

Ontologia, racionalidade e a prática de valores

Ralph Ings Bannell

Departamento de Educação, PUC-Rio

Resumo:

É possível defender a ética sem a ontologia? Defendo que não, mas não defendo uma ontologia metafísica, nem reducionista ou eliminacionista. Na base da dependência social de valores defendida por Joseph Raz, ou seja, que valores existem na medida em que são sustentados por práticas sociais, critico elementos dessa teoria, especificamente a idéia de que a validade de valores é independente de sua dependência social. No entanto, não proponho um relativismo de valores, argumentando que é possível manter o pluralismo de valores enquanto, também, mantendo a possibilidade de validá-los racionalmente, mas numa maneira diferente da de Raz. Faço isso a partir de uma reconstrução da análise de Habermas sobre a conexão entre a existência de valores e sua validade, conexão essa estabelecida pela dependência mútua entre a linguagem e o mundo social. Assim, a dependência social de valores é assegurada pelas práticas lingüísticas de comunicação, bem como sua validade (ou não). No entanto, contrário a Habermas, não vejo por que valores, analisados assim, não podem constar como parte de uma ontologia social, especificamente a força constrangedora dessa ontologia com relação às práticas de indivíduos. Termino com algumas reflexões sobre essa análise e a prática educativa.

Palavras-chave: Ontologia. Racionalidade. Prática de valores.

Ontology, rationality and the practice of value

Abstract:

Is it possible to defend ethics without ontology? I defend a negative answer to this question but I do not defend a metaphysical ontology, nor reductionism or eliminationism. I start with an analysis of the social dependence of value defended by Joseph Raz, in which values exist to the extent that they are sustained by social practices. I criticize elements of this theory, especially the idea that the validity of values is not socially dependent. However, I do not propose value relativism, arguing that it is possible to maintain value pluralism and the possibility of validating values rationally but in a way different to that of Raz. I do this by reconstructing the analysis Habermas develops on the connection between the existence of values and their validity, a connection that is established by the mutual dependence between language and the social world. In this way, the social dependence of values is grounded in linguistic practices of communication, as is their validity (or not). However, contrary to Habermas, I see no reason for not including values, analysed in this way, as part of a

social ontology, specifically with respect to the constraining force of this ontology on the practice of individuals. I end with some reflections on the implications of this analysis for educational practices.

Key words: Ontology. Rationality. Practice of value.

Introdução

Num livro recente sobre a ética¹, Hilary Putnam (2004) escreve o obituário da ontologia. O objetivo dele é não somente de superar a ontologia metafísica (que ele chama de “inflacionária”), ou seja, um “Platonismo” que descobre coisas invisíveis por trás das coisas visíveis, coisas como a forma do Bem ou da justiça, que explicam a existência de valores éticos, bem como a sua força deontica ou normativa. Além disso, Putnam também quer rejeitar as ontologias reducionista e “eliminacionista” (*eliminationism*). A primeira tenta reduzir supostas entidades éticas a outras, consideradas menos problemáticas², enquanto a segunda considera tais entidades meramente míticas³. No entanto, o objetivo dele não é o de defender ceticismo ético. Pelo contrário, é o de defender a ética sem a ontologia, de uma perspectiva inspirada no pragmatismo de John Dewey⁴. A preocupação principal de Putnam é a de não reduzir questões éticas a um único princípio universal, mas de defender um pluralismo ético que não abandona a necessidade de uma vida ética nem a importância da “razão e justificação”, necessárias para cultivar tal vida.

Concordo que temos que rejeitar essas formas de ontologia, mas não estou convencido de que a ontologia morreu. O obituário de Putnam (2004) vem antes de se ter um cadáver. Se a ética é uma dimensão necessária da vida humana, acho que tanto a ontologia quanto à categoria da razão são igualmente necessárias para explicar essa dimensão. Mas falar em ontologia e razão não é de voltar à metafísica? Acho que não, mas não é fácil desenvolver concepções de ontologia e de razão num clima filosófico pós-metafísica.

¹ PUTNAM, H. *Ethics without Ontology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

² Por exemplo, que “enunciados éticos são nada mais que expressões de sentimentos” (PUTNAM, 2004, p.20).

³ A expressão contemporânea dessa perspectiva ainda é Mackie (1978). MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

⁴ E também em Wittgenstein. O alvo dele inclui a ontologia matemática, mas essa questão não é relevante a meus propósitos hoje.

Vou elaborar meu argumento através de uma análise do livro de outro livro recente, de Joseph Raz (2003)⁵, que defende uma ontologia de valores que, por sua vez, depende de uma tese da dependência social de valores, bem como o pluralismo de alguns valores, principalmente valores estéticos e culturais, com a tentativa de enquanto tentando evitar o relativismo social⁶ e o ceticismo valorativo. Raz argumenta pela tese de que “valores e, portanto, também razões, direitos, virtudes, e outros fenômenos valorativos, que deles dependem, são socialmente dependentes, mas de uma maneira que não envolve o relativismo radical, que não sustenta que o que é de valor tem esse valor somente em sociedades que pensam que tem, ainda que conceitos valorativos ou normativos, ou a verdade de proposições sobre eles, sejam relativos” (2003, p.18). Mas como é possível defender a tese da dependência social de valores sem aceitar relativismo? A dependência de valores não é uma premissa cara ao próprio relativismo?

A dependência social de valores

A tese principal de Raz – a dependência social de valores – assinala que alguns valores existem somente se existem (ou existirem) práticas sociais que os sustentem (2003, p.19). Esta é a sua tese específica. O autor também defende uma tese geral de dependência social, ao afirmar que, com algumas exceções, todos os valores dependem de práticas sociais ou porque estão sujeitos à tese especial ou por meio de sua dependência de valores que estão sujeitos a essa tese (RAZ, 2003, p.19).

Claro, muitas questões aqui dependem das exceções, especificamente se incluem valores morais, algo que discutirei adiante. Por enquanto, gostaria de apresentar os argumentos de Raz que sustentam a sua tese específica⁷, que poderiam ser reconstruídos da seguinte maneira:

⁵ O livro se baseia nas “Tanner Lectures”, proferidas pelo autor em março, 2001, na Universidade de Berkeley, Califórnia, com comentários pelos filósofos Christine Korsgaard, Robert Pippin e Bernard Williams.

⁶ Definido aqui como a tese de que “o mérito ou não de ações e outros objetos de valorização é relativo à sociedade na qual eles acontecem ou na qual estão julgados” (RAZ, 2003, p. 16). Raz distingue essa forma de relativismo, também denominada de “relativismo radical”, do “relativismo local”, definido ponto de vista que “faz com que a aplicação de padrões não-relativos seja mediada por outros que são dependentes socialmente, e, portanto, relativas”. O que quer dizer que o “relativismo local” está “ancorado em princípios de valor universais e socialmente independentes” (2003, p. 17). Ele é local somente na *aplicação* desses princípios.

⁷ Da tese geral depende da tese específica, não há necessidade de elaborar a segunda em detalhes.

- Valores, para existir, têm que ser sustentados por práticas sociais, ou seja, a prática social é uma condição necessária para a existência de valores.
- A prática é sustentadora do valor se pessoas agem, aproximadamente, como agiriam se fossem conscientes dessa prática, e se fizessem isso porque acreditassem que valeria a pena agir dessa maneira e expressar abertamente essa crença.

Alguns esclarecimentos. Segundo Raz (2003), é necessário que os agentes creiam no valor *de sua conduta*, mas não é necessário que os agentes sejam conscientes (ou somente parcialmente) *do valor que suas práticas sustentam*. A primeira condição é necessária para evitar uma coincidência meramente arbitrária entre a conduta e o valor; a segunda é necessária porque o valor que a prática sustenta não precisa ser a *razão* pela qual o agente age. Por que não? Em primeiro lugar, os agentes podem sustentar um valor que não compreendem muito bem. Segundo, agentes podem sustentar um valor geral através do reconhecimento de valores específicos e as práticas que os sustentam, sem ser conscientes que estão sustentando o valor geral⁸. Terceiro, a relação entre valor e prática não pode ser muito estreita para deixar a possibilidade da sobdeterminação (*underdetermination*) de valores pelas práticas sociais que os sustentam, ou seja, diversas práticas podem sustentar o mesmo valor, pelo menos para uma gama grande de valores e, talvez, para todos.

Raz rejeita uma condição mais forte, que insiste que o valor sendo sustentado tem que ser a *razão* para engajar na prática que o sustenta, porque não leva em consideração os limites de nossa compreensão de valores, nem a indeterminação de nossas interpretações deles. Mas isso não quer dizer que práticas sociais não sustentem valores, mas somente que nossa compreensão deles é limitada e nossa interpretação deles indeterminada (2003, p. 20-21). No entanto, essa condição me parece essencial, porque contempla uma característica importante de valores, nos seguintes termos expressos por Pippin:

Valores funcionam como razões para ação, portanto, as “pessoas” (consideradas agora como grupos sociais) têm que ser capazes de agir conforme razões, reconhecimento dos valores tem que ser parte da explicação de ações em uma sociedade tanto quanto para um indivíduo. (2003, p.102).

⁸ Um exemplo, dado pelo autor, é o de sustentar o valor geral de liberdade por intermédio de práticas que sustentam o valor específico de respeito à lei (*rule of law*), entre outros.

Essa é uma questão importante a que retornarei mais adiante. Porém, agora, continuo a expressar o argumento de Raz:

- Os valores que práticas sustentam podem existir sem a existência contínua das práticas. Em geral, novas práticas emergem de formas sociais existentes, criando novos valores, que podem existir mesmo quando as práticas deixam de existir. Além disso, depois de criados, valores podem ficar esquecidos e redescobertos.
- A independência de valores das suas práticas sustentadoras mostra que valores podem existir mesmo em sociedades onde não são reconhecidos de fato. Ou seja, ser reconhecido não é condição necessária para a existência de valores. A existência de valores tem *condições sociais*, mas seu reconhecimento e sua *validade não são condicionados a nenhuma prática social específica*⁹.
- A dependência social de valores não implica em conservadorismo, no sentido de legitimar a realidade social na qual nasceram os valores. Pois, primeiro, os valores negativos dependem tanto de práticas sociais quanto os valores positivos. Segundo, não são privilegiadas as interpretações da população pelo seu engajamento nas práticas. Limitações em informação, bem como poderes cognitivos e argumentativos, podem levar a população a ser cega em relação a alguns valores positivos e aceitar alguns valores negativos. Voltarei a essa questão adiante.¹⁰

Raz (2003) chama a sua tese de “metafísica” (“se quiser” chamá-la assim, ele acrescenta) e talvez seja, especificamente quando se considera sua insistência de separar em existência de valores das práticas sociais que os sustentam. Além disso, parece que, apesar de sua distinção entre compreensão valorativa e conhecimento que

⁹ Um exemplo: a tragédia grega nasceu numa forma social com determinadas práticas sociais, mas isso não quer dizer que, hoje, ela não tenha valor, mesmo que as práticas artísticas dos gregos antigos não existam mais (RAZ, 2003, p.22).

¹⁰ Segundo esse autor, a dependência social de valores também não implica em “reducionismo”. Não é possível reduzir valores a práticas identificáveis em termos isenção de valor, ou seja, conceitos de valor não são reduzíveis a outros conceitos que não são valorativos. Práticas sustentadas em valores somente podem ser identificadas numa linguagem normativa, que faz referência aos valores que as sustentam. Isso parece, mais uma vez, forte demais, porque, às vezes, uma explicação numa linguagem não normativa é apropriada. Exemplos óbvios são explicações que não buscam justificações valorativas, mas um fator psicológico ou social que determina as práticas valorativas de uma pessoa, mas não entra na razão ou no argumento que o agente pode dar para o valor. Freud e Marx são autores que dedicaram muita atenção a esse tipo de explicação. Sob este aspecto, ver a crítica que Pippin (2003, p. 94-97) faz a Raz sobre essa questão.

será discutida a seguir, o autor pensa que afirmações valorativas têm a mesma relação com o seu objeto das afirmações assertóricas, sendo essa relação, essencialmente, a de designação. Tudo isso é problemático e não pode ser sustentado. Não se quer dizer, com isso, que os valores não são constitutivos de uma ontologia social, dos elementos do mundo da vida, daquele pano de fundo que pressupomos quando agimos e falamos. Mas apenas que esse pano de fundo não é problematizado, pelo menos normalmente. Qual a vantagem de uma tese da dependência social de valores? Segundo Raz, uma tese desse tipo oferece uma maneira promissora de explicar a existência de valores (2003, p.27). Penso que isso é inteiramente razoável. Se não nascem de práticas sociais, e não são sustentados por tais práticas, teríamos que vê-los como ou eternas e misteriosas entidades ou como não existindo de maneira nenhuma. Com relação à primeira possibilidade, como um comentarista observa, “é extremamente improvável que a idéia de que igualdade entre homens e mulheres é um valor que simplesmente reflete a estrutura racional das coisas e que estava esperando a ser descoberta até a última metade do século XX; que simplesmente tínhamos crenças morais erradas e vierem a ter crenças corretas” (PIPPIN, 2003, p.88). É impossível, no clima filosófico de hoje, acreditar que valores podem ser simplesmente imutáveis ou deduzidos da razão prática pura¹¹. Pelo contrário, estamos, hoje em dia, sensíveis a historicidade e contingência de valores.

Quanto à segunda possibilidade, que valores simplesmente não existem, acho possível remeter a uma versão do princípio eleático¹², ou seja, que para ser real, algo têm que possuir poderes ou ser afetado por outras coisas. Digo “versão” porque não estou propondo que pensemos em valores como se fossem objetos no mundo objetivo de estados de coisas. A dimensão normativa da realidade social não está organizada pelo princípio de causalidade e não estou propondo outra forma de causalidade como, por exemplo, na filosofia prática de Kant. Mas, mesmo se a relação entre valores e normas e ação humana é indeterminada, na medida em que valores operam como *razões para ação*, e não causas, podemos dizer que têm poderes, sim, se incluirmos sua capacidade de condicionar pensamento e ação. Em outras palavras, valores fazem parte das

¹¹ Uma explicação parecida é a de que existe uma natureza humana que fundamenta determinados valores, ou seja, valores não dependeriam de práticas sociais, segundo essa perspectiva, mas de nossa humanidade, algo definido independente das contingências sociais e históricas. Ver, por exemplo, a crítica de Raz (apud KORSGAARD, 2003). No entanto, Korsgaard não quer argumentar que todos os valores têm seu fundamento em algo extra-social.

¹² Esse termo vem da afirmação do Estrangeiro Eleático de Platão, no diálogo *Parmenides* (247 d-e): “Estou propondo como uma marca para distinguir coisas reais que têm nada senão poder”.

estruturas normativas de uma sociedade que, por sua vez, faz parte da realidade social–realidade essa que poderia ser pensada em termos de uma ontologia social¹³.

Então, se a vantagem da tese da dependência social de valores é a de preservar a contingência histórica de valores enquanto não abrindo mão de sua existência, como parte de uma ontologia social e normativa, como fazer isso e, ao mesmo tempo, rejeitar uma metafísica de valores, bem como um contextualismo, no que se refere à sua validade? Esse último ponto é muito importante. Concordo com Raz que é problemático dizer que “o valor ou a correção (*correctness*) de ação depende de fatores sociais”, com a consequência de que “todos os padrões valorativos sejam relativos socialmente: são válidos somente onde são praticados, ou são sujeitos a outra condição social” (2003, p.17)¹⁴. Porém, ele insiste em separar a condição necessária para a existência de um valor – sua dependência das práticas sociais – da questão de sua validade. A dependência social de valores é uma tese sobre a existência de valores, ou seja, uma tese sobre o tipo de coisa que chamamos de valor: é algo que tem que ser sustentado por uma prática social para existir.

A motivação óbvia para essa separação é a de deixar espaço para a crítica radical de valores, crítica essa que seria impossível se sua *validade* fosse socialmente relativa. Raz enfatiza que “quando trata da validade (*soundness*) de pretensões de valor, a dependência social de valor não entra (*is neither here or there*). Não faz diferença” (2003, p.44). O que é necessário, então, para que valores sejam considerados válidos? A resposta desse autor é a seguinte: “O teste de se algo é valioso ou não é argumento, utilizando a gama completa de conceitos, informação, e regras de inferência disponíveis” (RAZ, 2003, p.44). Volto a essa questão adiante. Resta saber se ela se sustenta.

O problema de relativismo

A proposta de separar a existência de um valor e sua validade, desenvolvida por Raz, no entanto, contradiz outro aspecto de sua teoria, ao vincular, sim, a validade de valores com as práticas sociais que os engendram. Para verificar essa crítica, preciso explicar melhor como Raz (2003) tenta escapar do relativismo de valores.

¹³ A questão de ontologia social é complexa e poderia ser elaborada a partir de fontes muito diferentes, que incluem a ontologia social de Lukács e a ontologia social de Searle, entre outros. Não vou elaborar essa questão neste contexto.

¹⁴ Como argumenta o autor, é claro que essa forma de relativismo corre o risco de contradição, porque “tem que explicar se a pretensão de que todo valor é socialmente relativo é, ela mesma, socialmente relativa” (RAZ, 2003, p. 17). No entanto, não me deterei na objeção lógica a essa tese.

Ele faz isso através da idéia de gêneros de valor. “Objetos” de valor¹⁵, especificamente de valores estéticos e culturais (mas, às vezes, inclui valores políticos), em sua concepção, são julgados conforme um critério de excelência. Ou seja, utilizamos padrões de excelência em nossas práticas valorativas, quando, por exemplo, dizemos que um romance é melhor que outro, ou que um regime democrático é melhor que outro. Esse aspecto, do que Raz chama das estruturas do nosso pensamento valorativo (2003, p.27), mostra que não somente o valor em si, como também o critério de excelência do valor é dependente de práticas sociais para sua existência. Como o próprio Raz se pergunta: será que faz sentido dizer que a forma de excelência do romance existiu antes da invenção de romances, só que ninguém a percebeu antes? O romance surgiu, como forma de literatura, a partir de um complexo de práticas sociais de uma época histórica. Mais que isso, compreender o conceito de romance envolve, em parte, uma compreensão do que é um bom romance, de sua forma de excelência. Isso quer dizer que valores são, em parte, constituídos por seus padrões de excelência.¹⁶ Ou seja, há constrangimentos ao conceito de um valor que incluem seus padrões de excelência (2003, p.31) ¹⁷.

Valores podem ser identificados, então, segundo o autor, como pertencendo a gêneros diferentes. Em muitos casos, o gênero é complexo, no sentido de que objetos que pertençam ao gênero são instanciações de uma mistura específica de outros valores¹⁸. Raz define o conceito de gênero de valor na seguinte maneira:

O conceito de gênero ou tipo de valor combina duas características: define quais objetos pertencem a ele, e, ao fazer isso, determina que o valor do objeto deve ser avaliado (*inter alia*) por suas relações aos padrões de excelência (*defining standards*) do gênero (2003, p. 39)¹⁹.

¹⁵ Essa expressão inclui tanto ações ou práticas quanto *performances* de música, teatro, cinema, etc., além de objetos de arte e outros tipos de “objeto”, por exemplo, os regimes políticos, as instituições etc.

¹⁶ “Em parte” porque a relação entre sua forma específica de excelência e a identificação/compreensão do conceito é fluida na maioria de casos. No entanto, em alguns casos, podemos dizer que sua forma específica de excelência é o que determina a natureza do objeto de valor. A fluidez de padrões normativos de alguns objetos de valor é vista claramente no caso de arte. Às vezes, a disputa não é sobre a excelência ou não de uma obra de arte, mas se aquele objeto pode ser considerado arte, sob qualquer padrão de excelência. Ver essa discussão em Raz (2003).

¹⁷ Obviamente, aqui se levanta a questão de quem está determinando esses padrões de excelência e o pluralismo valorativo, que é defendida por muitos teóricos, hoje em dia. No entanto, não tenho espaço para entrar nesse debate e, de qualquer maneira, minha discussão aqui tem como objetivo simplesmente mostrar uma contradição na teoria de Raz (2003).

¹⁸ Isso não quer dizer que qualquer mistura é possível. Pelo contrário, o que faz com que seja um valor distinto é a especificidade do conjunto de valores.

¹⁹ Isso não quer dizer que não há outros critérios que identificam gêneros de valor. Esse é um critério necessário, mas não suficiente. Há também uma questão sobre a sua pertinência, hoje em dia: se a

No entanto, se padrões de excelência são *constitutivos do conceito de um valor e, ao mesmo tempo, do valor ele mesmo, então não é possível separar a existência do valor dos critérios de avaliação*. Pela própria teoria de Raz, se o valor existe, então os critérios que deveríamos utilizar para avaliar supostas instâncias desse valor também existem; eles são também socialmente dependentes. Mas, se for este o caso, não é possível separar as condições da existência de valores dos critérios de sua avaliação, exatamente o que esse autor acha imprescindível para evitar relativismo²⁰.

Outro argumento que Raz utiliza, para tentar escapar do relativismo, é o de que a avaliação de uma instância do valor pelos padrões de excelência de seu gênero não seria incompatível com uma avaliação que transcendesse esses padrões. O exemplo dado por Raz é o da possibilidade de julgar dois prédios, um extravagante e outro numa linguagem clássica, como excelentes, sem contradição, se estamos utilizando os padrões de excelência relevantes a cada gênero de arquitetura, nesse caso, os gêneros romântico e clássico de arquitetura.²¹

Isto parece inteiramente aceitável nos casos de arte (literatura, filmes, teatro, artes plásticas etc.) e arquitetura. Se julgarmos um objeto como um exemplo bom de seu gênero, então também julgamo-lo como bom absolutamente, porque essa valorização não entra em contradição com outra que julga um objeto como bom absolutamente, pois é um exemplo bom de outro gênero. A contradição aqui é meramente aparente, porque as razões para julgar os dois objetos como bons são relativas aos padrões de excelência de seus respectivos gêneros. Portanto, não é sem significado dizer que ambos são bons *simpliciter*, se levamos em consideração que estamos aplicando critérios diferentes nos dois casos.

apreciação de arte, por exemplo, pode ser baseada em gêneros, dado a fluidez crescente das fronteiras entre gêneros de arte. Na sua discussão dessa objeção, Raz nota que, apesar de estarmos num “período de maior fluidez e flexibilidade”, isso não quer dizer que nosso pensamento valorativo não seja baseado em gêneros (2003, p. 40). Tendo a concordar com ele, nesse ponto, embora Raz tenda a ignorar o pluralismo dos padrões definidores de gêneros.

²⁰ Também implica num pluralismo conceitual. Para uma discussão mais aprofundada acerca dessa idéia, ver Putnam (2004).

²¹ Esse é um exemplo do que Pippin chama “argumento de maçãs e laranjas”, ou seja, para evitar a contradição de que estamos avaliando frutas negativamente e positivamente pelas mesmas características, dizemos que não há contradição, porque estamos avaliando dois tipos diferentes de fruta, com seus padrões diferenciados de excelência.

O pluralismo de valores

O argumento anterior fundamenta a possibilidade de pluralismo de valores. Essa doutrina não diz simplesmente que existem muitos valores distintos, que não são meramente manifestações diferentes de um valor supremo. Inclui também a idéia de que existem valores incompatíveis, no sentido de que eles não podem ser realizados simultaneamente na vida de um indivíduo nem numa sociedade qualquer. Obviamente, há formas de pluralismo que incluem a incomensurabilidade de valores, bem como outras, para as quais o pluralismo de valores é uma questão da finitude da vida humana, ou seja, é necessário para um indivíduo ou sociedade escolher entre valores que não podem ser realizados simplesmente por causa dos limites empíricos, digamos assim, da sua realização (Raz, *ibidem*: 43s).

Na medida em que pluralismo está comprometido com a idéia de que existem caminhos diferentes e igualmente valiosos para um indivíduo ou uma sociedade construir sua vida, é atraente. Como Raz diz, há uma terrível arrogância no ponto de vista que diz que uma forma de vida é superior a qualquer outra²². Mas o que fazer quando a escolha de um caminho elimina a possibilidade de escolher outro? A questão da incomensurabilidade de valores éticos é muito mais complexa. Há caminhos diferentes para cultivar uma vida ética?

Será que é possível defender pluralismo *ético* sem cair em contradição ou ser comprometido com um relativismo que nos deixa sem recursos para criticar as crenças valorativas de outras sociedades ou de outros grupos de nossa própria sociedade? A contradição reside no fato de que não é possível reconhecer algo como bom e, por virtude das *mesmas características*, também não bom. O relativismo evita essa contradição dizendo que a validade de valores é restrita a tempos e lugares específicos. No entanto, como Raz observa, relativismo tem que aceitar a validade de qualquer valor que é uma prática de uma sociedade qualquer, senão há contradição no reconhecimento do valor (2003, p.44)²³.

Valores morais podem ser analisados do mesmo modo do que valores estéticos? Em outras palavras, se duas ações com as mesmas características resultam em avaliações contraditórias, essa contradição é meramente aparente, as ações sendo igualmente boas ou moralmente condenáveis, porque cada uma é avaliada pelo padrão de excelência de

²² No entanto, como Pippin nota, há um paradoxo no argumento de Raz, porque ele defende o pluralismo de valores a partir de uma perspectiva – o próprio pluralismo de valores – que se entende como superior de outras perspectivas valorativas que não aceitam tal pluralismo (2003, p.99).

²³ É claro, como Raz também observa, que nem todo relativista aceitaria isso como uma dificuldade, porque é exatamente nossa maneira de pensar sobre valores que ele/ela querem reformar. Nesse artigo, não vou considerar essas formas mais radicais de relativismo.

gêneros diferentes, ou estamos diante de uma contradição real e, portanto, da necessidade de condenar pelo menos uma das ações como sendo imoral?²⁴ A resposta de Raz a esse problema é a de afirmar que há valores que escapam, digamos assim, da tese da dependência social de valores. Incluídos nessa categoria estão, exatamente, os valores morais. Ele os denomina de “valores facilitadores (*enabling values*)”, ou seja, “valores cujo bem é de (...) facilitar a instanciação de outros valores” (2003, p.34). O exemplo dado por Raz é o da liberdade, um valor que é facilitador de uma vida em que as pessoas podem prosseguir objetivos valiosos de sua escolha.

No entanto, dizer que “nenhuma prática é necessária para ser possível que pessoas sejam livres” (2003, p.34) é ficar perigosamente próximo a uma ontologia metafísica. Além disso, podemos reclamar que Raz está privilegiando uma concepção liberal e negativa de liberdade como valor moral, não sujeito à dependência social de valores. Na medida em que reifica um valor específico à história social de determinados países, mas apresentado como algo acima de história, digamos assim, podemos identificar uma dimensão ideológica na teoria de Raz.

O problema principal é o de que qualquer tentativa de *validação* de valores pela *filosofia* está fadada ao fracasso, porque não pode evitar ou a metafísica ou a reificação de determinados valores históricos ao *status* de valores imutáveis. Como, então, é possível preservar o *insight* imprescindível, na minha opinião, de que valores podem ser avaliados racionalmente?

Razão, linguagem e a prática de valores

Quero voltar à afirmação de Raz (2003, p.44), mencionada anteriormente, de que “o teste de se algo é valioso ou não é argumento, utilizando a gama completa de conceitos, informação, e regras de inferência disponíveis”. Lembro que, para Raz, são nossos limites cognitivos, digamos assim, que nos leva, às vezes, a reconhecer valores não justificáveis. Então, como superar esses limites? Para responder a essa pergunta, temos que analisar o conceito de razão prática.

Raz oferece uma explicação da possibilidade de avaliar racionalmente normas e valores morais, que faz uma distinção entre compreensão (*understanding*) e conhecimento (*knowledge*), colocando os juízos valorativos na primeira categoria, e não na segunda. Julgamento valorativo, nessa teoria, envolve conhecimento explícito, mas também

²⁴ Para quem considera contradições aceitáveis, isto não é um problema. No entanto, não quero examinar esse tipo radical de reforma de nosso pensamento valorativo aqui, principalmente porque acho que determinadas regras do pensamento são necessárias para não paralisar nosso pensamento valorativo.

conhecimento implícito. A idéia básica é a seguinte: “Compreensão é mostrada (*displayed*), e colocada em prática (*put to use*) através de bons julgamentos” (Raz, 2003, p.48). Isso porque a compreensão, segundo Raz, é um “conhecimento conectado”, que envolve bastante o conhecimento implícito, bem como a imaginação, as emoções, os sentimentos e as intenções. Tal conhecimento é rico, pois é capaz de colocar o seu objeto em seu contexto. Em suma, “julgamento, em vez de mero conhecimento, é o que pertence à pessoa sábia” (2003, p. 48)²⁵. Dada a complexidade de fatores que devem ser levados em consideração num julgamento valorativo, junto com o conhecimento implícito que envolve, a pretensão é a de que a riqueza desse conhecimento “exceda nossos poderes de articulação” (2003, p.48).

Uma consequência dessa análise do julgamento valorativo é a de que um avaliador não precisa ser altamente articulado ou reflexivo para ser capaz de um bom julgamento. É necessário que os valores sempre sejam compreendidos dentro de um contexto específico e interpretados à luz de outros valores. Também é importante compreender a forma específica que um valor toma em determinados contextos (RAZ, 2003, p.49). Essas condições são familiares no caso da valorização estética; é comum ver alguém ser capaz de um bom julgamento (de uma obra de arte, por exemplo, ou uma música) sem ser capaz de articular muito bem por que é bom. Além disso, não temos dificuldade em aceitar a possibilidade de que duas pessoas podem discordar sobre a interpretação ou aplicação de um valor estético ou cultural num determinado caso. Aliás, a idéia de que *conhecimento* valorativo²⁶ é impossível nos domínios de ética²⁷ e estética deixaria, creio eu, poucas pessoas em desconforto. Mas a questão de valores morais não é tão simples assim – ou pelo menos é isso que gostaria de argumentar.

Como se sabe, Habermas oferece uma resposta à validade de normas que fundamenta a validade de valores num processo discursivo de argumentação, que ele chama de Discurso, processo esse que é concreto: “um processo de argumentação ‘real’ no qual os indivíduos envolvidos cooperam uns com os outros” (HABERMAS, 1990, p.67). No entanto, na medida em que a concepção de racionalidade comunicativa de Habermas é uma concepção puramente procedimental, ela separa a força crítica da razão dos conteúdos normativos de contextos históricos. Aliás, para Habermas, esta seria a única maneira de evitar relativismo num pensamento pós-metafísico.

²⁵ Essa formulação nos lembra do conceito de *phronesis* em Aristóteles.

²⁶ No sentido de pretensões de validade aceitáveis para todo mundo numa comunidade ou sociedade qualquer.

²⁷ Aqui estou usando o termo “ética”, em contradistinação com a moral, no sentido elaborado por Habermas (1993).

Para ele, valores éticos e normas morais fazem parte do mundo da vida de qualquer sujeito capaz de falar e agir. Adquirimos esses valores e normas no processo de socialização e são partes de nossa realidade social. No entanto, na teoria de Habermas, para um valor ou norma ser considerado válido numa sociedade qualquer, ele tem que ser aceito pelo grupo ao qual está endereçado e, por sua vez, “esse reconhecimento está baseado na expectativa que a pretensão de validade correspondente pode ser resgatada com razões” (1990, p.62). No entanto, para ele, isto somente mostra que “há uma conexão entre a ‘existência’ de normas e a possibilidade de justificar (*anticipated justifiability*) suas afirmações correspondentes (*corresponding ‘ought’ statements*), uma conexão para qual não há paralelo na esfera ôntica”²⁸ (HABERMAS, 1990, p.62). Isso quer dizer que “há uma dependência mútua entre a linguagem e o mundo social que não existe para a relação entre linguagem e o mundo objetivo” (HABERMAS, 1990, p. 61). Dito de outra forma, para Habermas, “as ordens [normativas] da sociedade, que obedecemos ou não (*conform to or deviate from*), não são constituídas independentemente de validade, como são as ordens da natureza” (1990, p.60). Isso quer dizer que o “universo de normas” não existe independentemente da linguagem da mesma maneira que o universo de estados de coisas (no mundo objetivo) existe independentemente de nossas afirmações sobre ele.²⁹ Em outras palavras, a existência de normas e valores depende de uma *prática lingüística* na qual estão formuladas em atos de fala regulativos. Ou seja, existe um vínculo intrínseco entre a pretensão de validade normativa, levantada em tais atos de fala, e a existência de normas como parte da realidade social. Conseqüentemente, se essa pretensão de validade não fosse levantada em atos de fala regulativos, a norma não existiria.

Aqui temos outra tese da dependência social de valores, que vincula valores com uma prática social, dessa vez uma prática lingüística. Ou seja, normas são constituídas intersubjetivamente, através de atos de fala, e sua existência contínua depende da continuação desses atos de fala. No entanto, Habermas também quer separar o reconhecimento de fato de uma norma da questão de sua validade, ou seja, se tal norma *deveria ser reconhecida*. Segundo o próprio Habermas, “podem existir boas razões para considerar a pretensão de validade levantada numa norma socialmente reconhecida como não justificada” (1990, p.61).

Então, como justificar uma norma se sua validade não pode ser fundamentada no seu reconhecimento de fato numa sociedade ou grupo? Para Habermas, práticas

²⁸ Aqui, o termo “esfera ôntica” se refere ao mundo objetivo de fatos e estados de coisas.

²⁹ Um argumento que chega à mesma conclusão, mas que parte de premissas bastante diferentes, pode ser encontrado em Searle (1996). Não quero sugerir com essa observação que Searle concordaria com Habermas.

epistêmicas, necessárias para justificar normas - em Discurso Prático -, são fundamentadas nos pressupostos pragmáticos de comunicação lingüística, que são universais, e analisadas na sua teoria de pragmática formal³⁰. O importante aqui é que não poderia ser nenhum conteúdo semântico, de discursos específicos de uma cultura ou sociedade qualquer que fundamente a justificação de normas morais. Outro aspecto central é o de que a validade de normas é análoga à validade de proposições, mas não pode ser analisada no mesmo modelo de um Discurso Teórico, que implica numa relação de referência entre proposição e um pedaço de realidade que é independente dela³¹.

Nessa teoria, agentes mobilizam *razões* para justificar normas. Razões essas que fazem parte de um “contexto de tradição”, ou seja, o “conteúdo semântico” de um mundo de vida. São elementos semânticos de formas de vida, partes de formações discursivas (para usar uma expressão de Foucault) que condicionam, digamos assim, nosso pensamento e nossa ação. Isso não quer dizer que estamos determinados por discursos específicos, mas não podemos mobilizar razões que não existem já em discursos disponíveis para estruturar nosso pensamento e nossa ação. A chave da teoria habermasiana, no entanto, é a de que os processos de argumentação moral, nos quais “participantes continuem sua ação comunicativa numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso que foi interrompido (*disrupted*) [... para] resolver conflitos de ação por meios consensuais” (HABERMAS, 1990, p.67), são constrangidos por *pressupostos universais de argumentação*, em três níveis: no nível lógico-semântico; no nível de procedimentos de interação entre participantes em argumentação; e no nível de processos, ou seja, as condições (improváveis) necessárias para chegar racionalmente um entendimento mútuo.³² Esses pressupostos juntos descrevem as “regras de discurso” que deveriam reger os processos de argumentação no qual normas morais podem ser avaliadas racionalmente, com sua subsequente rejeição ou substituição por outras, regras essas que “não são meras *convenções*; pelo contrário, são pressupostos inescapáveis” (HABERMAS, 1990, p.89) em processos de comunicação.

³⁰ Não posso entrar aqui nos detalhes dessa teoria. Para uma primeira aproximação, ver Bannell (2005).

³¹ Notem a diferença entre essa relação e aquela pressuposta por Raz, discutida anteriormente.

³² Seguindo uma sugestão de Robert Alexy, Habermas elabora uma série de regras em cada uma dessas categorias. Ver: Habermas (1990, p.87-89).

Educação e prática de valor

Tanto na esfera moral quanto nas esferas ética e estética existem valores e normas sobre os quais as pessoas discordam. Concordo com Raz que a perspectiva subjetivista, a de que não há nenhum fato sobre o qual pessoas discordam e de que tudo é somente uma questão de gosto ou preferência, não é adequada. Valores e normas existem, fazem parte de uma ontologia social, mas não da mesma maneira que os objetos e os estados de coisas existem no mundo objetivo. Eles são dependentes socialmente por sua existência, especificamente, em práticas de comunicação lingüística. Por isso, as pretensões de validade sobre eles não podem ser resgatadas do mesmo modo que as pretensões de verdade de proposições sobre o mundo objetivo.

O fato de que os valores e as normas morais são sustentados por práticas comunicativas do cotidiano implica que qualquer diferença de interpretação somente pode acontecer onde já há um arcabouço de conhecimento compartilhado. Ou seja, eles são desacordos locais e, enquanto tal, não afastam completamente a possibilidade de chegar a um entendimento mútuo, que seria o mais perto possível que podemos chegar ao “conhecimento” valorativo. Talvez, isso seja o que quis dizer Wittgenstein, quando escreveu que “se um leão pudesse falar, não o entenderíamos” (1974: 223).

Cultivamos nossas vidas morais, culturais e éticas pela prática de valor e isso é somente possível pela comunicação. Ou seja, práticas de valor são sempre práticas comunicativas. Com relação a valores e normas éticas, estéticas e culturais, podemos dizer que estamos diante da necessidade de um interculturalismo, que coloca interpretações de valor em diálogo, para aprender como *reconhecer o ponto de vista do outro*. Além de aceitar o pluralismo de valores, essa perspectiva abre a possibilidade de mudança e criação de novos valores – aqueles que a indeterminação de interpretação de valores permite –, valores esses que podem enfraquecer seus rivais e, portanto, ganhar aceitação. Mas, obviamente, para ter aprendizagem nesse sentido, tem que haver algo em comum. No caso em que um dos interlocutores não tem nenhuma familiaridade com o conceito de valor em questão, estamos diante de uma situação onde, talvez, não haja terreno suficiente em comum entre os valores empregados para gerar uma aprendizagem intercultural. Nesse caso, parece-me que não há alternativa senão a de uma aproximação que, se for possível, seria uma consequência de um processo de aprendizagem no qual podemos compreender a *forma de vida* (para usar outra expressão de Wittgenstein) do outro.

Se essa proposta baseada no fato familiar de interpretações diferentes de conceitos de valor, incluindo sua aplicação em casos específicos, é atraente no que se refere aos valores éticos, culturais ou estéticos, ela parece problemática, como dito anteriormente,

quando estamos diante de conflitos entre valores morais. Aqui, queremos dizer, ou pelo menos acho que nosso pensamento moral confirma essa afirmação, que pluralismo de valores é o problema e não a solução. Se acreditarmos no direito à vida, por exemplo, e uma outra pessoa não tem esse conceito de valor ou não concorda com nossa interpretação e/ou aplicação dele, então, queremos dizer que há, nesse caso, uma *falta* de compreensão ou uma interpretação *errada* ou, talvez, uma prática social na sociedade ou na comunidade dela que é condenável, porque sustenta um contra-valor que não deixa a pessoa ver a validade do valor da vida.

Outra maneira de colocar o mesmo problema é dizer que, nesse caso, queremos evitar a possibilidade de mudança e criação de novos valores, valores esses que podem enfraquecer seus rivais e, portanto, ganhar aceitação. Se o direito à vida é um valor moral, por exemplo, não queremos que seja substituído por outro, especificamente um que enfraquece ou, pior ainda, elimina esse valor. Mas, o que nos dá a autoridade, digamos assim, de insistir na validade de tal valor?

Não é, creio eu, nada metafísico. Por outro lado, argumentar que não é mais do que gosto ou preferência seria ignorar os constrangimentos reais à comunicação. Esses constrangimentos são de dois tipos: aqueles embutidos nos elementos semânticos de discursos disponíveis para um grupo qualquer, e aqueles embutidos nas regras lógico-semânticas e pragmáticas de um discurso argumentativo. Assim sendo, discursos podem ser compreendidos como algo cuja existência e validade se fundamentam em práticas sociais historicamente contingentes ou, como no conceito de Discurso Prático de Habermas, algo cuja existência é contingente, mas cuja validade se fundamenta em pressupostos lógico-semânticos e pragmáticos universais, inescapáveis aos processos de comunicação lingüística.

Obviamente, isso levanta a questão da prioridade entre as dimensões semântica e pragmática, algo que, em minha opinião, está mal resolvido na própria teoria de Habermas. No entanto, não tenho espaço para tentar resolver esse debate aqui. É suficiente enfatizar que práticas discursivas são práticas que constituem a forma de vida que é humana, inclusive as normas e valores que fazem parte dessa vida. É porque outros compartilham tais práticas que nos reconhecemos como humanos. O papel da educação, então, é o de ajudar alunos a desenvolver essas práticas, de utilizar discursos éticos, estéticos, culturais e morais, mas, ao mesmo tempo, sensíveis aos discursos de outros. Em outras palavras, de ajudar indivíduos a se tornar avaliadores fortes (para usar uma expressão de Charles Taylor) e se engajar em comunicação intercultural (Young, 1996). E quando discursos morais entram em conflito? Não vejo alternativa senão desenvolver a capacidade de argumentar, utilizando regras universais de

discurso, mais ou menos como são analisadas por Habermas. Isso não garante nenhum entendimento, mas há alternativa? ³³

Referências Bibliográficas

BANNELL, R.I. Razão comunicativa e pragmática formal: sobre a noção de aprendizagem no pensamento de Habermas. In: PINZANI, A.; VOLPATO DUTRA, D. (Org.). *Habermas em Discussão*. Florianópolis: UFSC, 2005.

COOKE, M. *Language and reason: a study of Habermas's pragmatics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

HABERMAS, J. Discourse ethics: notes on a program of philosophical justification. In: _____. *Moral consciousness and communicative action*. Trad. C. Lenhardt & S. W. Nicholsen. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

_____. On the pragmatic, ethical e moral uses of practical reason. In: _____. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Trad. C. P. Cronin. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

KORSGAARD, C. M. The dependence of value on humanity. In: RAZ, J. *The practice of value*. Ed. R. Jay Wallace, with contributions by C. Korsgaard, R. Pippin & B. Williams. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PIPPIN, R. The conditions of value. In: RAZ, J. *The practice of value*. Ed. R. Jay Wallace, with contributions by C. Korsgaard, R. Pippin & B. Williams. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PUTMAN, H. *Ethics without ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

RAZ, J. *The practice of value*. Ed. R. Jay Wallace, with C. Korsgaard, R. Pippin & B. Williams. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SEARLE, J. R. *The construction of social reality*. Harmondsworth: Penguin books, 1996.

WILLIAMS, B. Relativism, History and the Existence of Values. In: RAZ, J. *The practice of value*. Ed. R. Jay Wallace, with contributions by C. Korsgaard, R. Pippin & B. Williams. Oxford: Oxford University Press, 2003.

³³ Isso não quer dizer que a criança já tem a competência comunicativa necessária para participar em processos argumentativos, como é o caso com adultos. Sendo uma competência desenvolvida ontogeneticamente, a escola do ensino fundamental será um lugar para seu *desenvolvimento* e não necessariamente para seu exercício pleno. Além disso, é importante que essa forma reflexiva de avaliação não seja privilegiada até o ponto de eliminar valores éticos, culturais e estéticos que são necessários para a construção das identidades culturais de membros de grupos diferenciados. Ver: Cooke (1998).

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. Trad. G.E.M.Anscombe. Oxford: Blackwell, 1974.

YOUNG, R. *Intercultural communication*. Cleveland: Multilingual Matters, 1996.