



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

ANTONIO AFONSO RIBEIRO NETO

**RAZÃO E VONTADE:  
A INCOMENSURABILIDADE NA AÇÃO HUMANA.**

---

Londrina  
2022

ANTONIO AFONSO RIBEIRO NETO

**RAZÃO E VONTADE:  
A INCOMENSURABILIDADE NA AÇÃO HUMANA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof. Andrea Luisa Bucchile Faggion

Londrina  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

R484r    Ribeiro Neto, Antonio Afonso.  
Razão e Vontade : A Incomensurabilidade na Ação Humana / Antonio Afonso Ribeiro Neto. - Londrina, 2022.  
93 f.

Orientador: Andrea Faggion.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.  
Inclui bibliografia.

1. Ética - Tese. 2. Filosofia dos Valores - Tese. 3. Metaética - Tese. I. Faggion, Andrea. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ANTONIO AFONSO RIBEIRO NETO

**RAZÃO E VONTADE:**  
**A INCOMENSURABILIDADE NA AÇÃO HUMANA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Prof. Andrea Luisa Bucchile  
Faggion  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Thiago Lopes Decat  
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

---

Prof. Dr. Fábio César Scherer  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 08 de julho de 2022.

## **AGRADECIMENTOS**

À Prof.<sup>a</sup>. Andréa Luisa Bucchile Faggion, minha orientadora, pela infinita dedicação, paciência e diligência com que me acompanhou não só durante a produção deste trabalho, mas de toda minha trajetória enquanto estudante.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Thiago Decat e Prof. Fábio Scherer, pelas excelentes sugestões, correções e observações realizadas, que só contribuíram à expansão do escopo e profundidade deste trabalho, bem como de meu horizonte intelectual.

À minha família, meu pai Carlos Alberto Ribeiro, e minha irmã Marcella de Lourdes de Oliveira Ribeiro, pelo amor e apoio incondicional.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo grande apoio fornecido através da bolsa estudantil que me foi conferida.

*Por que me chamas bom?*  
(Evangelho segundo São Mateus)

..

RIBEIRO NETO, Antonio Afonso. **Razão e Vontade**: A incomensurabilidade na ação humana 93 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022

## RESUMO

Esta dissertação tratará do problema da incomensurabilidade dos valores na ação humana. Para tanto, será analisado o contraste realizado por Joseph Raz entre a denominada “visão clássica” e a “visão racionalista” sobre a ação humana, argumentando-se que o ponto fulcral da separação entre estas duas visões é a consideração sobre a existência de uma relação de incomensurabilidade entre opções de cursos de ação. Para isto, num primeiro momento, realizar-se-á uma investigação sobre os pressupostos centrais da “visão clássica”: a tese da forma do bem e a descrição da ação humana paradigmática como ação intencional. Posteriormente, dissertar-se-á sobre algumas das teses que moldam a concepção de Joseph Raz sobre a natureza do valor: a tese da dependência social dos valores, a sua objeção a auto evidência dos valores básicos (como é proposta por John Finnis), e o seu pluralismo de valores. No capítulo final apresentaremos a tese da incomensurabilidade de valores em maior detalhe, as suas consequências ao raciocínio prático, bem como algumas respostas à possíveis objeções racionalistas à tese.

**Palavras-chave:** incomensurabilidade de valores; razão prática; ação humana intencional.

RIBEIRO NETO. Antonio Afonso. **Reason and Will**: incomensurability and human agency. 2022. 93 p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022

## **ABSTRACT**

This dissertation will deal with the problem of the incommensurability of values in human agency. In order to do so, the contrast made by Joseph Raz between the so-called “classical view” and the “rationalist view” about human action will be analyzed, arguing that the central point of departure between these two views is the consideration of the existence of a relationship of incommensurability between options of courses of action. For this, at first, an investigation will be carried out on the central assumptions of the “classical view”: the thesis of the form of the good and the description of paradigmatic human action as intentional action. Subsequently, we will discuss some of the theses that shape Joseph Raz's conception on the nature of value: the social dependence thesis, his objection to self-evidence of basic values (as proposed by John Finnis, and its pluralism of values. In the final chapter we will present the thesis of value incommensurability in greater detail, its consequences for practical reasoning, as well as some answers to possible rationalist objections to the thesis.

**Key-words:** value incommensurability; practical reason; intentional human action.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>CAPÍTULO 1 – AS VISÕES CONFLITANTES SOBRE OS CARACTERES DA AÇÃO HUMANA</b> .....	19
1.1 O CASO PARADIGMÁTICO DA AÇÃO HUMANA. ....	19
1.2 CARACTERIZANDO A AÇÃO INTENCIONAL .....	21
1.3 A VISÃO CLÁSSICA E A VISÃO RACIONALISTA DA AÇÃO .....	26
1.3.1 Considerações Adicionais Sobre A Visão Clássica – A Tese Da Forma Do Bem. ....	30
<b>CAPÍTULO 2 – A NATUREZA DO VALOR.</b> .....	37
<b>1 Considerações Iniciais</b> .....	38
<b>2 A Natureza Dos Valores: Um Contraste Entre Finnis E Raz.</b> .....	42
2.1 JOHN FINNIS – VALORES COMO ASPECTOS BÁSICOS E AUTOEVIDENTES DO BEM ESTAR HUMANO.....	42
2.2 JOSEPH RAZ – COMO OS BENS PODEM SER INTELIGÍVEIS E AUTO EVIDENTES? .....	48
2.3 JOSEPH RAZ – A DEPENDÊNCIA SOCIAL DOS VALORES. ....	52
2.3.1 A Dependência Social E O Pluralismo De Valores: Considerações Adicionais Sobre A Natureza Dos Valores .....	61
<b>CAPÍTULO 3 – A PRESENÇA DA INCOMENSURABILIDADE NA AÇÃO HUMANA E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA OS PROBLEMAS DA RAZÃO PRÁTICA</b> .....	65
3.2 OBJEÇÕES RACIONALISTAS À IDEIA DE INCOMENSURABILIDADE.....	74
3.2.2 Chang E O Argumento A Favor Da Paridade.....	80
3.2.2.1 Resposta à Ruth Chang: a paridade não exclui o caráter indeterminista da Razão. ....	84
<b>CONCLUSÃO</b> .....	89
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	91

## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende ser uma investigação sobre um problema filosófico. Como todo problema de estirpe filosófica, ele pode ser formulado de diversas formas e já em sua formulação pode apresentar uma série de dificuldades conceituais que nos obrigam a esclarecer e justificar as premissas nas quais ele se assenta. É o que pretende se fazer nesta Introdução, isto é, *introduzir-nos* ao problema filosófico sobre o qual nos debruçaremos, explicando e justificando as premissas nas quais ele se estabelece.

Tal problema pode ser formulado da seguinte forma: qual o papel da vontade no raciocínio prático? Esta própria formulação, no entanto, já nos coloca outros problemas de ordem conceitual, que serão também objeto deste trabalho, quais sejam: O que significa incomensurabilidade, e em particular a incomensurabilidade de valores? Como se constitui o raciocínio prático? O que é valor, e em particular, o que é valor moral? Ainda há muitos outros, mas o que importa dizer é que em última instância este trabalho tem como finalidade precípua tentar investigar qual o entendimento mais apropriado das formas pela qual a ação humana (em seus casos paradigmáticos, como tornaremos explícito) relaciona a “cognição” - isto é, sua capacidade de determinar as razões pela qual pode agir – e a “volição” – a capacidade humana para o agir potencial e concreto (Raz, 1999).

Começamos, portanto, a alguns esclarecimentos conceituais e tipológicos necessários ao início das nossas investigações.

A capacidade humana de ação é, paradigmaticamente, a capacidade de agir sabendo aquilo que se está fazendo e que o está fazendo porque algo – na situação concreta e própria do Agente – torna esta ação algo razoável, bom, ou *a coisa certa a se fazer*. Em outras palavras, o agir é propriamente *agir humano* quando nele há o elemento da **Intenção**. (Anscombe, 2000). A intenção, por sua vez, pode ser definida como a qualidade do *agir por certas razões*. Anscombe esclarece que estas *razões para a ação* não são razões meramente explicativas da ação, no nível cronológico, nem no nível causal. Há ação intencional quando se pode aplicar a expressão “porque” quando da descrição desta mesma ação em nível racional (Anscombe, 2000).

Não se pode falar em ação propriamente humana nas ações que não são

dotadas deste elemento: o ato involuntário do soluço, por exemplo, não é ato propriamente humano (e isto é verificável, uma vez que observamos, na natureza, outros mamíferos que o realizam). Entretanto, tornar o conteúdo de suas ações inteligíveis através do uso da expressão “porque” é ato exclusivo do homem, dotado pela natureza de cognição, o Logos (λόγος), no jargão tipicamente aristotélico (Anscombe, 2000)

Estas razões para a ação são determinadas por algo? Para Raz (1999), ancorado também em elementos da filosofia clássica, as razões determinam-se pelos aspectos valiosos que se apresentam no mundo. O mundo possui certos aspectos valiosos – ignora-se aqui, como em Raz (1999), se estes aspectos são entes objetivos do mundo ou se constituem-se apenas em realidades psicológicas, etc. – e cada aspecto valioso do mundo torna este objeto desejável, ou bom. Chamam-se estas propriedades “boas” dos objetos de “valores” (Raz, 1999).

Aspectos do mundo são valiosos, isto constitui razões para a ação. Porque somos animais racionais, podemos nos conduzir sob a luz destas razões. Ser racional, portanto, é ser capaz de agir intencionalmente, por razões, de acordo como julga o agente na apreciação concreta de sua situação no mundo. (RAZ, 1999, p. 1)<sup>1</sup>.

Valores, portanto, determinam as razões, pois que só haverá razões para uma ação se a sua performance mesma produzir, ou se inclinar a algum bem, ou evitar algum mal. Tratam-se, essencialmente, de razões do tipo normativo, ou “de justificação”<sup>2</sup>. Esta inclinação natural ao bem é o que produz o próprio raciocínio

---

<sup>1</sup> “Aspects of the world are valuable. That constitutes reasons for action. Because we are rational animals, ones with the power of reason, we are able to conduct ourselves in the light of those reasons. Being rational is being capable of acting intentionally, that is, for reasons [...], as one takes them to be, and that means in light of one’s appreciation of one’s situation in the world”

<sup>2</sup>Há uma importante diferenciação, em teoria da ação, entre “razões normativas” e “razões motivadoras”. É importante notar que uma concepção sobre a natureza das razões normativas deve também oferecer alguma descrição da relação destas razões justificadoras com as motivações de um agente, isto é, como as ações que justificam sua ação podem motivá-lo a tomar um curso de ação, ou deixar de tomá-lo. Isto será tratado posteriormente, na seção dedicada à tese da forma do bem, de passagem, que nos remeterá ao conceito de ‘razões aparentes’ de Derek Parfit (2001), por exemplo. Uma razão é chamada de ‘razão normativa’ quando é a ação que torna o ato do agente “justificado”, ou a coisa certa, o curso de ação racional, ou o curso de ação desejável para o agente. Às razões de tipo normativo correspondem a variedade de valores favorecidos por tal ou qual ação que é realizada por um tipo específico de ação – para Raz, estes valores são fatos que são definidos como “aquilo em virtude do qual afirmações verdadeiras ou justificações são verdadeiras ou justificadas. Por ‘fato’, compreendo aquilo que pode ser designado pelo uso do operativo ‘o fato de que...’ ” [*that in virtue of which true or justified statements are true or justified. By ‘fact’ is meant simply that which can be designated by the use of the operator ‘the fact that...’*] (Raz, 1999b, p. 17-18). O fundamento

prático, ferramenta da consciência humana para que se estabeleça os cursos e meios para a ação razoável, isto é, a ação conduzida a algum bem (Finnis, 1980).

Há uma quantidade indefinida de valores que podem justificar a inclinação de uma ação em particular. A relação entre estes valores pode ser definida de diversas formas. Raz (1999) argumenta que esta relação é, de forma generalizada, permeada pela *incomensurabilidade*. O termo incomensurabilidade é reservado aqui para significar aquela característica presente em comparações entre certos objetos que podem ser realizadas, mas nunca de modo preciso, por faltar um meio de comparação comum, um critério, um lastro em que se poderá basear (Chang, 1997).

Admitir a existência generalizada de incomensurabilidade nos valores é, para Raz (1999) se posicionar entre uma das duas principais formas de se entender a ação humana. No caso, é se comprometer com a chamada concepção *clássica da ação humana* em detrimento de uma concepção *racionalista* ou *intelectualista*.

A posição racionalista propõe que a ação propriamente humana é aquela tomada porque, de todas as opções abertas ao agente, ela é a que está amparada pela razão “mais forte”. Assim, a concepção racionalista propõe que as razões – no caso, as razões “mais fortes”, *requerem* necessariamente a ação, estando esta injustificada no campo moral se não se puder tornar inteligível qual razão é a mais poderosa dentre as inúmeras que existem para se tomar uma ação. Raz (1999) aponta que os racionalistas, em geral, consideram que o próprio querer do agente constitui uma razão para a ação, de modo que se pode justificar racionalmente qualquer ação apelando-se ao desejo do agente de agir deste modo.

A concepção clássica propõe que a ação propriamente humana é aquela tomada porque, de todas as opções que o agente pode elencar como racionalmente elegíveis, ele escolhe, por ato autônomo da vontade, aquela que tomou. Deste modo, a concepção clássica afirma que há casos em que a Razão é insuficiente para determinar uma ação, uma vez que considera que a cognição apenas seleciona uma série de razões possíveis que podem inclinar uma ação que é realizada, em

---

normativo de razões deste tipo reside, na linhagem - que Raz parece subscrever (1999, cap. 1) - da revisão da concepção aristotélico-tomista realizada principalmente por Anscombe (2000) - de que a normatividade das razões práticas é dependente da bondade, intrínseca ou meramente instrumental, da realização daquilo que o agente tem uma razão para performar: isto é “razões são fatos em virtude dos quais ações são boas sob algum aspecto e em algum grau” [reasons are facts in virtue of which actions are good in some respect and to some degree] (Raz, 1999, p. 23). A ideia de que a normatividade das razões está conectada aos desejos do agente será explorada de maneira mais extensiva no terceiro capítulo deste trabalho. trabalho de Anscombe será discutido futuramente neste capítulo.

última instância, pela vontade, que cumpre um fator independente na ação humana e não constitui, em si, uma razão para a ação (Raz, 1999)

A divergência principal entre as duas correntes é que a concepção racionalista não admite a possibilidade de incomensurabilidades generalizadas entre os valores, ou se há alguma incomensurabilidade, caracteriza-se como evento raro e marginal, enquanto que a concepção clássica requer a existência generalizada de incomensurabilidades dos aspectos valiosos do mundo. (Raz, 1999).

De uma ou outra maneira, isto nos esclarecerá muito sobre o modo apropriado de se conceituar os elementos e as características reais daquilo a que chamamos Ação Humana.

Esta empreitada – a de tentar esclarecer sobre os modos apropriados de se entender a ação humana, *in limine*, - se justifica pelas consequências que este esclarecimento pode trazer em inumeráveis outros tópicos de investigação filosófica. Não se pretende, com este trabalho, explicar o modo correto de se entender a ação humana, mas apenas tentar esclarecer de que modo mais apropriado podemos entender, as interdependências entre as noções de “valor”, “razão”, “vontade” e se a concepção clássica que explicitamos anteriormente oferece uma descrição apropriada destas interdependências, no que concerne à existência generalizada de incomensurabilidade de valores e, portanto, de razões para a ação.

Este tipo de esclarecimento será útil, e isto talvez justifique nossos esforços, para uma compreensão mais clara de tópicos como o da objetividade ou não dos valores, da existência ou não de valores morais, de uma existência plural ou monista de valores morais, se valores dependem ou não de certas práticas sociais, o que nos levaria também para uma mais clara noção das origens da normatividade legal, isto é, como certos aspectos valiosos da realidade podem dar origem a fatos sociais capazes de comprometer o agente a certas ações definidas legalmente, o que parece ser o caminho a se seguir em nossos estudos, uma vez cumpridos os esforços deste nosso trabalho. (Raz, 1999).

Centralmente, o objetivo deste trabalho é o de fornecer uma descrição da ação humana paradigmática que inclua a existência de incomensurabilidade entre os valores (e entre as opções elegíveis para a razão), e tentar justificar que a Razão não pode determinar, em todo e qualquer caso, uma ação tomada através de um conflito de valores. Ou seja, este trabalho tem como objetivo central o de argumentar em favor dos fatos trazidos pela incomensurabilidade de valores: a indeterminação

da razão em face de valores incomensuráveis e o papel do arbítrio autônomo da Vontade como elemento necessário para justificação de uma ação.

Num campo mais geral, pretendemos, neste primeiro capítulo, delinear as posições da visão clássica sobre a agência humana, em seus traços mais distintivos. Ao fim deste capítulo, faremos a distinção entre a visão clássica e a visão intelectualista. Assim, tentaremos tornar claro como a visão clássica entende o caso da ação propriamente humana – de como a razão constitui os valores como *razões para ação*. No segundo capítulo explicitaremos as teses de Joseph Raz sobre a natureza mesma destes valores, principalmente em contraste com as posições de John Finnis, por motivos que serão explicitados no texto do capítulo. No terceiro capítulo nos debruçaremos numa descrição da tese da incomensurabilidade, bem como as suas consequências para problemas da razão prática, além de tentar responder algumas objeções à ideia de indeterminação da razão e o papel autônomo do arbítrio da vontade na ação humana.

## CAPÍTULO 1 – AS VISÕES CONFLITANTES SOBRE OS CARACTERES DA AÇÃO HUMANA

### 1.1 O caso paradigmático da ação humana.

O método através do qual a descrição de um objeto (por exemplo “amizade”) deve ser realizada de tal maneira pelo teórico, que a descrição resultante estenda-se (isto é, mantendo seu sentido unívoco) para todos os casos concretos em que o mesmo termo é utilizado, em qualquer contexto, pelo bem mesmo de tal descrição. Mantendo-se o exemplo: o teórico deve fornecer uma descrição de “amizade” que serve, de modo unívoco, para todos os casos em que o termo “amizade” é utilizado, em qualquer tipo de discurso. A partir deste método podem diferenciar-se todos os termos existentes, limitando-os todos, um por um, em um círculo de significado unívoco, “purificando-os” da contaminação com todos os outros conceitos, termos, objetos teóricos e paradigmas. Este método é consagrado por Aristóteles, como o da busca pela *diferença específica* dentro do gênero mais próximo do conceito.

No entanto, Aristóteles acredita que uma outra metodologia se faz necessária a conceitos polimórficos como conceito de amizade, direito e vida, por exemplo. Esta outra metodologia, Finnis (1980), a define como a busca pelo sentido focal dos conceitos, a busca por estabelecer-se um caso central para este tipo de conceito.

Buscamos um *sentido primário*, mas porque todo Universal é primário, toma-se equivocadamente que o *sentido primário é universal*, e portanto, não se faz justiça ao fenômeno da Amizade, uma vez que uma definição não compreenderá completamente [o fenômeno], pensa-se equivocadamente que não existem outras Amizades [fora do *sentido primário*]. Mas as outras formas de amizade também são amizades, apenas não o são de modo semelhante. Erram, portanto, aqueles que pensam que o *sentido primário* de amizade é *universal*, e que outros tipos ou formas de amizade não o são de modo algum. (Aristóteles APUD Finnis, 1980, p.11)

No que concerne ao conceito de ação humana, devemos aqui admitir – como Aristóteles o faz com o conceito de amizade, por exemplo - que os diversos caracteres que marcam uma dada ‘ação’ como ‘humana’ são muitos, e admitem, em princípio, diversos graus. Deverá haver, nas mais típicas e centrais manifestações desse fenômeno, a presença destes dados caracteres em maior ou menor grau. É possível encontrar diversas instâncias concretas da ação humana em que seus

elementos mais típicos (como veremos, a *intenção*, por exemplo) estão presentes de forma deficitária, ou em mera potência, ou até mesmo ausentes.<sup>3</sup>

Esta *metodologia do caso central* aparece como uma proposta de Finnis em retornar ao que denomina como aquele *dispositivo metodológico* Aristotélico que postula que uma construção teórica deve começar sempre por algumas suposições sobre quais aspectos de um dado objeto de investigação serão relevantes para propósitos de explicação sob a pena de obtermos apenas, deste dado objeto, uma miscelânea confusa de fatos (Finnis, 1980). Apesar desta metodologia ser utilizada, em *Natural Law and Natural Rights*, para uma melhor definição do caso de *sistemas legais*, ela é na verdade - de acordo com Finnis - utilizado por Aristóteles ao longo de toda a sua prática investigativa, “e não menos na sua filosofia dos assuntos humanos” (Finnis, 1980, p.10). Para Finnis (1979, p. 11), para a compreensão de fatos sociais - como a existência de sistemas legais, por exemplo – não pode ser realizada somente através dos *folk concepts* por existirem apenas conceitos *particulares* – e talvez *incomensuráveis* - do que caracteriza um sistema legal. Desta maneira, uma teoria descritiva geral destes particulares variantes é possível, de acordo com Finnis (1971, p. 11) através da análise do caso central que identifica o grupamento de instâncias possíveis e atuais do fenômeno analisado como *privilegiadas*.

Joseph Raz parece apontar que, ao tratar de fenômenos dotados de tal *polimorfia significacional*

os traços gerais que marcam um sistema como legal são muitos e cada um deles admite, em princípio, diversos graus. Em *instâncias típicas* do sistema legal, todos estes traços se manifestam em um grau bastante elevado. [...] Ao lidarmos com casos limítrofes é melhor que se admitam as suas credenciais problemáticas, enumerar as suas similaridades e diferenças dos casos típicos, e *deixar por aí*” (Raz, 1999b, p. 150)<sup>4</sup>

Finnis (1980 p.10) destaca, no entanto, que prefere (ao invés de *instâncias típicas*) o termo *caso central*, destacando que se trata da mesma noção Aristotélica da busca pelo sentido focal, uma vez que o primeiro pode indicar, equivocadamente,

<sup>3</sup>Pode-se compreender melhor esta noção ao entender a noção de *Cluster Concepts*. Aquele conceito que é definido por uma lista de critérios sopesados, de maneira que nenhum destes critérios é necessariamente suficiente ou necessário para defini-lo de maneira definitiva. Na formulação de Wittgenstein, os jogos são considerados *cluster concepts*, por exemplo.

<sup>4</sup> “The general traits which mark a system as a legal one are several and each of them admits, in principle, of various degrees [...] When faced with borderline cases it is best to admit their problematic credentials, to enumerate their similarities and dissimilarities to the typical cases, and leave it at that’.

a noção de *frequência estatística*. Enfatizamos o uso da metodologia do caso central em nosso trabalho, uma vez que a metodologia utilizada para estudar os conceitos relevantes de ação humana dos quais vamos tratar: “o *approach* clássico, devemos chamá-lo, se caracteriza por acreditar que o tipo central de ação humana é a ação intencional (Raz, 1999, p.23).

Começamos agora a entender a visão *clássica* sobre a ação humana – isto é, aquela pela qual o caso central de ação humana é a ação intencional, e que a ação intencional é a ação tomada por uma *razão* e de que estas razões são certos fatos (Raz, 1999b, p. 23) pelos quais estas ações são consideradas, ou percebidas, como *um bem*.

## 1.2 Caracterizando a ação intencional

O objetivo deste primeiro capítulo é compreender que o caso *paradigmático*, ou *central* da ação humana é aquela ação tomada por conta de uma *razão*. De acordo com Raz (1999, p. 22), as outras formas de ação são irrelevantes ou só podem ser explicadas com referência a este caso central, distintivo e *paradigmático*.

Para tanto, reconstruiremos – em primeiro lugar - a conceituação realizada por Anscombe, em *Intention*, com alguns comentários. Anscombe foi uma figura proeminente do Tomismo Analítico, uma aluna de Ludwig Wittgenstein, e que tem uma contribuição ímpar para este debate. De acordo com Donald Davidson, na capa da edição revisada de *Intention*, esta é a obra mais importante sobre a ação humana desde os trabalhos de Aristóteles. É importante destacar que utilizaremos o trabalho de Anscombe, pois tanto Finnis quanto Raz, por exemplo, utilizam-na como a referência para tratar sobre os caracteres da ação humana, tanto em *Natural Law and Natural Rights* quanto em *Engaging Reason*.

Anscombe começa a sua análise da ação intencional com uma formulação bastante simples: “ações intencionais são aquelas em que, sob certo aspecto, a questão ‘por quê?’ tem alguma aplicação” (Anscombe, 2000, p. 11). Parte do método próprio de Anscombe é justamente apresentar uma formulação simples de um conceito para, logo após, desdobrar toda a sua complexidade.

Para isso, temos de fazer a pergunta: “O que distingue as ações intencionais de qualquer outro tipo de ação?”. Ora, vimos que a formulação simples da resposta é a de que uma ação é intencional se a pergunta “Por quê?” for aplicável a esta

ação, no sentido de que a resposta, em caso afirmativo, forneça uma razão para Ação (§5).<sup>5</sup> Um modo pelo qual Anscombe pretende explicar o sentido desta questão é considerar a pergunta “Por quê?” como um pedido para que o agente torne inteligível as suas *razões para ação*. Assim, a *ação intencional* teria como definição aquelas ações para as quais podem se atribuir certas razões (§5).

O problema, segundo Anscombe, é que a conexão entre a ação intencional e a *ação por uma razão* é muito íntima para que este tipo de definição possa iluminar a nossa dúvida. A resposta para a pergunta se tornaria demasiadamente circular, ou mesmo tautológica, ao conceituar-se ação intencional como ações realizadas por ações (§5). No entanto, pode-se utilizar ainda da noção de se ter uma razão para agir para termos algum entendimento intuitivo do sentido da pergunta “Por quê?”.

Anscombe tenta nos colocar a par deste entendimento intuitivo através de certos contrastes entre, por exemplo, razões para se realizar tal ação e as razões para se acreditar que certas proposições são verdadeiras - é o contraste entre *razões* e *evidências* (§5). Há também o contraste entre razões e as meras *causas* de eventos (§5). Considere, por exemplo, duas perguntas: (1) Por que o céu é azul? (2) Por que Getúlio Vargas se matou?

Estas duas questões, num nível superficial, podem parecer similares, mas de maneira intuitiva elas encerram uma profunda diferença. No caso de (2) estamos perguntando sobre as *razões da ação* do agente, o que não estamos fazendo no caso de (1). No caso (1) estamos perguntado quais são as causas de um evento, e não as *razões de agir* de um dado indivíduo dotado de capacidade para tal.

Anscombe delinea que este tipo de noção intuitiva pode nos fornecer três sentidos para a pergunta “Por quê?”: (a) sentido evidencial: “Eles fazem hambúrgueres neste restaurante”. “Por quê?”. “É o que diz no menu”; (b) Sentido Causa<sup>6</sup>: “O meu refrigerador não funciona”. “Por quê?” “Porque o motor pifou”; (c) Sentido *reason-giving*: “Hamlet matou seu tio”. “Por quê?”. “Porque seu tio havia assassinado seu pai e usurpado o trono”

A ação, para Anscombe, só pode ser chamada de intencional se a pergunta “Por quê?”, tiver aplicação apenas no sentido de 3. A partir daí, Anscombe tenta

<sup>5</sup> Esta seção fará referência, de maneira quase exclusiva, ao *Intention*, de Anscombe. (2000). Para melhor fluidez da leitura, as referências serão feitas de maneira imediata através da disposição do parágrafo (§) entre parênteses. Qualquer outra referência será realizada através do protocolo nome-data.

<sup>6</sup> O sentido de “causal” aqui, não é idêntico ao sentido de “motivador”; Senão, seria como dizer que razões não podem motivar ações, o que não é o caso.

esclarecer qual é este terceiro sentido sem as meras distinções intuitivas entre *causas e razões* (§5).

O primeiro passo para isso é explicarmos quando este sentido relevante de “Por quê?” *não tem* aplicação.

Para Anscombe, isto ocorre em dois tipos de situação: (1) o agente em questão não sabe que está envolvido naquela ação (§6) e (2) O ato em questão é involuntário (§7)

Há um problema com (2), no entanto. As noções de voluntário e involuntário também são demasiadamente conectadas com as noções de ação intencional. Anscombe procura sempre se afastar de qualquer tipo de circularidade argumentativa.

Neste ponto é importante, talvez, uma recapitulação: estamos tentando descobrir o sentido de *ação intencional*, e para tanto precisamos nos perguntar em que tipos de ação se aplica verdadeiramente a pergunta “Por quê? Por conseguinte, precisamos saber em que casos ela NÃO se aplica, para afastarmos a circularidade e raciocinarmos fora das meras noções intuitivas. Viu-se que ela não se aplica para ações *involuntárias*: novamente, há o problema da circularidade, pela conexão dos usos de linguagem corrente a palavras voluntário e intencional e involuntário e não-intencional.

Precisamos definir mais claramente o conceito de um *ato involuntário*. Para tanto, a ideia de Anscombe (§8) é recorrer aos termos da noção de *conhecimento sem observação*.

Assim, de maneira geral, sabemos algo sem observação quando sabemos de algo e não temos nenhum elemento sensorial separável pelo qual podemos conhecê-lo. (§8)

Atos que são conhecidos sem observação podem incluir tanto ações voluntárias quanto involuntárias. Como esta distinção pode ser realizada?

No caso das ações voluntárias, Anscombe (§8) pensa o seguinte: suponha que eu esteja sentado escrevendo a minha dissertação e me levanto para abrir a porta. Pouco antes disso, eu ouvi alguém bater em minha porta. Eu não posso, é claro, saber sem observação que alguém bateu à porta, eu só o sei porque ouvi alguém batendo. Mas, de acordo com Anscombe, dado que eu sei que alguém bateu à porta, eu posso saber sem observação que eu abri a porta porque alguém bateu. Anscombe aponta que, às vezes, sabemos sem observação não somente quais

movimentos ou em quais ações vamos nos engajar, mas também que aquele movimento foi causado por algo em particular (§9). Este é um conhecimento sem observação que claramente compõe as ações voluntárias.

Comparemos este caso com uma ação involuntária. Pensemos no caso do movimento de reflexo motor, de um médico a bater no joelho de um paciente, e sua perna se mover reflexivamente. Sem observação, seria impossível sequer determinar que a perna se moveu por algum motivo em particular. Deste modo, as ações involuntárias são como “eventos soltos” se não há um conhecimento por observação. De tudo o que foi dito, pode se realizar agora a seguinte distinção: A questão “Por quê?” NÃO se aplica em dois casos: (1) Quando o agente não tem o conhecimento não-observacional do que está fazendo e (2) em casos em que o agente tem o conhecimento não-observacional de que ele está fazendo X, mas não tem o conhecimento não-observacional do fato de que alguma coisa é a causa de X.

Assim, dada a noção sobre ação *intencional* que inicia todo o questionamento de Anscombe, pode-se descrever a ação intencional nos termos de *conhecimento não-observacional*: A faz X *intencionalmente* se: (i) A sabe de maneira não observacional que ele está fazendo X e (ii) A sabe de maneira não-observacional que *alguma coisa* é a causa de estar fazendo X. (§8)

Após discutir a questão da intenção e a sua conexão com os conhecimentos não observacionais, Anscombe começa a delinear as diferenças entre as causas para ação e as *razões para a ação* de um agente (§9).

A distinção que parece necessária para Anscombe é a distinção entre razões e as ‘causas mentais’. Uma causa mental, desta maneira, é descrita, de maneira generalizada, como algo no *fluxo de consciência* de um agente que o leva a agir de uma dada maneira (§9).

Deste modo, uma causa mental pode ser classificada de duas maneiras (§10): (I) Uma causa mental pode significar um certo tipo de estado mental do qual o agente está *consciente* – uma ânsia, um afã, um desejo etc; (II) Uma causa mental pode ser um evento externo percebido pelo agente (como no caso da batida na porta, mencionado anteriormente).

A partir daí, Anscombe argumenta que: (I) Algumas causas mentais das ações não são necessariamente razões para a ação; e que (II) Algumas razões para ação não são causas mentais da ação.

Deste modo, no primeiro caso, Anscombe ilustra que pode ocorrer de uma

imagem mental de um objeto – as chaves do carro esquecidas em casa, por exemplo – pode ser a causa pela qual um agente pode decidir voltar para pegá-lo, mas não caracteriza necessariamente a razão para esta tal ação (§10)

No segundo caso (§11), Anscombe percebe que certas razões para ação podem não se tornar, em nenhum momento, conscientes – e portanto ser incapazes de se configurarem como uma causas mentais. O desejo por um copo d’água pode ser a razão para alguém se levantar e ir até a geladeira buscá-lo, mas este desejo pode nunca se manifestar como um evento particular da consciência do agente.

No parágrafo §12, Anscombe nota que as intenções para agir podem nos dar algum tipo de explicação para ação, isto é, a intenção na ação é o elemento capaz de tornar uma ação *inteligível*. No entanto, ela parece (§12) negar que esta explicação é capaz de determinar ou causar as ações em questão.

De outro modo, Anscombe supõe que os *motivos* para uma dada ação nos permitem interpretar os atos do agente. No entanto, não há uma definição fechada para o que Anscombe compreende, enquanto *interpretar*. Anscombe parece indicar, a partir do parágrafo 15§, **que as razões para ação não podem ser as causas da ação**<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Davidson (2001), oferece uma das opções mais famosas a esta ideia no seu seminal ensaio “*Actions, Reasons, and Causes*”, argumentando que razões para ação são causas. Davidson inicia tal ensaio pretendendo justificar a expressão de que “X faz algo intencionalmente se A faz X por alguma razão” – e o faz de dois modos, sumariamente: uma razão para que o agente faça algo é, na realidade, uma “atitude em prol” de ações de um certo tipo conjugadas com a crença que tomar este tipo de atitude é uma ação que realize X – esta certa conjugação entre desejos e crenças são as “razões primárias”. Assim, minha ação de, por exemplo, apertar o interruptor de meu quarto é explicada pela conjugação da crença de que, ao fazer isso, a luz acenderá, com o meu desejo de que a luz esteja acesa. Davidson também pensa na ideia de que toda ação está passível de receber mais de uma descrição correta, e isto, para o autor, delinea os casos em que os mesmos fatores de uma ação podem descrevê-la como intencional ou não-intencional: o fato de que acendi a luz do meu quarto pode ser descrita, também, como a dissuasão de um ladrão em entrar em minha casa na calada da noite, bem o ato de me levantar e ir até o interruptor (Davidson, 2001, p. 12-15). Para Davidson, as razões se constituem de causas para ações justamente por esta capacidade da redefinição de uma mesma ação em dois eventos distintos – a conjunção entre a crença e o desejo do agente por um lado, e sua ação por outro, que podem ser descritas de maneiras diferentes e autônomas. Não se trata, portanto, de uma conjugação meramente racional, descritiva ou explicativa, mas de uma verdadeira relação causal, à medida que um dos eventos (desejar a luz acesa com a crença de que apertar o interruptor causará isto) efetivamente *causa* os outros (a luz acender, o ladrão ir embora). Para Davidson (2001, p. 15-20) não há outro modo de dizer a razão para a ação de um agente sem dizer, fundamentalmente, que aquela razão causou a sua ação. Contra a objeção de que a “re-descrição” (a enunciação de uma razão para ação, portanto) de um ato não implica na descrição de dois eventos, mas apenas de um (e relações causais somente podem acontecer entre dois eventos distintos), Davidson (2001, p. 15-20) responde dizendo que a possibilidade de se re-descrever um evento pelos termos de outro evento não implica que estes eventos não são distintos: pode-se descrever a dor que sinto como um evento que foi causado por um soco que tomei, mas isto não torna o soco idêntico a dor. Aqui, no entanto, as ideias de Davidson foram analisadas de maneira bastante sintética, apenas como modo de se observar como as ideias de Anscombe podem

Nos parágrafos seguintes, os últimos que analisaremos, Anscombe resume as diversas maneiras pelas quais pode-se considerar o critério de uma ação como *intencional*: I) Um ato é intencional se o agente pode saber que ele o está realizando, e porque ele o está realizando, sem *conhecimento observacional*; II) Um ato é intencional se a pergunta ‘por quê?’ tem aplicação<sup>8</sup> quando não é uma mera requisição de *evidências ou causas para uma dada ação*; III) Um ato é intencional se a pergunta ‘por quê?’ pode ser respondida dos seguintes modos: a) como uma menção a eventos passados que parecem *bons ou maus* de acordo com as ideias do agente; b) uma *interpretação* da ação ou c) a menção de algo futuro (§16-18).

### 1.3 A Visão Clássica e a Visão Racionalista da Ação

Até agora, nos preocupamos em definir o caso paradigmático da ação humana, como aquela ação realizada de maneira intencional, e como vimos, isto significa as ações realizadas por alguma razão. Esta definição de caso paradigmático da ação dá vazão, de acordo com Raz (1999) a duas formas básicas de se entender a agência humana. Portanto, delinearemos aqui, em contraste, estas duas visões de mundo conflitantes sobre a natureza própria dos caracteres da ação humana. Em suma: nos preocupamos, até agora, em dizer que a ação paradigmática humana é *ação por razões* – desta noção simples, resgatada por Anscombe para o debate contemporâneo, duas visões contrastantes podem emergir.

Como se demonstrará, este contraste será de grande ajuda para entendermos, futuramente, como a incomensurabilidade generalizada de valores se localiza nesta compreensão da ação humana, uma vez que a diferença fulcral destas visões de mundo se estabelece justamente no debate sobre a existência (ou a ocorrência) deste tipo de relação entre os valores.

Nosso objetivo é estabelecer como a *incomensurabilidade* – ou melhor, o fato de sua ocorrência ou não-ocorrência – determina como podemos entender a

---

ser objetadas, ou mesmo outras visões que não entendem as razões como ação como algo distinto das causas para a ação.

<sup>8</sup> Sobre a questão da aplicação, Anscombe torna evidente que para uma questão ser aplicável não se segue necessariamente que ela deve ter qualquer tipo de resposta real (§17). Desta maneira, a questão ‘por quê?’ pode ter aplicação mesmo que a resposta seja ‘por razão alguma’.

natureza da Ação Humana.

Esta intuição – de que a ação humana tem basicamente duas perspectivas pelas quais podemos caracterizá-la – é formulada por Joseph Raz para que tenhamos uma boa compreensão da ação humana (1999, p. 47).

Raz admite, em primeiro lugar, que a *capacidade para a ação humana é a capacidade para agir sabendo o que se está fazendo, e o fazer porque algo - na situação concreta do agente - o leva a crer que esta ação é razoável, ou um bem, ou a coisa certa a se fazer.* (nota-se que esta é a formulação de Raz da concepção Aristotélica reformada por Anscombe). Em outras palavras, “é a capacidade para a ação intencional, a capacidade para agir por razões” (Raz, 1999, p.47).

O objetivo desta seção é replicar, da melhor maneira possível, a delimitação entre duas visões sobre a ação humana - para que possamos entender como esta visão *paradigmática* da ação pode assumir dois aspectos bastante distintos.

Em primeiro lugar, há uma visão *racionalista* da ação humana. Esta visão pressupõe que a ação humana paradigmática é aquela que é aquela tomada porque era a ação baseada na *razão mais forte*, entre todas as opções de ação disponíveis. (Raz, 1999, p. 48).

Isto significa, essencialmente, que concepção racionalista considera que as *razões para a ação, necessariamente, requerem uma ação* (Raz, 1999, p. 48). Isto significa dizer, basicamente, que a função do raciocínio, para o racionalista, é a de *determinar* a ação humana, sob a pena de torná-la ininteligível. Desta maneira, se a razão humana for incapaz de – por ela mesma – poder determinar qual a razão ‘mais poderosa’, a ação humana se torna *irracional*, e, portanto, não se trata mais de seu caso *paradigmático*. Em suma, isto significa que, quando temos razões conflitantes <sup>9</sup>a favor e contra uma tal ação, o racionalista acredita que sempre há uma razão mais forte e, portanto, sempre haverá uma coisa mais racional a se fazer ou de se deixar de fazer. Sob certo aspecto, para o racionalista, as razões só são aparentemente conflitantes, portanto.

A concepção *racionalista da ação*, em geral, considera que os *desejos* do

---

<sup>9</sup>Parte-se aqui da noção popular em teorias éticas contemporâneas. de que as razões podem conflitar, de modo que, dada uma certa ação X, teremos boas razões tanto para realizá-la quanto para não realizá-la, isto é, temos razão tanto para uma ação quanto para o seu negativo. Podemos ilustrar o caso de razões conflitantes deste modo: (1) há boas razões para que eu coma uma torta de chocolate por inteiro (será prazeroso, eu matarei a minha fome, etc.) (2) há boas razões para que eu não coma uma torta de chocolate por inteiro (é um alimento ultra calórico, pode me fazer mal a saúde, etc.). Sobre este tema, ver Parfitt, 2017.

agente como *razões* para ação. (Raz, 1999, p. 47). Isto ocorre porque, basicamente, a concepção racionalista não admite a existência de *incomensurabilidade* na relação entre as *razões para a ação*. Acreditar no contrário seria contradizer a própria formulação do *racionalismo*. Num mundo em que há certas *razões incomensuráveis* entre si não se pode falar em *razão mais forte*.

Em segundo lugar, há a visão clássica sobre a ação humana, que postula que a ação humana paradigmática é aquela que é tomada porque, de todas as opções que o agente considera racionalmente elegíveis (Raz, 1999, p.46), ele *escolhe* realizá-la. Isto significa que:

(1) A concepção clássica considera que a função das *razões para ação* é a de tornar algumas opções meramente *elegíveis*. Isto significa dizer que, para a visão clássica, a função do Raciocínio Prático não é a de determinar - necessariamente - uma razão mais forte para se agir de uma maneira e não de outra sob pena de tornar a ação *irracional*. Isto é, na vivência humana concreta, não é raro a impossibilidade de se estabelecer uma razão mais forte dentre razões conflitantes;(2) Os desejos do agente não podem se configurar como razões para ação, mas antes, a *vontade* do Agente é um elemento externo ao seu raciocínio; (3) A concepção clássica admite a existência generalizada de incomensurabilidade nas *razões para a ação*.

Desta forma, este conjunto de três características distintivas delineiam o contraste que queremos aqui estabelecer. Para Raz, este contraste acontece quando percebemos que a visão racionalista admite que as escolhas racionais são determinadas pelas razões de algum agente, ou por suas crenças em certas razões, e são completamente inteligíveis através apenas deste elemento racional. (Raz, 1999, p. 47). Mais a frente, notaremos que nem todos os aspectos de nossas ações se tornam inteligíveis pelas razões, de acordo com Raz (Raz, 2001, p.75).

A visão clássica, no entanto, admite que a ação paradigmaticamente humana é realizada - e tornada inteligível - por um ato de uma vontade que (antes ser determinada) é informada e limitada pela razão, e atua de maneira autônoma na Razão (Raz, 1999, p.47).

A vontade assume um papel essencial para que este contraste fique mais evidente. Raz afirma que o exercício da vontade significa 'endossar o veredito da razão de que devemos realizar alguma ação' (Raz, 1999, p.48), mesmo que isto signifique que o realizemos de maneira relutante, ou arrependida, por exemplo.

A concepção clássica, para Raz, é aquela que acredita que a manifestação mais típica do exercício da vontade é o de selecionar as opções para a ação que a razão torna elegível. A incomensurabilidade entre valores está firmemente conectada com esta opção clássica, que considera o papel autônomo da vontade na ação intencional, porque

“Se, das opções disponíveis a agentes em situações típicas de escolha e decisão, muitas são incomensuráveis, a razão não pode determinar, nem completamente explicar as suas escolhas e ações” (Raz, 1999, p. 49).<sup>10</sup>

A Vontade é necessária para que a ação se complete de maneira racional, uma vez que as escolhas realizadas pelos agentes serão entre opções incomensuráveis. A incomensurabilidade implica, para Raz, (1999), a própria noção de razões conflitantes contra e a favor de uma determinada ação. Um ponto interessante é que a igualdade das razões também poderá nos levar a mesma conclusão, e implicar as razões conflitantes da mesma forma – o que Raz argumenta é que, frequentemente, as razões contra e a favor de uma determinada ação não são *iguais* – e é por isso que Raz delineia diferenças importantes entre a noção de igualdade e de incomensurabilidade – este é o seu ponto em, principalmente, *The Morality of Freedom* que exploraremos melhor no terceiro capítulo, quando o assunto será propriamente a incomensurabilidade, e a sua relação com conceitos como incomparabilidade e igualdade, por exemplo.

Uma visão de mundo Racionalista, argumenta Raz, é incapaz de compreender as razões para agir desta forma. Basicamente, os racionalistas acreditam que se a concepção clássica estiver correta e as razões para ação são de fato incomensuráveis, a ação humana jamais poderá se tornar inteligível. (Raz, 1999, 49).

A “repulsa pela incomensurabilidade” dos Racionalistas (Raz, 1999) vem do fato de que se as ações intencionais são realizadas sob a luz do entendimento do agente sobre a sua situação e, se é isto o que ocorre, para o racionalista isto sugere que os agentes sempre serão capazes de saber o que fazer (Raz, 1999, 49). Se as razões são incomensuráveis, haverá casos em que a razão será incapaz de determinar a escolha de um agente. Este vácuo de compreensão, de acordo com Raz, é o que aterroriza o racionalista, uma vez a Ação Humana se torna um fenômeno mais complexo e mais imprevisível (Raz, 1999, p. 49).

---

<sup>10</sup>“If of the options available to agents in typical situations of choice and decision, several are incommensurate, then reason can neither determine nor completely explain their choices or actions”

Para a visão clássica, não raro, os agentes têm de enfrentar situações em que as opções são de natureza incomensurável. Se é assim, a função da razão é a de simplesmente compreender e delimitar as opções razoáveis, sem determinar, nem requerer necessariamente uma opção. O vácuo de inteligibilidade é preenchido pela presença da Vontade - que, sendo autônoma e não comendo em si mesma uma razão para ação que não é vinculada necessariamente às razões e nem, por isso significa um rebelar-se contra as razões de maneira irracional. (Raz, 1999, p. 65)

Neste ponto, começamos a perceber que uma concepção sobre a ação humana deverá enfrentar o ponto da incomensurabilidade. Se esta dissertação tem como objetivo precípuo compreender que tipo de papel a incomensurabilidade exerce na ação humana, e de como ela implica um papel independente da vontade, devemos compreender que admiti-la ou não, separa duas visões de mundo com consequências bastante distintas.

Tentaremos, portanto, no último capítulo em favor da presença de incomensurabilidade na relação entre os valores e as razões para ação, tentando compreender como a admissão das incomensurabilidades pode compor um entendimento apropriado da Ação Humana

### **1.3.1 – Considerações adicionais sobre a Visão Clássica – A Tese da Forma do bem.**

Para que possamos esclarecer ainda melhor os pressupostos da visão clássica sobre a Ação Humana, iremos aqui recorrer a uma tese que é muito cara às formulações clássicas, a Tese da Forma do Bem. Uma vez delineada a noção de intenção, analisando o trabalho de Anscombe sobre o tema, realiza-se agora uma análise de como a noção de *ação intencional* poderá implicar na conclusão de que a ação intencional é aquela tomada por causa da crença de que há algum bem na ação – considerando as várias formas da Tese da Forma do Bem, de acordo com o trabalho de Joseph Raz. Ao fim, apresenta-se a defesa de uma das versões desta tese, realizada pelo autor, e que poderá finalmente conectar os conceitos de ação, racionalidade e normatividade para as formulações clássicas. Não queremos dizer, no entanto, que as formulações racionalistas, necessariamente rejeitam a tese da

forma do bem – o objetivo desta seção adicional é o de destacar como a tese da forma do bem é importante principalmente para a visão clássica, uma vez que é defendida (em uma de suas formulações mais mitigadas, destaca-se) por Joseph Raz.

Anscombe é favorável à tradição aristotélica de que o que torna o raciocínio prático distinto do teórico é o seu fim, o seu objetivo ou, em termos aristotélicos, a sua causa final, que é, por fim, o bem. É por isso que Anscombe (2000, p.60) diz que o raciocínio prático toma a forma de “um cálculo do que se fazer”, ao contrário “do que se pensar”, e a conclusão do raciocínio prático resulta em uma performance de alguma ação. Em outro trabalho, Anscombe (1983, p.113) nota que se existe algum um tipo distinto de raciocínio -o de caráter prático - então sua validade terá um tipo de fundamento diverso da validade do raciocínio de tipo teórico, que para a razão prática é um *objeto de intenção*, algo a se perseguir em alguma ação, um *telos*. Almejar um objeto neste sentido específico – uma forma de querer regulado pela razão – significa tender a ele, sob certo aspecto, ou querer possuí-lo para si mesmo. Por isso, Anscombe acredita que a ‘bondade’ está não no querer, mas no objeto que é desejado – e é desejado através de alguma descrição que o agente pode, de maneira inferencial (e conseqüentemente, de maneira racional) conectar com a sua concepção geral de forma de vida, daquilo que é valoroso buscar ou evitar.

O que Anscombe quer sugerir é que o bem é a intenção formal da vontade , assim como a verdade é a intenção formal de um julgamento teórico (2005, p.147). Desta maneira, assim como alguém considera X à medida que este alguém toma X como verdadeiro, em algum sentido, queremos Y porque de alguma forma acreditamos que ao realizarmos Y isso será, sob certo aspecto, bom (Anscombe, 2005, p.148).

Anscombe, portanto, acredita, na esteira de Aristóteles, que o ponto de partida para todo o raciocínio prático é algum bem que o agente queira perseguir – sem este elemento, a razão prática não pode sequer operar, como a razão teórica não poderia operar sem a verdade das proposições. Aqui, o objetivo é analisar os principais argumentos para a afirmação de que as ações intencionais são aquelas realizadas porque, para o agente, *havia algum bem nelas ou em sua execução*. Esta afirmação é, basicamente, a formulação mais simples da chamada *tese da forma do bem*. Nos utilizaremos das proposições de Raz sobre esta tese tentando reconstruir

o caminho argumentativo que o leva a defender uma versão *atualizada* desta tese. (Raz, 2008, p.1)

A Tese da Forma do Bem, ou ao menos sua enunciação mais primária, é atribuída a Aristóteles, no adágio: *toda ação e todo fazer se fazem visando a algum bem* (Raz, 2008, p.1). Este adágio, no entanto, é retirado de uma formulação que Tomás de Aquino (2016, p. 85) faz da tese aristotélica:

Para a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo seja apreendido sob a ideia de Bem. E por isso diz o Filósofo: o fim é o bem ou o que parece tal.

Raz (2008, p.1) translitera esta formulação de maneira mais simples: “aquilo que é desejado, é desejado sempre *sub ratione boni*”. Aqui, *sub ratione boni* pode ser entendido perfeitamente como *sob a ideia do bem, ou sob a forma do bem* – daí o nome da tese. Deste modo, a tese propõe que toda ação é realizada visando, ao menos, a *forma* do bem

Desta maneira, Raz, de maneira provisória, tenta sintetizar esta tese através de três proposições. A primeira proposição é formulada deste modo: Ações intencionais são ações realizadas por razões, como são percebidas pelos agentes. (RAZ, 2008, p.1) Isto está de acordo com a formulação dada por Anscombe sobre a natureza da *ação intencional*, e sobre o fim do raciocínio prático.

A segunda proposição formula-se assim: enunciar a intenção é realizar uma descrição da ação que ressalte suas características valiosas (Raz, 2008, p.1). Raz desconsidera, para fins da argumentação que pretende realizar, esta segunda proposição

A terceira proposição é a de que “razões para a ação são razões pois são fatos que estabelecem que uma dada ação tem valor” (Raz, 2008, p.1). Isto significa, em linhas gerais, que o fato de haver *algum bem* numa dada ação é o que constitui a *razão* para esta ação.

Destas três proposições gerais, Raz delinea uma conclusão, que é a sua formulação própria da Tese que busca revisar: “Ações intencionais são ações tomadas por causa da crença de que há algum bem em sua execução” (Raz, 2008, p.1.). Observemos, agora, juntamente a Raz, algumas objeções que podem ser realizadas às linhas gerais desta tese. O modo mais comum de se contraditá-la é oferecendo certos exemplos de *ação humana intencional* que, aparentemente, são

realizadas sem que o agente perceba, nela ou em sua realização, qualquer valor.

Dois exemplos deste tipo são fornecidos por Raz, e são facilmente apreendidos. Ambos se referem a agentes que não teriam a necessidade, aparentemente, de reconhecer qualquer *valor* ou *benefício*, na realização de uma dada ação.:

1) Exemplo 1: Suponha-se que uma mineradora de carvão proponha que a mina seja fechada, dependendo da decisão dos trabalhadores. Os trabalhadores podem decidir se aceitam a proposta de fechamento da mina – o que os daria direito a uma indenização em dinheiro – ou de opor-se completamente ao fechamento. Um dos mineradores decide votar por recusar a proposta. Ao ser questionado se votou nesta opção por ter esperanças de que a mina continue aberta, ele responde com um ressonante “*Não. É por uma questão de princípios*”.

Neste exemplo, a noção de que o um agente (o minerador) identifique a sua ação como valiosa ou benéfica é desafiada, uma vez que o agente pode não ter nenhuma evidência de que o que realizou é *benéfico*. Ele pode crer, inclusive, que não há nenhum *bem* em sua ação, e que a realizou simplesmente por *necessidade* ou por *princípios*. (RAZ, 2008, p. 4). No entanto, não se pode negar que é uma ação intencional.

2) Exemplo 2 – Suponha-se as ações intencionais tomadas *sem qualquer razão aparente*. Ao perguntarmos a Adamastor, que caminha assoviando o Hino Nacional as razões pelas quais ele o faz, podemos muito bem ser respondidos com “*Ora, por razão nenhuma!*”

Raz (2008, p.3) argumenta que há dificuldade de se admitir que tanto o mineiro, quanto o homem assoviando o hino nacional, acreditam que haja qualquer tipo de *valor* em suas respectivas ações. Desta maneira, no primeiro exemplo, nosso mineiro poderá admitir que não há nenhum bem em sua ação. Adamastor, como vimos, pode ser surpreendido pela simples menção de que um ato tão pueril possui, em si, qualquer valor.

Raz (2008, p.4) nota que, ao tomarmos consciência destes exemplos, podemos ser levados a pensar que, quando pensando sobre as suas ações intencionais, os agentes não necessariamente podem pensá-la sob a ideia de que o fazem de acordo com *a forma do bem*. Não haveria, portanto, qualquer modo pelo qual possamos evidenciar que os agentes percebem que as suas intenções expressam, na realidade, ou implicam, a crença ou a percepção de algum *valor*

nesta ação, claramente intencional.

No entanto, Raz argumenta que pode ser que a Tese da *Forma do Bem* não pressuponha necessariamente de que *ações intencionais são ações tomadas por causa da crença de que há algum bem em sua execução*, como descreve a sua postulação mais clássica. Para isso, Raz, pelo bem do argumento, considera que as *razões são fatos que imbuem ação de algum valor*

Raz admite a dificuldade de se negar que as ações são intencionais somente e porque os agentes estão conscientes de suas *características*, no entanto, ele oferece uma alternativa à pressuposição de que os agentes acreditam que estas características constituam razões para ação (Raz, 2008). A sugestão de Raz é de que a ação por uma razão é aquela realizada com a crença de que ela possui certas características que o agente trata como razões, no momento da ação, isto é, tratá-las como ‘fazer o bem’ (Raz, 2008). Assim, o agente não precisa, necessariamente, crer que está a ‘fazer o bem’, “assim como alguém que acredita em uma proposição a trata como *verdadeira*, sem a necessidade de *crer que é verdadeira*”(Raz, 2008, p.4).

Por isso, Raz apela a certas convenções terminológicas. Desta maneira, esclarece que os agentes têm muitas *crenças* que não estão, no momento de alguma ação, presentes em sua mente. Aplicando este esclarecimento para a presente questão, Raz (2008, p.4) afirma que acreditar que uma característica da ação pode torná-la *boa* em algum aspecto é equivalente a acreditar que esta característica é ‘fazer o bem’. Assim o diz porque a conduta *implica* esta crença.

‘Não se trata meramente que [os agentes] acreditem que a ação tem algum valor e de que, por isso, realizam a ação, mas sim que esta crença é parte do que os leva a tomar a ação, e que isto guia ação. Não está em suas mentes, mas é parte integrante da explicação do (por que) eles o fazem” (Raz, 2008, p.4)<sup>11</sup>.

Portanto, Raz esclarece que, de fato, a tese da forma deve admitir, tanto para o mineiro, quanto para Adamastor, *erros* sobre as suas próprias crenças, ou, no mínimo, erros quando rejeitam certa caracterização de suas próprias crenças.

No caso do mineiro, portanto, atribuí-lo a crença de que a ação guiada

---

<sup>11</sup> It is not merely that they believe that the action has some value and that they take that action, but that the belief is part of what leads them to take the action, and that it guides the action. It is not in their mind, but it is part of the explanation of what they do”.

somente pelos seus princípios é boa, não é necessariamente desacreditar ou distorcer a sua explicação de que '*Não vejo nesta ação nenhum valor ou resultado positivo. Apenas o fiz por uma questão de princípios*'. Raz argumenta que as noções de *bem* e *valor* com as quais a tese da forma do bem trabalha são muito mais amplas do que os usos da linguagem corrente podem sugerir (Raz, 2008, p. 6). Desta maneira, isto não significa ignorar a distinção entre ações que são boas porque geram - ou promovem - bons *resultados* ou *fins* nem estamos atribuindo ao mineiro a tese de que *princípios* embutem valor nas ações. O que acontece, de acordo com Raz (2008, p.6), é que estaríamos descrevendo as suas visões através de um conceito de valor mais amplo

com o qual se pode dizer que uma ação tem valor tanto porque promove a realização de bons resultados ou porque ela é requerida por um princípio, tanto quanto por qualquer outro modo (2008, p.6)<sup>12</sup>

Ao lidar com um exemplo como o de Adamastor, Raz destaca que, mesmo quando provocado por nosso questionamento, Adamastor foi incapaz de dar qualquer sentido coerente a sua ação. Raz admite que este tipo de agente poderia, de fato, admitir algum tipo de valor em sua ação após 'uma longa explicação ou debate' (Ra, 2008, p.6), mas não é disto que se trata a formulação da tese.

É necessário, para a Tese da Forma do Bem, que Adamastor, no momento em que assovia despreziosamente o Hino Nacional em sua caminhada matinal, possua a crença no valor de sua ação, não que ele possa ser convencido disto. Portanto, a Tese requer que a ação de um agente como a Adamastor revele - pelo fato mesmo de ser intencional - que há algum bem, qualquer que seja, em se assoviar o Hino Nacional enquanto se caminha.

O próprio fato da ação ser *intencional* denota necessariamente que ele crê que há algum bem em sua ação. Para Raz, isto requer que os defensores da Tese devem acreditar que ela, pelo menos sob certo aspecto, é *autoevidente*. Raz, então, pretende fornecer um bom caso para a crença na Tese da Forma do Bem. Raz recorre ao ponto de Anscombe de que *agir intencionalmente é saber o que se está fazendo*. O conhecimento, no entanto, não demarca necessariamente a intencionalidade de uma ação (Raz, 2008, p.7). O que de fato imprime a marca da intencionalidade é que as ações intencionais são realizadas por causa das

---

<sup>12</sup> !One which allows that an action can have value either because it advances the realisation of good ends or because it is required bt a valid principle, as well as in other waya"

características que perfazem os objetos das ações (Raz, 2008, p.7).

Isto denota, de acordo com Raz, que a crença do agente sobre a sua ação o atrai a ela, e o guia durante a sua realização, até a sua conclusão. Para Raz, isto sugere que o agente, necessariamente, *aprova a sua ação*. Aprovar uma ação, para Raz, significa que os agentes, necessariamente devem pensar que ela está imbuída de algum valor, uma vez que '*valor é aquilo que aprovamos*' (RAZ, 2008, p.8)

A expressão principal da Tese da Forma do Bem, portanto, é a de que as ações intencionais são ações que realizamos por que as *aprovamos*, de alguma forma, sob a luz daquilo que acreditamos. Ao contrário, portanto, das diversas objeções possíveis, a Tese da Forma do Bem, de acordo com Raz, acomoda toda a natureza ambivalente de nossa conduta – uma vez que a tese propõe que os agentes meramente percebem algum bem naquilo que fazem, mesmo que o façam convencidos 'de que estão agindo para *bem menor* ou para *o mal maior* (RAz, 2008, p.8)

Nesta última seção, cremos que conseguimos explicitar de maneira mais clara um dos caracteres distintivos da visão clássica – a ideia de que a ação humana pode ser compreendida à medida que é uma ação que deseja um bem, mesmo que aparente. Ainda destacamos que esta tese pode não ser exclusiva da visão clássica – apenas destacamos que ela formulada no espírito da filosofia clássica e da filosofia escolástica – as distinções entre as visões básicas sobre a agência humana, que emergem a partir do conceito de ação humana paradigmática, foram estabelecidas na seção anterior.

## CAPÍTULO 2 – A NATUREZA DO VALOR.

O objetivo deste capítulo é o de servir como um prelúdio às questões que serão discutidas no terceiro capítulo. No primeiro capítulo, tentamos estabelecer de maneira clara o *framework* teórico com o qual trabalharemos, no que nos concerne para entendermos o *caso central*, ou o caso paradigmático, da ação humana enquanto ação intencional e assim fornecer os modos de como a visão clássica sobre agência humana estabelece os seus fundamentos – a função da razão como elemento que possibilita que certas razões para ação se tornem elegíveis, que a vontade é um elemento autônomo da agência humana e a existência generalizada de incomensurabilidade nas razões para ação, de acordo com Joseph Raz. Ainda, estabelecemos o conflito de visões entre uma concepção racionalista e esta visão clássica da agência humana. Estabelecemos ainda que o nó górdio que se estabelece entre essas duas visões reside na admissão ou não da existência de incomensurabilidade na relação entre os valores.

Sabendo que Raz defende uma posição clássica sobre a agência humana, tentaremos neste capítulo reconstruir argumentativamente como o filósofo entende o “nexo valor-razão”, que é o fundamento central de suas considerações sobre o raciocínio prático. O nosso esforço agora, uma vez estabelecidos os fundamentos teóricos da definição de ação humana paradigmática (ação humana intencional), é agora conectá-la às teses sobre o raciocínio prático em Joseph Raz, uma vez que queremos compreender, neste capítulo, a natureza dos valores e das razões para agir e sua posição no raciocínio prático, para após, entendermos os debates e considerações de Raz sobre a incomensurabilidade dos valores e estabelecermos, por fim, quais seriam as relação entre a Razão e a Vontade na agência humana.

Neste capítulo, tentaremos reconstruir argumentativamente as ideias de Joseph Raz sobre a natureza dos valores. Em primeiro lugar (1), expondo de maneira mais geral as suas posições sobre a natureza dos valores, nos focando no que diz respeito à pluralidade e a dependência social dos valores. Na segunda seção (2), reconstruiremos de maneira mais atenciosa as posições de Raz ao realizarmos (2.1 e 2.2) um contraste de suas posições com as de John Finnis. Justificamos a comparação entre esses dois pensadores para tornar mais clara a posição de Raz, ao lhe compararmos com um pensador contemporâneo, com quem teve contato e com quem também compartilha uma posição clássica da agência

humana. Queremos tornar a posição de Raz mais clara uma vez que, no próximo capítulo, compreenderemos a posição da Vontade no caso paradigmático da agência humana através de suas posições, por exemplo, acerca da incomensurabilidade de valores. Por fim, nas últimas seções (2.3) falaremos sobre a sua tese da dependência social dos valores.

## 1. Considerações iniciais

Joseph Raz parte de dois conceitos que, para a sua teoria do raciocínio prático, são essenciais e verdadeiramente centrais: são os conceitos de “valor” e de “razão. Este “nexo valor-razão” é o fundamento mesmo do qual depende a sua filosofia prática (Raz, 2001, p. 5). Como vimos, a ação humana intencional normalmente se dirige àqueles aspectos da existência que são verdadeira e genuinamente valiosos (Raz, 2002, p.41). No sentido de serem os valores universalmente inteligíveis enquanto valores e de o serem independentemente de nossa vontade, eles caracterizam-se como universais (Raz, 1999a, p.31) e objetivos (Raz, 1999a p.14 e p. 324)<sup>13</sup>

Deste modo, quando somos capazes de com os valores nos envolvermos (*to engage with*), eles nos fornecem as razões para a ação, e nos configuramos como entes razoáveis quando agimos nestas e por estas razões, e entes *racionais* ao avaliarmos as possibilidades de alcançarmos os valores que buscamos, e ademais, os meios pelos quais pretendemos alcançá-los. A *irrazoabilidade* reside, portanto, justamente nas ações que pretendem *destruir*, ameaçar, e em suma, agir de maneira contrária aos valores – tanto quanto a *irracionalidade*, à medida que ações deste tipo são contrárias ao nosso próprio interesse genuíno e verdadeiro de buscar valores<sup>14</sup>.

É importante destacarmos, novamente, para os fins destas considerações iniciais, algumas notas de Raz sobre a “inteligibilidade do domínio avaliativo” (2001, p. 73). Raz nota que a inteligibilidade de nossas ações pelas razões pode ser, sob certos aspectos, apenas parcial:

---

<sup>13</sup>Em *Value, Respect and Attachment* (2001), Raz argumenta que a inteligibilidade dos valores está vinculada à sua universalidade (p.42).

<sup>14</sup>As ideias delineadas neste parágrafo refletem as teses expostas por Raz nos três primeiros capítulos de *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (2002).

[...] sabemos que, enquanto nossas razões para nossas ações tornam nossas ações inteligíveis a nós mesmos, elas o fazem apenas de maneira incompleta. Explico: nossas ações são nossas somente se agimos por razões, e nossas razões são aqueles aspectos da ação que tornam a ação elegível para nós. Podemos admitir, em retrospecto que estamos errados, ou que agimos pelas razões erradas, ou mesmo que agimos irracionalmente.(Raz, 2001, p.74)<sup>15</sup>

Com isso, Raz quer dizer que somente enquanto nós pudermos entender as nossas ações como ações realizadas por razões é que podemos de fato dizer que podemos compreendê-las, isto é, quando “as vemos como inteligíveis, podemos vê-las como nossas” (Raz, 2001, p.74). No entanto, nem todos os aspectos de nossas ações podem se tornar inteligíveis pela razão: é perfeitamente possível que ajamos sabendo que as razões para certa ação não a tornam necessariamente melhor que as outras alternativas, que podem ser igualmente elegíveis<sup>16</sup> (Raz, 2001, p.74). Estas condições impõem um certo limite para o poder da razão de explicar completamente todos os aspectos da agência humana: a razão, apenas, torna algumas opções elegíveis. Isto abrirá espaço para considerarmos um outro elemento autônomo à razão na ação humana, a vontade, e entendermos melhor o seu papel<sup>17</sup>.

Estabelecendo as noções de valor e razão como os verdadeiros assuntos das teorias do raciocínio prático, Raz expõe, em diversas instâncias distintas, três teses principais.

Em primeiro lugar, a dependência social dos valores é a ideia de que só podemos nos envolver (*to engage with*) com valores se eles estiverem apoiados por certas práticas sociais, ou que valores só podem ser compreendidos como valores no âmbito de uma prática social (Raz, 2003, p. 19). Alguns exemplos podem ser fornecidos: só poderei perseguir uma carreira no ensino de filosofia se há uma *prática social* estabelecida para a atividade filosófica, uma tradição de pensamento

---

<sup>15</sup>“We know that while our reasons for our actions make our actions intelligible to us, they do só only incompletely. Let me briefly explain: our actions are our own only if we act for reasons, and our reasons are those aspects of the action and its circumstances which made the action elible for us. We may admit in retrospect that we were mistaken, and even that we acted irrationally”.

<sup>16</sup>É por esta razão que não são somos como o asno da parábola de Jean Buridan (1300-1358) – quando confrontados por uma situação em que devemos escolher entre duas opções *igualmente elegíveis* (mas não necessariamente de *igual valor*) – isto é, entre duas opções que, não sendo idênticas, em que não se pode dizer que uma é melhor do que a outra, ainda assim agiríamos por razões. A Vontade entra aí como o elemento que torna a ação possível, e não nos deixaria morrer de fome ou de sede, como o asno de Buridan.

<sup>17</sup>As considerações sobre a Vontade e seu papel na *agência humana* serão o derradeiro assunto de nosso trabalho, em capítulo posterior.

filosófico e etc, ou só poderei almejar ser um jogador de futebol em uma sociedade em que o esporte exista. Esta é uma visão que vai de encontro à noção de que os valores podem ser imediatamente identificados como bens básicos independentes<sup>18</sup>. Esclarecemos desde logo que esta não é uma posição relativista, e que não afeta a proposição que afirma a universalidade dos valores, como dissemos ser acima. Para Raz, mesmo sendo socialmente dependentes, os valores ainda são universalmente inteligíveis uma vez que, mesmo que as práticas sociais vão criando novos valores, eles mantêm – para sempre - uma objetividade e universalidade no sentido de serem entendidos como manifestações de propriedades valiosas mais gerais como ‘prazer’, ‘utilidade’, e etc. Em *Value, Respect and Attachment*, Raz propõe que todos os valores são “ou universais ou redutíveis a valores universais”(2001, p.46). Podemos dizer, por exemplo, que a Filosofia é um valor criado através de práticas sociais e históricas, mas valores como “profundidade de raciocínio”, “busca da verdade”, e “pensamento crítico”, são universalmente inteligíveis – se de fato são valiosos. Ademais, explicitaremos a distinção de sua teoria da dependência social dos valores de uma visão relativista. Importante destacarmos que, essa tese da dependência social se limita a alguns tipos de valores – e que não identifica de pronto quais valores estão sujeitos a estas teses (Raz, 2003, p. 19). Em um primeiro lugar, em *The Practice of Value*, Raz explicita a tese especial da dependência social nos casos em que ela se aplica de maneira mais ou menos evidente, nos casos dos valores culturais (Raz, 2003, p. 19 e 20) e em momentos posteriores do texto discute os limites desta tese, e explicita os valores que não podem ser submetidos à sua forma especial e geral. (Raz, 2003, p.33).

A segunda tese é a do pluralismo de valores que acrescenta que, além de serem os valores e as razões incomensuráveis entre si, eles também – por muitas vezes – são irredutíveis ou irreconciliáveis. Isto significa dizer, ao mesmo tempo, que existem infinitas e incertas dimensões da existência que são valiosas e que, por muitas vezes, a persecução de um valor – refletido por exemplo num projeto de vida – só pode ser plenamente realizada se negligenciarmos, ignorarmos ou alienarmos outros valores e projetos. Por exemplo: não posso ter como projeto de vida ser, simultaneamente, o próximo Papa e um pai de família (RAZ, 1986, p.395).

A terceira tese que forma a teoria do raciocínio prático de Joseph Raz é a da

---

<sup>18</sup>Esta é posição de John Finnis, que utilizaremos como contrapartida para explicitarmos melhor as teses de Raz, ainda neste capítulo.

incomensurabilidade de valores, isto é, a de ideia de que, frequentemente, os valores que fornecem as razões para as nossas ações são incomensuráveis entre si. Em linhas gerais, uma vez que o problema da incomensurabilidade é assunto para o terceiro capítulo, dizer que dois valores são incomensuráveis significa dizer que, ao mesmo tempo que não são iguais, nenhum dos dois é melhor do que outro. Para Raz, a incomensurabilidade é vista como incomparabilidade, isto é – a incapacidade da razão de encontrar uma medida comum, um critério de fungibilidade e de comparação entre um valor e outro (Raz, 1986, p.322). Esta é a tese de Raz que o separa das concepções racionalistas, a tese que impõe um limite para a razão em tornar a ação plenamente inteligível – e que requer a atividade autônoma da Vontade como elemento essencial da agência humana<sup>19</sup>

Delineada de maneira mais geral as principais teses que encerram a a visão de Joseph Raz sobre a natureza dos valores, iremos agora nos debruçar numa reconstrução mais profunda desta teoria, numa comparação com a obra do filósofo John Finnis. Esta comparação nos permitirá posicionar o pensamento de Joseph Raz sobre o raciocínio prático à medida em que o comparamos com um pensador contemporâneo que também se localiza no polo clássico das visões básicas sobre a agência humana. Iremos aqui denotar as suas diferenças e o que de fato caracteriza de maneira singular o pensamento de Joseph Raz sobre o nexa razão-valor, com ênfase principal na necessidade das formas sociais para a persecução dos valores e o fato de que a razão prática não está conectada, necessariamente, a qualquer bem particular – o objetivo das próximas seções, e deste capítulo em geral, será demonstrar como Raz entende a natureza dos valores – o objeto deste capítulo será o de compreendermos, em principal, a primeira das teses de Raz, e de como ela pode nos fazer compreender que, de acordo com o filósofo, o raciocínio prático não está vinculado a nenhum bem básico em particular.

---

<sup>19</sup>A ideia de *incomensurabilidade como incomparabilidade* será revisada e objetada por Ruth Chang, (1997, Introduction) Esta posição de Raz é mais extensivamente fornecida pelos três primeiros capítulos de *Engaging Reason*.

## **2 – A natureza dos valores: um contraste entre Finnis e Raz.**

John Finnis e Joseph Raz fazem parte de uma tradição filosófica contemporânea que aceita a visão clássica sobre a ação humana paradigmática, nos termos que a definimos anteriormente. Em anos recentes, a filosofia desta tradição se configura num tipo de retorno às teorias éticas e metaéticas expostas na filosofia clássica, no pensamento de Aristóteles, na filosofia escolástica, etc.

Justificamos a presença deste contraste para que, em primeiro lugar, não se pense a visão clássica sobre a agência humana como um bloco monolítico de ideias, mas sim como um modo de pensar a filosofia prática, que admite diversas visões de mundo, opiniões divergentes – enfim, que a visão clássica é antes uma grande conversação do que uma dogmática fixa.

Em segundo lugar, este contraste tornará a posição de Raz ainda mais clara – como Aristóteles, pensamos aqui de maneira análoga a encontrar o elemento diferencial entre dois objetos semelhantes, para uma definição mais límpida da filosofia de Raz, com a qual trabalharemos no próximo capítulo, onde reconstruiremos o debate de Raz e de Ruth Chang, principalmente, sobre a natureza incomensurável dos valores, e sobre a posição de Raz quanto ao papel da vontade na agência humana paradigmática, e as consequências de assumir esta posição para o entendimento mesmo da ação humana e do raciocínio prático.

### **2.1. John Finnis – Valores como aspectos básicos e autoevidentes do bem estar humano.**

As considerações iniciais de Finnis em *Natural Law and Natural Rights*, que vão depois desaguar na formulação de seus conceitos sobre o raciocínio prático, têm como objetivo principal o de realizar algumas correções ao que o pensador crê serem alguns defeitos das teorias jusfilosóficas que dominavam o debate público e acadêmico. É importante notar que Finnis parte da empreitada de H. L. A. Hart em

*The Concept of Law*, isto é, o de tornar mais evidente os aspectos práticos de como o direito opera, e de como conceituá-lo, caracterizá-lo e defini-lo. Hart, ao examinar o sentido analítico dos termos políticos, jurídicos e morais, pretende também demonstrar que o sentido destes termos não só reflete a estruturação lógicas destas palavras, mas também o seu contexto social. O que Hart quer demonstrar é que uma descrição apropriada do direito (e das práticas sociais com ele relacionadas) requer também um entendimento, ao mesmo tempo, do que o direito “diz” e como o sentido destes ditos são internalizados pela sociedade. Para Finnis, no entanto, Hart não se aprofunda como deveria neste entendimento sobre os princípios básicos instrumentais das regras secundárias, que podem nos dizer mais sobre a natureza do raciocínio prático. A definição que Hart propõe para a compreensão do sistema jurídico como a combinação de regras primárias e secundárias é utilizada, segundo o próprio autor, para afastarmos as ideias de uma teoria do direito natural que propõe que “existem certos princípios básicos da conduta humana, esperando para serem descobertos, e os quais o direito confirma serem válidos” (Hart, 1961, p. 181)

Opondo-se a Austin (1954) e a Bentham (1970), Hart argumenta que a obrigação jurídica não é um fenômeno meramente relacionado à coerção externa, mas também relacionado à compulsão interna – isto nos diz que, para Hart, a coerção, o direito e a moralidade são fenômenos interconectados (Hart, 1961, p.18-26). A definição destes fenômenos vai formar a base do positivismo jurídico de Hart, que postula que o direito não necessariamente existe para que se satisfaçam certas demandas de mérito, ou de moralidade, mesmo que na prática isto ocorra (Hart 1961, p.181).

Um sistema jurídico, para Hart, só existe enquanto se configura na combinação de regras primárias e regras secundárias. As regras primárias de obrigação são um conjunto de princípios básicos que formam o sistema jurídico e que impõem as obrigações e as razões especiais para as ações, isto é são as regras que operam como as fórmulas de proibição ou permissão de condutas. As regras secundárias são regras implementadas para regularizar o uso das regras primárias de obrigação. Os princípios básicos que delineiam um dado sistema jurídico produzem princípios práticos que sustentam a prática destas regras, além de corrigirem certos defeitos que as práticas de imposição das regras primárias podem conter, como a incerteza, a sua natureza estática e a ineficiência da mera pressão social difusa. (Hart, 1961, p.79-100).

Notamos aqui que, sem a compreensão de como os princípios práticos de certo sistema jurídico podem operar, jamais poderemos apreender totalmente o conceito mesmo de direito. No entanto, Finnis acredita que esta separação conceitual bem definida entre as operações morais e logísticas do direito de Hart partia de uma “compreensão atenuada do raciocínio prático” (Finnis, 1980, p.13): “uma teoria do direito natural afirma ser capaz de identificar as condições e os princípios de prudência prática (*practical right-mindedness*), do bom e da ordem apropriada entre os homens e a conduta individual”

Isto torna as teorias do direito natural, para Finnis, mais apropriadas ou mais sofisticadas que o positivismo jurídico, uma vez que as considerações sobre o direito natural não são meramente o resultado de proposições puramente dogmáticas sobre a “natureza humana”, “leis naturais” ou sobre a natureza do “bem”. O objetivo de Finnis é o de construir uma estrutura na qual considerações feitas em nome da lei natural possam ser realizadas baseando-se em pensar de maneira sensata sobre o que significa de fato raciocinar de maneira prática. Finnis acredita que o raciocínio prático torna possível que apreendamos alguns valores intrínsecos que podem guiar as nossas ações, e que se constituem em bens básicos (Finnis, 1980, p.60). O exemplo que ilustra todas estas afirmações de Finnis é o do valor do conhecimento – ele considera que a afirmação “o conhecimento é algo bom a se possuir” é um princípio do raciocínio prático – isto significa dizer, que numa situação particular e factual, como pelo exemplo fornecido pelo próprio Finnis de ‘ler o artigo x provavelmente me ajudará a entender o que eu quero entender sobre determinado assunto’ combinado com o princípio já mencionado do valor do conhecimento, poderei tomar uma decisão de ler ou não ler determinado artigo. (Finnis, 1980, p.65). Os princípios práticos do raciocínio prático, portanto, nos permitem *participar* dos valores (bens básicos) à medida que os aspiramos e os perseguimos - estes valores, como o conhecimento, são caracterizados por Finnis como aspectos básicos do bem estar humano, de caráter auto evidente, que tornam inteligível a ação, para o raciocínio prático. Finnis não acredita que possíveis objeções sobre a auto evidência dos bens básicos que afirmam que nem todos reconhecem, por exemplo, o valor do conhecimento sejam relevantes para afastar a ideia da auto evidência dos bens (Finnis, 1980, p.65). Para Finnis, compreender a ideia da auto evidência dos bens é justamente compreender que os aspectos mais básicos do bem estar humano não são arbitrários ou subjetivos – para o filósofo, a auto

evidência mesma dos valores básicos é o que permite que possamos discriminá-los de proposições arbitrárias e subjetivas sobre um dado valor (Finnis, 1980, p.69). A argumentação de Finnis se debruça sobre o fato de que jamais poderíamos realizar qualquer consideração teórica ou qualquer decisão prática sem alguns princípios auto evidentes capazes de guiar e orientar estas decisões e estas conclusões (Finnis, 1980, p.69-70).

O conhecimento é um aspecto básico do bem-estar humano, portanto, mas não é o único destes aspectos. Finnis cria uma lista primária destes tipos de formas básicas do bem humano, rejeitando a ideia de que não é possível fazermos considerações sobre os aspectos valiosos da existência humana capazes de interpolar contextos sociais e históricos – para Finnis, existem certas evidências disto, manifestadas na presença unânime de certas práticas sociais - como por exemplo, o interesse em cooperação, uma preocupação pela continuidade da existência e da vida humana, a busca por alguma forma de religiosidade, a imposição de certos limites à prática sexual, entre outras (Finnis, 1980, p. 83). Os aspectos básicos do bem estar humano que Finnis delinea são sete: vida, conhecimento, lazer, estética, experiência, sociabilidade, razoabilidade prática e religião (Finnis, 1980, p.85-90). Todos estes bens de caráter básico podem ser intercambiados, conectados e combinados, isto é, pode se *participar* de todos estes bens de infinitas e indeterminadas maneiras – e, ademais, todos os outros bens humanos, todos os outros valores, todos os outros aspectos do bem estar humano podem ser redutíveis ou subsumidos a estes setes tipos de bens, sendo importante ainda destacar que a natureza de cada um desses bens é independente e bem diferenciada, pois nenhum destes bens é implícito em qualquer outro – são, ainda, desprovidos de qualquer hierarquia e são incomensuráveis entre si (Finnis, 1980, 86-92).

Os princípios do raciocínio prático, para Finnis, são os que:

prescrevem que se participe destas formas básicas de bem através de decisões práticas inteligentes e ações livres que constituem a pessoa presente e a futura e que, na tradição filosófica do Ocidente, foram chamados de *primeiros princípios da Lei Natural*, pois eles nos estabelecem os contornos de tudo o que alguém possa razoavelmente querer fazer, ter, e ser. (Finnis, 1980, p. 97)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> “Enjoin one to participate in those basic forms of good, through the practically intelligent decisions and free actions that constitute the person one is and is to be, have been called in the Western philosophical tradition the first principles of natural law. Because they lay down for us the outlines of

Desta forma, para Finnis, os bens humanos básicos são configurados a nós por atos de nosso intelecto prático, sendo a razoabilidade prática mesma um destes aspectos básicos do bem estar humanos. Finnis acredita que os conteúdos com o qual a razão prática opera – isto é, os bens básicos de natureza pré-moral – são, de início, determinados, conquanto para Raz eles não sejam e, como veremos, esta será uma das diferenças que mais nos ajudarão a ilustrar o pensamento de Raz sobre a natureza dos valores e dos aspectos do bem estar humano. Os bens básicos, para Finnis, não são bens de natureza moral, mas sim bens independentes que podem ser inteligidos por si mesmos, pela sua própria natureza e, através da razoabilidade prática, serem coordenados num *plano de vida*. A ética, para Finnis, é resultado justamente da busca destes bens básicos inseridos num plano de vida através dos requerimentos da razoabilidade prática (Finnis, 1980, p. 100).

Estes requerimentos para a razoabilidade prática, em Finnis, se configuram como: um plano coerente de vida; não possuir preferências arbitrárias entre os valores; não possuir preferências arbitrárias entre pessoas; distanciamento e compromisso; a relevância das consequências; eficiência nos limites da razão; respeito por todo valor básico em todo ato; os requerimentos do bem comum; e seguir a própria consciência (Finnis, 1980, p. 103-127). Para Finnis, estes requerimentos criam um verdadeiro dialeto de moralidade, isto é, um verdadeiro aparato operacional que pode dizer como devemos agir (Finnis, 1980, p.127). Isto significa dizer que o produto final dos requerimentos básicos da razoabilidade prática é o que comumente chamamos de moral.

Como estas noções de princípios básicos de razoabilidade prática podem informar considerações sobre a lei? Isto é, como podemos compreender o projeto de Finnis em *Natural Law and Natural Rights* de construir uma estrutura pela qual possamos realizar considerações em nome da lei natural que possam ser realizadas através dum raciocínio prudente (*sound reasoning*) sobre como compreender o raciocínio prático? Em primeiro lugar, podemos perceber que *os requerimentos do bem comum* são parte dos requerimentos da razoabilidade prática, parte do que constitui, para Finnis, a forma de vida do sábio (*phronimos*) aristotélico, isto é,

requerimentos de sabedoria prática, sem os quais seria impossível dizermos que agimos de maneira racional (Finnis, 1980, p.102). O conceito de bem comum se conecta ao de comunidade (ou de associação), definida por Finnis como um tipo de “estado de coisas contínuo”; “um compartilhamento de vida, de ações e de interesses” (Finnis, 1980, p. 136). As comunidades humanas se estabelecem, se tornam unificadas, de quatro maneiras: a unidade de ser um membro da espécie humana; a unidade de pensamento; a unidade da arte e da técnica; e a coordenação (Finnis, 1980, p. 143). Este último é definido como a unidade de ação comum, e que requer, em certo grau, aspectos de todos os outros três tipos de unidade. Finnis esclarece que todos os caracteres, dispositivos e postulados do direito tem o seu fundamento, do ponto de vista da razoabilidade prática, nos requerimento que as atividades dos indivíduos, das famílias e de associações em geral sejam coordenados. (FINNIS, 1980, p.143)

A coordenação de uma comunidade, para Finnis, requer sempre algum nível de reciprocidade básica entre os indivíduos – e é isto que podemos chamar de sociabilidade, um dos aspectos básicos do bem estar humano. A ideia de sociabilidade (por vezes denominada por Finnis como amizade) conecta intimamente a demanda pelo bem estar humano individual e os requerimentos para o bem comum. Uma comunidade só pode ser compreendida como tal, em sentido pleno, de acordo com Finnis (1980, p.143) se A torna o bem estar e a participação auto constitutiva em bem básicos de B como um de seus próprios compromissos auto constitutivos de participação no bem comum, e vice e versa. Em outras palavras, só existem comunidades humanas em sentido pleno se A e B se proporem a colaborar nestes tipos de compromissos. A sociabilidade humana, ou a amizade, é o que torna possível que compromissos particulares possam contribuir para o bem comum, pois estes estão coordenados nas comunidades e nas associações humanas (Finnis, 1983, p.144).

Esta coordenação de uma comunidade que tornam conectadas e interdependentes todas as aspirações individuais com os requerimentos do bem comum é o objeto mesmo da política, que em sentido amplo, para Finnis, significa justamente este campo que cuida da coordenação de uma comunidade entendida em sentido amplo (Finnis, 1980, p. 147). O direito, neste sentido, se fundamenta nesta necessidade de coordenação dos bens básicos individuais em comunidade, em outras palavras, a coordenação de atividades de indivíduos, famílias e

associações do ponto de vista da razoabilidade prática: a lei – ou melhor dizendo, os “caracteres, dispositivos e postulados da lei” são o elemento que coordenam as comunidades em seu sentido mais pleno (Finnis, 1980, p.149).

## 2.2 – Joseph Raz – Como os bens podem ser inteligíveis e auto evidentes?

Como pretendemos caracterizar a posição de Joseph Raz sobre a natureza dos valores por contraste à filosofia de John Finnis, traçaremos alguns comentários, agora, sobre o texto *Value: A Menu of Questions*, um ensaio do pensador israelense em que, justamente, traça as suas diferenças com Finnis sobre a natureza autoevidente dos valores, comentando algumas das implicações da capacidade destes valores auto evidentes de tornar a ação humana inteligível. Para Raz, os valores não podem ser, ao mesmo tempo, as propriedades que dotam as ações de inteligibilidade e ao mesmo tempo autoevidentes, como veremos – sob a pena de, no mínimo, tornar a auto evidência *irrelevante* (Raz, 2013, p.20)

É importante destacar que Raz, no texto em questão, admite que tem diversas concepções em comum com Finnis em ética teórica e nas questões referentes ao raciocínio prático. Em primeiro lugar, Raz destaca que é fundamental, na abordagem da razão prática a partir dos valores, considerarmos de início que algumas ações possuem algumas propriedades imbuídas de valor, “propriedades que as fazem boas ou más”, e que tais propriedades são justamente aquilo que constitui, para o raciocínio prático, como as razões a favor ou contra alguma ação em particular (2013, p.13). Tratam-se, portanto, de razões normativas, as quais não podemos explicar sem um certo tipo de circularidade: são as considerações que tornam as ações elegíveis, desejáveis, almejáveis. Raz esclarece que, de acordo com Finnis, os valores é que fornecem estas razões de tipo *pro tanto* – isto é, razões que favorecem a tomada ou a não-tomada de uma ação – esta é uma forma de diferenciarmos este uso específico da palavra “razão” para os outros usos da palavra, como os meramente explicativos (Raz, 2013, p.13). Raz pensa, portanto, em trabalhar duas formulações de Finnis, fazendo-lhe duas ressalvas principais. A primeira formulação de Finnis sobre a natureza do valor com que Raz trabalhará é se constituem, essencialmente em razões [para a ação] que são o bem a que se é referido ao enunciarmos a razão (Finnis, 1980, p. 60). A outra formulação de Finnis a

que Raz fará ressalvas é a de que: dizer que tal ou qual Conhecimento é um valor é simplesmente dizer que a referência à busca de conhecimento torna inteligível (apesar de que não necessariamente razoável, o resto considerado) qualquer instância particular da atividade humana, ou compromisso envolvido nesta busca (Finnis, 1980, p.60-51).

Raz acredita que certas ressalvas devem ser realizadas a estas formulações de Finnis pois acredita que elas não tornam claras, realmente, as ideias de Finnis sobre a real natureza destes bem básicos, destes valores (Raz, 2013, p.17). Para entendermos essas ressalvas, Raz destaca que precisa-se entender, de início, que agir por uma razão é agir de acordo com uma crença – seja verdadeira ou falsa – de que essa ação possui algum valor, e que esta capacidade de agir pela percepção de algum valor – de notar a *forma do bem* – é justamente o caráter distintivo da ação de seres racionais, ressaltando que estas ações não necessariamente possuirão algum valor, mas são ações de fato tomadas pela crença dos agentes na existência de algum valor nelas, são ações baseadas na crença da presença de um valor, não ações que possuem necessariamente valor: isto implica que mesmo as ações ou compromissos que se debruçam sobre aquilo que não possui nenhum valor são inteligíveis (Raz, 2001, p. 15) – Raz quer esclarecer que da inteligibilidade de uma ação, não podemos inferir, necessariamente, que esta ação (ou busca, ou compromisso) possui algum valor. “Agir em busca do valor torna a ação inteligível, mas também o faz a ação na falsa crença de que aquilo que busca é valioso. [...] não podemos inferir o valor do conhecimento da inteligibilidade da busca por ele” (Raz, 2013, p.15).

Da lista dos bens básicos fornecida por Finnis, Raz começa a traçar algumas das dificuldades com as noções mesmas de bens básicos. Raz suspeita do próprio caráter *básico* de alguns bens expostos por Finnis, principalmente os bens da amizade, da religião, da experiência estética. Isto é, não se pode derivar, necessariamente, que a amizade é um bem, ou uma religião é um bem, ou experiências estéticas são um bem: elas só se configuram como bens se forem boas experiências estéticas, boas amizades, boas religiões (Raz, 2013, p.16). Isto, de fato, traz algumas complicações à noção de que estes são bens *básicos*, de que a amizade, por exemplo, é um bem simplesmente sendo uma amizade, e de acordo com Raz, quando Finnis invoca estes bens como básicos, ele pretende se referir somente àquelas suas manifestações que são boas (Raz, 2013, p.16). Finnis

explicita que estas formas básicas de bem estar humano o são pelo fato de , no caso da amizade por exemplo, serem manifestações da harmonia entre os homens, ou no caso da religião, da harmonia entre o homem e Deus: Raz acrescenta que sim, o conceito de harmonia pode explicitar “o que é bom nestas formas do bem”, no entanto, isso não resultaria em reduzirmos todos os bens básicos em um só? Em outras palavras, isso não faria com que a harmonia se tornasse a forma básica de bem estar humano mais elementar, das quais as outras não são mais que meras derivações, que o bem se configura sempre em manifestações multifacetadas da harmonia entre diversos elementos?

O que Raz quer explicitar é que omitir, como faz Finnis, se um bem é bom porque é uma manifestação de harmonia do tipo formal (isto é, é harmônico aquilo que abrange certos componentes arranjados de maneira apropriada – ou combinados de forma a produzir um efeito positivo) ou de tipo substantivo (isto é, uma harmonia que especifica certas relações entre os elementos de um objeto que o torna harmônico, caso ele os obtenha) torna impossível sabermos o que torna o bem básico de Finnis valioso, desejável, bom. Nas palavras de Raz (2013, p. 7)<sup>21</sup>

o problema é que é vazio dizer que [por exemplo] a amizade é boa porque é uma relação formalmente harmoniosa, pois isto significa dizer que amizades são boas porque são relações que *são como devem ser*. Dizer, no entanto, que amizade é um bem porque é uma relação substancialmente harmoniosa, também não nos ajuda muito. É duvidoso que só uma relação substantiva entre pessoas é o que marca a sua relação como uma amizade. [...] (grifo meu).

O problema, de acordo com Raz, é que Finnis simplesmente afirma que amizades existem quando são boas amizades, por exemplo, mas ele não nos informa em que instâncias essas amizades são boas – em outras palavras, Finnis não torna explícito o que torna *bom* um bem básico – “não somos informados quando [as amizades, as religiões, as experiências estéticas] são boas” – a consequência, para Raz, é que isto torna impossível examinar se são de fatos bens elementares, básicos, e impossível determinar se a harmonia, ou qualquer outro

---

<sup>21</sup> “The problem is that saying, e.g. that friendship is good because it is a (formally) harmonious relationship is empty for it amounts to saying that friendship is good because it is a relationship that is as it should be. But saying that friendship is good because it is a (substantively) harmonious relationship is not, in the context in which the statements are made by Finnis, much more help. It is doubtful that there is only one substantive relationship between people that makes their relationship into a (good) friendship”

elemento, é o que confere o valor ínsito a esses supostos bens básicos. (Raz, 2013, p.17).

Esses são problemas que concernem, majoritariamente, a esses bens básicos que parecem depender do conceito de harmonia, e Raz complementa que o exemplo fulcral de Finnis, o conhecimento, pode evitar esses problemas, como outros tipos de bens básicos que exemplifica – o problema é que a noção de conhecimento fornecida por Raz pode implicar alguns problemas para a noção de auto evidência dos bens básicos.

Raz se pergunta: o que torna o conhecimento algo valioso?

A auto evidência, aqui, é possível de duas formas: pode ser auto evidente que algo é valioso, e pode ser auto evidente aquilo que faz com que algo seja valioso – e a pergunta proposta por Raz não levanta qualquer dúvida sobre o valor do conhecimento, por exemplo, e procura apenas encontrar uma explicação sobre o valor do conhecimento. A pergunta, argumenta, é importante, e ela não é satisfeita simplesmente apelando-se a uma suposta auto evidência destes bens – mesmo que fosse possível provarmos auto evidência da resposta, ainda quereríamos saber esta resposta. “É inútil dizer que, porque a resposta é auto evidente, nós já a sabemos”. A resposta, para Raz, terá de ser circular, mas isso não significa que a circularidade da resposta, em si, a priva da obrigação de ser explanatória (2013, p.18). Raz aventa a possibilidade de que talvez, para Finnis, considerar que os valores são inteligíveis não necessariamente implica que podemos explicar o que, em sua natureza, o dota de valor – talvez a inteligibilidade de um valor (ou a sua capacidade de tornar uma ação inteligível) não signifique que podemos explicar o que torna um valor em um valor, talvez não haja uma explicação possível que possa ser expressa pela linguagem (Raz, 2013, p.19).

Importante destacar que, como Raz afirma, os bens básicos não são simples conceitos que possam ser reconhecidos pela percepção, como a cor verde, por exemplo (que implica que reconhecemos e sabemos o que é o verde, sem sabermos explicar em palavras o que torna *verde* a cor verde) – a inteligibilidade dos valores, aparentemente, implica que é possível não apenas reconhecermos que algo é um valor, mas também compreendermos o que é valioso em um determinado bem (2013, p.19), para Raz, é bastante razoável acreditar que o conhecimento da existência de algum valor pressupõe, em certa medida, que possamos entendê-lo – em suas próprias palavras (2013, p.9): “parece plausível que o modo primário de

identificarmos o que tem valor é delineando as características ou relações que as tornam valiosas, características e relações que podemos compreender”<sup>22</sup>

Parece, portanto que a auto evidência não pode nos fornecer qualquer entendimento sobre a natureza dos valores, mas antes o pressupõe (Raz, 2013, p.20). Raz sugere que a auto evidência, mesmo que seja a fonte de conhecimento da existência de um valor, ou mesmo uma condição fundamental para justificá-lo como um valor, não pode ir responder a pergunta essencial que fez anteriormente: dessa forma, auto evidência se torna irrelevante ao se defrontar com questões céticas sobre os valores – as questões céticas mais sérias, que não se constituem como uma simples tendência a não acreditar que existam valores primários. Portanto, para a Raz, antes de termos a certeza de que algo é um valor, importa sabemos o que torna o conhecimento, por exemplo, algo valioso, sem apelarmos – procurando uma posição de conforto intelectual, talvez? - aos sentimentos de certeza e de auto evidência dos bens.

### **2.3 – Joseph Raz – A dependência social dos valores.**

Se Finnis aborda a questão do raciocínio prático através de fontes da filosofia clássica e escolástica (em particular em Aristóteles e São Tomás de Aquino), as fontes para as considerações de Joseph Raz são bastante distintas, num escopo decididamente mais contemporâneo, partindo de pensadores como Thomas Nagel, Bernard Williams, Robert Nozick e das próprias considerações de Finnis, em certos aspectos.

A própria noção de Raz sobre o bem estar pessoal está imbricada na noção dos contextos sociais: não se pode falar em bem estar pessoal sem considerar certas formas de sociabilidade: o bem estar de qualquer indivíduo depende do valor de suas razões e de seus objetivos, e a persecução do valor necessariamente sempre toma forma num contexto social (Raz, 1986, p. 308). Só nos é possível que estabeleçamos objetivos para a nossa ação em dados contextos que permitam a persecução destes objetivos mesmos, e esta persecução só pode tomar forma no âmbito social.

---

<sup>22</sup> “The primary way of identifying that something is of value is that it has features or relations that make it valuable, features and relations that we can understand”

Num primeiro momento, Raz pretende em *The Morality of Freedom*, de 1986, estabelecer como as relações e os projetos pessoais são relacionados ou conectados com a razão prática (Raz, 1986, p. 165). Raz concluiu que as posições utilitaristas e consequencialistas sobre o raciocínio prático são insuficientes por assumirem, em seu âmago, uma premissa que Raz considera equivocada: a presunção de que se pode realizar, em todos os casos, uma “comparação linear de razões para a ação”. A rejeição dessa ideia pode ser bem ilustrada pela ideia de razões excludentes: em diversos casos podemos nos deparar com situações como a de um pai que, por exemplo, promete colocar a educação dos filhos em primeiro lugar e, no curso de sua vida, tem que decidir se mandará o filho para uma escola pública ou privada – se escolher pela escola privada, não poderá deixar de trabalhar e não poderá cumprir algum projeto que planejava, como escrever um livro – e que, apesar de tudo, escolhe levar o filho para a escola privada, agindo de acordo com a promessa que realizou (Raz, 1999b, p.39). Assim, no exemplo, o pai entende que a promessa que realizou é uma razão para agir que exclui as outras razões – que não deixam de ser relevantes:

[...]elas ainda são relevantes, mas Colin [o pai] tem, ou acredita que tem, uma razão para desconsiderá-las e não agir de acordo com eles. Colin [...] acredita que ele tem razão em não agir de acordo com outras certas razões, e isto significa que ele acredita estar justificado em não agir no balanço de razões.(Raz, 1999b, p. 39)<sup>23</sup>

O exemplo acima ilustra a proposição de Raz de que os indivíduos nunca desconsideram seus projetos, compromissos ou convicções enquanto razões para a ação em face de razões relacionadas com aspectos utilitários ou consequencialistas. Além de pretender afastar as ideias consequencialistas e utilitaristas, Raz pretende também apresentar uma visão mais integral do raciocínio prático: como Finnis, Raz também acredita que raciocinamos de acordo com aquilo que consideramos valioso, do que consideramos como aspectos valiosos da realidade, como já destacamos, para Raz:

Aspectos do mundo são valiosos. Isto constitui as razões para ação. Porque somos animais racionais, dotados do poder da razão, somos capazes de nos conduzirmos sob a luz destas razões. Ser racional é ser capaz de agir

---

<sup>23</sup> “They are [relevant], but Colin has, or believe he has, a reason to disregard them and not to act on them. Colin [...] believes that he has a reason for not acting on certain reasons and that means that he believes that he may be justified in not acting on the balance of reasons”.

intencionalmente, isto é, por razões, como ele as toma que sejam, isto é, sob a luz da apreciação de sua situação no mundo (1999, p.1)

Portanto, para Raz, “os aspectos valiosos do mundo constituem razões” (RAZ, 1999, p.23). Assim, podemos dizer que, tanto para Raz quanto para Finnis, seres humanos raciocinam de maneira prática de acordo com o que acreditam ser de valor. No entanto, há uma diferença muito importante e decisiva, principalmente expressa na primeira tese referida na seção 1 deste capítulo. Esta diferença reside no modo particular de como cada um identifica o raciocínio prático. Como visto anteriormente, Finnis acredita em, basicamente, sete tipos de bens humanos básicos, que se tornam como que referenciais aos primeiros princípios da racionalidade prática. Raz, ao contrário, não acredita que o raciocínio prático esteja conectado, em absoluto, a nenhum bem particular, a nenhum aspecto básico do bem estar humano distinto, particular ou individual – para Raz, nenhuma pessoa pode ter um objetivo compreensivo sem que seja baseado em algum tipo de “disponibilidade de formas sociais” que os tornem possíveis (Raz, 1986, p.308).

Em *The Practice of Value* (2003), no entanto, Raz revisa parte destas ideias, principalmente estabelecendo certos limites às teses de dependência social dos valores, e explicitando de maneira mais adequada quais são estes valores que podem se submeter às teses. Raz afirma que estas considerações podem ser encapsuladas na combinação entre duas teses. A primeira, é a tese da *dependência social especial*, que afirma que alguns valores existem somente se existem algumas práticas sociais que o sustentam (Raz, 2003, p.19). A segunda é a tese da *dependência social geral*, que afirma que, salvo em algumas exceções, todos os valores dependem de práticas sociais, sendo eles sujeitos à *tese especial* ou através de uma dependência de valores que são sujeitos à *tese especial* (Raz, 2003, p.19).

Raz afirma ainda que a dependência do valor em práticas sociais não é necessariamente simultânea e contínua: a tese é a de que a existência de um valor depende da existência de alguma prática social duradoura e sustentável em algum ponto (Raz, 2003, p.21). “Uma vez que eles começam a existir, eles se mantêm na existência, mesmo que a prática que o sustenta desapareça” (Raz, 2003, p.22). O essencial, segundo Raz, é que uma vez que os valores são trazidos à existência através de uma prática social já existente, eles não necessariamente serão

perdidos, ou perderão seu status como valor, as práticas que o sustentam podem desaparecer, mas não o seu valor. É importante destacar que Raz argumenta a favor da dependência social dos valores, sem pretender chegar a conclusões relativistas, que ele afasta de início:

[...] dependência social sem relativismo – isto é, a concepção de que valores, e, portanto, também as razões, direitos, virtudes e todos os outros fenômenos normativos que dependem deles, são socialmente dependentes, mas de um modo que não envolva o relativismo radical, que não implica que o que é valioso é valioso somente em sociedades que pensam que o é, nem que os conceitos avaliativos e normativos, ou a verdade de proposições sobre eles são relativos (2003, p.18)<sup>24</sup>

Para cada valor cultural em particular, argumenta Raz, há, pelo menos, alguma prática que o sustenta em alguma população (Raz, 2003, p. 20). Esta prática (*sustaining practice*) ocorre quando os indivíduos agem quando podem ter a consciência de que o estão fazendo por uma crença de que vale a pena se conduzirem desse modo (Raz, 2003, p.20). Ainda, é importante notar que, para Raz, mesmo que as práticas sociais sejam vinculadas ao menos a algum conhecimento comum de seus termos, não podemos esperar que todas as práticas possam ser completamente informadas por um entendimento pleno dos valores que as justificam ou as tornam conhecidas (Raz, 2003, p. 20).

Outra objeção que pode ser realizada é reduzir o argumento da dependência social dos valores, afirmando-se que tal tese possa acarretar numa redução de todos os valores a valores convencionais. Raz resiste à esta tentação ao convencionalismo, ao argumentar que este tipo de objeção se funda numa premissa equivocada: a de que pelo fato de que um valor depende de uma prática que o sustente, aquela prática portanto é a razão pela qual este valor é um valor (Raz, 2003, p. 26). Para ilustrar melhor a sua posição, Raz fornece um exemplo: bens que são paradigmaticamente convencionais, como o fato de se presentear alguém com flores, como uma demonstração de afeto, ainda possuem razões que não são meramente produtos de uma convenção: alguns outros valores das flores (sua aparência, seu odor, suas cores) são independentes e as tornam apropriadas para o seu papel na convenção social (Raz, 2003, p.26) – estes valores

---

<sup>24</sup> “I will argue for social dependence without relativism – that is, for the view that values, and therefore also reasons, rights, virtues, and other normative phenomena, that depend on them, are socially dependent, but in a way that does not involve radical relativism, that does not imply that what is valuable is valuable only in societies that think that it is, nor that evaluative or normative concepts, or the truth of propositions about them, are relative”;

independentes, por outro lado, dependem de algum substrato cultural para a sua apreciação, mas esta dependência cultural de nossa valoração das flores não as tornam, necessariamente, um valor meramente convencional: “Nós não as valorizaríamos se não fossemos imbuídos com certas atitudes transmitidas pela cultura, mas não pensamos que o fato de outras pessoas a valorizarem é o que torna a sua beleza valiosa para nós” (Raz, 2003, p. 26)<sup>25</sup>.

As teses para a dependência social dos valores culturais residem, principalmente, no que Raz denomina como “a dependência de valores em avaliadores”. Para Raz, a dependência social dos valores é apoiada por uma série de considerações. Em primeiro lugar, as teses da dependência social poderiam oferecer uma explicação satisfatória sobre a existência de valores. Em segundo lugar, são teses que podem bem explicar como podemos conhecer os valores, em terceiro, é uma tese que leva em conta a crença comum de que não há qualquer sentido para os valores sem a presença de avaliadores (Raz, 2003, p. 27). Raz acredita que estas duas últimas considerações são as mais importantes para compreendermos a dependência social dos valores. Raz classifica como “fundamental” pensarmos que valores dependem de avaliadores (*valuers*), e acredita que uma das formas de entendermos esta concepção familiar é a seguinte: “sem avaliadores, os valores seriam insignificantes, sem sentido (*values without valuers are pointless*)” (Raz, 2003, p. 27). A ideia central aqui, é dizer que o sentido dos valores só pode ser apreendido quando existe um sujeito “avaliador” capaz de avaliá-lo enquanto um valor, e traçar relações entre os objetos que considera valiosos que sejam apropriados ao seu valor. Assim, “ausente esta possibilidade, os objetos podem existir, e eles podem ter valor, mas não haveria muito sentido (*there is not much point to that*) nisto” (Raz, 2003, p. 28).

Aqui, vale notar que a noção que procuramos é muito similar a um conceito de desperdício dos valores. Um valor só pode ser compreendido como tal, em sentido pleno, se existir alguma resposta a ele, a uma tentativa ou intenção de interagir com ele (de participar nele, no vocabulário de John Finnis) – isto significa dizer que não só existem as respostas apropriadas da agência humana em face de um valor, mas também dizer que sem esta resposta, o valor se torna algo

---

<sup>25</sup> “We would not value them had we not been imbued with culturally transmitted attitudes. But we do not think that the fact that others value them is a reason why lilies are beautiful. However, the fact that others think it appropriate to give flowers for birthdays makes them appropriate birthday presents”

incompleto, e ao fim e ao cabo, não se torna plenamente realizado – o próprio sentido da palavra *valor* começa a se tornar rarefeito sem a presença de uma resposta adequada àquilo que, de início, se define pelo modo com o qual respondemos a ele (Raz, 2003, p.28). Pensemos, por exemplo, no sentido de uma pintura que jamais será vista por ninguém, num belíssimo prato *gourmet* destinado a jamais ser comido, etc. Podemos perceber a verdade dessa proposição, de acordo com Raz, pelo fato de que um objeto de valor tem a capacidade de afetar o mundo exterior simplesmente pelo fato de ser reconhecido (Raz, 2003, p. 28-29):

O modo normal e apropriado pelo qual o valor das coisas influencia os assuntos no mundo exterior é ser apreciado, ou seja, ser respeitado e com ele nos engajarmos porque percebemos que são objetos de valor [...] O valor das coisas é inerte, sem qualquer influência exterior exceto o de ser reconhecido<sup>26</sup>.

Desta forma, Raz conclui que certos valores dependem, para que faça sentido que os consideremos como valores, da avaliação para a sua completa satisfação, cumprimento e realização – além do valor de certos objetos não terem sentido real sem a presença de avaliadores, a própria existência de valores mesmos se tornam insignificantes sem a presença de um sujeito que os valoriza (Raz, 2003, p.29). O fato de serem reconhecidos, de serem apreciados, de serem engajados por seres humanos que os percebem enquanto valores é algo que constitui a própria natureza dos valores, para Joseph Raz (2003, p.29). Em suma, não é acidental que os valores são capazes de serem apreciados por seres humanos, isto é parte de sua essência constitutiva – apenas esta última frase já poderia bem delinear as principais diferenças entre a noção de Finnis e de Raz sobre a natureza do Valor.

Raz pensa que a dependência social do acesso aos valores é uma ideia incontroversa, e que ainda podemos prosseguir a caminhos além desta mera dependência ao acesso – para Raz, a dependência social dos valores está intrinsecamente ligada às nossas estruturas pensamento avaliativo (Raz, 2003, p. 30). Assim, ele pretende se utilizar de alguns exemplos que poderão melhor ilustrá-lo, principalmente exemplos relacionados aos valores que se subordinam à tese de dependência especial, ou seja, aqueles que existem somente se há alguma prática social que os sustenta. Estes exemplos são derivados, basicamente da ideia de que

---

<sup>26</sup> “The normal and appropriate way in which the value of things influences matters in the world is by being appreciated – that is, respected and engaged with because they are realized to be of value [...] the value of things is inert, with no influence except through being recognized.

valores deste tipo podem ter seu surgimento mais ou menos rastreável no tempo – por exemplo, a ideia de que a literatura é um certo produto histórico, que começou a existir a partir de um certo contexto histórico e que tem a sua existência garantida somente pela existência de práticas sociais bastante complexas (Raz, 2003, p.30). Podemos inserir neste mesmo campo de objetos o Estado, o casamento, e – de alguma outra forma – todos os tipos de relações e estruturas sociais.

É natural pensar que a *excelência* das óperas, ou a excelência em escrever ou concertar óperas, ou a *excelência* da lei qua lei, digamos, a virtude da *rule of law*, ou possuir autoridade legítima como a lei afirma possuir, e a *excelência* de uma amizade íntima, [...] dependem nas mesmas práticas social nas quais a existência das óperas, amizades íntimas e a lei depende. (Raz, 2003, p. 31)<sup>27</sup>

A ideia que pode, enfim, nos convencer destas conclusões é a seguinte: os próprios conceitos destes valores culturais são normativos à medida que podemos compreender, por exemplo, o conceito de um romance através do conceito do que é um bom romance – em suma: as formas específicas de excelência de um objeto determinam a sua própria natureza. Para Raz, isto é claro no conceito de Estado: a organização que pretende ser a suprema autoridade em uma dada comunidade, assim, o conceito de um bom estado é contingente ao fato de possuir a autoridade que pretende – novamente, as formas específicas da excelência de um estado (aquilo que o torna bom) definem a sua própria natureza enquanto objeto de valor (Raz, 2003, p. 31-32). O modo como avaliamos os produtos artísticos, as relações sociais e as estruturas políticas que nos governam parecem emergir também da prática de certas formas sociais, e não meramente do acesso que temos a certos conceitos de valor, parece a Raz que este tipo de argumento também pode ser feito para diversos outros tipos de valor (Raz, 2003, p. 32).

Importante destacar que *The Practice of Value*, de 2003, é uma correção de suas teses anteriores, em *The Morality of Freedom*, por exemplo. Agora, a tese da dependência social se divide em especial e geral, e a primeira só se refere, ou se refere principalmente, a estes valores que Raz denomina como valores culturais

---

<sup>27</sup> “It is therefore natural to think that the excellence of operas, or excellence in directing or conducting operas, and só on, or the excelence of the law qua law, say the virtue of the rule of law, or of possessing legitimate authority as the law claims to do, and the excellence of a close friendship [...] depend on the very same social practices on which the existence of opera, intimate friedships, or the law depends”.

A tese da dependência especial se aplica a eles [aos valores culturais] porque certas práticas que os sustentam são uma condição necessária para que seja possível que estes valores sejam fundamentados, e a possibilidade de fundamentação (instantiation) é uma condição necessária para a existência de valores. (Raz, 2003, p. 33)<sup>28</sup>

Destacamos, portanto, alguns dos limites da tese da dependência especial de Raz. Em primeiro lugar, os valores que dizem respeito à tese da dependência social são aqueles valores culturais, ou seja, aqueles cuja instanciação depende de um meio em que outras pessoas tenham o conceito deste valor (Raz, 2003, p.33). Para Raz, existem 4 tipos de valores que não estão submetidos à tese especial. Raz os classifica deste modo: prazer puramente sensual, que em sua forma pura, não está sujeito à tese especial; valores estéticos relacionados à fenômenos naturais, apenas o seu acesso é socialmente dependente, mas não a sua existência; muitos dos chamados valores facilitadores, aqueles cujo o bem é tornar possível ou facilitar a presença de outros valores<sup>29</sup>; e o valor da pessoa humana, ou o valor de avaliadores que são valiosos em si mesmos (Raz, 2003, p. 34). Para Raz, os valores morais são parte principalmente das últimas duas classes de valor, e portanto não são sujeitos diretos da tese especial, mais ainda estão, em parte, sujeitos à tese geral da dependência social – no entanto, ele destaca que a tese geral não é uma tese que diz respeito à existência dos valores, mas sim uma tese que – da forma em que foi exposta – é importante para determinarmos o propósito (*point*) dos valores (Raz, 2003, p. 35). Importante notar que o escopo das teses muda: a tese especial é sobre a existência de valores culturais depender da existência de práticas sociais, enquanto a tese geral afirma que estes valores citados (os valores morais e os valores das pessoas) dependem para o seu propósito de práticas sociais, mas não, em absoluto, para sua existência como valores.

Penso que para o propósito de fornecer uma consideração geral sobre os valores a tese mais significativa é que aquela que foca no fato de que (com exceção de prazeres puramente sensuais e valores estéticos de objetos naturais) todo o propósito dos valores depende da existência de valores que

---

<sup>28</sup> The special dependence thesis applies to them because sustaining practices are a necessary condition for it to be possible for these values to be instantiated, and the possibility of instantiation is a condition for the existence of values”.

<sup>29</sup>Raz considera que muitos valores desse tipo são valores morais, como a liberdade, a justiça, etc. (2003, p. 34)

estão sujeitos à tese especial (Raz, 2003, p. 35)<sup>30</sup>

Quanto aos valores do puro prazer sensual e de prazeres resultantes de uma percepção, eles se configuram como intrinsecamente fugazes, e somente uma vez que são integrados e conectados aos valores culturais é que pode-se dizer que valores deste tipo formam uma parte significativa da existência humana – a tese de Raz é a seguinte: todos os valores que fazem a vida humana são socialmente dependentes, de maneira indireta ou direta: os valores culturais, cuja existência depende das práticas sociais, e os valores que dependem das práticas sociais para o seu propósito.

Por fim, o propósito de Raz em *The Practice of Value*, é o de delimitar a abrangência da tese da dependência social, sugerindo a existência de uma forma *especial* de dependência, que se refere somente a sua existência no tempo (e ela se aplica aos valores culturais) e uma forma geral de dependência social, que se refere ao seu propósito, e não a sua existência (e ela se aplica aos valores capacitantes ou facilitadores, os valores morais, e os valores das pessoas), ainda, trata também dos valores que, em absoluto, não estão sujeitos nem a tese especial e nem a tese geral para o seu sentido (point) – os valores de puro prazer sensorial, mas ainda afirma que mesmo estes valores só podem ser *significativos* num contexto mais integral da existência humana, se combinados com as formas culturais dos valores. Em suma, Raz acredita que a tese sobre o propósito dos valores é a mais útil para que entendamos a sua natureza, e revisa as ideias, por exemplo, encontradas em *The Morality of Freedom* que parecem sugerir uma abrangência e uma força para a tese da dependência social que ela, de fato, não possui<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> I think that for the purpose of providing a general account of values the more significant thesis is the one that focueses on the fact that (with the exception of pure sensual pleasures, and the aesthetic values of natural objects), all values depend for their point on the existence of values that are subject to the special thesis”.

<sup>31</sup>Pippin (2003, p. 81-106), ao analisar as afirmações de Raz sobre a dependência social dos valores, como aqui apresentadas, questiona se Raz foi capaz de fornecer alguma explicação sobre o conteúdo de um valor, ou como este valor se constituiu em um valor. Pippin (2003), considera que a combinação realizada por Raz entre a objetividade dos valores e sua dependência social é, de certa maneira, atrativa. No entanto, o autor se pergunta se a objetividade destes valores pode ser assegurada uma vez que a sua existência depende de práticas sociais e históricas de caráter fundamentalmente contingentes. Raz, argumenta Pippin, para justificar que há valor em um valor, tem de recorrer à relação das condições sociais para a existência desse valor com os recursos normativos necessários para as conclusões de primeira ordem sobre o bem deste valor (um recurso ao todo de nossa “conceptual armory, information, and powers of argumentation” (Raz, 2003, p.25). Recorrer às relações entre as contingências sociais mais a “conceptual armory” para explicar “o valor de um valor” é um problema que, segundo Pippin, Raz ainda não foi capaz de responder, uma vez que a contingência social dos valores poderia ter consequências a nossa “conceptual armory” de

### **2.3.1– A dependência social e o pluralismo de valores: considerações adicionais sobre a natureza dos valores**

De acordo com Raz, o pluralismo de valores estabelecer, em primeiro lugar, uma pluralidade de formas de vida incompatíveis e ao mesmo tempo moralmente aceitáveis e em segundo lugar, que cada uma destas formas moralmente aceitáveis de vida demonstram valores diversos, cada um deles capaz de ser almejado em si mesmo (Raz, 1986, p. 395). Para fins de argumentação, Raz afirma que, para podermos entender o pluralismo moral, basta saber que ‘as formas de vida se diferenciam em seus caracteres morais’ (Raz, 1986, p. 396). Deste modo, para serem consideradas como duas formas distintas de vida, elas devem manifestar valores e virtudes distintas, ou em graus distintos pelos quais elas manifestas estes valores e estas virtudes – deste modo, considera que uma forma de vida alcança seu patamar máximo quando uma vida não pode “melhorar adquirindo virtudes adicionais, nem aumentando o grau em que se possuem as virtudes, sem sacrificar outra virtude que possui’ (Raz, 1986, p.396).

Raz acredita, ainda, que se pode reforçar a tese do pluralismo moral com a adição de uma ou mais das seguintes afirmações: em primeiro lugar, que não é o caso em que, para cada vida em particular, todos os valores incompatíveis podem ser classificados em ordem de grandeza, de modo que se deva buscar o que tem o maior valor. Em segundo, que valores incompatíveis não são classificados por algum tipo de critério de valor moral – isto é o estrito ordenamento pessoal de valores incompatíveis não é possível (Raz, 1986, p.397). Por último, que todos os valores incompatíveis configuram-se em exemplos de preocupações fundamentais diversas – isto é, eles não derivam de princípios básicos, ou fontes últimas comuns. Lembrando que “valores” aqui são compreendidos como aquilo que constitui ou implicam as razões para ação (Raz, 2003, p.397). Um pluralismo moral básico,

---

presunções normativas, e o “valor de um valor” não poderia ser explicado somente por referência a sua dependência em práticas sociais sustentadas (Pippin, 2003, p. 105)

aliado a algumas dessas características, é definido por Raz como “pluralismo de valores forte”.

Deste ponto, podemos traçar algumas asserções sobre o sentido do se pluralismo de valores. Raz define o pluralismo moral, ou pluralismo de valores como a concepção de que existem diversas formas, modos e estilos de vida que podem ser instanciados em diferentes tipos de virtudes que são incompatíveis entre si – “não se pode possuir todas as virtudes de uma freira e de uma mãe” (Raz, 1986, p. 385). No entanto, para Raz, não é o bastante dizer que existem diversas formas aceitáveis de existência humana que se configuram incompatíveis entre si, ou dizer que certas formas incompatíveis de vida podem ser, ao mesmo tempo, igualmente aceitáveis moralmente, mas sim que estas formas de vida demonstram que virtudes e valores distintos são eles mesmos capazes de serem almejados, cada um por si mesmo (Raz, 1986, p.38)

Em *The Practice of Value*, Raz define que o pluralismo moral se centra em basicamente duas ideias: a primeira é a de que existem diversos valores distintos, a segunda é a de que existem certos valores incompatíveis entre si. Isto significa dizer que a realização e a persecução de todos valores não podem ser plenamente encontrados na vida de uma só pessoa (Raz, 2003, p.43). A caracterização de Raz sobre o pluralismo de valores pretende justamente afirmar que, sob certos aspectos, a consecução de um valor necessariamente força a exclusão ou a negligência de algum outro valor (Raz, 2003, p.43).

Este tipo de caracterização dos valores como plurais depende muito da ideia de que os valores são incomensuráveis entre si – a relação que estudaremos no próximo capítulo – isto é, os valores são plurais e diversos também pelo fato de que lhes falta algum critério comum de fungibilidade – desta forma, a admissão de certas formas de vida em detrimento de outra parecem também sugerir, uma vez que a incomensurabilidade dos valores parece conferir um caráter opcional às razões para ação, isto é, não existem, frequentemente, razões que *impelem a ação humana*, sendo necessária a existência de um elemento autônomo da agência humana, a vontade (Raz, 1999, 90-110).

Voltando às considerações que são próprias a este capítulo, Raz se pergunta se a tese da dependência social pode “acomodar o espírito do pluralismo” (Raz, 2003, p.44). A tese da dependência social, ao contrário do relativismo social, não afirma que as práticas sociais agiriam de forma a limitar a aplicabilidade ou mesmo a

validade dos valores. Raz se preocupa em acomodar o espírito do pluralismo (a ideia de que existem diversas maneiras significativas de vida que são incompatíveis) à tese da dependência social pois, através deste *framework* poderíamos estar fadados a julgar como contraditórios os valores que são apenas aparentemente contraditórios (Raz, 2003, p. 44).

No entanto, Raz acredita que

o espírito do pluralismo pode ser acomodado do ponto de vista da dependência social em parte porque ele pode assumir o relativismo local, como qualquer outra conceituação, mas principalmente porque o pensamento avaliativo é pesadamente dependente de ‘gêneros’ e de ‘tipos’ (2003. p.44)<sup>32</sup>

Entendemos muito facilmente a nossa capacidade de julgar fenômenos relacionados às artes, por exemplo, com este tipo de dependência aos ‘tipos’ e aos ‘gêneros’, mas Raz argumenta que o mesmo se aplica para diversos valores em outras dimensões da existência. Por exemplo, podemos admirar um prédio pelo rebuscado ornamental de seus detalhes, por sua majestade imponente, sua altura vertiginosa – como no caso de uma catedral gótica – e outro pelas suas características mais humildes, sua pequenez e aconchego – como no caso de uma casa de colono. Para Raz, ao julgarmos ambos como “excelentes”, nós não estamos entrando, necessariamente, em qualquer tipo de contradição (Raz, 2003, p. 45).

O crucial, para Raz, é entender que qualquer tipo de julgamento de mérito - isto é, aqueles realizados pelas nossas estruturas de pensamento avaliativo - operam da maneira como descrevemos: “nós identificamos o trabalho como uma instância de um gênero e o julgamos pelos parâmetros daquele gênero [...] Se é uma boa instância de seu gênero, então é um bom trabalho” (Raz, 2003, p.45). De acordo com Raz, há apenas a aparência de uma contradição quando tentamos extrapolar este tipo de avaliação baseada em gêneros para um tipo de relativismo de gêneros – a contradição é evitada pelo fato de que o veredito para julgamentos avaliativos sempre opera através de sua relação para com o seu “gênero”. A aparência da contradição desaparece quando podemos julgar cada um em seu

---

<sup>32</sup> I think that the spirit of pluralism can be accommodated within the framework of the social dependence thesis partly because it can embrace local relativism, as can any other view, but mainly because evaluative thought is so heavily genre or kind dependent”

gênero particular, mesmo que possamos extrapolar a ideia de gênero e considerarmos ambas as instâncias como ‘bons’.

No entanto, Raz alerta que:

o argumento para o seu valor depende de algum tipo de argumento baseado em gêneros para que se possa defender os seus valores contra acusações de contradição por causa de sua incompatibilidade com outros arranjos valiosos (Raz, 2003, p. 47)<sup>33</sup>

A ideia que Raz quer demonstrar é a diversidade nas formas de vida podem ser reconciliadas somente através da admissão de um certo relativismo local, para se afastarem algumas aparentes contradições que, na realidade, pressupõem avaliações baseadas em gênero.

Ao fim, destacamos que Raz acredita que a dependência social dos valores apoia as todas as três condições de pluralismo moral forte, uma vez que a existência de certas formas sociais contingentes “são bem prováveis de frustrar qualquer tentativa de classificação compreensiva de qualquer ponto de vista”. Outra tese que reforça ainda mais a existência de valores plurais, é a ideia da Incomensurabilidade dos valores – no próximo capítulo entenderemos melhor o seu significado, e por fim, poderemos entender em que instâncias a Vontade opera na agência humana paradigmática.

---

<sup>33</sup>“The argument for their value depends on a genre – or kind-based argument to defend their value against charges of contradiction because of their incompatibility with other valuable arrangements”

### **CAPÍTULO 3 – A PRESENÇA DA INCOMENSURABILIDADE NA AÇÃO HUMANA E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA OS PROBLEMAS DA RAZÃO PRÁTICA**

Nesta primeira seção, a tese da incomensurabilidade será exposta em suas linhas mais gerais. A exposição não será limitada à posição de Raz, mas o débito a suas contribuições ficará, espera-se, explícito.

O conflito interno entre duas ou mais possibilidades de ação – isto é, tomar consciência de que as coisas valiosas da vida por muitas vezes são incompatíveis entre si - é uma das experiências mais comuns, mais concretas e mais corriqueiras da existência humana. Esta experiência não ocorre somente no âmbito da consciência individual (tentar escolher entre ser *famoso* ou ter uma vida pacata e tranquila, por exemplo) mas é também corriqueira em quase toda instância da vida em comunidade e, portanto, nas tomadas de decisão políticas (os intermináveis debates sobre tomadas de políticas públicas que envolvem conflitos entre Liberdade e Igualdade, entre Segurança e Autonomia, que se tornam cada vez mais comuns à medida em que as sociedades se tornam mais complexas).

O que está por trás destes conflitos que, no fim das contas, são conflitos entre valores, isto é, entre opções que pessoas razoáveis consideram boas? Uma mera falta de clareza entre os termos colocados em debate? Uma falha de raciocínio entre como hierarquizar estes valores, que pode ser sanada pela própria razão? Ou os conflitos emergem justamente por causa de uma relação que é intrínseca aos valores – ou na maneira como experimentamos, participamos, fruímos, estes valores – e que impede a razão, de maneira indelével, de construir esta hierarquia? Podemos sequer fazer comparações relevantes entre estes valores, de modo que se torne mais fácil, ou mais razoável, a escolha por um deles? Parece que diferentes respostas para cada uma destas perguntas resultam em consequências dramáticas sobre como pensamos nossa própria natureza, e nossa forma de conviver em comunidade.

Ora, Raz (1999, p. 47) parece apontar que o contraste mais relevante entre a visão clássica sobre a ação humana – que foi abordada em capítulos precedentes – e a visão racionalista reside justamente no tipo de resposta que se apresenta aos questionamentos referidos acima. A resposta da posição clássica, que Raz crê ser a mais adequada que temos para que se compreenda a ação humana, é a de que a

relação entre os vários tipos de valores – isto é, entre os vários fatos que tornam uma ação desejável, razoável, boa. – é uma relação de *incomensurabilidade*. Afirmar isto, pura e simplesmente, não parece, no entanto, resolver o problema: afinal, falta ainda uma definição mais clara do que significa a incomensurabilidade que marcaria a relação entre os valores. É fato que uma das grandes dificuldades de se abordar a tese da incomensurabilidade de valores é justamente encontrar uma definição ou conceituação adequada para a palavra “incomensurabilidade”, no contexto da filosofia prática – é o que o próprio Raz aponta (1986, p.322).

É seguro dizer que não há uma definição canônica que possa abranger a incomensurabilidade de valores em todas as suas dimensões, pelo menos até o momento, mas é objetivo desta seção tentar tornar o conceito mais claro, a partir do ponto de vista de alguns dos seus teóricos.

Incomensurabilidade é um termo que expressa a *ausência de uma medida comum*. É uma ideia que aparece em primeiro lugar para expressar certas relações matemáticas, como por exemplo a relação de grandezas que há entre a hipotenusa e os lados de um triângulo isóscele: a proporção entre as longitudes de ambos os objetos jamais poderia ser obtida através de um número inteiro, tornando assim, impossível encontrar ‘qualquer unidade de medida através da qual ambos possam ser medidos de maneira exata e direta’ (Kuhn, 1977, p. 301).

A incomensurabilidade, portanto, tornaria a comparação cardinal impossível entre as propriedades desta simples forma geométrica<sup>34</sup>. Pensadores como Kuhn, utilizam-se deste termo e desta noção para explicar o que chamam de *incomensurabilidade das teorias científicas*, no sentido de que estas teorias não poderiam ser comparadas a partir de conceitos, pressupostos e linguagem comuns: por exemplo, um cientista que tenta comparar a validade de suas hipóteses a partir de um paradigma cosmológico newtoniano com a validade de hipóteses testadas por um cientista que trabalha a partir de paradigmas da *Teoria M*, por exemplo, jamais obteria sucesso – eles sequer compartilham o mesmo entendimento para palavras como ‘universo’, ‘natureza’, ou ‘cosmos, o que torna impossível qualquer *diálogo entre as duas teorias* (1962, p. 148).

O conceito de incomensurabilidade transfere-se para o campo da filosofia moral de maneira análoga a estas duas noções básicas: [1] num primeiro sentido,

---

<sup>34</sup>A incomensurabilidade de valores como forma de impossibilidade de comparação cardinal, entre os valores será melhor tratada no decorrer do capítulo.

temos a incomensurabilidade entre os *valores*, que indica, como parece indicar no sentido matemático, a falta de uma unidade de medida comum entre *valores*, enquanto fatos constituem as razões para a ação e, [2] num segundo sentido, mas afeita à noção da filosofia da ciência, há a ideia de que *teorias morais são incomensuráveis* como aparece em obras de pensadores como Alasdair Macintyre (1985, p. 70) e Charles Taylor (1982, p. 132). O sentido com o qual este trabalho se preocupará é exclusivamente o primeiro, isto é, o sentido que procura mostrar qual é a relação entre *valores*, e não necessariamente o apartamento cultural, intelectual e histórico que duas teorias sobre a moralidade possuem entre si. É o sentido que norteia as afirmações de Raz sobre o assunto (1986, p. 322). As preleções de Joseph Raz, por serem provavelmente as mais argutas e profundas que se podem encontrar sobre o assunto, vão adquirir um especial relevo até o fim desta seção.

Em primeiro lugar, Raz afirma que a presença de incomensurabilidade entre quaisquer dois valores denota, a princípio, a impossibilidade de comparação entre eles – portanto, é um dos pensadores que equaliza os sentidos da palavra “incomensurabilidade” com o de “incomparabilidade”. A partir deste ponto de vista, afirma que se pode conseguir uma “pista” para a conceituação primária de incomensurabilidade: (1) Dois valores são considerados como incomensuráveis se não é verdade que um é melhor do que o outro, nem verdade que são igual de valor (Raz, 1986, p. 322). É importante notar que a incomensurabilidade que interessa a Raz é entre os valores de duas opções dadas, isto é, não se trata de comparar abstratamente os valores “Liberdade” e “Igualdade”, mas comparar as opções que ou potencializam o valor X (Liberdade) ou potencializam o valor Y (Igualdade) num dado caso concreto (1999, p. 323). Dizer que X e Y não são iguais, nem que um é melhor do que outro faz muito mais sentido se considerarmos as comparações entre casos individuais – em que a realização de um torna impossível a do outro) em que há que se optar por uma ação que realce a fruição da Liberdade (a abolição de auxílios financiados por tributos) com uma opção que realce a fruição da Igualdade (um plano de renda mínima universal).

Isto dissiparia, de acordo com Raz, qualquer confusão que se possa fazer entre o conceito de incomensurabilidade e o de *igualdade* – parece muito claro que um plano de renda mínima universal não pode ter *exatamente o mesmo valor* que uma política de desobrigação tributária. O que nos afasta de pensarmos esta relação como uma relação de igualdade é a característica da intransitividade, que Raz

considera a verdadeira “marca da incomensurabilidade” (Raz, 1986, p. 325). Ademais, se a relação fosse de igualdade, afirma Raz, a razão seria capaz de fazer um julgamento sobre esta comparação de valores, e capaz de determinar o peso relativo de cada valor realçado por cada opção (1986, p. 324), e a incomensurabilidade é justamente uma relação que afasta a capacidade da razão de criar critérios comuns de julgamento: imagine-se, por exemplo, uma típica escolha entre opções incompatíveis, mas de igual valor, como a apresentada em *A Escolha de Sofia* – o drama da personagem em ter de escolher entre um dos filhos não se dá porque ela é incapaz de determinar um critério comum de medida de preferência (o amor que sente por cada um). Sua escolha é difícil porque a quantidade de *amor que sente por cada um* é a mesma. Portanto, escolher um é exatamente igual a escolher o outro, e por isso, ambas as escolhas lhe serão igualmente dolorosas. O que marca a incomensurabilidade é justamente o fato de que não se tratam de valores que possam ser avaliados a partir do mesmo critério de medida, isto é, de um critério capaz de *transitar* igualmente entre as escolhas em avaliação.

Raz expressa o fracasso de transitividade (1986, p. 325) com a seguinte hipótese: (1) A é não é melhor do que B; (2) C é melhor do que A; (3) C não é melhor do que B. Os critérios que tornam C melhor do que A não fazem com que C seja necessariamente melhor do que B – apesar de que a resposta quase intuitiva para muitos seja simplesmente assumir que C é necessariamente melhor do que B, já que é melhor do A – isto, é os valores sopesados na avaliação entre C e A não *transitam* necessariamente quando tentamos uma comparação entre C e B – para Raz, pensar diferente é desconsiderar a imensa complexidade das preferências valorativas dos indivíduos (1999, p. 325). A intransitividade, enquanto marca é, portanto, fator que separa muito distintamente opções de igual valor, daquelas incomensuráveis. Por fim, é importante destacar que a intransitividade não é razão necessária para a presença de incomensurabilidade, mas um teste para que se saiba a diferença concreta entre esta e a *igualdade*.

Em segundo lugar, e talvez o mais importante, para Raz, é que a incomensurabilidade entre os valores torna visível o caráter “indeterminista” da Razão. Entre valores incomensuráveis, não há uma mera falta de considerações entre as razões para se escolher entre tal e qual valor: as razões foram encontradas, mas não podem ser comparadas. Isto fica explícito, com Raz, quando o autor explica que a incomensurabilidade não está reservada a meras trivialidades, isto é, de que a

incomensurabilidade não torna a escolha entre duas opções *indiferente*. (1986, p. 331).

Para Raz, não é possível confundir a ideia de incomensurabilidade com a ideia de “igualdade aproximada”. Há “igualdade aproximada” entre opções quando (1) é possível ser indiferente quanto a elas, (2) o que faz com que uma escolha seja indiferente é o fato de que nenhuma das opções está melhor apoiada pela razão que a outra e (3) não há, portanto, razão para preferir-se nenhuma opção entre incomensuráveis. (Raz, 1986, p. 331). O erro deste raciocínio, para Raz, está na premissa de número (2): a escolha entre razões que não estão necessariamente apoiadas melhor pela razão não é indiferente justamente pelo fato de que são incomensuráveis, isto é, ambas as opções estão fundadas em razões *muito* fortes, mas ao mesmo tempo *muito* distintas. (Raz, 1986, p.332). A “igualdade aproximada” ocorre em casos em que a escolha é essencialmente trivial: escolher entre duas garrafas de água da mesma marca em um supermercado (elas não são iguais, nem uma é melhor que a outra, necessariamente) é uma escolha entre opções de ‘igualdade aproximada’, pois as razões que suportam a tomada destas decisões são mais ou menos de igual valor – no caso da incomensurabilidade as razões são *muito* diferentes, de tipos *muito variados* e ao mesmo tempo, tem um peso *muito* relevante para a escolha de cada uma delas. Desta forma, a escolha entre opções incomensuráveis não nos é indiferente, como Raz explica através de um exemplo:

Tomemos o caso de uma pessoa que deve escolher entre duas opções. Uma vai, de maneira irrevogável, comprometê-lo a uma carreira no Direito, a outra irá, de maneira irrevogável, comprometê-lo a uma carreira enquanto clarinetista. [...] Sugerir que elas têm exatamente o mesmo valor não pode ser entretida de maneira séria. (1986, p. 332)<sup>35</sup>

A ideia expressa aqui é que a incomensurabilidade não pode ser relegada ao campo do trivial ou da indiferença como as relações de igualdade aproximada. A igualdade aproximada atesta apenas o fato de que há razões de mais ou menos igual valor entre duas opções – o que torna possível a comparação entre estes, mas não dá outras razões para que se prefira uma ao invés da outra: não é este o conceito de incomensurabilidade como foi definido por Raz, isto é, não é o simples

---

<sup>35</sup>“Let us take as our example the case of a person who as to choose between two options. The one will irrevocably commit him to a carrer in law, the will irrevocably commit him to a carrer as a clarinetist [...] The suggestion that they are of exactly the same value cannot be entertained seriously”

fato de não se possuir uma razão mais forte, no momento, para tomar uma decisão, mas na própria incapacidade do indivíduo de determinar os critérios pelos quais sopesará os valores realçados por cada uma das escolhas. Neste último caso, a razão não é *indiferente*, a razão é *impotente*, e incapaz de realizar as comparações relevantes à escolha.

O ponto fulcral da incomensurabilidade, neste sentido, é a retirada da possibilidade de classificar os valores a partir de uma classificação que esteja fundamentada em caracteres ínsitos a todos os valores que estejam sendo classificados, e que esta classificação possa ser baseada em princípios razoáveis (isto é, que esta classificação possa ser realizada através da avaliação das razões para a ação disponíveis). É, portanto, uma tese que aponta para um papel autônomo da Vontade, na medida em que a ação humana não se torna, necessariamente, obrigada pelas razões que encontrou para agir. É este aspecto da tese da incomensurabilidade – o fato da tese delinear uma posição muito distinta sobre a ação humana – que será explorado na próxima seção.

Quais são as implicações de se assumir a ocorrência frequente de incomensurabilidade entre valores, quando estes conflitam, para que se forme uma visão sobre a ação humana? Assumir a presença da incomensurabilidade entre os valores significa, essencialmente, ter uma visão específica sobre as relações entre a Razão e a Vontade que implica, por outro lado, em assumir a “concepção clássica sobre a ação humana’ que Raz contrasta com a” concepção racionalista sobre a ação humana’

Como recapitulação, nos lembramos aqui do que já foi dito em capítulos anteriores: a concepção racionalista assevera que uma ação humana é tomada porque, de todas as opções que se apresentaram ao agente, aquela era baseada nas razões mais fortes; a concepção clássica assevera que a ação humana é tomada porque, das opções abertas ao agente, este escolhe uma das razões elegíveis (Raz, 1997, p. 47).

Esta visão clássica depende firmemente na noção de que alguns valores são incomensuráveis, à medida que a razão se torna incapaz de determinar o melhor curso de ação, quando tendo de considerar entre opções em que uma não é melhor que a outra, nem pior, nem igual – as razões se tornam, frequentemente, portanto, em opções elegíveis para o agente, em vez de forças normativas determinantes

(Raz, 1999, p. 48)<sup>36</sup>. A ideia de que a Razão, ao dar o seu veredito sobre quais são as opções racionalmente elegíveis ao agente, esteja ainda insuficiente para determinar como o agente vai agir é a implicação fulcral da ideia de incomensurabilidade, e o ponto de partida para descrevermos como uma visão específica sobre a ação humana pode emergir.

A tese da incomensurabilidade parece implicar que, quando da escolha entre duas opções incongruentes: primeiro, não existe nenhum tipo de valor 'mais alto', ou um montante de valores, através dos quais os valores podem ser avaliados através de uma avaliação da medida em que estas opções se aproximam deste valor 'mais alto'; em segundo lugar, não há uma fungibilidade intrínseca entre valores, isto é, não se pode determinar um modo pelo qual qualquer valor possa ser reduzido ou expresso, como por exemplo a *utilidade*; e em terceiro, que não existe nenhum conjunto principiológico que pode prover uma ordem de preferência entre todos os valores que seja aceita de maneira homogênea entre todos os agentes racionais, como por exemplo, o fato de que nem todos os agentes racionais valorizam o dinheiro mais do que a possibilidade de horas de lazer (Kekes, 1993, p. 56).

Kekes completa dizendo que isto assume especial relevo no campo moral quando se percebe que valores de natureza incomensurável são frequentemente conflitantes (escolher uma carreira como clarinetista ou como advogado) e incompatíveis – a escolha de uma das opções frequentemente torna impossível a realização da outra (1993, p. 56). Ademais, a ideia de que os valores conflitantes não são incomensuráveis resulta na ideia de que todos os conflitos são putativos, e podem ser resolvidos de maneira decididamente racional, já que sempre haverá algum valor com a capacidade de sobrepujar todos os outros, ou um valor que sirva como critério de redução entre os valores conflitantes, ou um *ranking* de classificação entre os valores, e para tudo isto bastaria uma operação da Razão. Assim, a tristeza da perda, da desistência, de uma opção pela outra seria, de toda forma, *irracional* (Kekes, 1993, p. 57)

Na realidade, dizer que a ação humana, nas mais frequentes das vezes, tem de lidar com opções fundamentadas em valores incomensuráveis, é produzir uma descrição bastante pormenorizada dos elementos e características que compõem o

---

<sup>36</sup>É importante notar que esta visão também admite que há casos em que as razões determinam a ação, isto é, quando é possível se avaliar que uma opção é decididamente melhor do que a outra. Isto se tornará mais claro no decorrer da seção.

processo de deliberação e escolha de um agente. Nos utilizaremos da síntese da visão clássica enunciada por John Finnis (1998, p. 63-70), em que o autor ilustra os processos de deliberação e escolha a partir da visão de filósofos como Aristóteles e São Tomás de Aquino<sup>37</sup>

A escolha por uma entre várias opções desejáveis é o ponto central de que partimos: esta escolha denota uma preferência entre as opções que se apresentam a um agente, digamos, a escolha entre A (acordar às 6 da manhã) e B (acordar às 10 manhã). A e B não possuem os mesmos méritos para o agente: a opção A o possibilitará ter mais tempo para trabalhar no que gosta, a opção B o proporcionará mais horas apazíveis de descanso – mas, ambos os méritos próprios de cada decisão são valiosos para o agente, e são escolhas incompatíveis, escolher por uma opção necessariamente exclui a outra, e uma delas deve ser feita. Esta escolha, ao parecer de Finnis (1998, p. 64), é uma escolha de opções que carregam nelas méritos de qualidade muito diferentes, mas, de qualquer modo, méritos que tornam ambas as opções desejáveis, elegíveis para a razão – a razão do agente escolher a opção A é que ela beneficiará a fruição de um mérito próprio (produtividade) e a razão para a escolha da opção B é que esta beneficiará a fruição de um outro mérito próprio (repouso). A escolha, portanto, é entre opções que beneficiam aquilo que se intenciona (Finnis, 1998, p. 64) – isto é, a intenção diz respeito aos méritos próprios de cada opção: a intenção é sobre os *fins* (o valor da ação) e a escolha é sobre os meios que beneficiam a fruição de tal e qual valor (as opções elegíveis).

Suponha-se que a escolha do agente tenha sido pela opção A – isto significa dizer que o agente escolheu, de fato, um plano de ação que o possibilite fruir do valor da *produtividade*. A formação de uma intenção para fruir do valor “produtividade” através da escolha de um plano de ação inteligível (acordar mais cedo), isto é, sua “habilidade em relacionar um tipo de benefício com outro, e raciocinar sobre a efetividade dos meios e o respectivo mérito de planos alternativos” é a razão prática, já a faculdade que permite que respondamos, com uma escolha entre opções, às diversas razões para a ação, é a vontade (Finnis,

---

<sup>37</sup>Nota-se que Raz considera que a visão clássica é uma visão “essencialmente aristotélica” (1996, p. 47, nota 3). Aqui refazemos o caminho de Finnis pelas obras de Aristóteles e São Tomás de Aquino que conectam a incomensurabilidade como uma implicação essencial da visão clássica, e que é o objetivo desta seção.

1998, p. 65)<sup>38</sup>

Onde a incomensurabilidade entre os valores entra? Ora, a escolha tem de ser realizada pois o agente, como dado no exemplo, frequentemente se confronta com inúmeros planos de ação desejáveis, atrativos – com inúmeras opções que providenciam benefícios inteligíveis ao agente. Finnis (1998, p. 66) destaca que a escolha não ocorre entre todos os planos de ação possíveis, para a fruição de certos méritos, mas só entre aquelas opções que o agente deliberou como meios elegíveis para a fruição de certos méritos, que são eles mesmos desejáveis em certa medida, mesmo tendo características muito diferentes entre si (Finnis, 1998, p. 66). A deliberação do agente torna as várias opções elegíveis, e por serem elegíveis é que deve ser realizada uma escolha, e não um mero assentimento: se há uma opção de tipo “dominante”, isto é, uma razão para agir mais forte, que ofereça todos os benefícios das outras razões, e mais um outro benefício adicional, não se trata de uma escolha entre opções elegíveis, mas o mero assentimento da razão: a opção se torna “requerida” pela razão, sob a pena do agente tomar uma ação *irracional* (Finnis, p. 67-68).

A escolha, desse modo, para a visão clássica, é a escolha entre valores de tipo incomensurável: devemos escolher precisamente quando não podemos formar um julgamento de qual é a opção dominante (de qual é a razão mais forte para agir) – e quando há uma proposta de tipo dominante, a razão “se rende”, ao descartar de pronto da deliberação todas as outras opções (Finnis, 1998, p. 68). Portanto, quando o julgamento prático da razão é incapaz de concluir quais das opções oferecem os melhores meios para a consecução de certos méritos, a deliberação sobre *como agir* só poderá ser concluída através pela Vontade, num ato de escolha (Finnis, 1998 p. 18)<sup>39</sup>

É assim que a ideia de incomensurabilidade *molda* toda uma definição clássica sobre o agir humano – ao conectar as noções de deliberação e escolha ao fato de que a razão, frequentemente, só fornece opções elegíveis para nosso julgamento, que deve ser realizado através de um ato autônomo da Vontade.

Nas próximas seções, analisar-se-á como a autonomia da Vontade e a

---

<sup>38</sup>“One’s ability to relate one sort of benefit to another, and to reason about the effectiveness of means and the respective merits of alternative plans is ‘practical reason’”

<sup>39</sup>Quando na ausência de tal conclusão, nossa deliberação é levada à cabo somente pela Vontade (Finnis, 1998, p. 69) [In the absence of such a conclusion, our deliberating is brought to an end only by will’]

indeterminação da Razão (enquanto os pontos fulcrais da visão clássica sobre o agir humano assumida, por exemplo, por Joseph Raz), resistem a alguns fortes argumentos em contrário.

### 3.2 – **Objecções Racionalistas À Ideia De Incomensurabilidade**

Nesta seção, uma das posições racionalistas será analisada, de modo a demonstrar algum dos contrastes que possui com a visão clássica, bem como uma resposta a este tipo de posição também será apresentada – a posição exposta por Raz (em especial, nas páginas de *Engaging Reason*, 1999, p. 50-63).

Um dos modos mais comuns de se negar a incomensurabilidade intrínseca entre os valores e, mais importante, de se afirmar que comparações entre valores é sempre possível, é atribuir aos desejos do agente a capacidade de lhe fornecer todas as razões últimas para a sua ação. Em outras palavras: todas as razões que justificam as escolhas de um agente racional poderiam ser reduzidas, em última análise, aos seus desejos.- e, portanto, todas as opções poderiam ser comparadas a partir de um julgamento daquilo que se deseja mais. Remetendo ao exemplo de Chang (2004, p. 56), isto significaria dizer algo como: “a razão para que eu abra a janela agora é a de que quero olhar a paisagem, e a razão para querer ver a paisagem é a de querer observar o pôr do sol”.

Esta é, na realidade, não só uma mera forma de se negar a incomensurabilidade entre os valores, e a incomparabilidade, mas parte de uma verdadeira tradição filosófica sobre a natureza da ação humana, a tradição racionalista (Raz, 1999, p. 50).

Ora, como se argumentou anteriormente, o ponto mais central da visão clássica sobre os casos paradigmáticos da ação humana seja justamente a existência ou não de incomensurabilidades relevantes entre os valores que consideramos como fatos que nos fornecem razões para o agir. Esta tese implica, como vimos, que a razão não pode determinar as escolhas que fazemos, nem se poderá realizar, sobre a ação, “uma previsão a partir da suposição de que, sendo os agentes bem informados e racionais, estes agirão de acordo com aquilo que tem

mais razão para fazer” (Raz, 1999, p.48)<sup>40</sup>.

Como visto, se as razões são incomensuráveis, não é a Razão que pode explicar a tomada de uma ação, mas um ato autônomo da Vontade – e Raz admite que, em face de razões incomensuráveis para agir, o agente por muitas vezes escolhe por fazer aquilo que *quer fazer*, mas qualquer que seja o curso de ação que decidam tomar, os agentes o fazem a partir de uma escolha que determinam, e não realizam a ação imposta pela razão mais forte, todas as outras consideradas (Raz, 1999, p.49).

Ora, e qual a diferença radical entre a tese da incomensurabilidade e da tese racionalista dos desejos como razões para ação? Os agentes, como pensa Raz, não agem de acordo com aquilo que desejam, frequentemente? Na verdade, há uma diferença essencial que deve ser sublinhada, para evitar confusões entre as duas teses.

Na realidade, estas “*desired-based accounts*”<sup>41</sup> rejeitariam de pronto esta definição da ação oferecida pela visão clássica, mesmo que considerem que muitas das razões oferecem diversas opções elegíveis, incomensuráveis entre si. Este tipo de visão, no entanto, elenca entre as razões para a ação o próprio desejo do agente, que suplantaria, ao fim e ao cabo, todas as outras razões<sup>42</sup>. É por esta razão, portanto, que este tipo de tese sobre a ação exclui as incomensurabilidades, que podem existir entre todas as outras razões consideradas: se os desejos do agente podem ser considerados enquanto razões elegíveis para ação, quem quer que tente racionalizar o seu curso de ação, irá perceber que, no fim das contas, quer uma das opções mais do que quer as outras. É uma maneira de excluir a possibilidade de incomensurabilidade das opções de curso de ação, quando elas enfrentam o desejo do agente, e encontrar, sempre ao fundo, uma razão mais forte para agir – a razão de que o agente *quer* tomar aquele curso. Como é evidente, esta é uma visão que não considera a Vontade do agente como um fator autônomo, que *responde* às razões que o agente considera elegível, como foi descrito anteriormente, mas uma

---

<sup>40</sup>“*Nor the action can be predicted on the assumption that, since the agents are well informed and rational, they would do what they have most reason to do*”

<sup>41</sup>Utilizaremos a expressão em inglês que é citada por Chang (2004, p.56), cujos nuances são perdidos em português, na tétrica expressão ‘considerações desejo-baseadas’.

<sup>42</sup>Mesmo que se trate de uma ‘desired-based account’ que não considera os desejos como sendo sempre as razões mais fortes, Raz salienta que, neste tipo de visão, os desejos sempre constituirão razões para a ação. (1999, p. 49).

das muitas razões que o agente pode escolher para agir.

Raz considera que esta é uma visão poderosa sobre a natureza do agir humano, e realmente parece ser assim. No entanto, considerar a força do *agir pelo querer* como evidência de que o *querer* é, em si mesmo, uma propriedade da opção que a torna razoável é confundir os termos: em outras palavras, é como dizer que algo é *desejável* por que é algo que o agente deseja. Como pode-se justificar a visão clássica diante da poderosa proposta das *desired-based accounts*? – apontar esta circularidade é a maneira pela qual Raz pretende afastar a ideia de que desejos podem ser razões para a ação, é a ele a que recorremos nesta seção (Raz, 1999, p. 50).

Em primeiro lugar, Raz argumenta que qualquer desejo que o agente pretenda utilizar como o ponto justificador de sua ação (a razão para aquela ação) este desejo deve, ele mesmo, estar fundado em razões que estão baseadas em valores, para que seja um desejo em primeiro lugar. Isto é, o desejo não pode ser uma razão para ação porque desejar algo depende de alguma outra razão, que por sua vez é baseada em algum valor – desta maneira, o desejo em si não é uma razão autônoma (Raz, 1999, p. 50). Sendo assim, tem-se que, em segundo lugar, se o agente deseja algo por causa de alguma outra razão baseada em valores, o desejo não pode ser contado como uma das razões.

Ora, como aponta Chang (2004, p. 60), dizer que os desejos que possuímos são eles mesmos fundados em razões baseadas em valores pressupõe uma visão particular sobre a natureza mesmo dos desejos, e Raz elenca dois tipos distintos de desejo<sup>43</sup>. Em primeiro lugar, Raz classifica os desejos como um tipo de compulsão<sup>44</sup>, ou que ele denomina como desejos de tipo filosófico.

As compulsões, para Raz, não são propriamente ações do agente, mas um tipo de paixão, no sentido original da palavra, algo que *nos acontece*, em vez de uma propriedade de agentes racionais. Este tipo de desejo, para Raz, é como a mera definição de um estado funcional, que nos ocorre – e por isso mesmo é incapaz de trazer qualquer justificação racional para uma ação (Raz, 1999, p. 51). Uma compulsão, para Raz, é como o *input* de uma linha de código que ocasionará

---

<sup>43</sup>Esta *decodificação* dos pressupostos razianos para a rejeição da ideia de desejos como razão para ação é profundamente dependente da realizada por Ruth Chang (2004, p. 59-62).

<sup>44</sup>O termo em inglês é *urge*, frequentemente traduzido como “desejo”. A escolha por *impulso*, compulsão ou *instinto* é justificada na medida que *urge* só pode ser traduzido como ‘desejo’ se se tratam dos desejos de natureza compulsiva de que Raz trata.

uma ação automatizada de um computador: isto é, aquele que, por compulsão, lava as mãos de 5 em 5 minutos, não pode dizer que a compulsão é uma verdadeira *razão para a ação*, como a entendemos comumente: meu desejo por cigarros, por exemplo, “é o equivalente mental de um reflexo físico”, como tremer com o frio, soluçar, piscar, etc. (Chang, 2004, p. 61)<sup>45</sup>

Há desejos, no entanto, mais sofisticados, e que podem racionalizar uma ação, de modo a explicar os motivos pelos quais escolhemos tal ou qual curso de ação, mas mesmo estes, não são propriamente razões para a ação – estamos conscientes de que temos estes desejos, da presença destes desejos (não respondemos a eles de maneira reflexa, como compulsões), de maneira mais ou menos articulada, mas por mais articulada que a presença deste desejo esteja na consciência do agente, há ali sempre a crença de que há algum valor na ação desejada, algum *bem* no desejo que está na consciência do agente, de maneira expressa e articulada (p.56-57). Como aponta Chang (2004, p.61), Raz acredita que não é possível que, sem a crença de que aquilo que o agente quer é, sob certo aspecto, *bom* – o fato do agente desejar qualquer coisa envolve, necessariamente, a crença de que aquela coisa contém algum bem nela, algum tipo de valor que fundamenta o desejo do agente (1999, p. 55). Diferente da minha compulsão, por exemplo, de soluçar quando me falta a oxigenação no cérebro por abstinência de sono, meu desejo por ler a obra de Raz não necessariamente envolve qualquer *sensação* que me acometa, mas é sempre baseada na ideia de que sua obra tem algum valor.

“Não podemos querer aquilo em que não vemos nenhuma razão para querer, assim como não podemos acreditar naquilo que pensamos ser falso, ou contrário à evidência” (Raz, 1999, p. 57) - é a frase que Chang destaca (2004, p. 61) e que sublima a posição de Raz de maneira extremamente clara. Ainda, Chang esclarece que, na visão clássica, dos desejos baseados em valores que os inspiram, estes desejos entendidos de forma mais sofisticada (os *philosophical desires*) são equivalentes a posições (opiniões, ou *mental states*) que o agente mantém, através da crença de que há, pelo menos, alguma boa razão para se desejar aquilo que se está desejando. Raz, de maneira mais sucinta, também argumenta (1999, p. 52) que, na presença de um conflito de desejos de caráter final – isto é, quando o

---

<sup>45</sup>“Her action is the mental equivalent of a physical reflex”

agente pretende deliberar sobre aquilo que quer no fim de uma cadeia de cursos de ação – o agente, ao fim e ao cabo, para solucionar o conflito e finalmente poder perceber qual é a coisa que finalmente quer, deverá justificar esta escolha através dos valores que inspiram, que fundamentam, o desejo que escolherá seguir: se não for assim, o raciocínio prático não seria mais que uma espera do agente em perceber qual o desejo que mais o compele, no fim das contas.

Ao fim e ao cabo, o *coup de grace* de Raz na ideia de que os desejos podem ser razões para ação é justamente uma demonstração mais patente da circularidade das *desire-based accounts*. Se, para cada desejo que o agente possui (enquanto aquele estado mental equivalente às posições baseadas em crenças) existe uma razão que o fundamenta, qual força normativa o desejo teria, mesmo sendo ele uma *razão* para ação? O desejo fundado na normatividade provida pelas razões que o inspiram – a crença de há algum bem em fruir aquilo que se deseja – não poderia ele mesmo, dar qualquer razão para a ação que já não está contida na própria razão para se ter desejo: assim sendo, seria uma razão para ação completamente negligenciável, porque circular (Raz, 1999, p. 57-61): “assegurar o inverso seria assegurar a estranha visão de que, mesmo que uma pessoa racional não possa crer em nenhuma razão para se desejar algo, ela ainda possua tais desejos” (Chang, 2004, p.61)<sup>46</sup>

É claro que, toda a refutação de Raz às “*desired-based accounts*” sobre a ação humana depende de uma descrição particular da real natureza dos desejos. Ao contrário de Chang (2004, p. 61-90), não vemos razões, no entanto, para descartar tal descrição: mesmo que hajam desejos de natureza afetiva (que Chang adiciona aos desejos filosóficos e às compulsões como um outro tipo de desejo), ainda não convence a ideia de que se tratam de razões para ação: tratam-se de desejos que se localizam na penumbra da *qualidade sensitiva* das compulsões, e desejos de natureza mais sofisticada, como os desejos filosóficos (Chang, 2004, p.80). Chang diz que estes desejos afetivos são sublimados na expressão ‘sentir vontade’<sup>47</sup>, e que estes desejos são sim capazes de racionalizar uma ação. O desejo por alguma coisa, de acordo com Chang, “sentir vontade” de alguma coisa, não

---

<sup>46</sup>“To think otherwise would be to hold the odd view that even though no rational person could ever come to see that he has a desire not backed by independent value-based reasons, he in fact may have such desires”

<sup>47</sup>“Feeling like it” – no original em inglês, de difícil conversão de significado.

necessariamente está conectado com qualquer característica particular daquela coisa: parece estranho, para autora, que a minha decisão de escolher pentear o cabelo para o lado hoje, por exemplo, esteja conectada a qualquer característica particularmente *boa* do sentido do penteado que não existe nos outros penteados: simplesmente sinto uma atração afetiva no momento em que escolho, e isto é razão suficiente para ter feito tal escolha (Chang, 2004, p. 80-81). Esta descrição, no entanto, não nos convence: parece-nos claro que “sentir vontade” de, por exemplo, usar tal sapato, cruzar as pernas em dado momento, tomar café numa xícara de determinada cor, ainda está baseada em alguma razão independente, mesmo que insignificante, e mesmo que não há percebamos de pronto. Em suma, o que se quer dizer é o seguinte: A atração de um determinado objeto para um agente ainda dependerá de alguma razão, de alguma característica ínsita ao objeto, mesmo que o agente, no momento, não consiga dar uma resposta diferente de “o fiz, porque senti vontade de X (de usar tal camisa, de pintar a casa de tal cor, etc)”. Isto é, a incapacidade do agente, pela opacidade da característica que o faz se sentir atraído, de **enunciar**<sup>48</sup> (e não de se justificar racionalmente) exatamente a característica que o atraiu (o valor subjacente ao objeto) não quer dizer que a mera atração pode justificar sozinha o seu curso de ação<sup>49</sup>.

Definir desta maneira a natureza dos desejos, rejeitando-os como possibilidades de razões autônomas para ação, significa para Raz (1999, p. 57) demonstrar que “o fato de uma pessoa querer algo não é razão para que a pessoa execute a ação que, de forma mais provável, facilitará a satisfação do desejo”<sup>50</sup>. No

---

<sup>48</sup>Por exemplo, eu mesmo não sei articular exatamente qual é a característica ínsita à fonte Arial que me faz optar por ela ao invés da outra opção elegível Times New Roman, mas o fato de eu simplesmente ‘sentir vontade de usá-la’ não exclui a pendência com a pergunta ‘por quê sinto essa vontade?’. Certamente há uma coleção de características – talvez opacas, talvez minimamente perceptíveis – que me dão as razões para acreditar que esta fonte é preferível. Parece claro, também, que este não é um desejo filosófico (onde as razões do desejo sejam muito mais claras e articuladas), mas um típico desejo de tipo afetivo, como descrito por Chang, que é ainda baseado em razões.

<sup>49</sup>Por respeito à memória de Joseph Raz, destacamos que este último parágrafo é posição do autor. Infelizmente não temos, de maneira realmente direcionada e concreta, uma resposta de Raz à definição dos desejos afetivos enunciada por Chang. Nos utilizamos dos elementos propostos por Raz para tentar demonstrar que esta definição não nos convence. Corre-se o risco de injustiça à posição de Chang, também, por se tratar de interpretação particular de suas preleções. O parágrafo serve ao objetivo de se prosseguir com as consequências da rejeição da ideia de desejos como razões para ação, que vêm em parágrafo seguinte.

<sup>50</sup>“*the fact that a person wants something is no reason for that person to perform the action that is most likely to facilitate the satisfaction of the want*”

entanto, talvez ainda não tenha se tornado claro como acreditar no contrário do que Raz propõe afeta a tese da incomensurabilidade e, como aceitar esta visão sobre os desejos confirma o corolário da visão clássica de que a razão tem um caráter *indeterminista* e de que a ação, para ser compreendida *in totum*, depende de um ato autônomo da Vontade.

Se os desejos não fornecem razões para ação, o que resta? Para Raz, restam as diversas outras razões para a ação, razões que a Razão tem a capacidade de tornar elegíveis, através do raciocínio prático – se estas razões não podem, fundamentalmente serem convertidas ao fato de que o agente *quer* tomar aquele curso de ação, parece evidente a Raz que a Razão tem de lidar com o fato de que vai enfrentar conflitos que são racionalmente insolúveis. Os desejos nas *desire-based accounts* fornecem conteúdo ao vácuo que a razão parece deixar, quando a pergunta é “como devo agir”? Se, frequentemente, temos inúmeros cursos de ação que são razoáveis, e não temos os desejos como recurso à justificação de nossos atos, resta que a ação humana intencional não depende de quão bem estamos informados sobre o valor de tal ou qual opção, mas sim de uma *escolha*, um arbítrio livre, do modo pelo qual respondemos às razões para ação que se tornaram elegíveis diante de nossa Razão. A este arbítrio, à resposta que o agente dá ao fato de *ter de escolher* entre inúmeras opções racionais, chamamos Vontade. É deste modo que Raz nos leva da natureza dos desejos à necessidade da ação da Vontade<sup>51</sup> a que nos referimos na seção 3.1

### 3.2.2 – Chang e o argumento a favor da paridade.

Nesta seção, serão analisadas algumas objeções à ideia de que a comparabilidade entre os valores é sempre possível. Os argumentos analisados serão aqueles em que Chang considera o modo mais forte de tese da incomensurabilidade: o argumento a partir da *pequena melhora* (Chang, 1997). Por isso, também será analisado o argumento de Chang a favor de uma outra relação

---

<sup>51</sup>Enfim, isto leva a uma “vindicação da clássica concepção da ação humana” (Raz, 1999, p. 65) [*it leads to a vindication of the classical conception of human action*]

ente os valores, que exclui a incomparabilidade, e que torna a razão do agente capaz de realizar as comparações relevantes: o conceito de paridade (on a par). Chang não pretende argumentar que não existam valores incomensuráveis, mas que há uma relação de paridade entre valores que torna a comparação possível.

Voltemos ao exemplo referido na seção **3.1**: suponha-se que um agente se encontre na posição de escolher entre dois tipos de carreira: uma como um clarinetista, e outra como um profissional do Direito. Suponha-se que uma das carreiras seja melhor em um aspecto (a carreira de Direito lhe proporcionará estabilidade financeira), e outra melhor num outro aspecto (o agente terá mais prazer na execução deste trabalho) – desta maneira, se não se pode dizer qual aspecto é o mais relevante (ambos são *muito* relevantes cada qual à sua maneira).

Como visto até aqui, Raz (1986, cap. 13; 1999, cap. 4) consideraria tal escolha como uma escolha entre opções que se fundamentam em valores incomensuráveis, e isto levaria à incomparabilidade das opções. A Razão, capaz somente de verificar quais são as opções elegíveis, não pode determinar, através dos pesos relativos entre os valores, qual a decisão é a mais racional: ademais, a escolha nos parece difícil porque se tratam de escolhas muito racionais, cada uma a seu modo. A Razão não é impotente: não é o caso de dizer que ela não fez o trabalho que deveria fazer com a máxima competência – ela determinou quais cursos de ação são razoáveis, nem se recorre aqui ao irracionalismo. A Razão não pode, somente, *determinar* a escolha entre opções racionalmente elegíveis, mas incomparáveis. O agente dependerá de um arbítrio de sua Vontade, ao fim e ao cabo, informado pela elegibilidade racional das opções, isto é, a Vontade escolherá uma das opções racionais, mesmo que sejam incomparáveis no nível do balanço das razões.

Chang (1997, p. 23 27; 2002, p.659-688) acredita que casos como o mencionado acima expressam apenas incomparabilidades aparentes, de caráter meramente putativo. A autora não crê que as únicas opções de comparação entre os objetos seja expressa apenas nas formas de “A melhor que B”, “A pior que B” e “A igualmente bom a B” (lembrando que, de acordo com a tese proposta por Raz, é frequentemente impossível expressar a relação entre dois valores dessas três formas, por razão da incomensurabilidade) – para Chang, quando não há nenhuma forma de expressar os valores nestas três formas, não significa que tais itens sejam incomparáveis, mas que eles se relacionam através de uma expressão de paridade

(*on a par*) – uma quarta expressão das relações possíveis entre duas opções. Uma escolha, portanto, entre tais opções de carreira, pode ser racionalmente *guiada*, no sentido de que a comparação entre itens em paridade é sempre possível.

Nesta seção, analisar-se-ão os argumentos de Chang em favor da existência de paridade entre duas opções putativamente incomparáveis. As implicações da existência de paridade, como forma de tornar a visão Racionalista justificada, serão enfrentadas na próxima seção.

Para justificar a existência de uma outra relação entre os valores, quando não é possível dizer que um item é melhor, pior, ou igual a outro, Chang propõe que, quando estes tipos de comparação falham, há um outro tipo de relação que pode justificar as comparações: a paridade entre dois itens. A prova da existência de paridade ocorre através de um exemplo entre uma escolha, digamos, entre duas carreiras (Chang, 2002, p. 676). Considere-se que um agente deva decidir qual carreira escolher entre duas opções, levando em conta que esteja avaliando os valores de uma carreira como funcionário público (A) ou como um profissional liberal (B) levando em conta dois valores com os quais as duas contribuem: estabilidade na renda e horas livres. A primeira carreira (A) possui um excelente “prospecto de renda” (que chamaremos R) e um prospecto mediano quanto às “horas livres” que permitiria ao trabalhador (o que chamaremos de H) – suponhamos, portanto que a carreira A possua 10 unidades de R e 5 unidades de H. A carreira (B), por outro lado, oferece um prospecto de renda mediano (5R) e um excelente prospecto de horas livres que poderão ser desfrutadas (10H). É possível realizar a comparação entre as duas carreiras? Como vimos, Raz prontamente descartaria a possibilidade de comparação, tendo em vista a ausência de transitividade entre os valores R e H indicando a incomensurabilidade entre estes dois itens (Raz, 1986, p. 325). Chang, no entanto, crê que pode demonstrar a comparabilidade entre as duas opções de carreira através de um “argumento de encadeamento” (Chang, 2002, p. 676).

Em primeiro lugar, o argumento a que Chang recorre leva ao conceito de comparações de tipo “nominal vs notável”, da seguinte forma: se imaginarmos que a carreira A (de 10R e 5H) é notável, e que se diminua, desta carreira, um pouco do valor da renda, tornando-a uma carreira que resultará em 9R e 5H, é possível que encadeemos diversas carreiras possíveis, começando pela notável carreira A (em que há 10R e 5H) até a carreira nominal de tipo C, em que haverá 1R e 5H – uma carreira que possui um prospecto terrível de renda, e prospecto mediano de horas

livres (2002, p. 676). Parece muito claro que a carreira C (1R, 5H) é comparável com a carreira B (5R, 10H) – trata-se de uma carreira definitivamente pior que a outra: a carreira C tem menos *unidades* de valor nos dois aspectos avaliados.

O argumento para a paridade está quase completo: para Chang, há que se considerar ainda a ideia do “Princípio da Diferença”: “uma pequena diferença unidimensional em valor não pode desencadear incomparabilidade onde antes havia comparabilidade”(Chang, 2002, p. 673)<sup>52</sup>. Da possível comparação entre a carreira B e a carreira C, Chang quer provar a possibilidade da comparabilidade entre a carreira A e a carreira B: se é verdade que a carreira C(1R, 5H) é comparável com a carreira B (5R, 10H), é também verdade que a carreira B é comparável com uma possível carreira C<sup>1</sup>(com 2R, 5H), pois trata-se de uma melhora em salário que corresponde a uma diferença unidimensional pequena, e esta pequena melhora unidimensional não desencadeará a incomparabilidade entre estes dois itens. Por conseguinte, este pequeno melhoramento unidimensional pode ser aplicado até um suposto C<sup>2</sup>(3R, 5H), até um ponto em que as melhoras tornem o original C idêntico a A (10R, 5H): se as pequenas melhoras unidimensionais não podem desencadear a incomparabilidade cada vez que são adicionadas, é possível dizer, portanto que, se B é comparável à C<sup>10</sup> (10R, 5H) - isto é, C mais 10 pequenas melhoras de caráter unidimensional, que não desencadeiam a incomparabilidade em nenhuma parte do processo – e este tem valores idênticos a A (10R, 5H), então a comparação entre a carreira A e B é possível (Chang, 2002, p. 673-676). A este tipo peculiar de relação entre duas opções Chang denomina *paridade*. Não se trata, portanto, da impossibilidade de comparação trazida pela presença de incomensurabilidade entre os dois itens.

Ora, é evidente que a existência mesma da relação de *paridade* pode ser confrontada, tanto quanto à validade do argumento por encadeação e do Princípio de diferença <sup>53</sup>. Não é objetivo deste trabalho se ocupar da longa linha de raciocínio necessária para que neguemos a ideia de paridade. Quer-se, ao contrário, argumentar que, mesmo que esta relação entre valores em *hard-cases* de comparação seja melhor definida como uma relação de *paridade*, esta não exclui as

---

<sup>52</sup>“A small unidimensional difference in value cannot trigger incomparability where before there was comparability”

<sup>53</sup>Como fora realizada por Anderson (2016), Elson (2014) Destaca-se, sobremaneira, a magistral refutação da validade do Princípio de Diferença realizada por Boot (2009).

consequências que a incomensurabilidade traz para o raciocínio prático, quais sejam, o caráter indeterminista da razão, e a necessidade de um papel autônomo da Vontade. É um argumento do tipo “mesmo se”: isto é, não necessariamente negando que o argumento de Chang prove a existência de paridades (o que foi realizado, ver nota 54), isto não prova, ainda, que a Razão é suficiente para guiar a ação, nem que a escolha do agente seja realizada, por fim, por um arbítrio autônomo de sua vontade.

Boot (2017, p. 317) esclarece muito bem que a controvérsia entre paridade e a incomensurabilidade vem da interpretação das três relações possíveis entre alternativas A e B que sublinham *hard cases* para as comparações, que são:

Não é verdade que:

- (1) A é definitivamente melhor do que B
- (2) A é definitivamente pior do que B
- (3) A e B são (aproximadamente) igualmente bons (Boot, 2017, p. 317)<sup>54</sup>

Como pudemos verificar, Raz interpreta esta “tripla negação” como casos de incomensurabilidade, e Chang as interpreta como compondo muitos dos casos de “paridade” – o que se quer sugerir é que, sendo qualquer um destes tipos de relação, o caráter indeterminista da Razão ainda resiste, sendo este o elemento central que caracteriza a visão clássica da ação (como verificado na seção 3.1).

3.2.2.1; - *Resposta à Ruth Chang: a paridade não exclui o caráter indeterminista da Razão.*

Pretende-se aqui demonstrar que a *paridade*, mesmo que exista, não implica que a Razão é capaz de determinar os fundamentos de uma ação, e de que um ato autônomo da Vontade é necessário mesmo em face de relações de valores que envolvam opções que estejam em relação de *paridade*, isto é, que a *paridade* leva às mesmas consequências, para a descrição da ação humana intencional, que a *incomensurabilidade*: há casos em que a Razão não pode determinar qual é a razão mais forte, que deve impelir o agente à ação, sob a pena de estar agindo de maneira *irracional*.

Nos casos em que as comparações entre duas opções se tornam muito

---

<sup>54</sup>It is: (1) not true that A is better than B, and (2) not true that A is worse than B, and (3) not true that A and B are (roughly) equally good.

difíceis, Chang acredita que a paridade pode fornecer as bases para a comparabilidade, e portanto, para uma escolha racionalmente justificável, à medida em que, para a autora, a paridade, segundo ela, permitir-nos-ia enxergar que a Razão não se torna inoperante para determinar as ações nestes casos de difícil comparação, à medida que, possibilitando a comparação entre estes valores, “dá à razão prática uma voz em casos difíceis” (Chang, 2005, p. 333)<sup>55</sup>. Será, no entanto, que a paridade leva a consequências tão distintas para o raciocínio prático, que a ideia clássica da razão indeterminista deveria ser afastada?

Ora, das observações feitas por Raz (1985, p. 322-325), uma escolha pode estar justificada racionalmente se ocorrer de três formas: a opção selecionada pelo agente ou não era pior (a), ou era igualmente boa (b), ou melhor (c) do que qualquer que seja a opção que não foi escolhida. Raz considera que a escolha (a) é uma escolha “racionalmente elegível”, que a escolha de tipo (b) é racionalmente *indiferente*, e que a escolha de tipo (c) seja ‘racionalmente requerida’ sob a pena de que, se em face de uma razão mais forte não a preferimos, estaríamos agindo de modo flagrantemente irracional – isto é, “a razão demonstra qual opção deve ser a escolhida”(Boot, 2009, p. 84)<sup>56</sup>. No caso de (b) a indiferença da razão significa algo similar, isto é, de que a razão demonstra de maneira cabal que a escolha será realizada entre opções iguais, e de que a opção escolhida pode ser qualquer uma delas.

A implicação que resta deste tipo de conclusão é a implicação da tese da incomensurabilidade, de que a Razão, frequentemente, não pode determinar, de maneira certa e cabal, a escolha da razão. Isto é: uma incapacidade ínsita da razão em decidir entre duas opções com base numa razão geral que justifique a escolha de uma opção em vez da outra, porque “as razões para escolher uma opção não prevalecem decididamente sobre as razões para a escolha da outra” (Boot, 2009, p.85), uma vez que não se tratam de opções iguais, nem mesmo de opções aproximadamente iguais<sup>57</sup>

A existência de paridade entre duas opções, numa escolha de tipo (a) exclui esta implicação do caráter indeterminista da Razão? Ao fim e ao cabo, a implicação

---

<sup>55</sup>Parity [...] is what gives practical reason a ‘voice’ in hard cases’

<sup>56</sup>“[...] that reason shows which option should be chosen”

<sup>57</sup>Ver, p. 55 deste trabalho.

de Raz para uma escolha de tipo (a) é que esta jamais será “racionalmente requerida”, e que – como pudemos ver pelos exemplos de escolhas de carreiras, ou planos de vida – estas escolhas são frequentes e muito relevantes. Parece que a mesma implicação recai sobre as escolhas que envolvem paridade, se esta existir de fato. Boot (2009, p. 86) explica que isto ocorre porque a paridade, do mesmo modo que a incomparabilidade, resulta num dos três tipos de relações tradicionais. Isto é, mesmo que haja a paridade, a razão ou é “racionalmente elegível” (pois nenhuma das opções é pior que a outra, mesmo com a paridade), ou é racionalmente indiferente (porque as razões podem ser iguais), ou pode ser uma escolha “racionalmente requerida” (porque uma razão é mais forte do que outra).

É o que Chang mesmo parece afirmar ao dizer que “há três casos em que a escolha entre as alternativas é *racionalmente permissível*: quando são (1) igualmente boas, (2) incomparáveis<sup>58</sup>, e (3) quando estão em paridade”(Chang, 2005, p.345)<sup>59</sup>, isto é, o reconhecimento de que a escolha é racionalmente elegível, mesmo entre opções em relação de paridade<sup>60</sup> A ideia de que a incomparabilidade entre duas opções resulta numa incapacidade da razão para justificar a escolha de uma ao invés da outra, pelo fato de que não há fatos nem razões que podem prover mais força para uma das escolhas parece se aplicar de maneira clara, também, à ideia de paridade. A paridade não parece, portando, dar mais ‘voz’ a qualquer uma das opções, na medida em que esta também exclui qualquer avaliação de que uma opção é, decididamente, melhor do que a outra. (Boot, 2009, p. 87).

Boot (2009, p. 88) conclui que, analisando o reconhecimento de Chang de que a paridade ainda leva a escolhas entre opções “racionalmente elegíveis”, a autora recorre ao mesmo artifício de Joseph Raz sobre o papel da Vontade na ação quando esta argumenta que quando os itens estão numa relação de paridade, aquilo que a que se deve recorrer para determinar aquilo que se deve fazer é a Vontade, à medida em que esta é um novo tipo de razão que emerge da escolha entre itens em paridade, ao considerar, por exemplo, que algumas razões nos são dadas, e outras são razões *criadas* em virtude de um ato da vontade. A citação a seguir

---

<sup>58</sup>Isto é, uma opção não é pior do que a outra.

<sup>59</sup>There are three different cases in which choice between either alternative is rationally permissible: when the alternatives are (1) equally good, (2) incomparable, or (3) on a par.

<sup>60</sup>Parece muito estranha a ideia de que a ideia de que uma escolha *racionalmente permissível* esteja decididamente determinada.

parece ser imperativa

“a Vontade cria a normatividade não por adicionar peso a razões existentes, mas ao criar novas razões cuja normatividade deriva do próprio ato da Vontade. [...] Criar razões através de um ato da Vontade é parte do processo deliberativo de se tornar um agente racional distinto” (Boot, 2009, p. 243-271).

Para Boot (2009, p. 88) esta é uma posição de Chang que é perfeitamente equivalente à ideia de se recorrer à Vontade como o arbítrio que pode, enfim, decidir a escolha do agente, e que implica a mesma noção de liberdade para agir a que Raz se refere quando diz que, sem um ato da Vontade, quando as considerações a favor ou contra duas opções elegíveis são incomensuráveis, a escolha se mantém indeterminada (Raz, 1986, p. 334). Uma pergunta nos resta: agora que equipados com o conceito de paridade, poderíamos justificar a afirmação de que a escolha pela carreira A, referida na última seção, é mais '**racional**' que a escolha de B, por mais que a paridade nos equipe para realizarmos comparações entre elas? Mesmo que haja a comparação permitida pela paridade, não nos parece uma comparação relevante no sentido de determinar aquilo que se **deve**, efetivamente, fazer. Boot (2017, p. 330), assevera que, a relação entre os valores, tendo em conta a relação de incomensurabilidade entre eles, e as consequências à racionalidade prática que tratamos, é a de “comparabilidade incompleta”

Sabendo que as escolhas entre estes tipos de opção são de caráter muito relevante (escolhas que se referem a planos de vida, por exemplo) parece-nos, portanto, que mesmo diante da existência da paridade, a visão clássica ainda está justificada nas correlações que traça entre Razão e Vontade, que foram destacadas na seção **3.1**

A noção de comparabilidade incompleta nos leva às conclusões desta última parte. As conclusões deste terceiro capítulo são as que mais importam para este trabalho: em primeiro lugar, se a Razão não é realmente capaz de determinar qual é a razão decididamente mais forte para se agir de acordo com tal ou qual opção, a atribuição de pesos relativos para cada valor se torna impossível, precisamente porque não pode estar claro qual são as prioridades ou pesos que devem ser atribuídos para cada opção específica (e este, de acordo com muitos teóricos contemporâneos, seria a solução para os conflitos de valores, interesses humanos

rivais, e objetivos de vida conflitantes)<sup>61</sup>.

Ademais, a existência de comparabilidade incompleta leva à rejeição de ideias como a de Dworkin de que, em casos relevantes de conflitos de posições, há sempre uma resposta correta, de maneira decisiva e determinada: Dworkin acredita que uma controvérsia de valores que persiste no tempo não significa a impossibilidade da determinação de uma razão mais forte (Dworkin, 1995, p. 339). Não se trataria, portanto, de a razão ser “indeterminável”, mas apenas inconclusiva: em situações em que há um empate entre as razões, um ponto singular de equivalência entre os valores em que, havendo uma pequena melhora para uma ou outra razão, um “juiz” qualificado seria capaz de determinar qual é a razão mais forte. Vimos no entanto (Dworkin, 1978, p. 279-290) que a incomensurabilidade de valores exclui justamente todo ponto singular de equivalência entre algumas opções relevantes para a vida, como a escolha de uma carreira, por exemplo. Uma das consequências mais visíveis de relações de comparabilidade incompleta é a ausência, em diversos casos, de qualquer resposta correta única para um conflito de valores e que, mesmo no campo de decisões públicas relevantes, em que interesses humanos conflitam em larga escala, podemos dizer que nestes casos, só podemos agir apenas baseados numa justificação incompleta, ou parcial (Boot, 2017, p. 333). Isto implica, claro, em consequências que podem nos aterrorizar diante deste “vácuo” da Razão, ao chegarmos ao ponto de concluir que decisões éticas importantes, realizadas em fórum público, podem ser arbitrárias: o tomador da decisão, em última instância, terá de escolher *contra* certas razões, plenamente constituídas como razões, como opções razoáveis, justas, boas e desejáveis, em favor de outra opção justa, razoável e desejável. A liberdade, no entanto, é sempre aterrorizante, mas ao mesmo tempo aquilo que dá o peso e a importância para o que fazemos neste mundo – parece ao fim que a ideia da incomensurabilidade entre os valores nos leva ao velho adágio de Sartre, o de que estamos todos constrangidos a ser livres.

---

<sup>61</sup>Ver Sen (2004), por exemplo.

## CONCLUSÃO

Concluiremos este trabalho, em primeiro lugar, oferecendo um panorama de retrospectiva dos assuntos que aqui foram tratados – oferecendo breves afirmações de carácter conclusivo sobre os resultados alcançados em cada terça parte desta dissertação.

No primeiro capítulo pretendeu-se fazer uma caracterização da “visão clássica” da ação humana, como contrastada por Joseph Raz pela “visão racionalista da ação”. Pretendeu-se demonstrar como a visão clássica compreendia as instâncias do caso paradigmático da ação humana, apresentando o trabalho de Anscombe em *Intention*(2000), argumentando-se que a ação humana paradigmática é razão intencional e, no percurso, definir o que é o ato intencional mesmo e sua relação com o “conhecimento não-observacional”, a diferença da intenção com uma “causa mental”, tanto quanto uma distinção conceitual clara do que se entende por ‘razão para ação’. Ademais, na seção seguinte, destacou-se um breve contraste, seguindo as lições de Raz, entre os pressupostos principais da “visão clássica” em face dos pressupostos da “visão racionalista”: o carácter indeterminista da ação, a noção de que os desejos do agente não podem se configurar como razões para a ação e a existência generalizada entre as razões para ação. Ainda, algumas considerações adicionais sobre a tese da forma do bem foram realizadas, isto é, à ideia de que toda ação e todo fazer acontecem tendo em vista algum bem, sem a necessidade de que este bem exista, de fato, mas que algo seja apreendido como se o bem fosse. Com este capítulo, pretendeu-se concluir como a “visão clássica” depende da ideia de incomensurabilidade das razões para ação à medida em que observamos os seus pressupostos e fundamentos mais fulcrais: uma noção de ação paradigmaticamente humana enquanto ação intencional, e a ideia de que as razões para ação se constituem como características das opções que aparecem, para o agente, como desejáveis, boas, racionais, isto é, são determinadas pela crença de, numa tomada de ação específica, há ao menos a crença de que esta tomada de ação irá beneficiar algum valor.

No segundo capítulo, pretendeu-se fornecer uma ideia sobre a natureza dos valores, principalmente para Joseph Raz. Para tanto, um contraste das ideias de Raz sobre a ideia de valor foi realizado com o que pensa John Finnis, outro representante da “visão clássica” sobre a ação humana, e também proponente da

tese da incomensurabilidade de valores. Quis-se concluir com este capítulo que a ideia de valor de Raz rejeita a auto evidência dos valores, como proposta por Finnis, bem como o caráter básico de alguns bens que se constituem como valor: ao contrário, para Raz, a existência dos valores depende, em sua maior parte, de uma prática social sustentada que torna o engajamento com estes valores possível, além da própria existência “metafísica” destes valores, mesmo que limitada a uma ideia de “dependência social especial”. Também quis-se concluir com este capítulo a ideia de como a ideia do pluralismo de valores em Raz pode se acomodar com as teses de dependência social dos valores.

No terceiro capítulo, a tese da incomensurabilidade dos valores é delineada de maneira extensiva, numa tentativa de provar que a tese da incomensurabilidade é o ponto arquimédico da “visão clássica”. Ainda, pretendeu-se delinear quais são as consequências mais importantes para o raciocínio prático da presença de incomensurabilidade de valores: o indeterminismo da razão, a incomparabilidade entre as opções elegíveis para a ação e a presença da Vontade enquanto elemento autônomo da inteligência para que uma escolha possa ser justificada. Analisaram-se, também, alguns argumentos que pretendem afastar algumas destas consequências da incomensurabilidade para a razão prática. Deste maneira, foi apresentada a resposta de Raz à objeção de que desejos podem se constituir em Razões para a Ação, bem como a ideia de que a existência de uma relação de paridade entre opções, mesmo que exista e exclua a incomparabilidade absoluta entre opções, não exclui a indeterminismo da razão em face das opções racionalmente elegíveis e nem a necessidade de um ato autônomo da Vontade para justificar as escolhas do agente.

Com este trabalho, por fim, pretendeu-se argumentar em favor de uma ideia de comparabilidade incompleta entre as opções elegíveis pela razão, baseada em valores – espera-se que esta defesa da visão clássica possa contribuir ao debate do papel da razão prática na tomada das decisões paradigmaticamente humanas. Tal comparabilidade incompleta, argumenta-se, leva a consequências graves e significativas ao modo como pensamos nos conflitos de valores, e suas possíveis soluções: a impossibilidade de uma resposta correta para conflitos de valores, ainda que os de ordem pública, a arbitrariedade racional das tomadas da decisão, a indeterminação da Razão humana e a Vontade como um elemento autônomo essencial para justificar, por fim, as ações.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, H. Parity and Comparability, a Concern Regarding Chang's Chaining Argument. In **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 19, p. 245-253, Springer Publishers, Suíça, 2016.

ANSCOMBE, Gertrude E. **Intention**. Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Practical Inferences, In Mary Geach e Luke Gormally (eds), **Human Life, Action, and Ethics: Essays by G.E.M Anscombe** (196-206), Imprint Academic, 1983

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Trad. Alexandre Correia. 4ªed. Campinas, Editora Ecclesiae, 2016.

AUSTIN, John. **The Province of Jurisprudence Determined**. Indiana, Hackett Publisher, 1954.

BEN-AMITAI, Boaz. **Incommensurability of Values Theses and its Failure as a Criticism of Utilitarianism**. The Canadian JL & Jurisprudence, 19, Canada, Julho de 2006.

BENTHAM, Jeremy. **Of Law and General**. Oxford, Athlone Press, 1970.

BOOT, M. Parity, incomparability and rationally justified choice. In **Philosophical Studies**, v. 146(1), p. 75-92, Springer Publisher, Suíça, 2009

\_\_\_\_\_. **Problems of Incommensurability**. Social Theory and Practice Journal, n.43, p. 313-342, 2017. Disponível em: <https://research.rug.nl/en/publications/problems-of-incommensurability>, 2017.

CHANG, Ruth. Can desires provide a reason for action? In: WALLACE et. al (org.). **Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz**. Oxford, UK: Oxford University Press Inc, 2004.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: Chang, Ruth (org.) **Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason**, Oxford, UK: Harvard University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **Parity, interval value, and choice**. Ethics Chicago Journal, 115, p.331-350, Chicago, 2005.

\_\_\_\_\_. The Possibility of Parity. In: **Ethics Chicago Journal**, v.112, p. 659-688. Chicago, 2002.

\_\_\_\_\_, Voluntarist reasons and the sources of normativity. In SOBEL, D. & WALL, S (orgs.). **Reasons for action**. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 243-71, 2009

DAVIDSON, Donald. **Essays on Actions and Events**. 2<sup>nd</sup>ed. Oxford: Clarendon Press, 2001.

DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge, Harvard University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. "Indeterminacy in Law". In HONDERICH, Ted. (ed.) **The Oxford Companion to Philosophy**. Oxford, Oxford University Press.

ELSON, L. Heaps and Chains: Is the Chaining Argument for Parity a Sorites?. In **Ethics Chicago Journal**, vol 124, p. 557-571, Chicago, 2014.

ELLIS, Stephen (2008). **The Main Argument for Value Incommensurability (and why it fails)**. Southern Journal of philosophy, Vol. 46 (1), p. 27-43, 2008.

FINNIS, John. **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**. New York, Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford, Clarendon Press, UK, 1980.

GREEN, Leslie. **Three Themes from Raz**. Oxford Journal of Legal Studies, Oxford, UK, 2005.

HART, H. L. A. **The Concept of Law**. Oxford University Press, 1961.

KEKES, John. **The Morality of Pluralism**. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

KUHN, Thomas S. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

\_\_\_\_\_. Theory Change as Structure Change: Comment on the Sneed Formalism. In: BUTTS, Robert et HINTIKKA, Jaakko (orgs.) **Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science**. p. 301, Dordrecht, Germany, 1977.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 2<sup>nd</sup> Ed. Londres: Duckworth, 1985.

PARFIT, Derek. Rationality and Reasons, in Egonsson, Josefsson, Petersson, Ronnow-Rasmussen (orgs.). **Exploring Practical Philosophy: From Action to Values**. Ashgate, 2001, p. 19-39.

PARFIT, Derek. **On What Matters**: Vol.3, Oxford, Oxford University Press 2017.

PIPPIN, Robert. The Conditions of Values. In: RAZ, Joseph. **The Practice of Value**, Oxford University Press, Oxford, UK, 2003, p. 86-105

RAZ, Joseph. **Engaging Reason: On the Theory of Value and Action.** Oxford University Press, Oxford, UK, 1999.

\_\_\_\_\_, **From Normativity to Responsibility.** Oxford University Press, Oxford, UK, 2011.

\_\_\_\_\_, **On The Guise of the Good,** Oxford, Oxford Legal Studies Research Paper, nº43, 2008.

\_\_\_\_\_, **Practical Reason and Norms.** Oxford University Press. Oxford, UK, 1999b.

\_\_\_\_\_, **The Morality of Freedom.** Oxford University Press, Oxford, UK, 1986

\_\_\_\_\_, **The Practice of Value,** Oxford University Press, Oxford, UK, 2003.

\_\_\_\_\_, **Value: a Menu of Questions,** em John Keown & Robert P. George(eds.), *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis.* Oxford University Press, pp.13, 2013.

\_\_\_\_\_, **Value, Respect, and Attachment.** Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

SEN, Amartya. **Incompleteness, and Reasoned Choice.** Synthese. Vol 140, Suíça, Springer Publishers, 2004.

TAYLOR, Charles. The Diversity of Goods. *In: SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard (orgs.). Utilitarianism and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press, 182. p. 129-135.

WALLACE, R. JAY (ed.). **Reason and Value: Themes From the Moral Philosophy of Joseph Raz.** Oxford, Oxford University Press, 2004.