

A Vida tem o valor que lhe damos

Newton Cunha

O inspirador ensaio de Francis Wolff sobre se existe ou não um valor para a vida (*La vie a-t-elle une valeur?* Philosophie Magazine Éditeur, Paris, 2025) expõe uma série de argumentos a favor da ideia de que apenas para a humanidade existe esse sentido, tanto real como moral. Isso significa que sacralizar ou glorificar a vida — entendida ao mesmo tempo como fenômeno, princípio, causa e processo de criação, conservação e reprodução espontâneas, e como aquilo que caracteriza particularmente os seres vivos, aqueles que são organicamente constituídos e lutam contra sua própria destruição — não só seria questionável, mas insustentável por razões factuais e lógicas. Se os argumentos a favor da falta de valor da vida são razoáveis, embora parcialmente convincentes, pode-se questionar a conclusão? Creio haver boas razões para isso.

A crítica de Wolff dirige-se sobretudo aos biocentristas e antiespecistas, para quem o vivo, o animado, tem um valor intrínseco e absoluto em si mesmo, e que tal convicção — onde há vida, há valor — domina a ecologia atual.

Os pressupostos de Wolff podem ser resumidos da seguinte forma:

- 1 - o universo está sujeito a leis naturais (p. 32) e, por meio delas, os seres aparecem e desaparecem, as espécies vivas se adaptam, se transformam e se extinguem. Em suas palavras: “As coisas são, tudo se torna, nada vale nada. Onde você vê valor nisso? A vida é esse processo indefinido que transcende os organismos e as espécies; ela não dá a mínima para os seres vivos que utiliza para se manter... Não tem nenhum valor” (pp. 32 e 38).

Em outras palavras, falamos aqui da Vontade cega (*der Wille*), a “coisa em si”, sem metas nem limites, que, segundo Schopenhauer, faz e domina o mundo porque é a premissa de todas as outras: “Não apenas nos fenômenos bastante semelhantes ao seu, nos homens e nos animais, você encontrará, como essência íntima, essa mesma vontade; mas um pouco mais de reflexão o levará

a reconhecer que a universalidade dos fenômenos, tão diversos para a representação, têm a mesma essência, a mesma que lhe é íntima, imediata e melhor do que qualquer outra conhecida, a que, em sua manifestação mais aparente, leva o nome de vontade”. (O Mundo como Vontade e Representação, segundo livro, parágrafo 21);

- 2 - deduz-se que a vida nos seres se manifesta sobretudo como um poder dinâmico pelo qual as cópias do material genético são transmitidas a outros indivíduos semelhantes, o que nos leva à conclusão de que o indivíduo particular (micróbio, planta, animal) não tem qualquer valor intrínseco para o princípio vital;

- 3 - na verdade, não haveria indivíduos, porque os mamíferos são uma coexistência de seres diferentes. Os seres humanos, por exemplo, transportamos cerca de 30 bilhões de bactérias de milhares de espécies diferentes, distribuídas por nossos intestinos, pele, boca e outros órgãos, o que nos torna um “ecossistema” inegável. Portanto, a ideia de um ser vivo independente, um indivíduo, seria, no mínimo, duvidosa. Também a título de exemplo, o autor afirma: “... alguns insetos, que antes eram considerados sociais (formigas e abelhas, por exemplo), vivem apenas em colônias, por vezes denominadas ‘superorganismos’. Onde está o ser vivo? Na formiga ou no formigueiro”? (p. 45).

Aqui, cabem duas observações: apesar de o ser humano (ou qualquer outro animal considerado superior) carregar em seu interior bilhões de microrganismos, temos a consciência psicológica, por meio da ação cognitiva e da memória (ou mesmo por meio de uma sensibilidade razoavelmente desenvolvida, no caso de outros animais), de que somos algo único, indivisível no tempo. *Les jours s'en vont je demeure* (Apollinaire, *Le Pont Mirabeau*), “os dias passam, eu permaneço” porque o espírito não pode ser separado da duração nem da continuidade (exceto em patologias, é claro). Além disso, se as formigas e as abelhas só sobrevivem em comunidade, o mesmo acontece com os seres humanos, pois, caso contrário, essa condição natural (que pode ser observada em toda a ordem dos primatas) e simultaneamente cultural não teria dado origem às sociedades, às cidades (πόλις/εις), às civilizações e à filosofia política, debatidas incessantemente desde Platão e Aristóteles;

- 4 - para que haja valor, e não apenas seres, deve haver uma criatura que pense e emita um julgamento sobre o que é bom ou mau, verdadeiro ou falso,

merecedor ou condenável, e que depois adote um comportamento compatível com essa consciência; em outras palavras, a avaliação é um ato necessariamente antropocêntrico ou, em suas palavras, “fora dos mitos antropocêntricos, a vida, o vivo, o mundo não têm fim, nem sentido, nem valor. E isso não contribui em nada para a moralidade” (p. 48).

Sabemos que basear a moral na natureza, seja por interesse privado ou por sentimentos continuamente mutáveis, é negar a especificidade dos princípios morais, ao reduzir os valores, ou mesmo sua inexistência, à realidade empírica dos fatos e tendências biológicas humanas, ou seja, ao seu ambiente físico e material. Se nos deixarmos guiar pela análise kantiana (Fundamentos da metafísica da moral), a exigência moral se apresenta humanamente (e não divinamente) à consciência como um dever ser, como uma obrigação que a transcende, mas que é estabelecida livremente pela vontade pessoal (e não por autoridades ou poderes externos). Ou, nos termos de Kant, todo ser racional deve agir como se fosse sempre, através de suas máximas, um membro legislador do reino universal dos fins. Em suas palavras: “Ora, digo eu: o ser humano e, de fato, qualquer ser racional, existe como fim em si mesmo, não apenas como meio para qualquer uso a serviço desta ou daquela vontade, mas deve, em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo como às outras criaturas racionais, ser considerado, em todos os momentos, simultaneamente como fim... Daqui decorre, incontestavelmente, que todo ser racional deve, enquanto fim em si mesmo, poder considerar-se, face a todas as leis a que possa estar sujeito, simultaneamente como legislador geral, porque precisamente esta adequação das suas máximas à legislação geral o caracteriza como fim em si mesmo; da mesma forma, que esta sua dignidade (prerrogativa) perante todos os meros seres naturais implica que ele deva, em todos os momentos, partir da perspectiva de si mesmo, mas também de qualquer outro ser racional como legislador (que, por isso, também são chamados de pessoas)”.¹

¹ Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl an sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden... Nun folgt hieraus unstreitig, daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemeines gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese

Assim, o imperativo categórico contido na ética baseia-se não apenas na recompensa pessoal ou coletiva, que evidentemente não deve ser totalmente eliminada, mas sobretudo na retidão ou correção racional, pois esta é a condição de sua impessoalidade e universalidade. A exigência moral é, portanto, essencial e exclusivamente antropocêntrica (palavra que não era usada na época de Kant) e derivada da razão pura. Ao mesmo tempo, a obrigação moral deve ser independente das motivações psicológicas subjetivas e dos afetos axiológicos pessoais.

Atribuir um valor a qualquer coisa é, portanto, um ato puramente humano. Mas não apenas valor como equivalente geral ou preço, mas também como “dignidade” (*Würde, eine Sache durch sich selbst geschätzt - Dignidade, uma coisa apreciada por si mesma*). Novamente nos termos de Kant: “A razão relaciona assim cada uma das máximas da vontade concebida como legisladora universal com cada uma das outras vontades, e até mesmo com cada uma das ações para consigo mesmo, e isso não por qualquer outro motivo prático ou por qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão aquela que ele mesmo institui ao mesmo tempo. No reino dos fins, tudo tem um preço ou uma dignidade. O que tem um preço pode ser facilmente substituído por outra coisa, como um equivalente; pelo contrário, o que é superior a qualquer preço, o que, conseqüentemente, não admite equivalente, é o que tem dignidade” (p. 47). Voltaremos a este ponto mais adiante, devido à sequência da análise de Wolff; - 5 - se perguntarmos: o que tem valor para um ser vivo?, a resposta é clara e imediata: viver; o que é bom para um ser vivo? A resposta continua a ser a mesma: viver; e o que é mau? Não viver. Assim, do ponto de vista dos seres

Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Präogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. (pgs. 52 e 64) (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, sexta edição, sem indicação de data).

vivos concretos (sejam eles quais forem), a dinâmica da vida parece ser um bem absoluto. Portanto, haverá um valor intrínseco da vida, não apenas para a humanidade, mas em todos os lugares, em todos os momentos e para todos os seres vivos, como afirmam os biocentristas.

Não, diz Wolff, trata-se de um raciocínio deplorável, de uma falácia evidente. Pois é impossível deduzir uma harmonia valiosa da vida e dos seres vivos, dado que a realidade é a competição, a luta, a predação do mais apto ou forte, a privação da existência do outro ser vivo. “A raposa só pode viver impedindo o coelho de viver, e o coelho só pode viver comendo alface... A vida não é uma comunidade moral, porque a comunidade biótica só pode existir na condição de não ser moral... O respeito à vida é, portanto, uma expressão contraditória... É o preço a pagar para manter a vida” (pp. 61 e 62).

As razões são claras e bem conhecidas, mas Wolff omite ou ignora um fato evidente da história exclusivamente humana (porque, para o autor, a vida do homem, ao ter desenvolvido sua própria ética, adquire seu valor particular e exclusivo): a vida humana também é feita de competição, luta, depredação, crueldade sem igual ou escolha deliberada do mal, não apenas contra outra espécie, mas também contra a própria. Quando se trata da convivência humana, as prescrições morais são um antídoto muitas vezes ineficaz contra o mal endêmico que cometemos. Convém convidar Kant para essa troca de ideias: “A disposição para a animalidade no homem pode ser classificada sob o título geral de amor-próprio físico e meramente mecânico, ou seja, aquele que não envolve a razão. Compreende três espécies que nos levam, em primeiro lugar, à nossa conservação pessoal; em segundo lugar, à propagação da nossa espécie, pelo instinto sexual, e à conservação do que se procria pelo acasalamento dos sexos; em terceiro lugar, à manutenção de relações com outros homens, que é o instinto social. Os vícios de todos os tipos podem se enraizar nessa disposição (mas não brotam dela como de uma raiz da qual são descendentes). Podem ser chamados de vícios da grosseria da natureza e, quando se desviam ao máximo do fim natural, são chamados de vícios bestiais... A maldade (*vitiositas, pravitas*) ou, se preferir, a corrupção (*corruptio*) do coração humano é a inclinação do livre arbítrio para máximas que subordinam os motivos derivados da lei moral a outros motivos (que não são morais). Também pode ser chamada de perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque perverte a ordem moral em relação

aos motivos de uma vontade livre, e se, apesar disso, ainda é possível realizar ações (legais), boas aos olhos da lei (*gesetzlich gule*), não é menos verdade que a maneira de pensar está assim corrompida em sua raiz (no que se refere à intenção moral) e que o homem fica assim marcado como perverso. ... podemos chamá-lo, na natureza humana, de um mal radical e inato (do qual, no entanto, nós mesmos somos a causa)” (*La religion dans les limites de la raison*, Felix Alcan, 1913, pp. 31-34, tradução de André Tremesaygues).

Consequentemente, continua Wolff, a vida em si mesma, a vida nua e crua, não tem valor; não inclui a moralidade nem seu oposto, que seria a imoralidade. A vida tem valor para o ser vivo, e apenas para ele, mas não para o processo ou a dinâmica vital ou, nas suas palavras, “viver aparece agora como um fim em si mesmo e um bem absoluto do ponto de vista dos seres vivos em particular... há valor onde há vida. Viver é, portanto, um valor intrínseco para os seres vivos” (pp. 51 e 69);

- 6 - sem antibióticos (contra a vida) nem vacinas, milhões de pessoas teriam morrido ou sofrido graves sequelas como consequência da proliferação de vírus, bactérias e fungos. Portanto, a questão é: “Quem merece viver? O fungo do solo ou a beterraba que ele ataca? O coronavírus ou a humanidade?” (pp. 65 e 66). Se todos os seres vivos aspiram à continuidade da vida, essa igualdade não é moral, e “nada é menos moral do que o respeito pela vida como tal ou o respeito igual por todos os seres vivos” (p. 66).

Se a luta pela vida é constante e a caracteriza, seja por meio do confronto ou da cooperação, a pergunta “quem merece viver?” é fundamentalmente moral, pois indica o que é digno de recompensa ou sanção, de prêmio e elogio ou, ao contrário, de culpa ou punição. Mas se não há lugar para o julgamento moral na natureza e na dinâmica da vida, a questão se coloca exclusivamente em função dos interesses particulares daqueles (humanos) que têm o poder de agir consciente ou inconscientemente sobre o meio ambiente e sobre outros seres, para o bem ou para o mal. Talvez devêssemos lembrar Spinoza, por exemplo, quando meditava: “todos os preconceitos que me proponho apontar aqui dependem de um único, a saber: que os homens supõem comumente que todas as coisas naturais agem, como elas mesmas, com vistas a um fim... É, portanto, esse único preconceito que considerarei em primeiro lugar, investigando por que a maioria dos homens gosta desse preconceito e por que todos estão

naturalmente inclinados a abraçá-lo; Em seguida, mostrarei sua falsidade e, finalmente, mostrarei como dele derivam os preconceitos relativos ao bem e ao mal, ao mérito e à falta, ao elogio e à culpa, à ordem e à confusão, à beleza e à feiura e a outras coisas do mesmo gênero” (*Ética*, Apêndice à Primeira Parte).

E em seu Tratado Político (capítulo II, 4-8), lemos: “Cada ser tem naturalmente tantos direitos quanto poder tem de existir e agir. Na verdade, esse poder não é outro senão o próprio poder de Deus (ou da natureza, lembrem-nos), que é absolutamente livre... Que o homem, como todos os outros indivíduos da natureza, faz tudo o que está ao seu alcance para conservar o seu ser, é algo que ninguém pode negar. Se houvesse, de fato, alguma diferença entre os seres, ela só poderia provir de uma causa, que é o fato de o homem ter livre arbítrio... A natureza não se limita às leis da razão humana, que se referem apenas à verdadeira utilidade e conservação dos homens; mas abrange um número infinito de outras leis que dizem respeito à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem não é mais do que uma parte.

- 7 - seguindo os passos de Wolff, apesar da amoralidade da natureza e da sua falta de valor, temos o poder de nos expressar e agir para estabelecer os méritos da vida: assim, com certos animais domésticos (gatos e cães, por exemplo), assinamos um “contrato afetivo” de proteção; ao criar outros animais que comemos ou usamos de acordo com nossas necessidades e desejos (vacas, porcos, galinhas, cavalos, cabras, etc.), assinamos um “contrato doméstico” e devemos garantir seu bem-estar enquanto são criados; por fim, temos um “contrato ecológico” não apenas com os animais selvagens, mas com todas as espécies vivas e seus ecossistemas — água, alimentos, recursos hídricos, etc. (pp. 92-95). Se esses “contratos” são “morais” (como diz Wolff), por que não constituem uma ética animal? Parece-me que sua justificativa reside, mais uma vez, no fato de que não haveria valor absoluto em relação aos seres vivos, mas apenas em relação a nós mesmos (atribuímos a nós mesmos essa condição dogmática). É o que se depreende da seguinte passagem: “Em que o aquecimento global prejudicaria alguma dessas espécies (que desapareceram devido à redução da biodiversidade causada pela atividade humana)? De forma alguma, porque elas não existirão. E para as novas espécies ainda menos... já que elas existirão graças às mudanças climáticas. A única para quem isso será trágico é aquela cuja sobrevivência devemos garantir absolutamente (a todo

custo, supomos)... nossa humanidade. Porque vivemos no futuro... Apenas a espécie humana pode ser afetada pelas mudanças climáticas” (pp. 97 e 98). Mas como as mudanças climáticas prejudicarão as futuras gerações ainda não nascidas se as mudanças climáticas piorarem de forma grave e insustentável? Não o farão, porque elas também não existirão. O argumento demonstra, evidentemente, a característica inevitável do antropocentrismo contemporâneo — a defesa intransigente da nossa espécie —, mas também implica a mais antiga e conhecida “intransigência” de Cálicles (*Gorgias*): “Vejo que a própria natureza proclama que é justo que o melhor tenha mais do que o pior e o mais forte do que o mais fraco. Ela nos mostra com mil exemplos que é assim e que não apenas no mundo animal, mas também na espécie humana, em cidades e raças inteiras, julgou-se que a justiça dita que o mais forte comande sobre o mais fraco e se distribua melhor do que o mais fraco (XXXIX) ... a incontinência e a liberdade, quando apoiadas na força, constituem a virtude e a felicidade; o resto, todas essas belas ideias, essas convenções contrárias à natureza, não passam de bobagens e futilidades” (XLVI);

- 8 - se hoje somos protagonistas indiscutíveis da sexta extinção da biodiversidade (termo cunhado por Edward Wilson no final do século passado e que engloba estruturas genéticas, espécies e ecossistemas), é evidente que o processo vital não atribui qualquer valor a este conjunto e variedade de formas de vida, porque muitas delas já desapareceram anteriormente por razões simplesmente cegas e naturais. *Tout casse, tout passe et le monde va de lui même* (Tudo se rompe, tudo passa e o mundo segue seu curso por si mesmo). Isso é verdade. Por isso, diz Wolff, “uma ética que fizesse da biodiversidade seu princípio e seu fim seria extravagante... essa ética levaria logicamente ao extermínio de 90% da espécie superpredadora: a espécie humana... a biodiversidade não tem mais valor do que aquele que a humanidade lhe dá... é aquele que tem para nós, não o que teria em si mesma” (pp. 100-107-114). E o mais importante, somos as vítimas, não os autores, desta situação catastrófica, porque “suas causas se encontram na história do capitalismo industrial; e os autores são aqueles que se beneficiam dele em escala mundial” (p. 109). Trata-se de uma justificativa incomum, beirando o absurdo. É uma absolvição incompreensível de todas as nossas ações que, como consumidores dos benefícios e lucros ou como funcionários e dependentes indiretos das indústrias

(legais e ilegais), contaminam e prejudicam o planeta em todas as suas formas. Sei que a comparação a seguir é inadequada, mas a desculpa me lembrou a existência do *Sonderkommando*, o esquadrão especial que, nos campos de concentração, formava o grupo de prisioneiros judeus encarregados de acompanhar os condenados à sala de despir-se e, após sua morte por intoxicação nas câmaras de gás, retirar os cadáveres e os objetos de valor (próteses de ouro, anéis, por exemplo) e enterrá-los. *Über alles muss man sich retten*;

- 9 - passemos à conclusão para podermos submeter à prova a questão principal: segundo Wolff, a ética ambiental deve ser puramente humanista, porque a natureza não se importa, os seres vivos não se importam e a vida nua (*la vie nue*) não se importa. A luta contra as mudanças climáticas é, acima de tudo, uma luta contra as injustiças (sociais, sexuais, geracionais), em particular aquelas que persistem no sul do planeta. As mudanças climáticas podem ser corrigidas se os povos do Sul tiverem acesso às mesmas tecnologias modernas (baixas ou altas) e ao mesmo nível de vida que as nações do Norte. “Quando pensamos no mundo vivo e isolamos as crises ecológicas do resto dos males do mundo, é tentador denunciar o ‘crescimento’ em geral, porque ele contribui para a superexploração dos recursos e aumenta os incômodos de todos os tipos. Quando pensamos na humanidade, devemos considerar em primeiro lugar os meios econômicos, políticos e sociais para melhorar não o PIB, mas o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) dos países menos desenvolvidos... e isso não pode se basear nos princípios do ‘decrescimento’” (pp. 120-121).

*

Voltemos à base da pergunta inicial, que não foi considerada: o que entendemos por valor? Em geral, representa o que é digno de ser preferido ou escolhido, seja por sua utilidade (valor instrumental) ou por seu mérito (valor intrínseco - dignidade greco-romana e kantiana). Com os estoicos, a ideia de valor adquire um sentido ou significado moral: “Tudo o que contribui para uma vida conforme à razão, condição de todo o bem” (Diógenes Laércio, Livro VII, 105). Daí decorre a interpretação de Cícero em *De finibus*, III, 6: “Aquilo que em si mesmo é conforme à natureza (a vida, certamente), ou que produz outra coisa que o é, e que, portanto, merece ser escolhido (*selectione dignum*) por possuir um certo valor positivo - ἀξία, como os estoicos o chamam — chamam de

precioso (que é como podemos traduzir, suponho); e, em contrapartida, o que é contrário ao anterior, chamam de sem valor”. Kant, por sua vez, declara: “Chamamos de bom algo (o útil) que agrada apenas como meio; mas chamamos de bom em si aquilo outro que agrada por si mesmo. Em ambos os casos, está sempre em vista o conceito de um fim, conseqüentemente a relação da razão com uma vontade (o mínimo possível), uma satisfação derivada da existência de um objeto ou de uma ação, em outras palavras, um interesse de algum tipo... Cada um de nós chama de agradável aquilo que lhe dá prazer; chama de belo aquilo que simplesmente lhe agrada; chama de bom aquilo que estima, aquilo que aprova, ou seja, ao qual atribui um valor objetivo... no que diz respeito ao bem, tem um valor para todo ser racional em geral... (*Crítica do juízo, Análise do belo*, parágrafos 4 e 5).

Essas concepções, tanto racionais quanto seculares, não permitem excluir a vida como algo sem valor, em todas as suas acepções. Em particular, a do processo e da dinâmica da criação e da reprodução, porque a opção pelo ser (apesar de seus aspectos trágicos ou não racionais) prevalece sobre o não ser, da mesma forma que a vida prevalece sobre a morte. Em outras palavras, a vida enriquece o próprio universo, nos permite aparecer no mundo e, conseqüentemente, admirá-lo e nos maravilhar com ele, sobretudo se levarmos em conta que o inorgânico predomina inegavelmente em todos os lugares.

Ainda hoje se discute se existem valores absolutos, consubstanciais metafísicos, ou apenas valores relativos, históricos, sendo os primeiros independentes do próprio homem. Um deles é fundamental: a própria vida e suas condições. Dela depende tudo o mais: a evolução, a mudança, a diversidade, a consciência, a sociedade, a possibilidade de estipular os próprios valores humanos, sejam eles morais, econômicos, epistemológicos ou artísticos.

Para Windelband, por exemplo, a distinção entre o fatural e o normativo estabelece o ponto central de sua filosofia dos valores. Em “Was ist Philosophie?”, ele nos diz que existem dois tipos fundamentais e irreduzíveis de operações cognitivas: os julgamentos e as avaliações. Enquanto os julgamentos relacionam representações em uma síntese e ampliam o conhecimento de um objeto, as avaliações pressupõem um objeto como dado. Elas expressam uma relação entre a “consciência avaliadora” e o objeto representado em um “sentimento” de aprovação ou desaprovação (Tubinga: Mohr Siebeck, 1915, pp.

29-30). Embora caracterize as avaliações em termos de sentimentos e atitudes subjetivas da consciência avaliadora, Windelband sustenta que algumas avaliações são “absolutamente válidas”. Mesmo que não sejam aceitas por todos, elas implicam um requisito normativo: em outras palavras, devem ser aceitas universalmente de acordo com um valor absoluto (p. 37). Os valores absolutos correspondem à concepção de uma “consciência normal”, representada na forma de objetos (o fatural) e normas (o normativo) — a vida, o respeito, a dignidade, por exemplo — e que deve ser pensada dessa maneira.

Encontramos uma relação similar em Max Scheler (*O formalismo na ética e a ética material dos valores*), para quem o valor é o vínculo entre um “objeto intencional e um sentimento”, como o da vida e da saúde, já que o homem, ao contrário de outros seres vivos, é um *ens amans*. Os atos espirituais subjetivos dirigem-se intencionalmente a valores objetivos e os realizam. No Ocidente, porém, os valores utilitários superaram aqueles que são vitais e dignos de reverência espiritual abstrata, trazendo consigo uma vida vazia, sem outra direção que o prazer ou o conforto imediato (e hoje vemos que esses valores se espalharam por todo o mundo, como parte da globalização da produção e dos costumes).

Um terceiro e último exemplo. Para Frédéric Rauh, ao contrário de Scheler, o ideal moral não é um fato imediato do sentimento, da espontaneidade emocional. Pelo contrário, nossa liberdade deve subordinar a sensibilidade à razão e, para isso, precisamos testar nossas crenças morais e valores espontâneos por meio da ação e da experiência vital. Segundo ele, “Como o cientista, como o geômetra, o homem honesto, antes de refletir sobre a natureza de sua atividade, pensa, age, trabalha... Em todas as suas atividades, ele se eleva do pensamento ativo, militante, que trabalha em contato direto com as coisas, ao pensamento especulativo, reflexivo... o homem honesto estabelece uma hierarquia, uma certa ordem ideal entre seus desejos, seus hábitos, suas ações... O homem honesto é ativo. Mas o que é uma tendência, um desejo, um hábito? É uma possibilidade indefinida de imagens que conduzem à ação... A pessoa que age, mesmo sem pensar, de alguma forma torna explícita uma fórmula a priori. Além disso, o homem honesto estabelece uma hierarquia entre essas diferentes tendências, afirmando que deve haver uma certa ordem nessas a priori naturais. Agir moralmente é, portanto, elevar-se dois graus acima da experiência, natural e

racional. A emoção moral não é mais do que um sinal dessa dupla ação... Portanto, é verdadeiro afirmar que uma crença se torna própria e essencialmente moral, somente a partir do dia em que resiste a toda razão, quando se tornou um princípio (em outras palavras, o evidente não é o que se propõe no início, mas o que resiste à dúvida e persiste). A toda dedução moral deve ser acrescentada... a verificação da vida... A moral é a ciência dos fins, a ciência do que a razão deseja invencivelmente, a ciência da ordem ideal da vida” (*L'expérience moral*, Félix Alcan, 1903, pp. 7-13). Por fim, a crença moral é a afirmação de uma preferência, uma escolha de valores, que se torna, por meio do julgamento e da experiência, um ideal.

Assim, podemos entender o valor como 1) uma preferência determinada epistemológica e moralmente, ou o que seria preferível e desejável; 2) um guia ou norma para nossos julgamentos e escolhas; 3) uma disciplina inteligente de escolha com pretensão de universalidade. Da mesma forma, podemos aceitar o que John Dewey entende por valor: ele aponta que o valor não se limita a uma “classe particular de coisas. Tudo sob o sol pode vir a possuir o que o adjetivo valor denota” (*The Field of Value*, Columbia University Press, capítulo 3, pp. 66-67). Da mesma forma, toda “conduta humana deliberada, planejada, pessoal e coletiva parece ser influenciada, se não controlada, por estimativas do valor ou da valia dos objetivos a serem alcançados”. Isso se refere principalmente às atividades, mas, como termo amplamente aplicável, pode incluir todas as coisas ou objetos, ações, situações, bem como diferentes tipos de bens.

Para terminar, façamos um exercício de imaginação que poderia perfeitamente acontecer na realidade e que, portanto, é matéria de jurisdição racional: uma tripulação de astronautas pousou em um planeta sem atmosfera, árido, em condições gravitacionais muito diferentes das da Terra e com variações extremas de temperatura no exterior. A nave espacial ficou avariada e não pode regressar. Não há água, nem vegetação, nem animais, vida alguma. Quanto tempo poderão resistir os “valores absolutos” desta humanidade face à nossa absoluta dependência de entes vivos e de condições especiais de vida na Terra, e somente dela? Wolff parece não reconhecer a estreita dependência de nossa vida singular de todos os complexos fatores ambientais que lhe são prévios e indispensáveis. Se usássemos aqui uma linguagem como a de Levinas, diríamos que Wolff desconsidera cegamente o Outro, a alteridade que

Ihe é indispensável, porque complementar, para permanecer apegado ao egoísmo dominador do Mesmo.