante.

Nesse sentido, há uma relação sucessória entre as letras, que representam as configurações de um agente. A relação sucessória define a transição de configuração para configuração. Podemos então visualizar esta relação através de uma representação por meio da árvore:

---

<sup>52</sup> World utilitarianism is a great opportunity to use mathematics to precisely develop a philosophical theory.



As configurações e as relações sucessórias representadas pela figura da árvore logo acima, mostram como se formam os cursos das relações envolvidas nas configurações do agente M. Portanto, os trajetos de M podem ser representados pela classificação  $H_M$ . Há quatro trajetos formados:

$$H_M = \{ABD, ABE, ACF, ACG\}$$

Estes trajetos que foram representados pelo conjunto  $H_M$ , fazem parte dos mundos possíveis. Um mundo será compatível com o curso das configurações se, e somente se o trajeto fizer parte deste mesmo mundo possível. Assim, um mundo que é compatível com o trajeto das configurações de um agente, é representado da seguinte maneira:

$$\text{COMP}(h) = \{w \mid \text{trajeto } h \text{ é uma parte do mundo } w\}$$

Para todo trajeto de uma configuração do agente M, é necessário que haja algum mundo possível compatível com tal trajeto. Um trajeto pode ser compatível com um ou mais mundos possíveis. Por exemplo:

Trajetos	Mundos Compatíveis
ABD	$w_1, w_2$
ABE	$w_3, w_4$
ACF	$w_5$
ACG	$w_6, w_7$

Além disso, qualquer sequência de configurações de um agente M, cujo seus

membros estão ligadas por relação sucessória, é um tipo de operação ( $R_M$ ). Na verdade, um trajeto é uma operação completa. Assim, o conjunto das operações do agente M é:

$$R_M = \{A, AB, AC, ABD, ABE, ACF, ACG\}$$

Por toda a nossa vida temos muitas possibilidades. Dependendo das escolhas que fazemos, algumas possibilidades se encerram. Para qualquer operação  $h$ , existem alguns mundos abertos para tal operação, sendo estes, os mundos que  $h$  pode entrar. Lembrando, que qualquer operação pode ser prefixo de outra operação. Por exemplo, a operação A é prefixo da operação AB, e esta de ABD. Nesse sentido, um mundo  $w$  está aberto para uma operação  $h$  se, e somente se houver algum trajeto  $k$ , de tal forma que,  $h$  é um prefixo de  $k$ , e  $k$  é compatível com  $w$ . Para qualquer operação  $h$ ,  $ABERTO(h)$  é o mundo aberto para  $h$ . Portanto:

$$ABERTO(h) = \{w \mid \text{mundo } w \text{ está aberto para operação } h\}$$

A escolha de um curso universitário por um estudante exemplifica muito bem esta situação. Ao concluir os estudos básicos, o estudante M deve escolher qual é a instituição de ensino superior que mais condiz com seus planos em um tempo determinado e qual dentre os diversos cursos deve escolher. A cada decisão que é tomada pelo estudante, um mundo possível se fecha, e as possibilidades vão diminuindo. O quadro logo abaixo exemplifica tal situação:

		ABD $w_1, w_2$
	AB $w_1...w_4$	ABE $w_3, w_4$
A $w_1..w_8.$		
	AC $w_5...w_8$	ACF $w_5, w_6$
		ACG $w_7, w_8$

Se admitirmos que este quadro representa as escolhas de Sofia quando estudante, podemos perceber, que na medida em que ela opta por determinadas configurações, as

possibilidades de mundos possíveis abertos vão diminuindo.

$$ABERTO(\text{Sofia}, A) = \{w1, w2, w3, \dots, w8\}$$

$$ABERTO(\text{Sofia}, AB) = \{w1, w2, w3, w4\}$$

$$ABERTO(\text{Sofia}, ABD) = \{w1, w2\}$$

Nesse sentido, podemos dizer que os mundos possuem algum tipo de utilidade. Admitamos a ideia de que um mundo é um conjunto de trajetos de um agente. Cada configuração de cada trajeto tem algumas associações de valor hedônico e/ou valor doloroso. O valor hedônico de um trajeto é:

$$HV(h) = \sum_{x \in \text{estágio}(h)} HV(x)$$

O valor hedônico de um trajeto  $h$  corresponde a somatória dos valores hedônicos de  $x$ , sendo que este  $x$  pertence a um estágio deste mesmo trajeto  $h$ .

Para obtermos o valor hedônico bruto de um mundo devem-se somar os valores hedônicos de todos os trajetos no mundo em questão:

$$GHV(w) = \sum_{h \in w} \left[ \sum_{x \in \text{estágio}(h)} HV(x) \right]$$

A utilidade de um mundo é representada por  $UTIL(w)$ , e pode ser definida como a diferença entre o valor hedônico bruto e o valor doloroso bruto de um mundo  $w$ . Assim:

$$UTIL(w) = GHV(w) - GDV(w)$$

Na verdade, existem muitas possibilidades de calcular as utilidades de um mundo. Uma dessas é usar as médias em vez das somas. O valor hedônico médio (AHV) de um mundo  $w$  é o valor hedônico bruto dividido pelo número de trajetos no mundo.  $AHV(w)$  é somente  $GHV(w)$  dividido pela cardinalidade de  $w$ . Portanto:

$$AHV(w) = GHV(w) / |w|$$

Desta forma, também podemos calcular a utilidade de um mundo através da diferença entre o valor hedônico médio e o valor doloroso médio de um mundo:

$$UTIL(w) = AHV(w) - ADV(w)$$

Como vimos, existem muitas maneiras de se calcular a utilidade de um mundo. Sempre haverá um mundo com maior utilidade para determinada configuração. O quadro logo abaixo representa tal situação:

Mundo	1	2	3	4	5	6	7
Utilidade	3	2	6	8	1	7	15

Está evidente no quadro, que o mundo com maior utilidade é o 7, e o mundo com menor utilidade é o 5.

Mundos abertos ideais:

Para qualquer trajeto  $h$ , haverá um conjunto contendo *mundos abertos ideais*. Um mundo aberto ideal para  $h$  é um mundo que está aberto para  $h$ , e é pelo menos tão bom quanto qualquer outro mundo que esteja aberto para  $h$ . Ou seja, um mundo aberto ideal para  $h$ , deve ter uma utilidade melhor ou igual a qualquer outro mundo aberto para  $h$ . Assim, podemos afirmar que:  $w1$  é um mundo aberto ideal para  $h$  se, e somente se  $w1$  for um mundo aberto para  $h$  & para qualquer  $w2$ , se  $w2$  está aberto para  $h$ , então  $UTIL(w2) \leq UTIL(w1)$ . Logo, um mundo aberto ideal (OPT ( $h$ )) pode ser representado da seguinte maneira:

$$OPT(h) = \{w \mid w \text{ é um mundo aberto ideal para } h\}$$

No utilitarismo de mundos, assim como no utilitarismo de atos, também existe a possibilidade de determinar as ações e qualificá-las em certas ou erradas. Ações podem ser representadas por um par ordenado de trajetos de uma configuração ( $h, k$ ), se, e somente se  $k$  for uma extensão de  $h$ . Assim:

$$\text{Atos } (h) = \{(h, k) \mid k \text{ é uma extensão de } h\}$$

Segundo Steinhart, quando acontece a transição entre um trajeto para outro, que neste caso é de  $h$  para  $k$ , mundos abertos ideais são salvos ou perdidos. E, de acordo com o utilitarismo de mundos, este processo de salvar ou perder mundos abertos ideais, determina se um ato é correto ou errado, ou seja, as qualidades morais de um ato. Desta forma, uma ação  $(h, k)$  é correta se, e somente se o mundo aberto ideal  $\text{OPT}(k)$  conter o mundo aberto ideal  $\text{OPT}(h)$ . Uma ação  $(h, k)$  será errada, se, e somente se a intersecção entre os mundos abertos ideais  $h$  e  $k$  for igual a um conjunto vazio  $\{\}$ .

### 11.3 Conflitos entre obrigações morais na teoria de Steinhart

Até este momento, podemos constatar que com a teoria utilitarista empregada por Steinhart, aparentemente, não apresentam problemas no que se refere a resolução de conflitos. Isso porque, sempre haverá a possibilidade de identificar e escolher a melhor ação ou mundo possível, na medida em que a escolha sempre trará a maior utilidade existente.

Os dilemas morais, contudo, não são colocados em questão. Nesse sentido, nas próximas linhas examinarei os seguintes dilemas morais: o do jovem rapaz francês, que deve decidir entre ir para guerra, ou salvaguardar a vida de sua mãe, que está doente; e, a célebre tragédia grega, em que traz o conflito de Antígona ao ter que decidir em desafiar o Estado, mais precisamente o rei Creonte - seu tio, para proporcionar um enterro digno para seu irmão morto em guerra.

Primeiramente, as ações de ambos os exemplos serão definidas segundo o utilitarismo de atos, para depois serem analisadas mediante o utilitarismo de mundos, como foram apresentadas por Steinhart.

#### 11.3.1 O dilema do Jovem rapaz francês

Este dilema apresenta duas ações possíveis de serem realizadas pelo mesmo rapaz. A primeira ação é aquela em que o jovem rapaz deve juntar-se a guerra para defender seu país das forças nazistas. Mas, para realizar tal ação, o rapaz teria que

abandonar sua mãe doente, que necessita de cuidados. A segunda ação seria deixar de participar da guerra, para cuidar de sua mãe. O raciocínio que deve ser empregado consiste em encontrar a ação, ou ato que traga a maior utilidade possível. Cada ato aqui poderá receber notas de 0 a 10, em que zero seria consequência de uma ação com valor doloroso e dez o máximo que uma consequência teria de valor. Admitamos que:

$F$  = o jovem francês

$a$  = é a ato de ir para a guerra

$b$  = é o ato de cuidar da mãe

Primeiramente, podemos pontuar a qualidade hedônica do ato  $a$  com o valor 10, pois lutar pela liberdade de seu país e concidadãos traz grande satisfação. Logo, o ato  $a$  deve ganhar nota máxima. Mas, a intensidade hedônica do ato  $a$ , é apenas 3. Pois é certo que, uma guerra é uma situação de exceção, e nada agradável, e suas consequências podem ser desastrosas, tanto para os vencedores quanto para os derrotados.

Assim, o valor hedônico do ato  $a$ , é o seguinte:

$$HV(a) = HQ(a) \cdot HI(a)$$

$$HV(a) = 10 \cdot 3$$

$$HV(a) = 30$$

O valor hedônico bruto (GHV) do ato  $a$  é a somatória de todos os  $HV(a)$ , coincidindo então com o  $HV(a)$ , pois o único valor a ser somado corresponde ao  $HV(a) = 30$ . Os respectivos valores da quantidade e intensidade dolorosa do ato  $a$  correspondem 4 e 9. Desta forma, o valor doloroso (DV) do ato  $a$  é o seguinte:

$$DV(a) = DQ(a) \cdot DI(a)$$

$$DV(a) = 4 \cdot 9$$

$$DV(a) = 36$$

O valor doloroso bruto (GDV), assim como o valor hedônico bruto (GHV), também coincidirá com o  $DV(a)$ , pelo mesmo motivo. Logo, o  $GDV(a) = 36$ . Com os valores hedônico e doloroso brutos estabelecidos, posso determinar a utilidade ( $U$ ) do ato

a. Assim:

$$U(a) = GHV(a) - GDV(a)$$

$$U(a) = 30 - 36$$

$$U(a) = -6$$

A qualidade hedônica do ato  $b$  também tem como valor 10. Isso porque, ter a possibilidade de salvar a vida da sua progenitora apresenta uma satisfação absoluta para a pessoa em questão. A intensidade hedônica do ato  $b$  possui um valor significativamente maior do que a do ato  $a$ , tem o valor 8, refletindo a satisfação de estar ao lado de uma pessoa amada.

$$HV(b) = HQ(b) \cdot HI(b)$$

$$HV(b) = 10 \cdot 8$$

$$HV(b) = 80$$

O valor hedônico bruto do ato  $b$  pode ser calculado da mesma maneira que fora feito com o GHV ( $a$ ). Logo, o GHV ( $b$ ) é igual a 80. A quantidade dolorosa do ato  $b$  tem o valor 6, refletindo a insatisfação do jovem por não lutar em favor de seu país. A intensidade dolorosa do ato  $b$  pode ser considerada irrelevante, pois como foi afirmado, estar efetivamente lutando em uma guerra não é prazeroso. Assim, DI ( $b$ ) tem 1 como valor. Nesse sentido:

$$DV(b) = DQ(b) \cdot DI(b)$$

$$DV(b) = 6 \cdot 1$$

$$DV(b) = 6$$

O valor doloroso bruto do ato  $b$  tem o mesmo valor DV( $b$ ), pelas mesmas razões que foram citadas logo acima. Assim, o GDV( $b$ ) é igual a seis. Agora, podemos calcular a utilidade do ato  $b$ .

$$U(b) = GHV(b) - GDV(b)$$

$$U(b) = 80 - 6$$

$$U(b) = 74$$

Podemos constatar com estes resultados que, a utilidade do ato *a* é muito inferior quando comparada a utilidade do ato *b*. Ao racionalizar a questão, as possibilidades de resolução deste dilema tornam-se muito claras. E mesmos se levamos em conta o posicionamento de B. Williams, onde afirma que o dilema moral sempre deixa resquícios psicológicos tais como a culpa e arrependimento, neste caso o jovem rapaz ao analisar as possíveis situações consegue chegar a um resultado satisfatório. Suponhamos que, tal rapaz opte por não ir para a guerra, e resolva cuidar de sua mãe. Ao final, como sabemos, os nazistas foram derrotados, e, neste contexto não houve culpa ou arrependimento, pois, “entre mortos e feridos, salvaram-se todos”.

Para calcularmos as utilidades morais segundo a teoria utilitarista de mundos, podemos utilizar os mesmos valores distribuídos para os atos. Como estamos tratando do mesmo episódio, ou seja, o dilema do jovem rapaz francês, e com as ferramentas que foram fornecidas por Steinhart, posso afirmar que, teremos o mesmo resultado. Sabemos que, um mundo é um conjunto de trajetões de um agente, e que cada configuração de cada trajeto tem algumas associações de valor hedônico e/ou valor doloroso. Admitamos que:

*d* = trajeto do jovem rapaz francês de ir à guerra

*v* = trajeto do jovem rapaz francês de cuidar da mãe doente

Podemos calcular o valor hedônico de um trajeto a partir da fórmula:

$$HV(h) = \sum_{x \in \text{estágio}(h)} HV(x)$$

$$HV(d) = \sum_{a \in \text{estágio}(d)} HV(a)$$

$$HV(d) = 30$$

O valor hedônico bruto do trajeto *d* é a somatória de todos os valores hedônicos existentes para tal percurso do mundo em questão. Como há apenas um valor hedônico para o trajeto *d*, logo o valor hedônico bruto do trajeto *d* é igual a 36. O valor doloroso

bruto do trajeto  $d$  tem o mesmo valor do que o valor doloroso bruto do ato  $a$ , ou seja, 36. Assim sendo, a utilidade do mundo em que o jovem rapaz vai para a guerra é:

$$\text{UTIL}(w) = \text{GHV}(w) - \text{GDV}(w)$$

$$\text{UTIL } d(w) = 30(w) - 36(w)$$

$$\text{UTIL } d(w) = -6$$

Da mesma maneira, podemos calcular  $\text{HV}(v)$ :

$$\text{HV}(v) = \sum \text{HV}(b)$$

$$b \in \text{est\u00e1gio}(v)$$

$$\text{HV}(v) = 80$$

O valor doloroso do trajeto  $v$  \u00e9 igual a seis. Logo, a utilidade do mundo em que o jovem rapaz franc\u00eas decide ficar e cuidar de sua m\u00e3e doente \u00e9:

$$\text{UTIL}(w') = \text{GHV}(w') - \text{GDV}(w')$$

$$\text{UTIL } v(w') = 80(w') - 6(w')$$

$$\text{UTIL } v(w') = 74$$

Podemos constatar que, no mundo  $w'$  temos uma utilidade visivelmente maior do que o mundo  $w$ . Isso significa que, o trajeto com maior utilidade, e por isso deve ser colocado em pr\u00e1tica, \u00e9 o trajeto  $v$ , eliminando assim o dilema do jovem rapaz franc\u00eas, que aparentemente n\u00e3o sabia qual decis\u00e3o tomar entre cuidar de sua m\u00e3e doente, ou ir para a guerra e defender seu pa\u00eds.

Entretanto, o jovem rapaz franc\u00eas pode apresentar um racioc\u00ednio diferente, e assim, atribuir valores diferentes as poss\u00edveis escolhas que est\u00e3o em quest\u00e3o. Desta forma, imaginemos que o rapaz acredite que, a maior honra de um homem \u00e9 poder lutar pela sua na\u00e7\u00e3o. E, tal rapaz trata de assuntos como a morte, t\u00e3o naturalmente, que tanto a poss\u00edvel morte de sua m\u00e3e, ou at\u00e9 mesmo a sua pr\u00f3pria morte, s\u00e3o apenas fatos naturais da vida. Logo, admitamos que:

F = o jovem francês

$l$  = é a ato de ir para a guerra

$m$  = é o ato de cuidar da mãe

Podemos pontuar a qualidade hedônica do ato  $l$  com o valor 10, pois lutar pela liberdade de seu país e concidadãos traz grande satisfação. Logo, o ato  $l$  deve ganhar nota máxima. A intensidade hedônica do ato  $l$  também receberá valor 10. Pois, para o jovem rapaz lutar em uma guerra em favor de seu país é uma grande honra.

Assim, o valor hedônico do ato  $l$ , é o seguinte:

$$HV(l) = HQ(a) \cdot HI(a)$$

$$HV(l) = 10 \cdot 10$$

$$HV(l) = 100$$

O valor hedônico bruto (GHV) do ato  $l$  é a somatória de todos os HV ( $l$ ), coincidindo então com o HV ( $l$ ), pois o único valor a ser somado corresponde ao HV ( $l$ ) = 100. Os respectivos valores da quantidade e intensidade dolorosa do ato  $l$  correspondem 2 e 2. Desta forma, o valor doloroso (DV) do ato  $a$  é o seguinte:

$$DV(l) = DQ(a) \cdot DI(a)$$

$$DV(l) = 2 \cdot 2$$

$$DV(l) = 4$$

O valor doloroso bruto (GDV), assim como o valor hedônico bruto (GHV), também coincidirá com o DV( $l$ ), pelo mesmo motivo. Logo, o GDV( $l$ ) = 4. Com os valores hedônico e doloroso brutos estabelecidos, posso determinar a utilidade (U) do ato  $l$ . Assim:

$$U(l) = GHV(l) - GDV(l)$$

$$U(l) = 100 - 4$$

$$U(l) = 96$$

Não são necessários novos cálculos para o ato  $m$ , podendo ser utilizado os valores obtidos pelo ato  $b$ , para comparação com o ato  $l$ , na medida em que foram atribuídos os

melhores valores possíveis para a ação relatada pelo ato  $b$ . Assim, o valor da utilidade do ato  $l$  (96), comparado ao valor calculado da utilidade do ato  $b$  (76), pode determinar um novo caminho a ser seguido, dependendo apenas dos valores distribuídos para as ações, quando falamos de utilitarismo de atos, ou mundos, quando estamos falando de utilitarismo de mundos.

### 11.3.2 O Dilema de Antígona

No dilema de Antígona, há dois posicionamentos bem evidentes. O primeiro é o da própria Antígona, que tem como convicção que deve proporcionar um funeral digno para seu irmão, desobedecendo ao rei, seu tio Creonte. Já sua irmã Ismene, acredita que a melhor coisa a ser feita é obedecer ao decreto imposto pelo tio. Nesse sentido, admitamos que:

$A$  = Antígona

$e$  = ato de enterrar o irmão

$o$  = ato de obedecer o decreto real

Segundo as próprias convicções de Antígona, a qualidade hedônica do ato  $e$  deve apresentar valor alto. Sendo assim, o valor atribuído a HQ ( $e$ ) é 10. O valor da intensidade hedônica do ato  $e$  também será 10. Tais valores da HQ e HI do ato  $e$ , expressam a importância para qualquer família de homenagear seus entes queridos no final de sua vida. Assim:

$$HV(e) = HQ(e) \cdot HI(e)$$

$$HV(e) = 10 \cdot 10$$

$$HV(e) = 100$$

A qualidade dolorosa do ato  $e$ , apresenta um valor significativo, já que a execução deste ato provavelmente irá culminar na desgraça e morte de Antígona. Logo, QD( $e$ ) corresponde ao valor 9. A intensidade dolorosa deste mesmo ato também será alta, recebendo a nota máxima 10. Assim:

$$DV(e) = DQ(e) \cdot DI(e)$$

$$DV(e) = 9 \cdot 10$$

$$DV(e) = 90$$

A partir dos valores hedônico e doloroso do ato  $e$  estabelecidos, podemos então calcular a utilidade deste mesmo ato em questão. Logo:

$$U(e) = GHV(e) - GDV(e)$$

$$U(e) = 100 - 90$$

$$U(e) = 10$$

Podemos atribuir o valor 8 para a qualidade hedônica do ato  $o$ . Isso porque, deixar desamparado seu irmão na hora da morte pode ser considerado uma ação muito ruim, mas o cumprimento das regras é algo agradável. Além do mais que, o cumprimento desta ordem representa a preservação da vida de Antígona. A intensidade hedônica do ato  $o$ , tem o valor 8, pelos mesmos motivos de  $HQ(o)$ . Assim:

$$HV(o) = HQ(o) \cdot HI(o)$$

$$HV(o) = 8 \cdot 8$$

$$HV(o) = 64$$

O valor da qualidade dolorosa do ato  $o$ , é 7. Pois, mesmo com a dor de não sepultar o irmão, esta ação tem como vantagem a vida de Antígona garantida. Por esse motivo, o valor da intensidade dolorosa do ato  $o$  é 8. Logo:

$$DV(o) = DQ(o) \cdot DI(o)$$

$$DV(o) = 7 \cdot 8$$

$$DV(o) = 56$$

Com os valores de HV e DV do ato  $o$  estabelecidos, podemos agora calcular a sua utilidade. Assim:

$$U(o) = GHV(o) - GDV(o)$$

$$U(o) = 64 - 56$$

$$U(o) = 8$$

Podemos constatar comparando os valores das utilidades dos atos  $e$  (10) e  $o$  (8), que Antígona deve desafiar as ordens de seu tio Creonte, e sepultar com dignidade seu irmão. Mas, devemos notar que a diferença entre os valores das utilidades das ações é muito pequena.

Assim como fora efetivado com o exemplo do jovem rapaz francês, o utilitarismo de mundos quando calculados, mostram que os valores atribuídos aos atos em questão, podem ser os mesmos valores empregados aos mundos. Admitamos que:

$j$  = trajeto de Antígona realizar o enterro de seu irmão

$k$  = trajeto de Antígona respeitar o decreto real

Podemos calcular o valor hedônico de um trajeto a partir da fórmula:

$$HV(h) = \sum_{x \in \text{estágio}(h)} HV(x)$$

$$HV(j) = \sum_{e \in \text{estágio}(j)} HV(e)$$

$$HV(j) = 100$$

O valor hedônico bruto do trajeto  $j$  é a somatória de todos os valores hedônicos existentes para tal percurso do mundo em questão. Como há apenas um valor hedônico para o trajeto  $j$ , logo o valor hedônico bruto do trajeto  $j$  é igual a 100. O valor doloroso bruto do trajeto  $j$  tem o mesmo valor do que o valor doloroso bruto do ato  $e$ , ou seja. Assim sendo, a utilidade do mundo em que Antígona desrespeita o decreto do rei e sepulta seu irmão:

$$UTIL(w) = GHV(w) - GDV(w)$$

$$UTIL_j(w) = 100(w) - 90(w)$$

$$UTIL_d(w) = 10$$

Da mesma maneira, podemos calcular  $HV(k)$ :

$$HV(k) = \sum_{o \in \text{est\u00e1gio } (k)} HV(o)$$

$$HV(k) = 64$$

O valor doloroso do trajeto  $k$  \u00e9 igual a 56. Logo, a utilidade do mundo em que Ant\u00edgona deixa de sepultar seu irm\u00e3o e respeita o decreto real \u00e9:

$$UTIL(w') = GHV(w') - GDV(w')$$

$$UTIL k(w') = 64(w) - 56(w')$$

$$UTIL k(w') = 8$$

Em contrapartida, se levarmos em conta o ponto de vista de Ismene, irm\u00e3 de Ant\u00edgona, que acreditava que depois de tantos acontecimentos ruins que assolaram sua fam\u00edlia, restava-lhes apenas proteger suas vidas contra todo o mal. Disse ela: “Agora que restamos eu e tu, sozinhas, pensa na morte ainda pior que nos aguarda se contra a lei desacatarmos a vontade do rei e a sua for\u00e7a. E n\u00e3o nos esque\u00e7amos de que somos mulheres e, por conseguinte, n\u00e3o podemos enfrentar, s\u00f3 n\u00f3s, os homens.” (S\u00f3focles, p. 203). Nesse sentido, admitamos que:

$I$  = Ismene

$p$  = Ato de enterrar o irm\u00e3o

$q$  = Ato de obedecer ao decreto real

O valor de HQ do ato  $p$  \u00e9 10, coincidindo com o valor se a a\u00e7\u00e3o fosse feita por Ant\u00edgona, pois Ismene tem o mesmo carinho por seu irm\u00e3o, e, nesse sentido, ela deseja o melhor para ele, mesmo em sua morte. HI do ato  $p$  \u00e9 5, isso porque essa a\u00e7\u00e3o implica em consequ\u00eancias terr\u00edveis para Ismene. O valor hed\u00f4nico do ato  $p$  ser\u00e1:

$$HV(p) = HQ(p) \cdot HI(p)$$

$$HV(p) = 10 \cdot 5$$

$$HV(p) = 50$$

O valor de DQ do ato  $p$  \u00e9 6. Esse valor pode ser justificado em uma poss\u00edvel dor

causada pelo sentimento de descumprir ordens e pelo medo das consequências que seu ato. O valor de DI do ato  $p$  é 8.

$$DV(p) = DQ(p) \cdot DI(p)$$

$$DV(p) = 6 \cdot 8$$

$$DV(p) = 48$$

A utilidade hedônica do ato  $p$  é igual a:

$$U(p) = GHV(p) - GDV(p)$$

$$U(p) = 50 - 48$$

$$U(p) = 2$$

Para Ismene, a melhor coisa a fazer é executar o ato  $q$ . Assim, HQ do ato  $q$  será alta, pois, isso representa o respeito pelas normas da sociedade em questão, e o valor que representa tal ato é 9. O valor da HI do ato  $q$  é 8, refletindo todas as possíveis consequências de tal ato. Logo, o valor hedônico do ato  $q$  é:

$$HV(q) = HQ(q) \cdot HI(q)$$

$$HV(q) = 9 \cdot 8$$

$$HV(q) = 72$$

O valor doloroso deste ato não é significativo, já que os valores DQ é igual a 5 e de DI é 4, pois este ato permite que a agente preserve sua vida da ira de seu tio. Assim:

$$DV(q) = DQ(q) \cdot DI(q)$$

$$DV(q) = 5 \cdot 4$$

$$DV(q) = 20$$

A utilidade hedônica do ato  $q$  é igual a:

$$U(q) = GHV(q) - GDV(q)$$

$$U(q) = 72 - 20$$

$$U(q) = 50$$

Podemos concluir que, segundo o posicionamento de Ismene, que a melhor decisão a ser tomada é obedecer ao decreto de Creonte, e deixar de lado a vontade de proporcionar um sepultamento para seu irmão morto em combate, já que a utilidade do ato  $q$  é significativamente maior do que a do ato  $p$ .

#### 11.4 Considerações acerca da teoria de Steinhart

O que podemos perceber ao analisar os dilemas morais do jovem rapaz francês e Antígona, segundo a teoria de Steinhart, que a aplicação de valores em atos ou mundos aparentam ser de ordem subjetiva. Porém, isto não quer dizer que as consequentes reflexões advindas de sua teoria não possam lançar luz às questões de conflitos entre obrigações morais.

Quando levamos em questão as consequências hedônicas e dolorosas, como foram colocados pelo autor, percebemos suas definições aproximam-se daquelas definições de hedonismo do utilitarismo tradicional, apesar de Steinhart afirmar que sua teoria abrange o que fora desenvolvido por F. Feldman. Steinhart deixa de lado algumas definições fundamentais, que talvez pudessem solucionar a crítica dos valores hedônicos e dolorosos. Como sabemos, Feldman deixa de lado as definições tradicionais de valores hedônicos e dolorosos tradicionais, e atem-se ao assim chamado valor intrínseco de um estado de coisas. Segundo Feldman, o valor intrínseco refere-se sempre a um estado de coisas, diferentemente dos valores hedônicos e dolorosos exposto por Steinhart. Feldman afirma que: “Assim, em vez de dizer que o prazer é bom, vou dizer que o estado de coisas de alguém que está sendo satisfeito é bom, em vez de dizer que determinada pessoa é boa, vou dizer que o estado de coisas da sua existência atual é bom”. (T.a).<sup>53</sup> A possibilidade da aplicação de um número à quantidades hedônicas e dolorosas de um ato, ou mundo possível, da maneira que foi proposta por Steinhart traz à tona dificuldades em proceder com tais atribuições, pelo mesmo motivo de não haver uma maneira objetiva de aplicação de valores à ações e/ou mundos.

Entretanto, ao aplicarmos valores a casos individuais, com critérios previamente estabelecidos, poderemos bem utilizar esta teoria. Assim sendo, podemos analisar de

---

<sup>53</sup> Thus, instead of saying that pleasure is good, I will say that the state of affairs of *someone's being pleased* is good; instead of saying that a certain person is good, I will say that the state of affairs of his existing is good. (Feldman, F. p. 26).

maneira racional e individualizada situações moralmente difíceis, tais como os dilemas morais. Devemos nos atentar também que uma situação que envolve conflito entre obrigações morais é particular e extrema. De maneira geral, podemos dizer que tais conflitos emergem de situações muito peculiares, que fogem do comum. Assim sendo, quando retratamos dilemas morais, como o do jovem rapaz francês e Antígona, através da teoria de Steinhart, percebemos que cada indivíduo envolvido em situações como estas irá reagir de forma diferente, estabelecendo prioridades e valores distintos. Este é mais um motivo para não encarar as sistematizações que foram feitas por Steinhart, e por último pelos lógicos como banal.

## 12. Conclusão

A pesquisa desenvolvida nesta dissertação de mestrado teve como objetivo a análise de certos pontos do discurso ético, tendo como ferramenta principal a lógica deôntica. A questão que fora colocada logo no início da dissertação foi: Será que determinados sistemas lógico-deônticos podem proporcionar um melhor entendimento de certas questões da ética, tais como os dilemas morais e conflitos entre obrigações?

É válido lembrar que não tive em nenhum momento da pesquisa a pretensão de abarcar toda linguagem ética, mas sim considerar apenas algumas questões para serem analisadas. Foi o caso dos dilemas morais e conflitos entre obrigações morais.

Nesse processo de investigação foi necessário que eu assumisse um posicionamento ético. Isso porque, em todos os sistemas da lógica deôntica que utilizei nesta pesquisa necessitam de um arcabouço teórico da moral. Logo, apesar dos sistemas ético-subjetivos poderem ser usados de maneira eficiente por esses sistemas da lógica deôntica, o meu posicionamento foi o objetivista. As razões que me levaram a escolher tal posição foram as seguintes:

1. Maiores possibilidades de alcançar êxito nos resultados, ora, já visto que a objetividade tem a pretensão de ser universal.
2. Ser objetivo em ética faz com que usemos apenas boas razões, deixando de lado posicionamentos subjetivistas que afirmam que a ética é “questão de opinião”.
3. A característica da objetividade em ética de ser intersubjetiva, ou seja, os valores éticos são iguais para todos os sujeitos.

Resumidamente, meu posicionamento moral coincide com o que J. Rachels declarou em sua obra que: “a moralidade é, pelo menos, o esforço para orientar a nossa conduta pela razão – isto é, para fazer aquilo a favor do qual existem melhores razões – dando simultaneamente a mesma importância aos interesses de cada indivíduo que será afetado por aquilo que fazemos” (Rachels, J. 2004, p. 31).

Ao entrar em questões éticas, mais especificamente em dilemas morais, apresentei dois exemplos clássicos: do jovem rapaz francês elaborado por J. P. Sartre e da Antígona de Sófocles. Um dilema moral é a situação em que o agente envolvido deve cumprir duas obrigações morais distintas ao mesmo tempo. Desta forma, o agente teria que escolher

entre uma das duas obrigações morais em questão. Segundo B. Williams, R. Marcus o dilema moral caracteriza-se por apresentar um conflito entre obrigações morais, que ao final o agente não se sentiria satisfeito com a escolha que fizera, culminando em sentimentos de culpa e arrependimento.

Há inúmeras objeções quanto à possibilidade de auxílio da lógica deontica para com as questões da ética, sob o ponto de vista de alguns filósofos da moral. Podemos ver no artigo de Hansson (2010), que existem bons argumentos para que possamos aceitar a lógica como ferramenta de análise na filosofia moral. E a tese que é mais pertinente para esta dissertação afirma que os meios que temos para acessar a ética formalizada são essencialmente os mesmos para acessar a ética não formalizada. Em ambos os casos, nós temos que confiar na nossa avaliação moral intuitiva dos princípios morais, e a partir dela, aplicar exemplos relevantes. E ao final, apesar de haver algumas críticas à formalização do discurso ético, os diferentes tipos de idealizações e pesquisas devem ser vistos como complementares.

Um bom exemplo de que a análise lógica pode proporcionar bons resultados na filosofia moral foi quando provou que a Lei de Hume estava equivocada em afirmar que asserções não deonticas não podem derivar asserções deonticas. Na seção 7 vimos que isso acontece segundo a regra  $\Phi \vdash \Phi \vee \Psi$ , ou seja, dada uma premissa  $\Phi$ , dela derivamos uma conclusão disjuntiva, na qual  $\Phi$  é um dos membros, e o outro é uma fórmula  $\Psi$  *qualquer*. Esta regra pode ser admitida na medida em que ela é demonstrável, segundo a lógica dos conectivos. Assim, a fórmula é:  $\vdash \Phi \rightarrow (\Phi \vee \Psi)$ . Com o auxílio da premissa  $\Phi$ , a conclusão  $\Phi \vee \Psi$  é deduzida por meio de *modus ponens*. Admitamos que  $\Phi$  seja uma fórmula não-deontica e que  $\Psi$  seja deontica. Neste caso,  $\Phi \vee \Psi$  é deontica. Como  $\Phi \vee \Psi$  é dedutível de  $\Phi$ , este exemplo nos mostra que uma fórmula deontica é dedutível de uma anterior não-deontica. Portanto, podemos concluir que a versão comum da Lei de Hume é falsa.

Para discutir as questões que envolvem conflitos entre obrigações utilizei dois sistemas da lógica deontica: o proposto por Hector-Neri Castañeda; o do Fred Feldman. Já Eric Steinhart não propõe um sistema lógico-deontico, mas um formalismo matemático para elucidar algumas questões da filosofia moral.

Na seção 9, vimos como o sistema desenvolvido por Hector-Neri Castañeda consegue eliminar conflitos entre obrigações morais e até mesmo alguns paradoxos que estavam presentes no tradicional sistema padrão da lógica deontica. Castañeda apresenta

uma nova concepção deontica em que há uma lógica com dois tipos de frases. É através de uma percepção fenomenológica, que o filósofo estabelece a instituição como garantia de uma estabilidade no tempo. Aqui a lógica deontica é estabelecida em um contexto mais geral, em que as obrigações, permissões e proibições são institucionais. Antes das instituições estão os interesses, ou pode-se dizer que o ser humano envolve-se com o mundo de duas maneiras: teórica e prática.

Os operadores de O, P e F se dão a partir de um contexto institucional. Ao indexar os operadores deonticos, o filósofo resolve certos tipos de conflitos entre deveres. Assim,  $O_i$ ,  $P_i$ ,  $F_i$ , em que  $i$  seja a instituição em que se fala. Por fim, Castañeda faz uma espécie de estratificação da  $O_i$ , criando a noção de obrigação pura. Essa nova forma que fora estabelecida pelo filósofo, permite que os conflitos entre deveres possam ser resolvidos. Assim, uma obrigação dominante *pura* é aquela que domina qualquer outro tipo de obrigação.

Fred Feldman com sua teoria do 'novo-utilitarismo', consegue contornar as diversas críticas feitas ao utilitarismo de ato, deixando de lado os principais problemas, como é o caso do hedonismo tradicional. Além disso, o filósofo elabora uma formalização de sua teoria da obrigação moral (MO), para assim tentar elucidar outros pontos críticos, como os dilemas morais. Segundo a teoria de Feldman, nós devemos fazer o melhor que pudermos. Isto quer dizer, mais precisamente, que nossa obrigação moral é sempre fazer o intrinsecamente melhor dos mundos possíveis acessíveis para nós. Neste sentido, podemos dizer que um mundo é o “melhor” (*best*) para uma pessoa, em um determinado tempo, se este mundo que é acessível para esta pessoa, e nenhum outro mundo que seja acessível, será tão bom quanto o primeiro mundo em questão. Portanto, afirmar que devemos fazer o melhor que podemos significa o mesmo que:

MO: MOs,  $t$ ,  $p$ , é verdadeiro em  $w$  sse  $(Ew')$  [ $As$ ,  $t$ ,  $w'$ ,  $w$  &  $p$  é verdadeiro em  $w'$  &  $\sim(Ew'')$   $\{As$ ,  $t$ ,  $w''$ ,  $w$  &  $IV(w'') \geq IV(w')\}$ ]

F. Feldman no decorrer de sua teoria descreve e define inúmeros tipos de obrigações, tais como a obrigação moral individual, obrigação social, e algumas formas de obrigação coletivas, etc., e cada uma dessas obrigações possuem conceitos que são distintos entre si. Nesse sentido, podemos identificar que quando há conflitos entre obrigações morais o que está divergindo são os tipos de obrigações, como é o caso dos

exemplos expostos de Antígona e do jovem rapaz francês. Portanto, questões ditas como dilemas morais, na verdade são apenas conflitos entre obrigações morais, sendo que estas obrigações são de tipos diferentes.

Eric Steinhart procura seguir a mesma linha de pensamento de F. Feldman em sua obra (2009), remete à teoria utilitarista de ato como base para desenvolver um formalismo matemático. O autor utiliza-se basicamente da linguagem dos conjuntos para formalizar o utilitarismo de F. Feldman. Steinhart percorre duas formas distintas de utilitarismo: o utilitarismo de atos e o utilitarismo de mundos. Uma ação, ou ato é realizado por uma pessoa, que é chamada aqui de agente. O utilitarismo de atos, como já foi visto, privilegia a propriedade das ações humanas, e desta forma, a utilidade de um ato reside em ações corretas. Já o utilitarismo de mundos leva em conta os mundos possíveis para determinado agente, e o percurso pelo qual tal agente vai percorrer para acessar o melhor mundo possível. Diferentemente de F. Feldman, Steinhart leva em conta conceitos do utilitarismo tradicional, como é o caso dos valores hedônicos.

Com o que fora proposto por Steinhart, pude formalizar os conflitos entre obrigações de Antígona e o do jovem rapaz francês. Os resultados foram um pouco significativos, e o que se mostrou mais relevante foi perceber que cada agente pode avaliar uma situação adversa de maneira completamente oposta, fazendo com que os resultados finais sejam totalmente diferentes.

Nesse sentido, podemos constatar que os sistemas lógicos-deônticos apresentados nesta dissertação proporcionam certo entendimento sobre os conflitos entre obrigações morais, na medida em esses sistemas lançam luz a questões como os dilemas morais. Por exemplo, o sistema proposto por Castañeda, que apresenta um tipo de estratificação das obrigações, faz com que os conflitos se extingam, já que sempre haverá uma obrigação superior a outra. O sistema do MO e o novo utilitarismo elaborado por Feldman são eficientes na medida em que afirmam que não faz sentido lógico conflitos entre obrigações, já que geralmente os conflitos acontecem com tipos de obrigações diferentes. A formalização de Steinhart nos permite refletir a respeito dos conflitos. Contudo, a objetivação dos valores em relação às obrigações ainda é um ponto controverso. Isso porque cada conflito entre obrigações, ou dilemas morais apresentam um caráter singular, devendo ser analisados de maneira individual. Mas, esta é uma característica apenas, a princípio, dos conflitos entre obrigações, e, portanto, se a lógica deôntica pode lançar luz em cada caso em relação a conflitos entre obrigações e/ou dilemas morais, posso afirmar

que a lógica deôntica é uma ferramenta razoável para auxiliar determinadas questões da ética.

### 13. Referências Bibliográficas

ANTISERI, D.; REALE, G.. **História da Filosofia. Do Romantismo até nossos dias.** 3º ed. São Paulo: Paulus, 1991.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D. & GOMES, G. N. **Enciclopédia de Termos Lógico Filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CASTAÑEDA, HECTOR-NERI. A theory of Morality. **Philosophy and Phenomenological Research.** Vol. 17, nº 3, 1957, pp. 339 – 352.

\_\_\_\_\_. Imperative Reasonings. **Philosophy and Phenomenological Research.** Vol. 21, no 1, 1960, pp. 21 – 49.

\_\_\_\_\_. Ought, Time, and Deontic Paradoxes. **Journal of Philosophy,** vol. 74, no 12, 1977, pp. 775 – 791.

\_\_\_\_\_. The logic of Change, Action, and Norms **The Journal of Philosophy,** vol. 62, no 1. 1965, pp. 333 – 344.

BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principle of Morals and Legislation.** Kitchener: Batoche Books, 2000. Disponível em: <http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/bentham/morals.pdf> . Acesso em: 19 de dezembro de 2010.

FELDMAN, Fred. **Doing the Best We Can - An Essay in Informal Deontic Logic.** Dordrecht: 1986.

FOOT, Philippa. **Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy.** New York: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Moral Dilemmas Revisited in Modality, Morality and Belief. Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus.** New York: Cambridge University Press, 1995, p. 117 – 128.

\_\_\_\_\_. **Teorias sobre la Etica.** México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

GOMES, G. N. Um Panorama da Lógica Deontica. Belo Horizonte: **Kriterion**, v. 49, n. 117, 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2008000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000100002&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 11 de outubro de 2008.

HANSSON, O. S. Twelve theses on the use of logic in moral philosophy. **Journal of Indian Council of Philosophical Research**. 27(2): 67-85, 2010.

HARE, R. M. **A Lógica da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. Moral Conflicts. **The Tanner Lecture on Human Values**. Derived at The Utah State University, 1978.

Disponível em: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/hare80.pdf>. Acesso em: 4 de outubro de 2008.

HORTY, F. J. Nonmonotonic Foundation for Deontic Logic. **Philosophy Department and Institute for Advanced Computer Studies**. University of Maryland, 1998.

Disponível em: <http://www.umiacs.umd.edu/users/horty/publications.html>. Acesso em: 09 de outubro de 2008.

\_\_\_\_\_. Moral Dilemmas and Nonmonotonic Logic. **Journal of Philosophical Logic**. Vol. 23, nº 1, 1994, pp. 35-65.

Disponível em: <http://www.umiacs.umd.edu/users/horty/publications.html>. Acesso em: 09 de outubro de 2008.

\_\_\_\_\_. Reasoning with Moral Conflicts. **Nous**. Vol. 37, 2003, pp. 557 – 605.

Disponível em: <http://www.umiacs.umd.edu/users/horty/publications.html>. Acesso em: 09 de outubro de 2008.

JÂMBLICO. **Vida Pitagórica**. Madrid: 1991.

KUTSCHERA, F. V. **Fundamentos de Ética**. Madrid: Cátedra, 1989.

LANDAU, Shafer R. **The Fundamentals of Ethics**. New York: Oxford University Press, 2010.

LUNARDI, M. G. Razão e Linguagem na Ética de Richard Hare. **Enfoques**, Buenos Aires, 2005: v. 17, n. 01, pp. 65-76.

MACKIE, J. L. The Subjective of Values. *In* James Rachels (ed). **Ethical Theory**. Oxford:

**Oxford University Press**, 1998: 76-102.

MACINTYRE, A. **Depois da Virtude**. Florianópolis: Edesc, 2001.

MORA, Ferrater, J. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MORTARI, A. C. **Introdução à Lógica**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

PRAWITZ, D. Sobre a Verdade das Proposições Morais e das Proposições da Lógica. **Analytica**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, pp. 128-141.

RACHELS, J. **Elementos de Filosofia Moral**. Portugal: Gradiva, 2004.

RUSSELL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental**. 5 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

STEINHART, E. **More Precisely: The Math You Need to do Philosophy**. Toronto: Broadview press, 2009.

WILLIAMS, B. **Ethical Consistency. In Problems of the Self**. New York: Cambridge university Press, 1976.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

WRIGHT, von, G. H. Deontic Logic. London: **Mind Oxford journals**. Vol. LX, n. 237, 1951.