

Boletim do Portal

História da Psicologia 4



Organizadores

André Elias Morelli Ribeiro

Júlia Lombardi Carneiro

Arthur Arruda Leal Ferreira

Marcus Vinícius do Amaral

Gama Santos



© 2025

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora do Portal História da Psicologia

Equipe de realização

Editor Responsável: André Elias Morelli Ribeiro

Revisão final: André Elias Morelli Ribeiro e Júlia Lombardi Carneiro

Capa: André Elias Morelli Ribeiro, com imagens geradas por inteligência artificial (Gemini 3 Pro)

Projeto gráfico e diagramação: Thaís Souza dos Santos

Ficha catalográfica elaborada por Camila Aparecida Rodrigues -
Bibliotecária CRB SP-010133/O

Boletim do portal história da psicologia 4 [livro eletrônico] / organização André Elias Morelli Ribeiro ... [et al.]. -- Rio das Ostras, RJ : Portal História da Psicologia, 2025. -- (Boletim do Portal ; 4)

PDF

Outros organizadores: Júlia Lombardi Carneiro, Arthur Arruda Leal Ferreira, Marcus Vinicius do Amaral Gama Santos.

Vários autores.

Bibliografia.

DOI 10.5281/zenodo.18098476

ISBN 978-65-997325-8-4

1. Artigos - Coletâneas 2. Psicologia
3. Psicologia - História 4. Psicologia - Pesquisa
5. Publicações científicas I. Ribeiro, André Elias Morelli. II. Carneiro, Júlia Lombardi III. Ferreira, Arthur Arruda Leal IV. Santos, Marcus Vinicius do Amaral Gama V. Série.

Dúvidas sobre a Filosofia dos Valores

Émile Bréhier⁶²

Tradução de Marcio Luiz Miotto

Publicado originalmente em: BRÉHIER, Émile. *Doutes sur la Philosophie des Valeurs. Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 46, No. 3, julho de 1939

O *Institut International de Collaboration philosophique*, conforme disse M. Robin, é uma emanção do *Congrès Descartes*. Eu também poderia dizer, de forma bastante próxima, bastante sobre esse congresso. Certamente eu não faria isso se não houvesse esses volumes muito preciosos que são os tomos X, XI e XII dos Trabalhos do *Congrès Descartes*, nos quais acredito que estejam representados todos os pontos de vista atualmente existentes sobre o problema dos valores⁶³: problema extremamente complexo, que deu lugar a publicações cujo número cresce há 30 anos. Em 1930, o M. Heyde já contava em

⁶² [N. do A.] Esse artigo é a primeira das conferências organizadas em 1939 pelo *Institut International de Collaboration Philosophique*, em sua sede social em Paris (Sorbonne). A *Société Française de Philosophie* se uniu ao Instituto para enviar convites para essa conferência.

⁶³ [N. do A.] *Travaux du IX Congrès international de Philosophie*, Paris, Hermann et Cie, 1937. Os trabalhos sobre os valores são repartidos como o seguinte: Tome X: I. *Généralités*; II. *Valeur et réalité*; III. *Connaissance, action et valeur*. - Tome XI: IV. *Valeur et cosmologie* V. Normes logiques; VI. *Normes morales et sociales*. - Tome XII: VII. *Normes juridiques*; VIII. *Normes esthétiques*.

sua revista 764 publicações em alemão e 423 no estrangeiro⁶⁴. Desde então apareceram outras obras importantes. Citarei notavelmente a obra de M. Alfred Stern, sobre a *Philosophie des Valeurs*⁶⁵, a de M. Le Senne, *Obstacle et Valeur*⁶⁶; a comunicação de [p. 400] M. Dupréel à *Société de Philosophie*⁶⁷; o curto volume de M. Bénézé⁶⁸; o livro recém saído de M. Parodi⁶⁹; acrescento a esses duas histórias bastante preciosas das teorias do valor: primeiro o livro de Oscar Kraus, *Histoire et critique des Théories des Valeurs*⁷⁰; e a obra de F. -J von Rintelen, o qual fez a história completa da teoria dos valores, mas cujo primeiro volume lançado até agora se reporta à Antiguidade e à Idade Média⁷¹.

⁶⁴ [N. do A.] *Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie*, Heft 15-18, Erfurt, 1928, et Nachtragsheft, 1930.

⁶⁵ [N. do A.] *La Philosophie des valeurs. Regard sur ses tendances en Allemagne*, 2 vol., Paris, Hermann, 1936. (Contém uma sequência de estudos sobre as teses de Müller-Freienfels, Scheler, N. Hartmann, Heyde, Ostwald, Vierkandt, W. Stern, T. Lessing, A. Stern.

⁶⁶[N. do A.] Paris, F. Aubier, 1934

⁶⁷ [N. do A.] *La morale et les valeurs. Consistance et précarité* (seção de 29 de fevereiro de 1936), *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 36e année, n° 2. M. Dupréel publicará em breve um livro na Alcan sobre o mesmo assunto. Além disso, ele fez no *Institut International de Collaboration Philosophique*, no dia 13 de maio de 1939, uma comunicação intitulada *Valeur et Être*.

⁶⁸ [N. do A.] *Valeur :Essai d'une théorie générale*, Pans, Vrin, 1936

⁶⁹ [N. do A.] *La Conduite humaine et les Valeurs idéales*, Paris, Alcan, 1939

⁷⁰ [N. do A.] *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik*, M. Rohrer, Brunn e Leipzig, 1937. O autor, professor da Universidade de Praga, é um aluno de Brentano e prática ensinamentos particularmente interessantes sobre o movimento das idéias retorados da doutrina de seu mestre.

⁷¹ [N. do A.] *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, Teil I, Altertum und Mittelalter, Niemeyer, Halle, 1932. M. von Rintelen também

Há uma maneira muito antiga de colocar a questão do ser e do valor, e eu apenas a indico inicialmente para me distanciar dela; todos a conhecem sob o nome de teodiceia.

Há valores, ou sobretudo realidades que possuem para o homem um valor. Consideremos o que a geografia humana chama de esfera do pensamento sobre o globo terrestre, isto é, essa camada extremamente fina entre o céu e as profundezas da terra, sobre a qual o homem construiu cidades, cultivou os campos e, em geral, transformou a paisagem terrestre, a paisagem cósmica em paisagem humana. Essa paisagem humana, com suas culturas, seus monumentos religiosos ou artísticos, é a expressão mesma de nossos valores. Quão exíguas, quão precárias, quão ameaçadas são todas essas coisas humanas, face às forças gigantescas que pressionam por todas as partes e as destruirão certamente um dia! Não está aí posta a oposição do valor e do ser, a oposição da cidade e do tremor de terra que a destruirá, como se não houvesse na natureza (é o tema do *Désastre de Lisbonne* de Voltaire) nada além [p. 401] da indiferença ou hostilidade a respeito dos valores humanos? É o mesmo espetáculo caso se considere a história: os valores humanos se manifestam aqui por civilizações altamente diferenciadas, das quais nenhuma se mantém; o curso mesmo da história pelas guerras, pelos retornos à barbárie, pelas corrupções da intimidade, carrega consigo todos os valores morais e intelectuais que a própria história introduziu.

escreveu, na *Philosophia Perennis* (Bd. II, Regensburg, 1930, p. 927-972), um artigo substancial: *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*.

O que se poderia chamar em geral de teodiceia foi inventado para dar equilíbrio ao sentimento pessimista. Trata-se de criar uma perspectiva sob a qual o mal - a destruição dos valores - cessa de significar a hostilidade terrestre do ser ao valor humano: todas as teodiceias tem o mesmo plano e a mesma tônica; elas fazem ver no acontecimento que passa, na singularidade que perece, no mal que destrói, as condições da existência ou do advento do Bem, dos valores universais, que por assim dizer redimem aquela falência incessante de nossas esperanças, dando a estas um sentido positivo. Aos olhos do sábio esses valores universais não estão presentes no escoamento do tempo e no próprio interior do devir que se desvanece? Verdade e beleza são, em si mesmas, indiferentes ao tempo e à destruição desse organismo, o mesmo organismo que carrega o espírito que as concebeu.

Entretanto, por razões cuja pesquisa seria mais longa, essa forma de colocar o problema dos valores desapareceu; Renouvier é sem dúvida o último filósofo que escreveu uma teodiceia. A teodiceia se ligava às noções de universo e de história universal, duas noções as quais, desde a crítica kantiana de um lado, e de outro o alargamento quase indefinido dos dados da história, perderam sentido para o filósofo. Mas há mais: a teodiceia era uma solução teórica ou, melhor dizendo, espetacular da questão do ser e do valor; ela consistia numa mudança de perspectiva, sem dúvida injustificada: por meio dela nós queremos ser o olho do mundo, ao invés de sermos atores; nós nos ludibriamos por um erro análogo àquele que a teoria da relatividade denunciou em física: acreditamos chegar a uma perspectiva que seria a única

verdadeira. Além disso, o desmoronamento da teodiceia no século XVIII conduziu a um ceticismo e um pessimismo que deixaram o problema do ser e do valor não resolvido.

[p. 402] O problema, em toda sua generalidade, apenas foi posto em sua forma nova há aproximadamente quarenta anos; mas é desde o kantismo que, contra o ceticismo de Hume, se pergunta sobre como o valor do conhecimento e o valor da moral são possíveis: o valor é assim ligado ao ser pelas considerações críticas. Mas antes de entrar nesse debate, devo lembrar essa circunstância singular de que a teoria do valor, objeto de tantos trabalhos nos países germânicos e anglo-saxões, tem sido - ao menos em aparência - pouco estudada na França. Apenas podemos citar um pequeno número de trabalhos, de primeiro plano é verdade, mas menos sobre o valor e o ser que sobre os julgamentos [*jugements*] de valor. Eles são célebres: é o artigo de Durkheim, *Jugements de réalité et Jugements de valeur*, e as *Leçons de Sociologie sur l'Évolution des valeurs*, de M. Bouglé, nos quais um e outro, sob pontos de vista diferentes, buscam o ser do valor na sociedade; é a *Logique des Jugements de valeur*, onde Edmond Goblot se preocupa com a condição de demonstração desses juízos. Acredito que essa relativa raridade deriva de uma dificuldade de ordem linguística. É um caso no qual a língua acabou pré-formando, se não a filosofia [inteira], ao menos as dificuldades encontradas pelo pensamento filosófico.

No que se chama correntemente de teoria dos valores, nós empregamos a palavra *valor* [*valeur*] em um sentido que ela não tem ordinariamente em francês, o que cria diversas dificuldades e ambiguidades. Na linguagem corrente, a palavra *valor* significa o

resultado de uma avaliação [*évaluation* - traduziremos este termo por “avaliação” e “valoração”, por razões que o próprio texto a seguir explica]. Na “teoria do valor”, ele designa o princípio de avaliação [*évaluation*]. Dir-se-á, por exemplo: esse produto vale 3 francos. Eis um valor. Ou ainda: esse quadro não vale nada. Eis um não-valor. O valor em linguagem ordinária é o que os alemães chamam de *Geltung*. É aquilo que vale alguma coisa. Ora, mas a “teoria do valor” não traduz *Theorie der Geltung*, mas *Theorie der Werte*. O que então quer dizer *Wert*?

Se esse produto tem valor no sentido de *Geltung*, se esse quadro não vale nada ou vale algo, é em virtude de um certo princípio que faz com que o valoremos [*évaluons*] como tal. É esse princípio [p. 403] que não chamamos de valor o qual, a bem dizer, não tem um nome comum para todos os casos em francês. Ora ele será o belo, ora o bem, ora a utilidade; é essa coisa, que é o princípio da valoração [*évaluation*], que os alemães tomam pela palavra *Wert* e que é o verdadeiro sujeito da “teoria dos valores”. A teoria dos valores é o estudo dos princípios de valoração [*évaluation*] e não de juízos de avaliação [*évaluation*]; o *Wert* é o que torna possível a *Geltung*.

Isso deve nos ajudar a evitar uma confusão cometida com frequência e lamentável para a teoria do valor, aquela que se faz entre *Wert* e o que os alemães chamam *Wertträger*, que sou forçado a traduzir como “o portador de valor”. O portador de valor é um ser diferente do valor. Quando, por exemplo, Marco Aurélio diz “Tudo o que me convém te convém, ó Mundo, nada do que é propósito de lei não me é fora de propósito...”, diremos que o sentimento religioso expresso por Marco Aurélio e o valor

religioso que ele descobre são os mesmos que os da recitação evangélica *Fiat voluntas tua*. O que mudou foi o portador do valor, que ao invés do mundo tornou-se um Deus transcendental ao mundo.

Quando Spinoza escreveu “A Ordem e o Bem são considerados erroneamente pelos homens como atributos essenciais das coisas e não pertencem às coisas...”, ele não suprime os valores de ordem e bem; ele nega apenas que eles se encontrem no mundo dado aos sentidos, ao conhecimento mutilado e confuso; mas, caso se siga à leitura da *Ética*, ver-se-á que a ordem é para Spinoza tanto valor quanto o bem; mas a ordem é a ordem racional das essências, e o bem é o conhecimento adequado de nós mesmos enquanto dependemos racionalmente de Deus. O valor não foi suprimido, ele foi deslocado.

Esses deslocamentos de valor são contínuos, e eles causam erros de apreciação quando se crê haver uma mudança nos princípios da valoração [*évaluation*]. Não se pode confundir a reviravolta [*renversement*] dos valores (*Umsturz der Werte*) com o deslocamento dos valores. A reviravolta dos valores, tal como a concebeu Nietzsche, é a passagem do valor positivo ao valor negativo e inversamente; ele consiste não em derrubar [*renverser*], mas [p. 404] em inverter [*inverser*] os princípios de valoração [*évaluation*]: os portadores de valor permanecem os mesmos, mas o valor mudou de sinal, conforme a vitalidade é ascendente ou decadente; e o valor pode, ao contrário, guardar o mesmo sinal e permanecer essencialmente o mesmo, mesmo que ele seja comportado por uma realidade distinta.

É preciso assim distinguir dois problemas. Em primeiro lugar, o que é o valor (*Wert*) em si mesmo, o Belo, o Bem? Em segundo lugar, como o valor (*Wert*) passa a valer, fazendo “valer” no sentido de “*gelten*”? Como o valor é princípio de apreciação? Por um lado, o que é o valor? Por outro lado, como um objeto é avaliado como belo, bom, nutritivo etc.?

Alguns dirão sem dúvida que o primeiro problema, o da essência do valor, apenas tem sentido pelo segundo. Com efeito: o que seria um valor que não valesse efetivamente [*actuellement*]? O que seria um Bem que não fosse desejado ou objeto de vontade, uma comida que não apaziguasse a fome? De tal modo que fica nítido que o primeiro problema apenas tem sentido em relação ao segundo.

Aceitemos provisoriamente esse princípio e tentemos então tratar do segundo problema: não “o que é um valor”, mas “como o valor vale?” Como ele é fundamento de apreciação?

A resposta mais geral que se pode fazer à questão é a seguinte: o valor vale porque ele é, no objeto, o que é capaz de satisfazer uma necessidade ou desejo. Se, por exemplo, há um valor nutritivo no alimento, é porque há nesse alimento algo capaz de satisfazer a necessidade da fome. A resposta a essa questão “como o valor vale?” está estreitamente ligada às reflexões feitas há um século e meio em torno do papel essencial da sensibilidade no homem. De um modo mais geral ainda, se poderia dizer com M. Laird, comentado por S. Alexander: “o valor sob sua forma elementar é uma *eleição natural*, o fato de que tal coisa tenha uma relação mais estreita com tal outra, no sentido em que se diz que alguns átomos satisfazem outros átomos [p. 405] que lhes têm

valência adequada”⁷². Essa definição, que parece estender a noção de valor para além do domínio psicológico e vital até a realidade inorgânica, põe bem em evidência o caráter dinâmico do valor enquanto objeto de apreciação por nós.

A sensibilidade, tal como o Eros platônico em busca do Belo, é então o detector (não o criador ou o construtor) do valor. Seja porque o papel da sensibilidade é desconhecido, seja porque faz-se dela apenas o eco de uma disposição orgânica ou de um conhecimento confuso, é difícil ou mesmo impossível de descobrir o que, no homem, é capaz de apreciar ou de fazer valer (*gelten*) o valor; pois ou a sensibilidade apenas nos liga a nada mais que nós mesmos, e então ela depende do acaso das impressões, ou então se ela é conhecimento, ela não nos conecta de modo algum e o valor não vem a preencher nenhuma necessidade. Isso porque o racionalismo do século XVII teve muita dificuldade de fundar, na natureza humana, a apreciação dos valores superiores. Em La Rochefoucauld o amor-próprio, sempre convertido em direção de si mesmo, apenas pode ser fonte de confusão e de erro sobre a estima verdadeira da virtude; por isso é preciso, para nos fazer amar e assim estimar o Bem a seu valor, de uma graça, de uma impulsão, que não vem de nossa natureza, mas de algo como uma *vis a tergo* provinda do próprio Valor supremo.

O mesmo papel que Malebranche atribui à graça, J. -J. Rousseau o concede à sensibilidade posta em nós pelo autor da

⁷² [N. do A.] Travaux du XIe Congrès international de Philosophie, tome X, p. 29

natureza⁷³, e desde então a sensibilidade não cessou de ser considerada como o fundamento da apreciação dos valores. Kant, em 1763, dava plenamente razão a Rousseau quando escrevia: “Começou-se a ver bem em nossos dias que a faculdade de representar o verdadeiro é o conhecimento, e a de sentir o bem, o sentimento (*das Gefühl*), e que não se deve confundir uma com a outra⁷⁴. É de Brentano (que como se sabe era hostil a Kant) que emprestamos essa citação, sobre a qual ele próprio apoia sua teoria da apreciação dos valores.

É em 1874 que Franz Brentano publica sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [p. 406], que expõe a teoria pela qual ele se tornou o precursor de um dos movimentos mais importantes em matéria de teoria do valor. Nessa obra ele distingue enfaticamente duas ordens de fenômenos: na primeira ele situa a sensibilidade e a vontade, e na segunda, a representação e o juízo. Brentano também assinala que cada uma das duas ordens de faculdades, em contato com os objetos, se exprime por uma dualidade de atitudes, da qual uma se opõe à outra: a sensibilidade (e a vontade) se exprime por essas duas atitudes, de amar e odiar, e o juízo pela oposição de afirmar e negar. Entre esses dois casais de opostos há não identidade, mas por vezes correspondência perfeita: “com a mesma necessidade que se atribui necessariamente a verdade ao objeto de um juízo afirmativo ou negativo em consequência desse juízo, quando se

⁷³ [N. do A.] Cf. nosso artigo “*Les lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau*”, na *Revue Internationale de Philosophie*, t. I, 1939.

⁷⁴ [N. do A.] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.*

exerce uma atividade da classe do sentimento atribui-se a seu objeto, em consequência dessa atividade, valor positivo ou negativo (*Wert oder Unwert*)”⁷⁵. O desejo e a vontade tem portanto o papel de sensibilizar, de algum modo, os valores positivos ou negativos que estão nos objetos. Sem dúvida isso não dissimula, em face das correspondências, as dificuldades encontradas entre os dois pares de opostos: no valor há uma intensidade, um mais e um menos que não há no verdadeiro e no falso; além disso, há a questão de distinguir o que é valor para nós do que é valor para outro⁷⁶. Mas o princípio permanece: a sensibilidade é um detector do valor, como a representação é um detector do verdadeiro.

Assim se resolve o segundo dos problemas que havíamos colocado: como um valor vale? Ele vale porque sua presença num objeto é experienciada como satisfação de uma necessidade [*un besoin*].

Mas a solução do segundo problema não nos ofereceria ao mesmo tempo, sem que o esperássemos, a solução do primeiro problema? O que é o valor? - perguntava-se. E muitos respondem a isso: “o valor é aquilo que é capaz de satisfazer [p. 407] um desejo ou uma necessidade”. Por conseguinte, a definição de valor e a maneira pela qual esse valor vale são equivalentes. Uma e outra se referem, e unicamente, à sensibilidade. Não apenas é preciso dizer, com M. Lalande, que “não haveria valor se não

⁷⁵ [N. do A.] *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. II, p. 94, editora Oskar Kraus, Leipzig, Meiner, 1925.

⁷⁶ [N. do A.] *Ibid*, II, 155

houvesse preferências e tendências”⁷⁷, pois cabe acrescentar que o todo do valor está nessa referência à sensibilidade: assim pensava, conforme havíamos visto, M. Laird; assim pensa A. Döring, para quem “um bem é o objeto que suscita o prazer, um mal o objeto que provoca a pena”; e Christian von Ehrenfels disse, de um modo um pouco mais complicado: “o valor é a relação que existe entre um objeto e um sujeito, e que nos faz compreender que o sujeito deseja efetivamente o objeto, ou ainda que ele poderia desejá-lo, caso não esteja convencido da existência deste último”.

Essa teoria tem o mérito de dar uma definição positiva e constatável do valor; ela resolve também, de modo simples, o problema “ser e valor”, bem como o da possibilidade dos valores. É evidente que o valor não tem um ser em si, e que sua realidade é apenas a de uma relação; está claro também que o espírito, percebendo os valores, “não tem então, para empregar uma expressão de Spinoza, ideia adequada, nem de si mesmo, nem de seu corpo, nem dos corpos externos”; pois o espírito apenas conhece a si próprio, tanto quanto conhece os corpos externos, pela afecção do corpo.

Essa perspectiva encontra grandes dificuldades, as quais foram ponto de partida para os desenvolvimentos mais importantes. Com efeito, a definição dada acima não responde à natureza dos valores ditos superiores ou ideais, como o Belo e o Bem. Ela se adapta perfeitamente bem a outras categorias de valores, tais como o valor nutritivo. O valor nutritivo é o poder

⁷⁷ [N. do A.] Citado por T. Vianu, *Travaux du Congrès Descartes*, t. X, p. 17

que possui um alimento de satisfazer a necessidade de reparação do organismo. Mas um valor como o do Belo apresenta características precisamente opostas. Se, na comida, trata-se de um [p. 408] ser que assimila um objeto que é o alimento, no Belo se trata de um valor que, inversamente, pretende assimilar um ser - caso seja verdadeiro, conforme Platão o disse, que não se pode sentir o Belo sem querer ser semelhante a ele. Portanto a assimilação, o desejo, a tendência à assimilação, parte do próprio valor e não do sujeito que o aprecia. O apelo da comida vem do fundo do organismo que quer se conservar; quanto à necessidade da beleza, ela não é tão premente; é a presença do Belo que a evoca e a faz nascer, enquanto a fome é sentida como dor e ausência do alimento. É o Belo que provoca o desejo, e ainda sob certas condições de disponibilidade do espírito. Quantas vezes ocorre de não sentirmos como bela uma coisa que sabemos e julgamos ser bela! Quantas vezes a consigna do dever e o mecanismo da ação substituem o desejo do bem moral e da virtude! É nesse sentido que se deve dizer, com M. Dupréel, que os valores superiores são precários.

Talvez não seja ao valor que essa última expressão deveria se aplicar: dizer que esses valores são precários não significa dizer nada sobre os valores mesmos, mas significa dizer que, para que esses valores sejam sentidos como tais, é preciso, entre o objeto que possui o valor e a natureza ou as necessidades humanas, que haja uma harmonia, uma adaptação, e aparentemente é dessa correspondência entre nossa sensibilidade e esses valores que se pode dizer que essa harmonia é precária: sensibilidade inteiramente instável para um valor inteiramente estável. Está

claro assim que toda educação moral ou estética tem a finalidade de criar, na nossa sensibilidade, condições nas quais a estabilidade se aproxima da estabilidade dos valores que se quer ensinar a sentir; longe de nossos sentimentos serem os responsáveis por determiná-los, são eles que servirão de medida para definir a sensibilidade estética ou a delicadeza moral. Por tal razão deve-se dizer que esses valores são sem cessar ameaçados, não enquanto valores em si mesmos, mas enquanto podem ser sentidos e experimentados [*éprouvés*] por nós.

O vínculo existente entre as necessidades e o valor é, por conseguinte, um vínculo sintético; o valor implica que o desejo deva existir, mas não implica que ele existe. É por isso que Meinong, querendo definir o valor de uma forma mais completa que Brentano, disse que o bem e o belo, ou o valor [p. 409] de um modo geral, não é apenas aquilo que é, mas o que pode ser e o que deve ser objeto de um desejo⁷⁸.

O reconhecimento desse vínculo sintético nos conduz ao verdadeiro problema dos valores: não haveria problema se os valores se fundassem nas necessidades; mas contrariamente, o vínculo sintético supõe que o valor não deriva de condições reais e efetivas de existência e, por conseguinte, que o ser é distinto do valor.

A maior parte das teorias do valor tem o objetivo de reconduzir, por um desvio, esse segundo caso - o dos valores ideais nos quais o valor não é relativo a uma necessidade sentida em termos de realidade - ao primeiro caso, cujo exemplo típico é

⁷⁸ [N. do A.] O. Kraus, *Die Werttheorien*, p. 231.

o valor nutritivo, e em geral aos casos simples nos quais essa relação se mostra com evidência; essas teorias pretendem, de um modo ou de outro, encontrar uma necessidade correspondente ao valor. Não encontraríamos então o valor em nossa experiência interna, imediata, efetiva: talvez ele se situe numa experiência passada e esquecida, da qual nosso juízo atual de valor é o resultado permanente. Se o juízo de valor, dizem alguns, é com frequência independente do desejo e da necessidade atuais; se, por exemplo, sob certas disposições físicas ou mentais chegamos a ficar aborrecidos por uma sinfonia de Beethoven que sabíamos e dizíamos ser bela, é em virtude de uma espécie de esquecimento, de deficiência momentânea dos desejos que a fazem ser bela.

Mas esse aspecto não resolve de forma alguma a questão. Ele implica, com efeito, um juízo de valor sobre os estados da sensibilidade que, em teoria, não deveriam ser um objeto, mas um princípio de valoração; ele supõe que consideremos superior o estado de sensibilidade que nos faz apreciar a beleza ao estado que nos impede de apreciá-la; haveria aí um sentimento normal, aquele que deveríamos experimentar diante de uma coisa que é verdadeiramente bela. Mas a norma, manifestamente, não deriva do próprio sentimento, e sim de um princípio estrangeiro ao sentimento e que, apenas ele, pode qualificá-lo. Aqui, o sentimento “normal” não tem nada do sentimento imediato; é sobretudo o sentimento dos *experts*, que possuem uma particular experiência e refinamento.

A sensibilidade, portanto, não é uma norma, mas ela [p. 410] tem uma norma; ela tenta se justificar por essa norma, mais que justificá-la. A questão, com isso, permanece aberta.

Malgrado essas aparências, para salvaguardar a relação do valor para com uma sensibilidade, pode-se ainda considerar a origem e o fundamento social dos valores ideais; a teoria sociológica dos valores, que não pretendemos aqui nem examinar e nem criticar profundamente, tem para nós o grande interesse de deixar descoberta uma região na qual se manteria uma relação constante entre a sensibilidade e o valor, região esta que é a sociedade considerada como um todo; pois os valores ideais essenciais, que são os valores religiosos, respondem à necessidade, coletivamente experimentada, da conservação social; todos os outros valores superiores, morais, jurídicos, estéticos, emanam desses valores primeiros. Assim se explicaria o paradoxo pelo qual os juízos de valor podem persistir no indivíduo sem que os valores sejam efetivamente [*actuellement*] sentidos; pois nós participamos, como se vê pelo caráter imperativo que esses juízos têm para nós, da consciência coletiva, sem nos identificarmos a ela e sem sentir como em eco todas as necessidades.

Mas há aí um fato de interpretação difícil: um grande número de teóricos dos valores notou que, quando um juízo de valor não nos é pessoal, quando ele é partilhado por outrem e por um grande número de outros, parece que o sentimento de valor aumenta, que o valor se torna maior. O ser isolado apoia seu juízo sobre os juízos dos outros. O *consensus omnium* é, talvez, um argumento logicamente absurdo, mas é uma segurança. Não haveria em geral valor senão por esse *consensus omnium*. Mas, longe de se ver nisso um fato em favor da teoria sociológica dos valores, eu veria aí uma razão para não o admitir de forma

alguma, pois ele prova que há um certo valor, a saber o valor social, ou valor do consentimento, cujo caráter de valor (*Wert*) está bem evidente, pois caso seja adicionado aos outros, ele os aumenta. Mas esse valor social é um valor para nós e é preciso que a teoria sociológica mesma o explique. É então a sociedade que o explicará? De forma alguma. Isso seria um círculo: a sociedade não explica por que a própria sociedade tem um valor para nós; é preciso que isso seja experimentado [*éprouvé*] de um modo pessoal. A pressão da sociedade não explica por que atribuímos valor a essa pressão. Acrescentemos que, se o [p. 411] consentimento do outro aumenta nossos valores ideais, isso não é uma prova de que eles tenham sua origem na sociedade, e aqui convém separar em seu domínio, com Tarde, a invenção - que pode ser pessoal - da imitação - que pode ser coletiva.

Inteiramente análoga à tese sociológica, em seu modo de buscar uma ligação entre o valor e o sentimento, é o que se poderia chamar de teoria teológica dos valores. Nós somos insensíveis aos valores que reconhecemos como tais, entretanto não podemos reconhecê-los senão por seu vínculo com a sensibilidade. De onde vem esse enigma? J. -J. Rousseau o respondeu por essa espécie de mito contado pela *Profissão de fé do Vicário de Sabóia*: há de um lado a ordem que está no universo e, de outro lado, a consciência moral, que é o amor a essa ordem; a ordem vem do mesmo Deus todo-poderoso que criou a consciência no homem para fazê-lo amar essa ordem. Afirma-se, portanto, a existência legítima de uma disposição natural da sensibilidade, de uma verdadeira necessidade [*besoin*], a consciência, que põe nossa individualidade em relação com o

valor universal, graças à origem comum da necessidade e do valor. Mas essa consciência é apagada, essa sensibilidade é embotada. Se “há poucas dessas almas cadavéricas” que não guardam o menor traço da centelha divina, o egoísmo e os vícios contraídos nas relações sociais frequentemente nos impedem de escutar claramente a voz da consciência; a reforma moral, tal como a prega o Vigário, reavivará em seu discípulo essa sensibilidade obtusa, e assim se restabelecerão as relações normais, provisoriamente apagadas, entre a sensibilidade e o valor.

Não obstante, não poderíamos, com custos mais baixos, colocar os valores em relação direta com nossa sensibilidade?

Com efeito, nossa sensibilidade depende de nosso nível vital, e as apreciações que fazemos das coisas também dependem desse nível: essa é a tese que Schopenhauer sustentou de saída e que foi retomada por Nietzsche, não mudando nada nessa questão as ideias de seu mestre. O egoísmo, segundo Schopenhauer, corresponde à vontade de viver; a justiça, a piedade, a caridade, a uma diminuição dessa vontade de viver. Há então entre nosso estado moral, nossos valores e o nível de nossa vitalidade, um vínculo extremamente estreito. Nietzsche, quando emprestou de Schopenhauer essa doutrina, não fez outra coisa senão, como ele mesmo o disse, [p. 412] revirar [*renverser*], ou sobretudo inverter [*inverser*] os valores; ele fez do “*Wert*”, “*Unwert*” e do “*Unwert*”, “*Wert*”; o egoísmo e a potência são os valores positivos; a justiça e a piedade são o contrário desse valor. E tudo isso é um argumento contra a teoria mesma que é comum a Nietzsche e Schopenhauer: pois, se o nível da vitalidade, segundo o que é

mais alto ou mais baixo, determina uma mudança de valor, e se, por outro lado, Nietzsche considera o que está do lado da vitalidade mais baixa como sendo de valor mais baixo e Schopenhauer de valor mais alto, é evidente que o que está sendo apreciado aqui não é nem a caridade nem a piedade, mas a própria vida, e ela é apreciada de uma maneira inteiramente diferente por um e por outro. Quanto aos valores eles mesmos, eles são mais negados do que apreciados; e tem-se aqui um caso para empregar uma fórmula de M. Xirau: “Explicar os valores é negá-los”.

Todas essas teorias que (a despeito de todas as dificuldades) tentam encontrar na raiz dos valores ideais a necessidade [*besoin*] e o desejo, parecem difíceis de se concordar. A síntese entre valor e sensibilidade não é jamais feita e permanece sempre um hiato; essas teorias não conseguem me reconectar, seja pela necessidade, seja pelo desejo, aos valores; toda sorte de meio artificial é empregada para fazer lembrar, para fazer reviver, para transpor estados de sensibilidade que não são verdadeiramente meus.

Mas e então, não se é forçado a admitir que o valor persiste em sua transcendência, de um modo inteiramente independente da necessidade [*besoin*] e do sujeito sensível? Há valores absolutos, valores (*Werte*) que valem (*gelten*), independentemente da natureza humana, independentemente da necessidade. Das duas questões que colocamos anteriormente, “o que é o valor?” e “como o valor vale?”, seria preciso que nos resignemos a tratar antes a primeira, tendo feito a abstração da segunda. Como vale o valor, isso depende de circunstâncias acidentais, históricas, que deixam intacta a essência do valor, o

que quer que se passe. É esse modo de colocar o problema que caracteriza algumas teorias alemãs recentes, sobretudo as de Max Scheler e do M. Nikolai Hartmann. [p. 413]

Mas essa doutrina do valor absoluto, à qual somos necessariamente conduzidos, é difícil de expor. Seria preciso considerar um valor que não vale para nós, diante do qual somos tão estranhos quanto se possa sê-lo. E o que é um valor que não é de todo um valor para nós?

Plotino propôs a questão seguinte, a qual me parece iluminar a dificuldade presente: o bem é o bem porque o desejamos, ou nós o desejamos porque ele é o bem? Plotino resolveu essa questão da segunda maneira: desejamos o bem porque ele é o bem. Ele é o bem, e em seguida o desejamos. Ele parece então dar inteiramente razão a nossos autores, e de fato tanto Max Scheler quanto Nikolai Hartmann foram com frequência aproximados dos platônicos.

Mas não acredito que eles possam adotar a solução de Plotino e eis o porquê: os valores absolutos, tais como eles os concebem, são isolados uns dos outros e não sistematizados; eles aparecem e depois desaparecem; eles valem (*gelten*) e então não valem mais; cada época, cada movimento social talvez se defina pela descoberta (tomando essa palavra em sentido absoluto) de um valor novo: Roma descobriu o valor direito, como o cristianismo descobriu a caridade; N. Hartmann sugere além disso que essa descoberta seria impossível sem um profeta ou um messias. Isso significa dizer que o caráter absoluto dos valores tem por contrapartida um certo caráter arbitrário e uma espécie de

violência feita ao homem na maneira como os valores se introduzem; eles não respondem a um apelo.

O princípio da dificuldade que se tem em fazer valer os valores parece ser que esses platônicos modernos não conhecem realidade mais elevada que o próprio valor. Ora, esse não é o platonismo, ao menos tal como foi compreendido por Plotino. Para Plotino, e aqui apenas encontramos o sentido profundo da questão que ele colocava sobre o Bem, a fonte do valor não é ela própria um valor; essa fonte nós a chamamos o Bem; mas ela apenas carrega esse nome na relação para conosco, pois em si mesma essa fonte não tem nome, ela não tem mesmo essência. Não digamos sequer que ela seja o Uno - o que seria opô-la ao múltiplo e rebaixá-la ao nível de uma oposição - nem o Primeiro, que seria fazê-la o termo de uma série. A realidade suprema é, em Plotino como em Nietzsche, para além do Bem e do Mal; ela tem toda a inocência [p. 414] que tem, no filósofo alemão, o Devir: o Devir não tem sentido, se bem que ele confere a toda coisa sua significação. E se é assim, não se pode falar de valor absoluto, pois a expressão mesma é contraditória; o absoluto é o não-avaliável e não é sequer um valor; ele permanece em sua transcendência. Um deus “que devém”, o deus dos românticos e de Renan, não é o absoluto, nem mesmo um deus; ele é a expressão da vontade humana de realizar os valores. Ora, o espírito tem, a respeito do absoluto e do valor, duas atitudes distintas: o valor, enquanto vale, é para o homem uma orientação e um princípio de conduta; e todo mundo concorda, tanto os místicos quanto os agnósticos ou os críticos, a considerar o absoluto como um termo no qual serão engolidos ou regenerados

todo conhecimento e toda atividade. Gostaríamos de demarcar que há nesse ponto não uma distinção artificial inventada pelos filósofos, mas duas atitudes bastante reais e que, mesmo se forem distintas, se completam. Por que o homem não acredita, no fundo, que os valores se realizarão? Por que ele reenvia ao domínio da utopia a cidade perfeitamente justa, o conhecimento perfeitamente exato, a obra de arte detentora de todas as belezas? Seria por uma espécie de desencorajamento e pela consciência de uma imperfeição radical? Não há também o sentimento de que uma realização perfeita teria um aspecto definitivo, mecânico, que lhe tiraria todo o preço e que relaxaria as molas da vontade e da ação? Pois se é assim é porque há, presente no valor, um absoluto que não é ele mesmo valor, mas que impede de tomar algum valor como sendo suficiente para si mesmo. A filosofia dos valores não pode então ser autônoma: o fato de que os valores evocam aspirações humanas, a maneira atravessada e imprevisível pela qual aspiramos os valores e então os valores se determinam nessa aspiração, essas maneiras são inexplicáveis desde que se situem os valores em absolutos.