

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Emerson Ginetti

A crise dos valores Éticos segundo Max Scheler

MESTRADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2010**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Emerson Ginetti

A crise dos valores Éticos segundo Max Scheler

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Mário Ariel González Porta.

**SÃO PAULO
2010**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mário Ariel González Porta
PUC-SÃO PAULO

Profa. Dra. Constança Terezinha Marcondes César
PUC-CAMPINAS

Profa. Dra. Silvia Saviano Sampaio
PUC-SÃO PAULO

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus pela saúde e sabedoria na realização deste trabalho.

Ao meu orientador, Prof. Mário Ariel Gonzáles Porta, pelo apoio, dedicação e paciência durante o trabalho. Sua ajuda incansável e o acompanhamento crítico do trabalho deixaram em mim a imagem da seriedade da pesquisa filosófica e incentivam-me a continuar pelo universo da pesquisa acadêmica.

Ao CNPq e à PUC-SP, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À Profa. Constança Marcondes César, que além do profissionalismo e sabedoria sempre demonstrou interesse e zelo por este trabalho.

À Profa. Silvia Saviano Sampaio, que me acompanhou na estada de pesquisa nessa universidade, minha admiração e respeito.

Aos professores que participaram da comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do departamento de Filosofia da PUC-SP pelos ensinamentos e pela ajuda.

A meus pais, pela educação, incentivo e carinho e à minha família por estar sempre presente.

Aos amigos que me acompanharam neste percurso acadêmico, em especial Sandra Lúcia, Pe. Altair Soares, Siméia (secretária acadêmica), Maria José (Zezé), Arnold Cabrelli, José Roberto pelo apoio e incentivo.

A meus colegas da PUC-SP.

“Em época alguma foram as opiniões sobre a essência e a origem do homem tão incertas, tão indeterminadas como a nossa... Dentro de uma história de aproximadamente dez mil anos, somos a primeira época em que o homem se tornou completamente ‘problemático’ para si mesmo; na qual ele não sabe mais o que é, mas ao mesmo tempo sabe que não sabe”.

Ferdinand Max Scheler

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo tecer uma análise da crise dos valores éticos, considerando-a como uma crise de valores históricos, segundo o pensamento de Ferdinand Max Scheler. Há uma explicação da crise que também poderá ser ainda uma possível solução: o resgate de uma ética material dos valores objetivos, que não se molda nas configurações predominantes no seio do homem moderno, carente de referenciais capazes de sustentar uma ética que o conduza à perfeição moral e à sua própria realização. Nota-se que a crise é marcada pelo secularismo, relativismo e subjetivismo, no campo axiológico. Na crise atual dá-se uma inversão na hierarquia dos valores. Tal tendência é a subordinação dos valores mais altos aos mais baixos, passando, estes, a serem considerados superiores. Esta inversão na hierarquia dos valores, segundo Scheler, é motivada pela moral daqueles que se encontram acometidos pelo “ressentimento” e pelo “humanitarismo”. Nota-se a necessidade de uma moral sustentada por valores que sejam mais estáveis, duradouros, não impregnados de interesses ou elaborações subjetivas onde o ato moral, que deve orientar a conduta humana, é sustentado nos paradigmas apresentados pela modernidade. Os valores mais altos estão submetidos aos que estão ligados à sensibilidade, à matéria. Desse modo, Scheler propõe sua ética objetivista como possível substituto para o subjetivismo predominante na ética da sociedade moderna, aspirando-se a algo que sustente o ser e o agir humanos e dê razão aos mesmos.

PALAVRAS-CHAVE: Axiologia; Ética; Relativismo; Subjetivismo; Secularismo.

ABSTRACT

This work aims to make an analysis of the crisis of ethical values while considering it to be a crisis of historical values, according to Ferdinand Max Scheler. There exists an explanation to the crisis, as well as a possible solution: the rescue of material ethics of objective values, which are shaped in configurations prevalent within modern man, lacking references capable of sustaining an ethic that will lead to perfect morality and its own achievement. Note that the crisis is marked by secularism, relativism and subjectivism in the axiological field. The current crisis gives a reversal in the hierarchy of values. This trend is the subordination of the highest to the lowest. This reversal in the hierarchy of values, according to Scheler, is motivated by the morale of those who are affected by "resentment" and "humanitarianism". Note that the need for sustained moral values is more stable and durable. Non-impregnated interests or subjective elaborations where the moral act is sustained by the paradigms presented by modernity. The highest values are subject to those associated with sensitivity to the matter. Thus, Scheler proposes his objectivist ethics as a possible replacement for subjectivism predominant in modern society, aspiring to something that sustains human life and work.

KEYWORDS: Axiology, Ethics, Relativism, Subjectivism; Secularism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	007
01 CAPÍTULO I: OS FUNDAMENTOS DOS VALORES ÉTICOS.....	014
1.1 Divisão do espírito com a razão e a ordem hierárquica dos valores.....	017
1.2 O ressentimento.....	020
1.3 O juízo dos valores.....	024
1.4 A relatividade dos valores.....	025
1.5 Personalismo ético.....	025
02 CAPÍTULO II: O CONCEITO DE VALOR E O PROBLEMA DA HISTORICIDADE.....	027
2.1 Historicidade e Universalidade.....	033
2.2 Absolutismo e relativismo éticos.....	036
2.3 O “ethos” e sua historicidade.....	042
2.4 Variações do “ethos” e captação de valores.....	046
03 CAPÍTULO III – PRINCÍPIOS DE UMA UNIVERSALIDADE ÉTICA NA HISTÓRIA.....	054
3.1 Racionalidade da vida histórica e historicidade da vida moral.....	054
3.2 Os limites do relativo na moral e na história.....	058
3.3 O apriorismo material dos valores ou uma hierarquia vivencial na história.....	067
3.4 A realização dos valores na história.....	082
04 CAPÍTULO IV – PROLEGÔMENOS DE UMA ÉTICA NA AXIOLÓGIA HISTÓRICA.....	091
4.1 Scheler e o problema da Axiologia.....	091
4.2 Historicidade e existência pessoal.....	094

4.3 O a priori material como recuperação da historicidade dos valores.....	096
4.4 Variações axiológicas e revelação dos valores na história.....	099
4.5 A infinitude do valor e a história	102
05 CAPÍTULO V - HISTÓRIA E A TEORIA DOS VALORES.....	104
5.1 Raízes do pensamento histórico de Scheler.....	105
5.2 Descobrir e realizar valores.....	110
06 CAPÍTULO VI – A CRISE HISTÓRICO AXIOLÓGICA.....	112
6.1 Subjetivismo e relativismo éticos.....	112
6.2 O valor e o seu sentido moderno.....	116
6.3 Decadência do “ethos”.....	119
6.4 Manifestações modernas no pensamento de Scheler	121
6.5 A crise de valores no juízo da moral.....	122
CONCLUSÃO.....	125
BIBLIOGRAFIA.....	131

INTRODUÇÃO

Um dos assuntos mais importantes na atualidade é o problema ético. Fala-se em uma crise ética, própria do modo de ser da sociedade contemporânea, profundamente marcada pelo subjetivismo, no campo dos valores, especialmente no que concerne à moral .

Etimologicamente, o termo “ética” deriva do vocabulário Grego “ethos”, que significa “costume” daí ter sido a ética definida freqüentemente como a doutrina dos costumes. A evolução sofrida por esse termo fez com que, através do tempo, a ética fosse identificada com a moral, considerando-se como filosofia moral a ciência que se ocupa dos atos morais em todas as formas. É possível elaborar, à margem das ideias morais, uma história da ética como ciência filosófica. Esta abrange somente o estudo das teorias morais filosoficamente justificadas, ou seja, examinadas em seus fundamentos, com uma explicação racional das ideias ou normas adotadas. Embora com Aristóteles se tenha elaborado uma ética como disciplina filosófica, há precedentes nas reflexões de caráter ético dos pré-socráticos, quando estes procuravam encontrar as razões pelas quais os homens tinham de comporta-se de uma determinada maneira. Já nas escolas filosóficas posteriores a Aristóteles houve um fundamento de características comuns a todas elas, tais como tendências de encontrarem uma base da ética na própria natureza. Uma tentativa de estabelecer uma hierarquia entre os bens a que o homem deve aspirar (ética dos bens) e enfim o predomínio da busca da tranquilidade, do ânimo e a primazia da existência prática sobre a teórica. As teorias de Platão foram adotadas pelos neoplatônicos, embora estes tenham misturado a elas algumas ideias de Aristóteles e, sobretudo, dos estóicos. Com o neoplatonismo foram introduzidas consideráveis modificações no campo da ética e com o aparecimento do Cristianismo efetuaram profundas modificações nas teorias precedentes. A principal característica da ética cristã foi a absorção do ético no religioso, fundamentaram-se em Deus os princípios da moral - ética teônoma.

Adaptaram-se princípios e normas dos platônicos e estóicos (como a classificação das virtudes) e, em geral, esta classificação foi acolhendo paulatinamente o pensamento moral da ética grega, suprimindo o que era incompatível com a doutrina cristã. Em ambos os pensamentos, grego e cristão, logo se evidenciaram vários pontos de contato, dos quais um dos mais importantes foi a equiparação do bom ao verdadeiro, questão que o cristianismo desenvolveu amplamente, com a elaboração da teoria dos transcendentais.

Partindo da distinção platônica entre um mundo do “a priori” e um mundo de experiências relativas à existência, Scheler ultrapassa essas diferenciações, não obstante

básica, com sua doutrina do “a priori relativo”¹. Os conteúdos de essência material encontram-se numa ordem de fundação hierarquicamente organizada, na qual os conteúdos são sempre a priori, relativamente aos conteúdos fundados.

Scheler entende a doutrina do “ethos” em diversas culturas e épocas históricas, como a concepção mais radical do perspectivismo dos valores. Ela não se relaciona à mudança das valorações particulares, que foram assumidas por determinados indivíduos, classes sociais ou povos. Também não atinge a adaptação de concepções de valores a condições histórico-sociais modificadas, porém procura descobrir a mudança na “estrutura vivencial dos valores e das regras de preferência a ela imanentes”², a qual mudança ocorre por trás da moral praticada ou da ética formulada. Scheler acredita reconhecer, na esfera teórica, uma “funcionalização da razão”, ele reconhece, na esfera dos valores, uma histórica “funcionalização do sentir”³.

* * * *

A escolha da “Ética” como objeto de investigação e da contribuição de Scheler decorreu de dois fatores. Em primeiro lugar, a “Ética” constitui, segundo reconhecem todos os estudiosos de Scheler, a sua Obra mais completa. Em segundo lugar, porque a “Ética” constitui o ponto central de entroncamento de todo o seu pensamento: tudo quanto escreveu antes ou escreveria depois do período 1913-1916 está de algum modo relacionado à “Ética”. Além disto, cabe mencionar que Scheler jamais condenou ou retirou da “Ética” qualquer palavra ou ideia, em revisões posteriores, tendo sempre afirmado, até a época da publicação de suas últimas obras em vida, que a “Ética” refletia fielmente seu pensamento, cujas linhas centrais, extremamente densas, procurou ramificar e desenvolver nas obras que elaborou entre 1916 e 1928, quando veio a falecer.

Metodologicamente, não foi possível elaborar um resumo das principais ideias da “Ética” pelo simples fato de que se trata de uma obra tão abrangente e ampla que seu conteúdo poderia ser encarado sob dezenas de aspectos.

Poderia ser dito mesmo que a “Ética” é constituída de vários livros ou, pelo menos, de várias camadas de pensamento que se superpõem e se completam, de forma excêntrica, como as sucessivas camadas de um tronco de árvore.

¹ Scheler mencionou a distinção entre o a priori relativo e o absoluto no Livro do Formalismo da ética e ética material dos valores, mas não desenvolveu sistematicamente; também não o fez em seus outros escritos. No artigo de publicação póstuma, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (Fenomenologia e teoria do conhecimento), de 1914, Scheler estabelece o a priori relativo, relacionando-o com a ordem rígida, na qual essências a priori se nos tornam reais.

² SCHELER, Max. *Formalismo da ética e ética material dos valores*, p. 30

³ *Ibid.*, p. 32

Partindo de uma ideia central, de que o a priori ético não é necessariamente formal, como em Kant, podendo ser material, em um sentido também diverso daquele atribuído por Kant, Scheler construiu uma ética que trata desde o problema da imperatividade e do eudemonismo, temas tradicionalmente éticos, até o problema do valor e da pessoa, temas que ganharam grande originalidade em seu pensamento.

Scheler, filósofo de origem alemã, escreveu a “Ética” tendo como um de seus propósitos fundamentais a preocupação de enfrentar o problema do relativismo ético decorrente da introdução da história como novo elemento explicativo da vida prática universal.

Estes são, pois, os principais motivos pelos quais a “Ética” foi escolhida para este exame do pensamento axiológico de Scheler. Embora Scheler tenha elaborado outros trabalhos posteriormente, em que trata do tema da história, como “Die Stellung des Menschen in Kosmos”, “Wissensformrn und die Gesellschaft” e “El gênio de la guerra⁴”, e outras⁵, a “Ética” é a obra que reúne todo o núcleo de seu pensamento, cujo ponto de partida já se encontra em sua tese de doutoramento de 1899 e cujos prolongamentos alcançaram até mesmo as últimas obras escritas entre 1926 e 1927.

Procurei efetuar um exame de contribuições do problema da crise da ética pela obra intitulada “O Formalismo em Ética e a Ética Material dos Valores”, publicada originalmente sob o título “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthik⁶”.

Esta obra de Scheler foi lida e analisada em sua edição francesa de 1955, através da tradução de Maurice de Gallimard⁷ sob o título “Le Formalisme em éthique et l'éthique materiale des valerus – Essai pour fonder un personalisme éthique”, confrontada com a edição alemã de 1966⁸

Tratando-se de título extenso e apenas para efeito de referência à obra mencionada, todas as citações ou menções a “O Formalismo em Ética e a Ética Material dos Valores” doravante serão feitas apenas através de menção à palavra “Ética”, que indica simbolicamente o conteúdo da obra, tal como já consta do próprio título do presente trabalho.

⁴ Publicado em 1915.

⁵ "O transcendental e o método psicológico" (1901); "O ressentimento e o juízo moral dos valores" (1912); "Escritos e esboços" (2 volumes, 1915 e Segunda edição com o título: "Crise dos valores", 1919); "Guerra e Construção" (1916); "O eterno no homem"(1921); "Essência e formas de simpatia" (1923); "Escritos de sociologia e da doutrina da Weltanschauung" (4 volumes - 1923/24); "As formas do saber e a sociedade" (1926); "Intuição filosófica do mundo" (1928); "A ideia da paz e o pacifismo" (1931); Escritos póstumos (1933).

⁶ Berlim, 1916

⁷ SCHELER, M. *Le formalisme em éthique et l'éthique materiale dès valeurs: essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*. Paris: Gallimard, 1955.

⁸ Franke verlag, Berna, 1966, 5ª. Edição alemã, Gesammelte Werke, Band 2.

As citações da “Ética” são feitas em função da edição francesa de 1955, seguidas da numeração da edição original, tal como aparece à margem esquerda da edição francesa de 1955.

Deve ser dito, por fim, que este trabalho constitui apenas uma tentativa de salientar um aspecto da obra de Scheler que, apesar de sua extrema atualidade, vem sendo esquecido tanto por aqueles que procuram examinar filosoficamente o problema da implicação dos valores éticos, quanto pelos próprios comentários de Scheler. São inúmeros os prolongamentos possíveis dos resultados da reflexão histórica e axiológica de Scheler. Entre estes prolongamentos, parece ser possível entrever inclusive os lineamentos para uma nova interpretação filosófica, tarefa tão extensa quanto fascinante que, sem caber no âmbito das dimensões atuais, abre a esperança de vir a constituir um futuro desdobramento.

Quanto ao método adotado para a elaboração do presente trabalho, deve ser dito que a obra de certos filósofos, para ser melhor compreendida, solicita a elaboração de um método que se ajuste à natureza de sua filosofia. Sem excluir qualquer possibilidade de adoção de métodos não-procedentes de um determinado filósofo para a análise de sua obra, convém esclarecer que o pensamento de Scheler inclui-se entre aqueles que resistem à aplicação de métodos que não procedam pelos mesmos instrumentos de reflexão.

Assim sendo, não seria possível adotar, para a análise do pensamento de Scheler, o método lógico-educativo de inspiração aristotélica, nem o método dubitativo-dedutivo, de inspiração cartesiana, nem o método empírico-indutivo, de inspiração baconiana e nem ainda o método crítico, de inspiração kantiana.

O método adotado tem inspiração dialética, acrescido da inspiração intuitivista de procedência fenomenológica. O método adotado, portanto, poderia ser identificado como dialético-intuitivo, que pode ser assim explicado quanto à natureza de seus procedimentos: partindo da intuição imediata da essência de uma ideia, procura-se encontrar, através de elementos opostos que permitam dialeticamente o desenvolvimento de sínteses sucessivas, o resultado pressentido na própria intuição inicial, que desencadeou a procura filosófica.

No caso presente, a intuição inicial pode ser assim definida: a história torna-se novamente inteligível, filosoficamente, a partir de Scheler, como autocompreensão do homem a respeito do caráter absoluto de sua ação de realizar valores, ação esta que relativiza o passado e se constitui em uma síntese entre um a priori axiológico que intui e uma realidade histórico-material que a condiciona.

A partir desta intuição inicial, foi iniciada uma pesquisa destinada a efetuar uma reconstituição dos elementos dialeticamente possíveis. Através de sucessivas investigações e

confrontos com aquela intuição inicial, foi possível, depois de efetuada a decomposição dos elementos constituintes, estruturar uma recomposição dos elementos que permitiram alcançar dialeticamente aquela mesma intuição inicial.

Tal como Scheler extrai da sua intuição inicial que é possível uma ética que seja fundada em um a priori material, a intuição de que a história como realização de valores adquire um significado inteiramente renovado, a partir de Scheler torna-se possível uma seqüência de etapas que serão a seguir apresentadas.

A primeira etapa, equivalente ao Capítulo I, constitui uma introdução ao tema. A afinidade entre o problema da inteligibilidade da história e o problema da explicação axiológica da vida ética e da vida histórica é apresentada através de uma demonstração da atualidade dos dois problemas, em decorrência de haver, nos dias atuais, uma crise da ética, como uma característica de fases históricas de transição entre modos antigos e novos modos quanto à prática de princípios morais. Os elementos dialéticos que se defrontam para produzir a síntese que é a crise são: de um lado, a ciência moderna e suas implicações tecnológicas sobre a história contemporânea e, de outro lado, as práticas morais de caráter tradicional que sofrem o impacto das transformações históricas vividas nestes últimos séculos. A crise, como síntese, abre a perspectiva para a discussão da história em termos axiológicos.

Max Scheler vê uma necessidade de resgatar uma ética material dos valores objetivos, que não se molda nas configurações predominantes no seio da modernidade, carente de referenciais capazes de sustentar uma ética que conduza o homem à perfeição moral e à sua própria realização.

Segundo Scheler, a crise dos valores éticos resulta em uma tendência, que não tem consequências positivas. Tal tendência é a subordinação dos valores mais altos aos mais baixos, passando, estes, a serem considerados superiores. Esta inversão na hierarquia dos valores, segundo Scheler, é motivada pela moral daqueles que se encontram acometidos pelo “ressentimento” e pelo “humanitarismo”. Nota-se a necessidade de uma moral sustentada por valores que sejam mais estáveis, duradouros, não impregnados de interesses ou elaborações subjetivas onde o ato moral, que deve orientar a conduta humana, é sustentado nos paradigmas apresentados pela modernidade.

Esta abordagem será tratada inicialmente com a análise de um dos fatores de maior relevância na referida crise: o “ressentimento”. Este, por sua vez, influencia largamente a estruturação das morais que se apresentam no contexto do mundo contemporâneo, porém de modo negativo, como pudemos observar. A moral produzida pelo ressentimento consiste

numa maneira de suprir ou fugir da própria impotência diante das realidades valorativamente superiores e que não se pode alcançar.

No Capítulo II, partindo do valor que surgiu como ponto terminal da reflexão anteriormente elaborada, desenvolve o tema do caráter axiológico do conhecimento e da realidade histórica, através de dois elementos dialeticamente opostos: o caráter axiológico e o caráter histórico do valor. No primeiro destes dois componentes, é feita uma análise de uma crise da filosofia da História na atualidade que, por sua vez, foi o resultado dialético de imprecisões historiográficas dos filósofos da História e da inaptidão filosófica dos historiadores. Como reconstituição da tradição filosófica do problema, é construído o tema do caráter histórico do valor. A indagação busca, aqui, retroceder ao passado filosófico a fim de procurar descobrir elementos que possam indicar em que medida o valor já tem sido encarado como um elemento inspirador das ações históricas ou explicativo do significado inteligível das ações históricas. Aqui, o resultado alcançado permitiu apresentar um confronto entre uma tradição filosófica em que já é pressentida a influência do valor na vida histórica, e uma filosofia relativista que colocou em dúvida a possibilidade de integração do valor no plano histórico.

Deste confronto, resulta novamente uma síntese inacabada, incompleta e insatisfatória: retomar a tradição de demonstração do caráter histórico do valor, sendo necessário fundar uma ética e uma filosofia da história que sejam capazes de superar tanto o relativismo ético, produzido pela ciência moderna, quanto as práticas da moral tradicional, sem negar a historicidade que a filosofia da época moderna demonstrou haver na existência humana e sem recair, para isto, em um relativismo que impossibilite uma ética de pressupostos universais e uma filosofia da História que torne inteligível o conjunto das ações históricas.

O Capítulo III, sob o título de Os Princípios de uma Universalidade Ética da História, apresenta o segundo elemento do conjunto dialético: procurar demonstrar que Scheler atribui à História uma universalidade ética fundada sobre o caráter absoluto do valor, sem que, com isto, fosse necessário incidir em um absolutismo ético que negasse a historicidade em nome do propósito de atribuir à História uma inteligibilidade.

Assim, no Capítulo IV, caminha-se do relativo para o absoluto, numa revalidação do caráter imprescindivelmente absoluto dos pressupostos éticos, numa rejeição às conclusões do relativismo ético e do ceticismo historicista.

Já no capítulo V, apresenta alguns pontos relevantes da filosofia dos valores de Max Scheler, segundo a qual, para Scheler, pode-se ter uma ética capaz de responder aos anseios do homem contemporâneo. Estes valores são postulados como apriorísticos, materiais,

hierarquizados, podendo ser acessíveis a quaisquer homens, isentos de impedimentos morais e racionais, pois os mesmos são apreendidos apenas através da intuição emocional intencional.

Em seguida, no capítulo VI, aborda-se a crise histórico-axiológica propriamente dita. Esta é profundamente marcada pelo secularismo, relativismo e subjetivismo, no campo axiológico. Tal maneira de conceber a ética provoca uma inversão na hierarquia dos valores, em que os referenciais que regem o comportamento humano não obedecem mais aos valores que estão submetidos e ligados à sensibilidade, a matéria. Este processo, no entanto, teve seu primeiro impulso com o desenvolvimento das ciências e, posteriormente, da indústria. Não que estes elementos sejam indesejáveis ou negativos, mas o que se mostrou foi que os homens deixaram-se influenciar negativamente por aquilo que eles próprios criaram. Isto equivale a afirmar que o referencial ético valorativo não são mais os valores humanos mas sim a ciência e a técnica criadas pelos próprios homens. Scheler, como pudemos notar, protesta contra esta forma de se configurar a vida moral do mundo contemporâneo.

A conclusão a ser alcançada, embora já implícita em toda recomposição do pensamento ético de Scheler com relação à teoria dos valores, identifica-se com a síntese, finalmente exposta por Scheler, entre o caráter relativo da ética e da História e o caráter absoluto do valor. Esta síntese seria então idêntica à intuição inicial que presidiu toda a elaboração do trabalho: a crise dos valores e a crise Histórica tornam-se novamente inteligíveis, filosoficamente, a partir de Scheler, como uma auto compreensão do homem a respeito do caráter absoluto de sua ação de realizar valores, ação esta que relativiza o passado, constituindo-se em uma síntese entre um a priori axiológico que intui e uma realidade histórico-material que a condiciona.

01 CAPÍTULO I: OS FUNDAMENTOS DOS VALORES ÉTICOS

Max Scheler, em vez de falar sobre uma realidade referida a valores, critica uma ética material de valores, a existência de um mundo do ser totalmente separado do mundo do dever-ser, onde os valores, enquanto bem, estão completamente separados da existência, entendida como mero suporte dos valores, e estes, perspectivados como realidades soltas, absolutas⁹.

Os valores, como as ideias platônicas não são estruturas formais, carentes de conteúdo, mas de conteúdos, matérias, estruturas, que determinam um específico “quale” em coisa, relações ou pessoas.

Para o idealismo intelectualista da tradição platônico-socrática, o fato moral oculta-se numa ideia que precisa ser conhecida¹⁰. Conhecida a ideia do bem, a ação necessariamente será boa. Alguém somente faz o mal por desconhecimento do bem. Esta ética otimista ignora as contradições internas no homem, e que não somente a razão comanda as ações. Por outro lado, sendo o bem ideal, nega o valor, na existência, como realização; nega o fato do mal, na existência. O valor moral, porém, somente surge como um ato concreto da pessoa, como realização de um valor no mundo.

Scheler admite um a priori material, isto é, que tanto há essências formais como essências materiais. Se Husserl considera que esse a priori material pode ser captado por intuição intelectual, já Scheler admite que podemos atingi-lo através de uma intuição emocional, completamente independente de qualquer processo indutivo radicado na experiência sensível. O a priori scheleriano, é, portanto

"um conteúdo essencial do conhecimento que nos direciona ao conteúdo absoluto do ser e do valor do mundo, posto que já não tem razão para a separação radical entre a coisa em si e o fenômeno"¹¹

Os valores são descobertos pela experiência fenomenológica, que é a priori no sentido de que não são conhecidos pela experiência sensível ou observação empírica e se subtraem a todo procedimento de indução.

⁹ Reviravolta dos Valores, pg. 65

¹⁰ ET.I. Pg. 219

¹¹ Juan Llambias de Azevedo, La Fenomenologia como método de la filosofia. Ed. Nova. Buenos Aires, 1965, p.65

A experiência fenomenológica dos valores, ainda que concernente a conteúdos intuitivos imediatos, difere essencialmente da intuição das restantes essências eidéticas ou racionais.

Os valores, por conseguinte, não pertencem ao domínio do pensamento, nem são captados por uma intuição racional. O mundo dos valores possui uma objetividade igual a das essências e é, como elas, um "a priori" material, suscetível de apreensão, relações e conexões. Tais qualidades axiológicas diferem das demais qualidades, propriedades ou força das coisas, não pertencentes à esfera do valor. Elas se distinguem tanto das coisas mesmas como dos bens fundados nelas, os quais são chamados portadores dos valores - sejam pessoas, coisas ou ações.

É, portanto, em um âmbito onde só o espírito pode ter acesso, que os valores existem e podem ser captados. O suporte é a ocasião para a captação dos valores, a qual é decorrente da percepção emocional e se funda num "a priori" emocional.

Os valores só podem ser conhecidos no "sentir", a saber, no "sentir intencional"¹². Por isso também se fala de uma teoria dos valores, contraposta a uma teoria "intelectualista", ou seja, a teoria neo-escolástica dos valores¹³.

O ponto de partida da ética de Scheler reside na revisão do processo do conhecimento deixado por Kant. Para este, só há duas vias para o conhecimento da verdade: pelos sentidos ou pela razão. Através dos sentidos, é possível atingir os objetos externos ao sujeito, na medida em que estejam presentes na extensão do mundo e que possam ser representados pela mente. Através da razão, Kant admite que seja possível conhecer determinados princípios lógicos e determinadas categorias mentais, mas amplia essa possibilidade quando atribui à razão o papel de orientar a ação, enquanto razão prática. A esta cabe alcançar o princípio do dever, sobre o qual se funda não apenas sua regra de conduta para a moralidade, como também o fundamento para uma ética aplicável a todo e qualquer ser humano, em qualquer tempo ou lugar.

"O desconhecimento, por parte de Kant, da experiência fenomenológica, a única que lhe daria acesso ao a priori material constituído pelos valores"¹⁴

Excluídas essas duas vias, nenhuma outra há para Kant, como caminho de acesso à verdade, tanto no que se refere ao conhecimento como no que diz respeito ao papel da

¹² SCHELER, Max. O personalismo ético. Pg. 39

¹³ Newman, J.H. Fundamentação da religião. Max Scheler, Freiburg, 1923

¹⁴ SCHELER, Max. O personalismo ético. Pg. 43

vontade na produção do conhecimento. Viu Scheler que não há, na teoria do conhecimento e na teoria da ação elaboradas por Kant, lugar para os valores e muito menos para uma terceira via para o conhecimento, de caráter intuitivo ou emocional. Antes dos sentidos e da razão, o ser humano sente. Trata-se de um sentir independente dos sentidos e não condicionado pela razão. Essa percepção emocional alcança o que os sentidos não tocam e entende o que a razão não explica. Scheler entende que a percepção emocional antecede e condiciona todas as formas e os conteúdos do conhecimento. Aderindo ao mesmo propósito kantiano de construir uma ética sobre algum princípio de validade universal, encontra, na noção de valor, o fundamento que buscava. Segundo sua interpretação, os valores são objetos tão reais quanto os objetos da percepção sensorial e os objetos inteligíveis da razão pura. Aplica ao valor o mesmo caráter apriorístico que Kant atribui aos princípios e às categorias. Segundo Kant, só é material aquilo que é captado pelos sentidos e só é formal aquilo que é elaborado pela razão. Scheler afirma que no mundo dos valores, essa oposição entre formal e material não ocorre, pois os valores são igualmente objetos a priori da intuição emocional, e também podem ser percebidos através de sua realização material¹⁵.

Mais ainda, os valores não pertencem ao formalismo da razão, como também não perdem seu conteúdo apriorístico pelo fato de se realizarem materialmente. Ao contrário, necessitam de sua realização material para serem conhecidos, embora sempre permaneçam como objetos ideais. Nenhuma realização material de valor esgota ou suprime seu caráter ideal, na medida em que, a cada valor, corresponde uma infinita série de realizações materiais. Os valores, na concepção objetivista de Scheler, podem ser, portanto, simultaneamente, materiais e a priori.

Max Scheler busca uma continuidade do pensamento moral kantiano, no sentido de atestar o fundamento apriorístico, porém, tentando corrigir sua identificação com o formal e o racional, através de uma ética material dos valores e um apriorismo emotivo. Kant estaria associando, erroneamente, a noção de fim ao de valor. Segundo Scheler, os bens são "coisas" valiosas¹⁶. Atenta para a distinção entre bens e valor, no sentido em que aqueles têm validade indutiva e empírica e estão sujeitos à ação da História e da natureza, logo, impossibilitados de constituírem-se em princípios universais¹⁷. Bem como não se pode conceber os fins de uma ação moral separadamente dos valores a serem realizados. Caberá à ética axiológica

¹⁵ SCHELER, Max. O personalismo ético. Pg. 44

¹⁶ SCHELER, Max. Ética Material dos Valores I. Pg. 35

¹⁷ SCHELER, Max. O personalismo ético, pg. 43

scheleriana, portanto, apresentar a independência entre os valores em relação aos bens e aos fins.

Scheler define os termos bens e fins de um modo particular. Por bens, compreendem-se objetos que dispõem da presença de valor. Por fins, compreende-se todo conteúdo: do pensar, do perceber, do representar, que está dado a se realizar. Estes estão fundados nos objetivos que, por sua vez, não são representativos e pertencem à ordem do querer¹⁸. Os objetivos caracterizam-se, então, como tendência a algo, e têm os valores enquanto fundamento. Neste sentido, os valores, que não podem ser extraídos dos fins e tampouco ter conteúdos representativos, encontram-se incluídos nos objetivos. Assim, o conceito de bom ou mal, é anterior a toda experiência.

Os valores, como qualidade independente, a priori, dos bens, relacionam-se tanto aos objetos do mundo quanto às nossas reações frente a eles. Esta independência designa-os como imutáveis e, deste modo, Scheler mostra-se contrário às formas de subjetivismos axiológicos que relativizam os valores, bem como as doutrinas que os compreendem como imperativos. Para superar tais teses, lança mão do conceito de intencionalidade do pensamento fenomenológico. O perceber sentimental, abertura à captação do valor como fato psíquico, tende a um objeto irreduzível à vivência. Deste modo, a supressão do perceber sentimental não equivale à extinção do ser do valor.

1.1 Divisão do espírito com a razão e a ordem hierárquica dos valores

Recusando as formas de intelectualismo que se baseiam na estrita divisão do espírito em razão e sensibilidade, Scheler adverte para um terceiro modo - a ordem do coração - já descrita por Pascal, que seria a via de acesso à captação dos valores. Estes se apresentam inacessíveis à razão por constituírem-se como objetos emocionais; logo, sua apreensão só é possível por um meio que se ajuste a eles, ou seja, através de um perceber sentimental.

Conexões formais de valores são as primeiras evidências obtidas a partir da evidência da intuição da essência pura do valor em geral. São conexões formais porque puramente lógicas. São essenciais, porque independentes de depositário, de toda qualidade e modalidade

¹⁸ SCHELER, Max. O personalismo ético. Pg. 49

de valores,¹⁹ modalidade que, como veremos, constitui o a priori material de uma ética. Aqui não estamos falando de ética, ou seja, de realização de valores, mas sim dos valores como essências puras. “Estas conexões existem entre os valores mesmos, independentemente se estes valores existam ou não”²⁰.

As conexões formais são relativas à essência pura ou geral do valor, a pura ideia de valor, independente de sua realização. São conexões formais as seguintes evidências: Todos os valores - éticos, estéticos, religiosos; - ou são positivos (também chamados simplesmente ‘valores’), ou são negativos (ou ‘desvalores’); para cada valor positivo há um seu correlato negativo. É o que também se chama a ‘polaridade’ dos valores. Assim, há a relação de valor do bom-mau, belo-feio, justo-injusto, etc. Além disso, um mesmo valor não pode ser positivo e negativo simultaneamente, (mas, como veremos, apenas superior ou inferior em relação a outros valores, permanecendo no entanto positivo, se for este o caso).

A partir de Brentano, Scheler identifica quatro relações essenciais fundamentais e necessárias na relação entre a pura conexão essencial da polaridade e a dimensão da existência²¹:

- a) A existência de um valor positivo é, em si mesma, um valor positivo também;
- b) A existência de um valor negativo é, em si mesma, um valor negativo;
- c) A inexistência de um valor positivo é, em si mesma, um valor negativo;
- d) A inexistência de um valor negativo é, em si mesma, um valor positivo.

Além disso, há uma relação essencial entre valor e dever-ser ideal. Primeiramente, todo dever-ser ideal está fundado num valor. Somente os valores é que devem “ser” (valores positivos) ou “não- ser” (valores negativos ou desvalores). A partir daí surge a relação entre o dever ser ideal e o ser ‘justo’. O ser justo é o ser de um algo que tem sua origem em um dever ser positivo, isto é o ser de um algo que tem sua origem na essência do valor. É por isso que o ponto de partida da ética não pode ser simplesmente um dever ser, seja um dever ser puramente ideal, como o imperativo formal que decorre de uma lei lógica da razão, muito menos um dever ser normativo ou prático, isto é, positivado. Porque o dever ser tem sua origem no valor. É por isto que, na crítica a Kant, Scheler observa que este desconhece que “as leis (leis ‘formais’ de onde Kant pretende ‘tirar’ a ideia de bom; aquilo que depois de Husserl se conhece como intenções categoriais, universalizantes, etc.)”.

¹⁹ ET-II,p.145: “Todos los sentimientos de felicidad y infelicidad está fundados en la percepción sentimental de los valores, y la felicidad más honda, la beatitud más acabada, es absolutamente dependiente en su ser de la consciencia de la propia bondad moral. Solo el bueno es dichoso”.

²⁰ ET-Ip.124: “esas conexiones existen entre los valores mismos, independientemente por completo de que estos valores existan o no existan”.

²¹ ET-I,p. 124

Os valores do bom e do mau, em sentido moral, somente podem ter como depositários originais pessoas ou atos, isto é, os portadores que nunca podem ser objetiváveis, como o são as coisas, bens ou fins. Quando chamamos as coisas de ‘boas’ somente o fazemos em relação mediada à pessoa, mas não que as coisas tenham um valor moral. Somente podemos dizer que determinada coisa ou fim é bom no sentido de que através deles se realizam valores materiais, da mesma forma que o ato moral da pessoa é aquele que realiza valores materiais, e surge, portanto daí, por analogia, o valor moral da pessoa. Mas o valor moral do ato pode ser bom ou mau; o valor da pessoa, no entanto, é sempre positivo, bom. O bom, na coisa ou no fim, apenas indica, por mediação, algo que deve ser realizado para que surja o único bom, que é o valor moral da pessoa que realiza. A realização da pessoa mesma.

Valores que se referem mais propriamente às coisas são os do agradável-desagradável, e, aos fins, valores como os do útil-inútil. Pessoas não podem ser depositários destes valores, porque não são coisas. Da mesma forma, os seres vivos, para Scheler, não são coisas. Por outro lado, não são pessoas. Por isso não se pode aplicar o valor de agradável ou útil aos seres vivos como seus depositários, mas somente os valores de nobre-vulgar, no sentido de ‘valores da vida’ ou ‘vitais’.

Os valores apresentam-se ordenados hierarquicamente, segundo Scheler. Tal hierarquia é a priori e escalonada por meio do ato de preferência, base dos juízos axiológicos. Distintamente do ato de eleger, que se dá entre ações, exige conteúdos de fins e supõe o conhecimento da superioridade do valor. O preferir refere-se a bens e valores, sendo estes de modo apriorístico. Assim, é no ato de preferir, intuitivamente ou consciente, acompanhado de reflexão, que se dá a superioridade de um valor. Apesar de este ato determinar a superioridade de um valor sobre o outro, Scheler desenvolve ainda cinco critérios para determinar a hierarquia axiológica: durabilidade, divisibilidade, fundação, profundidade da satisfação e relatividade. A durabilidade do valor, contrário ao fugaz e passageiro, não se refere aos bens, mas àquilo que manifesta o eterno.

O critério da divisibilidade aponta para o fato de que quanto maiores os valores menos fracionados se apresentam. A fundação designa que, se um valor se apóia em outro, é menor que ele, assim os valores são mais altos por fundarem previamente outros. A profundidade da satisfação estabelece que, quanto mais alto o valor, mais profunda a satisfação, sendo que por satisfação entende-se uma vivência de cumprimento de um valor; e por profundidade, a independência do perceber sentimental entre os valores. Sobre o critério de relatividade faz-se necessário notar que os valores não são relativos, mas sim o conhecimento que temos deles; mais alto é um valor quanto menos relativo seja.

Dos cinco critérios mencionados, juntamente com o dado da preferência, teremos uma sucessão hierárquica dos valores que se estabelecem da seguinte maneira, em ordem crescente: valores sensoriais (alegria-tristeza, prazer-dor); valores da civilização (útil-danoso); valores (nobre-vulgar); valores culturais ou espirituais - estéticos (belo-feio), ético-jurídicos (justo-injusto), especulativos (verdadeiro-falso); valores religiosos (sagrado-profano).

1.2 O Ressentimento

Um ato específico de vivência é o ressentimento²². Toma a significação da expressão francesa, *ressentimento*, que indica dois elementos em sua etimologia: a repetição de uma vivência que suprassume as emoções que a envolvem, e o dado da qualidade desta emoção ser de ordem hostil. Ao iniciar sua análise do termo, resgata textos da *Genealogia da Moral* em que Nietzsche apresenta o ressentimento como fonte dos juízos morais de valor, na civilização ocidental, determinado pela moral cristã. Neste primeiro momento atenta à estrutura da vivência do ressentimento, que se baseia em alguns movimentos internos e afeições como: a vingança, o ódio, maldade, inveja, cobiça e a malícia. O sentimento e impulso à vingança, base primeira para o ressentimento, traz duas especificidades: uma retração de duração determinada e a consciência de um sentimento de impotência. Neste sentido, o ato de vingança não se realiza imediatamente como impulso a uma reação contrária, mas se dá como reflexão.

“Nós não utilizamos a palavra *RESSENTIMENT* por uma predileção pela língua francesa, advinda de nosso interior, mas por não nos ser suficiente a tradição alemã da mesma. Concorre para isso o fato de a palavra ter sido cunhada através de Nietzsche como um termo técnico. Na atual significação da palavra francesa eu encontro dois elementos: primeiramente que, no ressentimento, se estabelece a repetição, através e a partir do viver, de uma determinada reação de resposta emocional contra um outro. Através destas reações, cada

²² É importante notar como, no decorrer de sua obra, é abordada a problemática do “ressentimento” na moral moderna com inúmeros exemplos. Além disso são feitas, pelo autor, constantes alusões comparativas com o pensamento de F. Nietzsche, contrastando-o com seu pensamento. Além disso, convém antes exortar que particularmente esta sua obra “*Da Reviravolta dos Valores*” tem por objetivo não só, como ele mesmo diz: “... a libertação da alma da juventude alemã de todo o veneno trazido pelo ressentimento”, mas, também, de responder às duras críticas apresentadas nas teses nietzschianas contra sua concepção de moral cristã, pois, segundo Max Scheler, em contrapartida com seu rival, esta não se apresenta acometida em “ressentimento”. Defendendo o ponto de vista do pensamento scheleriano, procurar-se-á manter fidelidade ao seu procedimento, visto que se pretende sustentá-lo nestas abordagens.

emoção recebe um elevado aprofundamento e descida ao centro da personalidade, tanto como um manifestante afastamento da expressão e da zona de sustentação da pessoa. Este sempre-de-novo-através e a partir do viver da emoção e dos antecedentes sobre os quais ela ‘responderia’. O ressentimento é um revivenciar da emoção mesma – um sentir de novo. Destarte, a palavra traz em si o fato da qualidade desta emoção ser um negativo, o que significa dizer, um movimento da hostilidade...”²³

Neste trecho, Scheler expressa com maior detalhe as razões originais pelas quais ele aplica o termo “ressentimento” da maneira como até o presente momento foi aplicada. Na verdade ele assim continuará a ser aplicado. Num primeiro momento, após apresentar algumas particularidades de natureza linguística a respeito do uso do termo, ele próprio admite o fato de Nietzsche tê-lo utilizado pela primeira vez em seu sentido técnico. Posteriormente, e de modo bem compreensível, ele expõe o aspecto emocional do “ressentimento”, que, de fato, lhe é uma característica inseparável, conforme já exposto. Mais adiante Scheler, com maior precisão, conclui seu pensamento, sustentado em todo o desenrolar de sua obra. É também, importante citar este fragmento integralmente:

“Coloquemos agora, no lugar de uma definição da palavra, uma curta caracterização e descrição da coisa. Ressentimento é um envenenamento pessoal da alma, com causas e conseqüências bem determinadas. Ele é uma introjeção psíquica contínua, que através de um exercício sistemático de recalçamento de descargas desperta certos movimentos internos e afecções, que em si são normais e pertencem á estrutura fundamental da natureza humana, bem como uma série de introjeções contínuas sob a forma de ilusões de valor, que trazem como conseqüência os juízos de valor...”²⁴

Ao fundamentar sua axiologia em bases formais, Scheler parte de uma interpretação kantiana. Kant considera que toda ética material seja eudaimonista em oposição à ética formal que, uma vez racional, afastaria a inconsistência e os erros da vida emocional como determinante. Para Scheler tal compreensão tem suas raízes nas noções insuficientes que Kant teria sobre a vida emocional, os valores e a relação entre ambos. Mesmo com a ausência de estudos específicos acerca do tema, pode-se extrair a identificação entre o fato de algo possuir valor e o correlativo estado de prazer do sujeito ao atribuir tal valor, o que Kant considera como uma lei natural, ou seja, o homem tende ao prazer espontaneamente. Resultado desta lei

²³ SCHELER, Max. Da Reviravolta dos Valores, Pg. 45

²⁴ Idem, p.48

é a impossibilidade de separar a tendência do próprio prazer, do prazer alheio, o que Scheler, por sua vez, abordará no sentido de classificar como prazer ou desprazer sensíveis, cuja essência é o não poder ser pressentido, mas unicamente ser dado à percepção afetiva como sentimento atual e próprio. Deste modo não há sensação dos sentimentos sensíveis alheios, mas somente uma ressonância do sentimento respectivo²⁵. O que em primeira instância irá defender - partindo da precária formulação kantiana de que não é possível o a priori em uma ética baseada em vivências emocionais - é o caráter objetivo do valor, o qual não só pode ser o fundamento de uma relação, mas o somar-se à relação mesma, e o fundamento estaria na categoria valorativa de um perceber sentimental de algo. Para refutar a ideia de que o ser valioso de algo representa uma relação dos objetos com as vivências de prazer ou desprazer, apresenta as seguintes teses:

“Em primeiro lugar os valores podem constituir o fundamento de uma relação, mas não são relações. Assim a plenitude do valor das coisas não está na relação vivificada, pois nossos estados sentimentais tendem a ocultar as qualidades valiosas das coisas. Um dos paradigmas desta incapacidade de vivificar o valor de algo está na imagem do egoísta, pois reduz-se ao como referência valorativa. Em segundo lugar - contrário à ideia de que os valores são capacidades existentes nas coisas para produzir prazer e atrair a ação humana argumenta que o homem tende sobretudo aos bens, mas não ao prazer que há nos bens”²⁶

Há uma intrínseca relação, portanto, entre o valor, a percepção sentimental do valor e o estado sentimental. Sendo que os valores nos objetos são anteriores à experiência dos estados sentimentais - já efetuados - que produzem tais objetos. Há de se notar que Scheler não considera o valor e nem tampouco os bens operantes por si mesmos, mas, os valores como valores e os bens como bens são operantes na vivência, ou como motivos que surgem como atraente e repugnante. A vivência (de prazer ou desprazer) opera segundo uma ordenação constante, permanente e interindividual - que é a própria essência do valor - provocando estados sentimentais ao mesmo tempo atuais e recorrentes.

Para Max Scheler, o ressentimento é a negação dos valores pela inversão dos valores, é uma ética material dos valores. Ele busca a ética material, a ética que tem conteúdo e o conteúdo consiste na realização dos valores.

²⁵ O termo, da maneira empregada por Scheler, adquire significado próprio, no qual ele começa a esboçar sua noção acerca do “ressentimento” (cf. Max SCHELER, Da Reviravolta dos Valores, p. 43).

²⁶ Da Reviravolta dos Valores, pg. 42

Pois bem, o contrário da moral, a forma suprema de atitude não moral ou antimoral, é precisamente o ressentimento, que consiste na negação dos valores. Na negação dos valores ou na sua inversão. Suponham que alguém não realiza valores ou se oponha a eles: isto não seria propriamente ressentimento. Ressentimento é negar que aquilo seja valor. A bondade ou a beleza ou a elegância ou a santidade ou qualquer valor, é um valor. Ressentido é quem diz: "Não, não, é que não é um valor, não é desejável, não é valioso". Isto, ou também a inversão: ou colocar o valor inferior por cima do superior; ou inverter a direção: tomar o negativo como positivo.

“Quem aspira a uma visão de mundo fundada filosoficamente tem de ter a coragem de apoiar-se na sua própria razão. Deve duvidar tentativamente de todas as opiniões herdadas e não deve reconhecer nada que não lhe seja pessoalmente inteligível e fundamentável²⁷”

De modo geral, no pensamento de Max Scheler, o “ressentimento” é abordado como unidade de vivência. Isto corresponde a dizer que o mesmo atribui-se enquanto parte de um todo. Este, por sua vez, pode formar-se por pensamentos complexos (mais amplos), que derivam de percepções da realidade das vivências dos homens. É através deste procedimento que as então chamadas “unidades de vivência e resultado”²⁸, experimentadas por homens, adquirem real significado, visto que se vinculam a um todo significativo, que não deixa de ser a totalidade das experiências ou vivências humanas. Torna-se, então, parte integrante e constituinte da realidade dos homens, mas especificamente na sua dimensão ética e elemento constitutivo de variedade de atos.

“Grollen é o escuro na alma do viandante, é a zanga retida e independente da atividade do eu, zanga esta que através de um repetido perpassar de intenções de ódio ou de outras emoções hostis, acaba por se formar, sem ainda abarcar nenhuma precisa intenção hostil”.²⁹

Sob certo aspecto, este fragmento da obra de Scheler revela que o “ressentimento” em seu início pode não ter intenções de hostilidade, pois neste estágio não passaria de uma simples constatação de não-pertença ou inferioridade, por exemplo. Porém torna-se nocivamente hostil quando cativado e desenvolvido.

²⁷ Cf. Max SCHELER, *Da reviravolta os valores*, p.54

²⁸ O termo, da maneira empregada por Scheler, adquire significado próprio, no qual ele começa a esboçar sua noção acerca do “ressentimento” (cf. Max SCHELER, *Da reviravolta dos valores*, p. 43)

²⁹ Cf. Max SCHELER, *Da reviravolta os valores*, p.45

1.3 O juízo dos valores

Scheler aponta para o que chama de prejuízo, o fato da cisão entre as noções de razão e sensibilidade marcar as fronteiras do modo de pensar desde a antiguidade. As consequências partem do modo de compreender toda a vida emocional unicamente no âmbito da sensibilidade, e, portanto, relegada ao plano do relativo. A ética foi demarcada a partir desta divisão tornando-se, por um lado, absoluta, racional e apriorística; e por outro, empírica e emocional. Alguns dos poucos autores que se colocaram contra este prejuízo foram Santo Agostinho e Blaise Pascal. É neste último autor que encontramos a expressão “ordre du coeur” ou “logique du coeur”, entendendo que o coração teria uma determinada espécie de razão na qual exprime uma legalidade eterna e absoluta do sentir, amar e odiar. Refere-se a um tipo de experiência que deflagra uma ordem eterna entre os objetos (inacessíveis à razão) que correspondem aos valores e sua ordem hierárquica.

“Essas ideias sobre os valores e sua hierarquia permitem a Scheler, por um lado, refinadas análises críticas do subjetivismo ético no mundo moderno e delineamento agudo da antropologia do burguês (isto é, do homem ressentido e desconfiado, fanatizado pelo valor do útil e insensível ao valor do trágico)³⁰

Scheler, porém, faz uma distinção entre o sentir (ou perceber sentimental) dos outros estados sentimentais. Enquanto aquele é intencional e pertence às funções de apreensão de conteúdos e de fenômenos, estes pertencem somente aos conteúdos e fenômenos. Sendo que há um perceber sentimental intencional primário, ou seja, surge na simultaneidade com o sentimento (aquele ao qual se dirige o perceber sentimental). A percepção sentimental, neste sentido, está associada a um movimento do sentir no qual algo chega a sua concretização.

Ao abordar os princípios de relatividade e subjetividade dos valores, Scheler recusa por um lado, a tese de um ontologismo absoluto, em que há objetos inapreensíveis por qualquer consciência; mas também recusa a doutrina da subjetividade, quando compreendida sobre o lastro da concepção de um eu transcendental, ou uma consciência geral, ou quando à luz de uma perspectiva em que os valores são frutos de uma organização humana. Quanto

³⁰ Giovanni REALE e Dario ANTISERI, História da Filosofia, vol III, p. 569

mais nos distanciamos da esfera espiritual, mais os valores serão dados como signos das coisas, bem como é o risco que se tem ao ocultar-se no convencionalismo da sociedade. O subjetivismo está, em certo modo, atrelado ao homem histórico e suas necessidades e não a uma categoria a priori do sujeito em si.

1.4 A relatividade dos valores

Sobre a relatividade dos valores com respeito ao homem, Scheler se mostra, por conseguinte, contrário à chamada ética humana. Assim como Kant, considera que a humanidade seja apenas um objeto dentre outros, e não um sujeito necessário que teria unicamente para si a capacidade de apreensão de valores. Assim como também não crê poder definir a humanidade como princípio das estimativas morais, no sentido de que o bom e o mal são o que fomenta, ou impede a tendência de evolução radicada naquele como gênero.

A crítica à doutrina ética kantiana irá ser o objetivo secundário de sua obra, a qual será submetida aos pontos de insuficiência, na intenção de extrair-lhe conteúdos objetivos verdadeiros. A ética de Kant figura, para Scheler, como a mais bem acabada dentre os modernos, não na forma de concepção do mundo ou consciência religiosa, mas sim, na forma do conhecimento mais estrito e científico que cabe à ética filosófica, porém crê na determinação étnica e histórica que orientou sua formulação na razão pura de validade universal. Portanto merece ser repensada nas suas bases essenciais.

1.5 Personalismo ético

O personalismo ético, centrado na pessoa individual, é o que indica ser para Scheler efetivamente uma das bases de seu pensamento. Com a teoria da corresponsabilidade primitiva, relativa ao princípio de solidariedade, afasta a possível interpretação de individualismo que poderia ser gerado a partir das noções de bem individual e objetivamente válido, e da decisão moral individual de cada pessoa. Segundo esta teoria, cada pessoa buscaria a concretização moral do todo que constitui o reino das pessoas. Tal princípio se

assenta em um fundamento metafísico (o que será rechaçado posteriormente) ao evocar uma constituição espiritual do universo (mesmo que recriado na esfera pessoal), como aponta:

"O princípio mais importante e essencial que esta obra pretendeu fundamentar e transmitir com a maior integridade é que o sentido e o valor finais de todo este universo se mede, em última instância, exclusivamente pelo puro ser (não pela rendição) e pela bondade mais perfeita que seja possível, dentro da rica plenitude, na mais pura beleza e na harmonia mais íntima das pessoas, nas que se concentram e potencializam as vezes todas as energias do cosmos"³¹.

³¹ SCHELER. Personalismo Ético. Pg. 15

02 CAPÍTULO II: O CONCEITO DE VALOR E O PROBLEMA DA HISTORICIDADE

Os valores passam a constituir, como já foi examinado, um tema constante da investigação filosófica. O conceito de valor passou a conter um significado pouco definido: ora uma sensação, ora uma norma ética, ora um critério de diferenciação de objetos.

Não se trata propriamente aqui de apresentar um conceito de valor nem as diferentes conceituações trazidas pelas diferentes axiologias, e sim demonstrar como, na “ética”, Max Scheler encarou o problema da variabilidade histórica das normas éticas, e como alcançou uma nova perspectiva de compreensão da vida histórica, através de uma nova conceituação do valor. O conceito de valor na “ética” de Scheler aparecerá com maior clareza após esta demonstração. No momento, basta salientar que História e valor aparecem na “ética” como elementos interdependentes que se integram dentro de uma totalidade explicativa da existência e do dever ser.

Esta interdependência entre a história e o valor supõe um elemento comum a ambos: a ética, o dever ser das ações humanas e os princípios que o regem. A História supõe valores na medida em que estes se constituem em critérios diferenciadores dos atos históricos e do próprio relato das ações históricas. A ética supõe valores, na medida em que os atos são movidos por critérios preferenciais. Contudo, o problema axiológico da História coloca “de pronto”, um dilema: ou os valores são determinados pela História e o resultado é o relativismo ético, ou os valores são determinados pela ética, e o resultado é a negação da variabilidade histórica dos princípios éticos. Assim, ora se nega a ética por condicioná-la à história, ora se nega a História, por torná-la um movimento aleatório, em torno de uma ética eterna. Em outras palavras: ora o absoluto é a História, ora o absoluto é a ética. Sendo a História um absoluto, os valores éticos são entendidos como variáveis, em decorrência das variações históricas e a ética torna-se determinada por insondáveis desígnios. Quando o absoluto é a ética, os valores são entendidos como imutáveis, determinando as mudanças históricas que ora se afastam, ora se aproximam de um ponto fixo identificado como o conjunto universal das normas éticas. Neste caso, a história é apenas um movimento que ora se afasta, ora se aproxima das mesmas normas éticas, sem que estas sejam superadas.

A atualidade do problema axiológico da História tem acarretado, portanto, posições absolutistas, ora do lado da ética, ora do lado da História, resultando, no primeiro caso, numa

negação da historicidade por parte de um absolutismo ético, e no segundo caso, num relativismo ético de tendências historicistas. O absolutismo ético, além de desconhecer o problema da relação entre a História e o valor, baseia-se em um absoluto ético que é externo à História e que, de fora dela, por seu turno, admite a incidência dos valores na História, mas atribui à mesma, um papel de produtora destes valores. Ora se a perde, por preservar a universalidade ética, ora se perde a universalidade ética por reconhecer o caráter histórico da realidade social e humana.

Em ambos os casos, contudo, falta uma correta conceituação da natureza do valor. O absolutismo ético praticamente desconhece o valor, na medida em que o identifica com um “bem supremo” ou uma visão telefinalista dos atos humanos, de onde extrai um conjunto de princípios éticos imutáveis; enquanto isso, o relativismo ético entende o valor, ora como uma qualidade sensorial e mutável dos bens materiais, ora como um critério subjetivo para indivíduos, povos e épocas, critério este que se altera ao longo das inúmeras variações históricas, étnicas ou mesmo geográficas.

Absolutismo ético e relativismo ético parecem prosseguir seu longo debate, atualmente, sem encontrar resultados satisfatórios tanto para uma justificativa do caráter axiológico da História como para um entendimento do efetivo caráter histórico da ética.

Scheler e suas colocações a respeito do problema da História e do valor, tem sido esquecidos nestes debates e talvez se possa dizer mesmo que esta poderia ser apontada como uma das causas pelas quais estes debates parecem tão infrutíferos. As posições permanecem radicalizadas e os polos opostos entre si não encontram uma síntese que não destrua o caráter universal da ética nem o caráter “retificar” da história.

Talvez tenha passado despercebido a todos aqueles que se dedicam à reflexão do problema da interrelação da História e do valor, que a “ética” de Scheler teve problema como um dos seus temas centrais. Embora não se possa dizer que Scheler tenha elaborado a sua “Ética” apenas com o propósito específico de enfrentar este problema e nem se possa dizer também que a “Ética” apresenta conclusões específicas que o esclareçam em definitivo, é imprescindível trazer ao debate do problema, os pressupostos colocados por Scheler em sua “Ética”, por terem sido de efetiva importância no encaminhamento de uma nova concepção não apenas do caráter ético-axiológico da História, tal como recentemente o demonstrou Paul Ricoeur³², mas também no encaminhamento de uma nova concepção do caráter histórico-axiológico da ética.

³² V. Histoire et Verite

Para chegar a esta fundamentação Scheler não precisou condenar a ética ao relativismo histórico, embora não tenha adotado, como pensam alguns³³, posições absolutistas com relação ao valor.

Para Scheler só é possível fundar a ética quando seus princípios procedem de algum pressuposto universal e sua aplicabilidade tenha caráter universal. Toda reflexão ética é uma busca de princípios universais em que se possa fundar. Ainda que se trate de uma ética relativista, mesmo assim a universalidade é o seu propósito: demonstrar que tudo é relativo, universalmente relativo, ou seja, a universalidade do propósito relativista.

A ética de Scheler também se propõe uma universalidade de princípios e, mais do que isto, estabelecer uma universalidade dentro da ética que seja capaz de explicar o que há de histórico na própria ética. Assim, a filosofia ética de Scheler se propõe fundar uma nova universalidade ética, capaz de conter uma compreensão de sua historicidade e de atribuir um significado à própria História.

A “ética” de Scheler pode ser considerada a mais importante elaboração da filosofia ética depois de Kant. É comparável, pelas proporções e pela sua importância, à elaboração ética de Aristóteles, de Santo Tomás e do próprio Kant.

A importância da “Ética” de Scheler decorre não só da sua universalidade quanto aos princípios em que se funda, mas também do fato de ter acrescentado algo à busca de universalidade das éticas anteriores. Pode-se dizer mesmo que o pensamento ético de Scheler e toda a fundamentação axiológica com que Scheler a apresenta contêm um elemento que fora desconhecido por todas as grandes éticas anteriores: a historicidade. Esse pressuposto não fora sequer conhecido por Aristóteles, nem por Santo Tomás, nem por Kant. O próprio Kant não levava em consideração qualquer implicação da História sobre o comportamento ético. Ao contrário, historicidade sempre fora vista, na época de Kant, como uma concessão aos postulados das chamadas “éticas materiais” e, conseqüentemente, historicidade significaria relativizar os princípios éticos. O esforço de Kant resume-se em procurar um imperativo de caráter racional que evite as éticas materiais.

A historicidade é assumida por Scheler como um pressuposto de toda sua reflexão ética. Para Scheler, é necessário partir do fato de que o homem é um ser histórico e este pressuposto tem sido visto pelos analistas de seu pensamento como um dado específico, uma peculiaridade, ou mesmo um avanço do pensamento filosófico em relação a elaborações anteriores. Não que a historicidade da condição humana tenha sido uma ideia nova, quando

³³ Alfred Stern, entre outros

considerada por Scheler. O que há de novo está na construção de uma ética não relativista e capaz de se fundar em postulados universais (como Aristóteles e como Kant) sem afastar de si as ideias a respeito da historicidade da condição humana que se tornaram frequentes e amplamente aceitas a partir de Hegel.

Poder-se-ia dizer mesmo que a historicidade compareceu como tema ao pensamento de Kant sem vincular-se à ética, e sim como um simples demonstrativo da evolução da racionalidade. O imperativo categórico é racional, mas não é histórico: o que há de histórico é o momento com que a evolução da racionalidade humana se defronta e revela a existência do imperativo categórico. Kant chegou a esforçar-se, pelo desdobramento da razão, a tentar uma reconstituição da “origem plausível da história universal”, na qual a origem do universo e da vida histórica da humanidade são recriadas não como vivência nem como reconstrução factual de uma realidade observada empiricamente, e sim pelo poder autodefinidor e pan-elucidativo inerente à faculdade racional do homem.

No entanto, a razão prática de Kant não leva em consideração a historicidade da vida ética. Esta se define pelo cumprimento constante de um imperativo categórico que se constitui em um absoluto extra-histórico, ainda que presente em apenas um determinado momento da própria história. O imperativo categórico também não influi nos rumos da História porque é exterior a ela .

Quem atribuiria ao imperativo categórico um papel atuante na História seria Hegel, para quem o imperativo categórico perde o seu caráter meramente ético, transformando-se em um espírito autodefinidor de si mesmo, para quem a ética e a história são resultados deste processo de autorrevelação. Com Hegel, a História passa a ser fundadora dos princípios éticos, tal como seria afirmado pelas filosofias de tipo historicista.

Marx e Nietzsche constituíram-se em tentativas de restituir à História uma fundamentação ética. Tanto Marx como Nietzsche tiveram um importante papel na crítica ao historicismo de origem idealista por mostrarem ambos que a História é um fruto de um fazer e que, sem a ação do homem não é possível , da mesma forma que sem o homem inexistiria a própria ética. Ética, em Nietzsche e em Marx, é algo que o homem faz.

Scheler procurou dar a este fazer um caráter efetivamente universal: não um fazer voltado apenas para o justo no plano dos valores úteis (ou econômicos) e nem tampouco um fazer voltado para a destruição de tudo quanto seja histórico. Se é certo que a História adquire um sentido pela ação prática em Marx, perde este sentido em Nietzsche.

Nem Marx, nem Nietzsche lograram produzir uma ética de pressupostos universais e capaz de suplantar a ética de Kant. Era necessário fundar uma ética baseada no fazer do

homem e que fosse capaz de ajustar-se à historicidade, sem retroceder às éticas materiais anteriores a Kant. Com Scheler há, por influência de Hegel, de Marx e de Nietzsche, entre outros, uma retomada do caráter material da ética.

A ética material reaparece em Scheler em decorrência da incapacidade do formalismo em adequar-se à realidade e às condições históricas da existência. Esta descoberta é feita por Scheler, ao se propor levar adiante o projeto Kantiano de superação do impasse criado entre o absolutismo das éticas formais e o empirismo das éticas materiais.

A historicidade surge como o primeiro argumento que Scheler atira contra as “éticas de bens e de fins”, logo no início da “Ética”: o mundo dos bens está sujeito a alterações constantes³⁴. Ainda aí, Scheler está ao lado de Kant, auxiliando-o com uma argumentação que já não é apenas a de Kant, desacreditar as éticas que se contentam em falar de “bens e fins”.

Scheler já tinha em mente partir da historicidade por ser este um dos pontos mais fortes da argumentação empirista. Parece evidente a predisposição de Scheler a não perder a historicidade, ao se afastar do empirismo ético: seu propósito era não se desvincular do aspecto concreto da existência, que é marcante no empirismo. A inspiração de Husserl está aqui presente: Scheler quer apoiar-se em um dado que seja acessível ao conhecimento imediato, ao procurar desenvolver uma explicação do homem e do mundo.

No entanto, Scheler pretende mais do que uma simples adoção dos elementos empíricos em que se baseiam as éticas materiais. Pretende superá-las, dando a elas uma universalidade que não careça da força da evidência que os dados empíricos atribuem à construção de uma ética de tipo indutivo.

A “Ética” de Scheler se inicia e se encerra abordando o problema da historicidade. Logo às primeiras páginas, há uma referência que denuncia esta preocupação dele pela influência que as variações históricas têm sobre os princípios éticos:

“A alteração deste mundo dos bens modifica o sentido e o significado do bom e do mau. Dado que a história nos mostra que este mundo de bens está submetido a uma alteração constante e a um movimento contínuo, o valor moral do querer e dos seres humanos participariam também do destino deste mundo”³⁵

Nesse momento Scheler retoma a crítica de Kant às éticas materiais e mostra sua preocupação pela influência da história sobre os princípios éticos. Ao final da “Ética”, esta

³⁴ Ética, 4/34

³⁵ Ética, 4/34

preocupação persiste, como se todo o seu esforço tivesse girando sempre em torno do tema da historicidade:

“Renuncio aqui... a um estudo sobre o papel essencial que desempenham os tipos de pessoas de valor no interior da sociedade e da história... de modo a fundar uma ética das vocações humanas em que se distinga o que é constante do que é historicamente variável nesta vocações.....”³⁶

O projeto da “Ética” de Scheler teve, como um dos seus propósitos centrais, a colocação do problema da História diante da ética, procurando distinguir aquilo que, na ética, é “historicamente variável” daquilo que é “constante”, como afirma nas linhas finais da obra. A preocupação com o que há de variável na ética estabelece a necessidade de fixar limites para a variabilidade histórica da ética, tal como faz em vários momentos da “Ética e principalmente no Capítulo V, item 6, onde, sob o título “Relatividade histórica dos valores éticos e parâmetros desta relatividade”, exprime textualmente aquele propósito:

“Como já foi visto, uma das pretensões fundamentais da ética formal e de seu a priori formal consiste em serem capazes, por si sós, e em decorrência de seus próprios pressupostos, de tornar compreensíveis a variabilidade histórica e a diversidade étnica ou racional dos valores morais, sem extrair necessariamente, desta variabilidade, conclusões céticas”³⁷

Através da “Ética”, Scheler pretendia, portanto, “tornar compreensível a variabilidade histórica” sem que, com isto, sua ética se tornasse relativista ou perdesse as bases universalistas que reconhecia à ética de Kant.

O ingresso da questão da variabilidade histórica leva, como já foi examinado, à indagação ética quanto ao dilema de optar por uma afirmação da historicidade e, conseqüentemente, perder a validade universal dos princípios éticos, ou então afirmar esta validade universal dos princípios éticos e portanto negar validade à afirmação de que, na história, a ética é alterada.

Scheler tem, como parte integrante de seu projeto, a superação do dilema, ou seja: não negar a variabilidade histórica da ética, nem abdicar de uma ética fundada em um princípio universalmente válido.

³⁶ Ética, 620/305

³⁷ Ética, 306/305

2.1 Historicidade e universalidade

A “Ética” de Scheler revela uma reflexão profundamente voltada para o tema da historicidade da condição humana. A historicidade parece ter sido não só um pressuposto assumido por sua reflexão, mas também um desafio, ou um obstáculo ao seu projeto de fundamentar uma nova ética que ultrapassasse a de Kant.

A historicidade pode ser entendida como um conceito proveniente de quase toda a filosofia do século XIX que esteve sob a influência de Hegel. É um prolongamento da ideia de História, quando entendida como uma entidade com impulso próprio e que contém algo mais do que a soma das vontades e dos atos individuais. Não a História narrada, e sim a vivida, a pública, real e concreta, aquela a que se atribui, desde Hegel, um poder de se impor e de condicionar as vidas individuais. A historicidade consiste, portanto, em uma contingência da existência individual, identificada com este condicionamento. Além deste condicionamento ao coletivo, a ideia de historicidade contém um elemento de sequência temporal e cumulativa de fatos, impondo-se como um conjunto imperativo e necessário de realidades, a cada nova opção individual ou coletiva.

Historicidade sem ser uma ideia nova, adquire em Scheler e especialmente na “Ética”, um papel bastante importante, como ponto de confronto para uma série de reflexões e aberturas.

Parece clara a importância que a historicidade tem para a “Ética” de Scheler, como, de resto, para toda a sua obra. É uma característica do existir humano, como um dado de realidade, como um componente de sua existência. A historicidade, isto é, a condição histórica da existência humana é algo já dado de antemão, um elemento prévio à explicação e ao entendimento da condição humana, algo que faz parte do mundo circunstancial em que se desenrola a existência.

Alguns analistas do pensamento de Scheler já observaram a importância que a historicidade tem em sua concepção do homem.

Para Frings³⁸, nenhum outro filósofo havia, até então, levado suficientemente a fundo a historicidade como algo inerente à condição humana. Escreve Frings a este propósito:

“Pode-se agora ver também, através de um ponto de vista histórico-político, porque nenhuma das ideias acerca do

³⁸ v. Manfred Frings, “Max Scheler – A concise introduction to the world of a great thinker”, Duquesne Press University, Eds. E. Nauwelaerts, Louvain, 1965.

homem apresentadas pelas filosofias anteriores, dentre as mencionadas no primeiro capítulo, pode ser suficiente para Scheler. Estas filosofias não conseguem alcançar e unir o ser do homem em seu todo. Todas as ideias filosóficas a respeito do homem se tornam sintomáticas apenas para certas épocas ou unidades culturais e sempre falharam por não entender o homem como sendo um ser histórico”³⁹

Para John N. Nota⁴⁰, a obra de Scheler converge para uma Filosofia da História em toda a sua parte final (entre 1922 e 1928) mas considera também muito importante o período entre 1912 e 1922, durante o qual foi elaborada a “Ética”. Nota mostra que “uma explícita filosofia da história estava por surgir” quando Scheler escreveu, em 1906, uma carta a Georg Von Hertling, onde há um trecho muito citado pelos estudiosos da obra de Scheler: dizia de sua preferência pela “teoria do conhecimento, pela metafísica e pela ética”. Nota vê nesta frase o prenúncio de uma filosofia que estava por surgir e que seria essencialmente relacionada com a História. Escreve Nota: “Uma explícita filosofia da história estava por surgir e a primeira clara colocação do problema é encontrada na mais importante obra de Scheler: “O Formalismo em Ética e a Ética Material dos Valores”⁴¹

John Nota vê a historicidade como uma característica marcante da obra de Scheler, sendo mesmo um elemento a partir do qual foi possível a visão scheleriana do homem. Percebe-se ainda que foi da fenomenologia que Scheler extraiu esta categoria:

“Efetivamente, isto é novamente a aplicação do conhecimento que (Scheler) adquiriu de sua experiência fenomenológica: o homem é um ser histórico que, pelo simples fato de saber-se histórico, transcende o meramente histórico, a pura sucessão do tempo. É meta-histórico na história”⁴²

É correta esta presença de uma filosofia da história na “Ética” de Scheler, tal como apontam Frings e John Nota.

Antes da publicação de “Ser e tempo” de Heidegger e antes da fase da “Lebenswelt” da obra de Husserl, já Scheler escrevia sobre a natureza histórica da existência, textos como este:

³⁹ Manfred Frings, “Max Scheler – A concise introduction to the world of a great thinker”, Duquesne Press University, Eds. E. Nauwelaerts, Louvain, 1965. p. 195

⁴⁰ John N. Nota, “Max Scheler’s Philosophy of History”, in Acts of XIV International Congress of Philosophy, IV, pgs. 572-580.

⁴¹ John N. Nota, “Max Scheler’s Philosophy of History”, in Acts of XIV International Congress of Philosophy, IV, pgs. 572-580. p. 573

⁴² Ibid, p. 573

“Assim, basta dizer que cada um se descobre sobre um pano de fundo ao mesmo tempo guardando sempre o título de “membro” de uma totalidade de correlações de vivências que tem todas elas um centro qualquer, totalidade esta á qual denominamos “história” se a tomamos em sua extensão temporal, “unidade social”, se a considerarmos do ponto de vista de sua simultaneidade acrescente-se, enquanto sujeito moral no interior deste todo, de modo a fazer com que cada um seja “co-autor”, enquanto “homem entre homens” (Mitmensch), enquanto “co-responsável” de tudo quanto diz respeito à moral nesta totalidade”⁴³

A historicidade não constitui um conceito idêntico ao de História, embora seja desta uma decorrência. A historicidade é uma característica da existência humana, resultante do fato de o homem se descobrir dentro da história e do fato de estar moralmente comprometido com outros homens nesta história que os une, em uma relação de “coautoria” social. Esta noção de “coautoria” moral do homem na história abre a perspectiva para que se possa dizer que, para Scheler, o homem tem um papel de construtor da ética dentro da vida histórica, o que leva à substituição da noção de uma ética da imperatividade pela noção de uma ética produzida pela humanidade histórica. Se história é esta totalidade da qual todos são coautores, cada um se torna “corresponsável” e, conseqüentemente, integrado à historicidade.

Há, pois, em Scheler, uma ética que inclui a historicidade. Isto significa, em outras palavras, aproximar a ética da variabilidade histórica e conseqüentemente, aproximar-se de um dos pressupostos básicos do relativismo, entendendo-se por relativismo histórico toda filosofia ética que se baseia em uma ideia de que os princípios éticos estão sujeitos às variações históricas.

A “Ética” de Scheler admite, pois, as variações históricas das normas éticas, o que significa admitir um dos postulados do relativismo histórico e ético.

Scheler vai mais longe: as normas morais são destituídas de universalidade. As normas éticas são encerradas por Scheler como submissas ao fazer histórico e às variações históricas: “a humanidade é um produto do desenvolvimento universal da vida, um produto variável, por princípio, e cuja estrutura psico-física é um simples resultado da evolução”. Em consequência, a norma moral participa desta evolução e não pode ser identificada com qualquer pressuposto de validade universal. Não há qualquer universalidade nas normas morais. A validade universal dos preceitos éticos é identificada por Scheler na ética de Kant com o princípio expresso na frase: “Tu deves, portanto podes”. Scheler distingue a forma de captação do valor

⁴³ Ética, 542/520

e o valor enquanto universalidade⁴⁴. A forma não tem validade universal, mas sim o valor. A norma, enquanto forma concreta de aplicação de valores, transforma-se em uma moralidade cujas disposições são tomadas como sendo a ética de um determinado círculo humano⁴⁵.

Scheler faz uma distinção entre “essencialidade” e “universalidade” em que “uma essencialidade é universal quando se manifesta de modo idêntico em uma pluralidade de objetos diferentes entre si”⁴⁶. A universalidade tem assim, para Scheler, um caráter de aplicação universal de uma essência. A norma ética pode ter uma validade universal, mas não é necessariamente universal esta sua validade. Será universal na razão direta de sua efetiva universalidade de aplicação. Como será visto adiante, é necessário distinguir a não-necessária universalidade ética da norma, da necessária universalidade do valor sobre o qual se fundam, como diferentes formas históricas de realização concreta, em suas manifestações, que assumem diferentes variações sob a forma de moralidade ou de normatividade prática. Esta confusão entre aplicabilidade universal de uma essência e a sua aplicação universal efetiva conduz a dois diferentes conceitos de universalidade. A falta de uma distinção entre a universalidade de aplicabilidade e a universalidade de aplicação poderia ser apontada como uma das origens da divergência entre aquelas diferentes concepções éticas que Scheler igualmente condena: o absolutismo ético e o relativismo ético.

2.2 Absolutismo e relativismo éticos

Tanto o absolutismo como o relativismo éticos fundam-se, portanto, sobre um equívoco a respeito da noção de universalidade.

Para o absolutismo ético, ou a norma é universal ou não pertence à ética. Enquanto isto, o relativismo ético encara a norma como inteiramente procedente de variações históricas e completamente mutável. No caso do absolutismo ético, a norma é um absoluto e todas as variações históricas são relativas.

No caso do relativismo ético, o absoluto é a história e relativo, a ética, por ser gerada pelas variações ocorridas dentro da história.

⁴⁴ Ética, 281 /286

⁴⁵ Ética, 281/ 285

⁴⁶ Ética, 43/71

O relativismo ético se baseia, é certo, em pressuposto inaceitável para Scheler. Porém da influência indutivista das éticas materiais que julgaram ser possível extrair os princípios éticos da observação e da experiência. As Éticas materiais e relativismos são bastante afins quanto aos seus postulados.

O relativismo e as conclusões das éticas materiais a respeito da História dedicam toda sua atenção ao factual e à anotação as mutações e das diversidades da aplicação às normas éticas. Atendo-se que toda ética material tende a não procurar um elemento essencial, comum ou universal das normas, esta atitude leva, inevitavelmente, ao relativismo. Escreve Scheler: “parecia que toda ética material estava destinada a conduzir ao ceticismo ético de vez que toda as valorações materiais se mostravam relativas historicamente”⁴⁷.

Relativismo, ceticismo, mutabilidade aleatória e ininteligível dos elementos da ética pela força das mudanças históricas é algo inaceitável para Scheler. Chega mesmo a procurar as causas que possam explicar o aparecimento de éticas do tipo relativista.

Uma das causas do relativismo é apontada por Scheler na “inadequada separação entre razão e sensibilidade”⁴⁸. Na medida em que se atribui à sensibilidade funções totalmente alheias à racionalidade e na medida em que nenhuma vivência de tipo emocional pode ser alcançada através da racionalidade, a existência torna-se eticamente encarada de modo relativista. Na medida em que a razão é afastada da vida emocional, toda alteração ocorrida no plano real adquire uma autonomia própria, em função de uma causalidade de tipo vitalista. Assim, separando razão e sentimento, lógica e emotividade, a filosofia moderna tende a “considerar como fator determinante destas funções não-lógicas a alteração real da estrutura orgânica, em sua evolução através da vida e da história”⁴⁹.

Outra causa apontada por Scheler reside no aparecimento das teorias vitalistas para as quais a vida é considerada o valor supremo. Ao referir-se ao vitalismo, escreve Scheler:

“Se não se admite qualquer valor acima do biológico, então, apesar de toda sua civilização, é preciso definir o homem como um animal que se tornou enfermo e ver no pensamento humano uma forma desta enfermidade”⁵⁰

O vitalismo, como o relativismo, recebem de Scheler a condenação por não terem sido capazes de captar a própria racionalidade inerente à vida em sua grandeza, vendo esta adoção de valores como uma enfermidade ou um “ressentimento”. Os vitalistas são incapazes, por

⁴⁷ *Ética*, 306/305

⁴⁸ *Ética*, 260/266

⁴⁹ *Ética*, 260/266

⁵⁰ *Ética*, 294/295

exemplo, de distinguir a essência de valor contida no assassinato e a essência de valor contida no sacrifício voluntário da própria vida, dedicada a uma causa relacionada a valores mais elevados hierarquicamente (o sagrado, o nobre, a verdade, etc):

“...nenhum ethos considerou o valor da vida como valor “supremo”. Certamente há neste fato algo de incompreensível para os defensores de uma ética biológica. A seus olhos, todo valor superior a vida do ser vivo, por mais precioso que seja entre todos os seres vivos, deve aparecer como uma “ilusão” ou, na perspectiva nietzscheliana, a afirmação de tais valores deve representar o sintoma de degenerescência vital, a indicação de um “ressentimento” da parte de homens que participaram muito pouco do banquete da vida ou ainda de uma falsa vinculação a valores cuja relatividade biológica é desconhecida e que são tomados por absolutos”⁵¹

Assim sendo, para Scheler, uma das principais conclusões das éticas materiais é o relativismo ético, ora de tipo vitalista, que efetua uma identificação dos valores com a vida, ora de tipo empirista com a identificação entre os valores e os bens tangíveis. Na medida em que os valores são identificados à vida e aos bens de que a vida se utiliza, tudo resulta em variabilidade e mutabilidade.

Portanto, o relativismo ético é inadmissível, apesar de “a quase totalidade dos filósofos modernos adotarem com firme convicção o princípio subjetivista”⁵².

Entretanto, o absolutismo ético é igualmente condenado por Scheler. E o faz em decorrência de sua crítica à ética de Kant. É o que chama de uma ética “imperativista”. Para Scheler, é necessário distinguir éticas de tarefa e éticas de obrigação⁵³, mostrando que as primeiras são indicativas e partem de um valor ideal a realizar e as últimas são críticas-de-obrigação, que Scheler também denomina “imperativas”, em decorrência da inclusão da ética de Kant nesta categoria, ou ainda “normativas”, em decorrência de sua construção a partir de normas baseadas no mau e não no bom. São éticas que constroem normas do “não-dever-ser de uma tendência”⁵⁴. Assim, todo imperativo refere-se, não a um valor positivo a ser realizado e sim a um valor negativo a não ser realizado. “Isto esclarece por que motivo, explica Scheler, toda ética imperativista, ou seja, toda ética que parte da ideia-de-dever como sendo o fenômeno moral o mais originário, e que pretende chegar apenas às ideias de bom e de mau, a

⁵¹ Ética, 322/320

⁵² Ética, 272/276

⁵³ Ética, 206/219

⁵⁴ Ética, 215/227

partir do dever, apresenta um caráter negativo, crítico e repressivo”⁵⁵. São éticas que contêm “uma desconfiança intrínseca, não só com relação à natureza humana, como também à própria essência dos atos morais em geral”⁵⁶, a ponto de construir suas bases sobre um terreno que conduz inevitavelmente ao ceticismo e ao relativismo. A relação entre ética imperativa e relativismo ético surge precisamente pela interveniência da historicidade na aplicação de tal ética. Quando uma ética afirma “o-que-não-deve-ser-feito”, sua validade histórica persiste enquanto o ato não permitido não é praticado, ou pelo menos, enquanto o ato não permitido é sempre condenado quando praticado. Basta o ato não permitido passar a ser permitido para haver propensão a se ver na mutabilidade histórica uma variação essencial da consciência moral, raiz de qualquer relativismo ético.

Lembrando o paradoxo de Goethe a respeito da não vinculação entre a ação e a imperatividade da norma⁵⁷, Scheler mostra que nenhuma conduta moral fundada na vontade pode orientar-se por uma simples imperatividade ética, mesmo que esta norma imperativa proceda de mandamentos divinos. Em realidade, “nenhum imperativo, inclusive nenhum imperativo categórico, caso exista, pode ser justificado sem ser por referência a uma obrigação ideal e, indiretamente, ao valor correspondente”⁵⁸. O agir é uma forma de buscar o valor e não de fugir ao valor. Em consequência, toda ética imperativista, contrariando a essência do comportamento ético do homem, gera sua própria destruição, porque

“o homem bom, que age espontaneamente realizando aquilo que seu discernimento apontava como bom, coloca-se na defensiva diante de um conteúdo que tome a forma imperativa, resultando daí uma tendência ao mau”⁵⁹.

Scheler mostra que a tendência do comportamento moral é sempre o de realizar um valor positivo, e toda ética imperativa é uma ética que não reconhece este aspecto por prescrever inclusive aquilo que já constitui uma tendência. “Quando nos prescrevem algo que vai no mesmo sentido do nosso amor, esta prescrição já é sentida por nós como uma grande agressão”⁶⁰. Ao mostrar esta natureza do comportamento moral, Scheler fulmina todas as éticas que se baseiam em imperativos ou em condenações de formas de comportamento, porque todas essas éticas contrariam a própria essência da vida moral. Escreve textualmente:

⁵⁵ Ética, 216/227

⁵⁶ Ética, 215/227

⁵⁷ Ética, 214/226 (“quem age nunca têm consciência moral”)

⁵⁸ Ética, 217/228

⁵⁹ Ética, 218/229

⁶⁰ Ética, 218/229

“Uma ética que só reconhece como “bom” aquilo que deve ser prescrito e como “mau” aquilo que deve ser prescrito, torna absolutamente irrealizável a exigência descrita como pertencendo à essência de toda imposição-de-norma”⁶¹, fazendo com que seja praticado precisamente aquilo que se proscreeve, de vez que é impossível impor a pessoas moralmente livres a prática daquilo que é bom apenas por estar prescrito e não porque desejem realizar um valor. Conclui: “preceito e proibição são como medicamentos: torná-los nosso alimento habitual é um contrassenso”⁶².

Assim, Scheler estabelece uma distinção entre vontade e norma: nem sempre vontade e norma coincidem e a norma deve provir da vontade e não o inverso.

É desta distinção que parte Scheler para romper com as éticas imperativas que inspiram o absolutismo ético, a fim de construir uma distinção fundamental entre variação ética e relativismo ético. As éticas imperativas, efetuando a inversão, são dos termos de prioridade entre norma e vontade, produzem efeitos nocivos para a própria normatividade ética. Scheler aponta principalmente duas consequências das éticas imperativas:

1 – as éticas imperativas se substituem e se sucedem ao longo da história, invalidando-se reciprocamente;

2 – as éticas imperativas abrem caminho para o ceticismo diante da vida moral, com o que permitem a invasão de um elemento corrosivo da própria ética, através do relativismo.

O relativismo ético surge, nesta demonstração de Scheler, como uma consequência das éticas imperativas. Na medida em que uma ética prescreve ou proscreeve atos, está sempre exposta à derrogação, por força da historicidade. E, assim, abre a possibilidade a que diga que “o ato que ontem era proibido, hoje é permitido e amanhã poderá ser estimulado” ou ainda que “o ato que é prescrito em uma sociedade poderá ser proscrito em outra”. O relativismo ético, característico das éticas materiais constitui-se, para Scheler, numa fonte de ceticismo e de descrença na própria ética, mas sua origem pode ser encontrada nesta condução da norma a um absoluto e à subordinação da vontade à norma.

Uma das preocupações centrais da ética de Scheler foi a de encontrar uma alternativa que permitisse construir uma ética não sujeita à reformulação decorrente das transformações históricas. Scheler buscou encontrar um suporte ético em que a mutabilidade da História encontrasse seu lugar sem que fosse apenas uma ética justificadora das mutações históricas efetivas. Sua crítica às éticas de bens e de fins, logo nas primeiras páginas da “Ética”, denota este esforço. Ao identificar os bens como “coisas de valor”, alia-se a Kant no propósito de

⁶¹ Ética, 218/229

⁶² Ética, 218/230

empenhar-se na construção de uma ética que não “repouse sobre a experiência histórica” apenas, e que, portanto, não esteja exposta “às vicissitudes que envolvem o mundo dos bens”⁶³.

Assim, afastada a alternativa absolutista, Scheler abrirá a perspectiva para uma ética fundada sobre a historicidade. Contudo, a historicidade, tomada como um absoluto, invalida a própria ética, por tornar-se um relativismo ético. Contra isto, Scheler afirma, de início, uma inteligibilidade e uma significatividade para o processo da história humana, da mesma forma que condenara, no absolutismo ético, o fato de não procurar encontrar tal significatividade e nem sequer se debruçar sobre a “historicidade essencial” que envolve a eticidade humana.

A partir deste momento, fica visível que a ética de Scheler se constitui em um esforço por superar a ética absolutista e a ética relativista. Ambas são igualmente insatisfatórias.

A ética relativista, por oposição à absolutista, que é cega para a historicidade, subordina inteiramente o comportamento ético à historicidade. O relativismo surge, por exemplo, quando o “evolucionismo moderno apresenta, como em Darwin, a espécie humana como um produto do processo evolutivo da vida”⁶⁴, quando o vitalismo de Nietzsche focaliza “os valores vitais considerando-os como os mais elevados”⁶⁵, a partir de certos postulados indutivos, construídos em função da “variabilidade histórica e da diversidade ética ou racial”. O relativismo ético, inerente às diversas éticas materiais, conduz a um ceticismo contra o que Scheler apresenta sua crença na inteligibilidade dos comportamentos humanos.

Está, pois, diante de uma tarefa indispensável: a de demonstrar como superar o relativismo ético e sua tese da pan-historicidade, sem retroceder a uma posição absolutista.

A alternativa de superação destas duas posições antagônicas é encontrada por Scheler na conceituação das relações entre a historicidade da existência e a natureza das valorações humanas. Para o absolutismo, o valor é alheio à historicidade, da mesma forma que o relativismo ético subordina as valorações às mudanças históricas. O relativismo ético, portanto, funda-se apenas na variabilidade total da ética ao longo da história. Na medida em que a história altera as valorações, não se pode crer no valor como um a priori, diz o relativismo ético. Eis aí porque Scheler encontra no relativismo ético um ceticismo congênito.

O caminho para a superação do relativismo ético está, segundo Scheler, em assumir que a ética sofre variações ao longo da História. Contudo, estas variações não são arbitrárias nem casuais. Há possibilidade de descobrir um significado, “uma ordem-com-sentido” neste

⁶³ Ética, 4/34

⁶⁴ Ética, 278/282

⁶⁵ Ética, 286/289

“reino das valorações”⁶⁶ que é a História, da mesma forma que se possa ver, na mistura de tintas na tela, um quadro que se possa apreciar e compreender.

Scheler coloca-se, portanto, contra o absolutismo ético e contra o relativismo ético. Sua alternativa para superar este dilema é abrir a perspectiva para uma historicidade não relativista da ética. É assim que surge a noção de “ethos”: “Por seu lado, os defensores de uma ética da pura forma repousam sobre um outro erro... ignoram as variações deste ethos”⁶⁷. As variações do “ethos” são o próprio fundamento da historicidade sobre a qual se baseia o pensamento ético de Scheler. Esta historicidade não é apenas uma superficial alteração externa e sim uma “historicidade essencial, uma historicidade que se funda em uma mutabilidade universal, uma historicidade construída sobre uma ”práxis” que muda e cujo mudar caracteriza-a e condiciona. Não deixando lugar algum para o “ethos”, um lugar entre a ética e a moralidade prática”⁶⁸, a ética absolutista dos bens e dos fins é uma ética estática, cega para uma das dimensões mais importantes da realidade humana.

2.3 O “ethos” e sua historicidade

O equívoco, tanto do absolutismo como do relativismo, repousa sobre uma conceituação errônea de universalidade e de historicidade. O absolutismo ético procura uma universalidade ética que desconhece a historicidade, enquanto o relativismo desconhece a necessidade de uma universalidade, por considerar apenas a historicidade. A universalidade do relativismo reside na própria unicidade da historicidade, enquanto o absolutismo termina por dissolver-se pela força de uma historicidade que lhe corrói o absoluto proposto.

Para Scheler há uma universalidade e há uma historicidade. Contudo, a universalidade encontrada pela ética de Scheler não se opõe à historicidade, nem desta provém, e nem tampouco a exclui. A universalidade ética de Scheler está implícita na historicidade e, com esta, forma um conjunto harmônico e unitário, apesar de evolutivo. A universalidade da ética de Scheler não é causa nem produto da historicidade e sim a historicidade é a reveladora de uma universalidade que procura dentro de si mesma.

⁶⁶ Ética, 306/307

⁶⁷ Ética, 315/314

⁶⁸ Ética, 315/314

A compreensão desta unidade ética formada pela historicidade e por um elemento universal que não o é apenas por aplicação, mas também por aplicabilidade, implica em uma compreensão do conceito de “ethos”.

O “ethos” é o elemento histórico que o absolutismo desconhece, da mesma forma que o valor (como será demonstrado posteriormente) é o universal que o relativismo desconhece.

O conceito de “ethos” surge no pensamento de Scheler como um instrumento destinado a demonstrar, ao absolutismo ético, a interferência da historicidade na ética. O absolutismo baseia-se na afirmação da existência de normas que devem ser tomadas como universais. Na medida em que não sejam aplicadas universalmente, isto é, careçam de uma aplicação universal, coloca em dúvida a universalidade em si mesma. Como a universalidade, para Scheler, não reside na aplicação universal da norma e nem mesmo na validade universal da norma, torna-se necessário transferir a norma e sua aplicação para o plano da historicidade.

As normas são históricas - um dos postulados básicos da “ética” de Scheler. Nenhuma norma pode pretender dispor de uma validade universal. Nisto teria consistido o engano do absolutismo ético, do qual Kant é um dos principais representantes. O absolutismo, diz Scheler, desconhece as variações das normas éticas, desconsidera as diferenças de normatividade entre os diferentes povos e épocas. Desconhece, portanto, as variações das normas éticas no espaço étnico e no tempo histórico.

Para demonstrar este tipo de desconhecimento das variações históricas, Scheler apresenta o conceito de “ethos”. Nas palavras dele, o “ethos é o conjunto das

“... variações da percepção afetiva (e conseqüentemente do “conhecimento”) dos valores em si mesmos e da estrutura da preferência axiológica, do amor e do ódio. Dar-se-á conjunto destas variações a designação de “ethos”⁶⁹

“Ethos” aparece assim como um conjunto de variações quanto à percepção dos valores. O próprio conceito de “ethos” implica afirmar uma variabilidade das formas pelas quais é possível captar ou aceder ao valor.

“Ethos” é historicidade de uma forma perceptiva de uma universalidade. Na medida em que o valor é o universal efetivo, para Scheler (e não a norma), a historicidade refere-se a modos pelos quais o universal é captado, não ao universal em si.

⁶⁹ Ética, 309/308

O “ethos” aponta a historicidade ética. Não é apenas variação, mas a variação moral, em decorrência da natureza essencialmente histórica das próprias normas morais.

Contém uma historicidade que, segundo Scheler, é ignorada pelos defensores do absolutismo ético, ao afirmarem a aplicabilidade universal da norma. Na medida em que a norma é histórica, desenrola –se uma percepção interna de onde nasce o mundo ético, do qual fazem parte a própria ética, as normas, os usos e costumes e as instituições. Todas estas formas éticas procedem de um centro, de uma fonte do conhecimento moral. Este centro é o “ethos”.

Sendo histórico, o “ethos” não é sempre o mesmo: tem uma variação, uma mutação histórica e, como decorrência disto, gera normas éticas que variam consideravelmente ao longo do tempo. Os defensores do absolutismo ético

“...ignoram naturalmente as variações deste “ethos”, imaginando que haja apenas um “ethos” único e invariável, exprimindo-se por novas fórmulas, de maneira tal que os homens, sempre e em todo lugar, teriam sabido distinguir do mesmo modo “em que consiste o bom e o mau”. Por desconhecer a historicidade essencial do “ethos” em si mesmo, como forma de vivência dos valores e de sua hierarquia, são necessariamente levados a pensar que em todos os tempos uma ética perfeita deve ser possível, ética esta que esgote todos os valores morais e o espírito que os capta e que, conseqüentemente, deve poder exprimir-se por um único princípio, que seria o princípio absoluto da moralidade”⁷⁰

O absolutismo, segundo Scheler, não tem acesso ao “ethos” que é uma percepção social de valores da qual nasce todo o mundo ético. Sendo histórico, torna histórico o mundo ético, suas normas e seus costumes.

O relativismo ignora o “ethos” por

“...acreditar que é possível fazer depender de um desenvolvimento não somente das valorações de caráter moral, mas também os próprios valores e sua hierarquização, tendo por fonte o fato de que aplica retrospectivamente aos sujeitos morais do passado históricos valores morais que obteve por abstração das valorações atuais e toma aquilo que constitui efetivamente a variação do “ethos” por uma simples adaptação de vontades e de ações e de ações ao que corresponde as valorações atuais ou à sua suposta unidade”⁷¹.

⁷⁰ Ética, 315/314

⁷¹ Ética, 311/312-309/310

O relativismo desconhece o “ethos” tal como o faz o absolutismo. Ambos ignoram que o “ethos” constitui por si mesmo a própria História, contém em si uma “historicidade essencial”⁷², caracterizada por uma variável e evolutiva captação de valores, ou seja de essências de aplicabilidade universal que se revelam a ele mesmo . Absolutismo e relativismo éticos, portanto,

“... ignoram a história interna do próprio “ethos”, esta história mais central e situada no próprio coração de todas as demais”⁷³

O “ethos”, portanto, constitui-se o centro da História. Não apenas há nele uma historicidade, mas sim a sua historicidade procede do fato de que nele está a História em si mesma, mais central do que estar no centro de todas as demais. No centro do “ethos” é possível encontrar a História produzindo a si própria . Pode-se, pois, dizer que no “ethos” unificam-se os conceitos de História e de historicidade em um centro do qual tudo o mais decorre. Este centro, que é visível atrás da expressão, “esta história mais central”, tem uma total coesão, um caráter totalmente unificador. Existe porque é uno, unificante e indivisível. O “ethos” enquanto “história central” e enquanto “historicidade essencial” preserva apenas sua própria unidade, mas não a ética que dele provém. A ética é variável, as normas e os costumes também o são. Mas todas estas variações procedem de uma variação central, de uma variação que funde-se a própria variação da história, a variação do “ethos”.

O conceito de “ethos” unifica assim História e ética. No centro do “ethos” está a História e do centro do “ethos” nascem as normas éticas. Toda ética ora aparece

“... como um corolário constante de todo “ethos”; ora“... aparece por estar ligada a um processo de decomposição de um “ethos” existente”⁷⁴

A ética procede do “ethos” e este se constitui em fonte emanadora de normas. Não há normas porque estas procedem de deduções lógico-éticas sobre princípios abstratos, como demonstrava Kant, e sim porque o “ethos” cria as normas. Nenhuma norma, para Scheler, procede de fora da vida ético-histórica. Tudo procede de uma história central, de um núcleo que, ao mesmo tempo, é variação constante e fonte permanente para a elaboração dos preceitos éticos.

⁷² Ética, 315/314

⁷³ Ética, 316/315

⁷⁴ Ética, 319/318

2.4 A variações do “ethos” e captação de valores

A historicidade do “ethos” torna-o, portanto, o ponto em que se fundem a história e a ética. Ao demonstrar a influência das doutrinas absolutistas das éticas formais e das éticas-de-bens-e-de-fins, Scheler é conduzido a assumir a historicidade como uma categoria essencialmente ligada à moralidade. A afirmação de que há “uma história mais central”, situada “no próprio coração de todas as outras”, identificada com o “ethos”, não só transfere da razão para o sentimento a fonte de ligação do homem com o universo, como também atribui a este sentimento um papel criador, operador e transformador da vida universal.

O “ethos” varia porque variam as formas de captação do valor. O conceito de “ethos” supõe o conceito de “percepção afetiva” (“Fuhlen”).

A percepção afetiva é uma qualidade inata no homem pela qual este acede à realidade e às essências objetivas das coisas, de modo imediato, seja através do sensorial ou não. Sendo os valores essências objetivas, a percepção afetiva tem um acesso imediato ao valor, independentemente de qualquer dedução ou indução:

“Os valores nos são imediatamente dados pela percepção afetiva”⁷⁵

Esta percepção afetiva tem o mesmo caráter de internacionalidade que o conhecimento tem da essência da coisa na teoria do conhecimento de Husserl. Scheler adotou o mesmo conceito de intencionalidade:

“... existe uma percepção afetiva original que consiste em uma intencionalidade”⁷⁶

Para Scheler, a percepção afetiva é “uma intuição pura, um puro amor, um puro ódio, uma pura tendência e um puro querer”⁷⁷, que não depende do puro pensar. Para identificar seu conceito de percepção afetiva, ele retoma o conceito agostiniano de amor e o conceito de “ordre du coeur” de Pascal⁷⁸. Nestas palavras parece residir uma síntese do conceito de Scheler a respeito deste centro ético em que consiste a percepção afetiva:

⁷⁵ Ética, 30/58

⁷⁶ Ética, 262/267

⁷⁷ Ética, 261/266

⁷⁸ Ética, 261/266

“O que Pascal quer dizer (com as “razões do coração”) é que existe uma modalidade de experiência em que os objetos são absolutamente inacessíveis ao entendimento, em face dos quais o entendimento é tão cego quanto a orelha e os ouvidos são cegos para as cores, mas uma modalidade de experiência que nos coloca autenticamente em presença de objetos objetivos e integrados entre si, por uma ordem eterna: estes objetos são os valores e esta ordem eterna é a hierarquia axiológica. A ordem e as leis desta experiências são tão determinantes, tão exatas, tão suscetíveis de serem captadas quanto a ordem e as leis matemáticas: em outros termos, há correlações e oposições evidentes entre os valores, entre as atitudes axiológicas e entre os atos de preferência e subordinação fundados sobre estas leis e estas oposições e correlações constituem o verdadeiro fundamento, possível e necessário, das decisões morais e das leis que comandam estas decisões”⁷⁹

O centro da vida moral, para Scheler, está, portanto, situado na percepção afetiva dos valores e de suas correlações hierárquicas. O valor e as correlações hierárquicas são objetivos e eternos, além de serem efetivamente universais⁸⁰. Sua objetividade, sua eternidade e sua validade universal procedem de uma vinculação intuitiva que os comunica com a percepção afetiva de cada pessoa.

Como mostra Merleau-Ponty ao interpretar a noção de sujeito, em Scheler, não há uma percepção meramente individual no centro da percepção afetiva, de vez que para este “seria necessário falar em uma corrente de experiência psíquica indiferenciada, uma fusão do eu e do outro, a consciência primitiva em uma espécie de generalidade”⁸¹.

Esta unificação do eu ao valor pela percepção afetiva, não apenas atribui ao eu uma capacidade inata de ter acesso ao conhecimento das essências da vida ética em si mesma como também transfere para o sujeito moral um caráter de depositário atuante que executa por seus atos, dentro de suas tendências, e em decorrência de sua vontade - ações que efetivem ou integrem o valor na realidade, na existência. A intencionalidade da percepção afetiva coloca o valor como seu objeto⁸² e torna-se depositária deste objeto. A percepção afetiva torna a pessoa “um suporte do valor”⁸³ e um ponto central de opção pelo valor. O valor é algo que exige ser captado e, não o sendo, quem sofre é a pessoa. A pessoa vive no esforço de integrar o valor a seus atos e alegra-se quando isto ocorre. A percepção afetiva do valor lhe dá a noção clara e exata daquilo que deva orientar o seu comportamento ético. A orientação dada pelo valor à pessoa faz com que, de sua própria união aos atos da pessoa,

⁷⁹ *Ética*, 262/267

⁸⁰ *Ética*, 514/494

⁸¹ M. Merleau Ponty, “La conscience et l’acquisition du langage”, in *Bulletin de Psychologie* n° 236, XVIII, 3-6, nov. 1964, pg. 240.

⁸² *Ética*, 265/270

⁸³ *Ética*, 23/52

surja a moralidade. Esta seria a fonte da ética: a percepção afetiva do valor a que cada pessoa tem um acesso imediato e de que deseja, de modo inato, ser um suporte, um elemento captador e executor. A tendência da percepção afetiva por seu objeto intencional o valor e suas relações hierárquicas, retorna à pessoa sob a forma de intenção de realizar-se através dos atos e da vida ética. Os valores contêm, em si mesmos, uma exigência: a de serem captados e realizados:

“Se as exigências dos valores, não são preenchidas, nós sofremos com isto, ou seja, por exemplo, ficamos tristes por não conseguirmos nos alegrar com um evento que merecia isto, segundo o valor afetivamente percebido o indicava; ou de não conseguirmos nos afligir, como o “exige”, por exemplo, o acidente ocorrido a uma pessoa querida”⁸⁴

Sendo a percepção afetiva o elemento central do “ethos” de vez que Scheler define o “ethos” como o conjunto das variações da percepção afetiva⁸⁵, e sendo os valores e sua hierarquia interna elementos intrinsecamente vinculados à percepção afetiva, pode-se dizer que é na percepção afetiva, na sua forma de captação de valores, que reside o centro onde são decididas e operadas todas as variações históricas. O processo de captação de valores, este processo unitário e integrado dentro de uma historicidade que lhe é intrínseca, tem seu ponto de coesão dentro da percepção afetiva e, no plano histórico, através do “ethos”.

O “ethos” é o ponto central de todas as variações éticas através da História. Sendo o “ethos” a própria história, esta história central, tem influência em todas as variações exteriores. Mostrando os níveis de influência do “ethos”, Scheler aponta cinco diferentes camadas (embora só examine detidamente três), onde é possível ocorrerem variações históricas no comportamento moral (sem que tais variações signifiquem qualquer mudança de valor). Estas camadas são:

- a – variações da própria percepção afetiva
- b – variações das normas éticas
- c – variações de tipos de instituições
- d – variações da moralidade prática
- e – variações dos usos e costumes

Por variações da percepção afetiva Scheler entende toda e qualquer variação “da estrutura da preferência axiológica”⁸⁶. Destas variações procedem todas as demais, de vez que

⁸⁴ Ética, 266/271

⁸⁵ Ética, 309/308

⁸⁶ Ética, 309/308

toda interveniência dos valores na História se faz, como já foi examinado, através da percepção afetiva. Ao “ethos”, Scheler diz corresponder uma “intuição do mundo” ou uma “estrutura da intuição do mundo, constituída, portanto, pela intuição do mundo de um certo homem ou de um certo povo, sendo ou não um saber reflexivo”⁸⁷. Como exemplo do que entende por “ethos” ou por “intuição do mundo”, Scheler exemplifica com a fé no plano religioso, na medida em que a fé “se distingue da concepção dogmática e teológica que procede por definições e por juízos”⁸⁸, sendo que esta “fé viva serve de fundamento” à concepção teológica e dogmática da vida religiosa e não o inverso. Referindo-se à “estrutura da fé viva”⁸⁹, da mesma forma que se refere à “estrutura da intuição do mundo”⁹⁰ e ainda à estrutura da preferência axiológica⁹¹, Scheler parece usar sempre a palavra “estrutura” como elemento indicativo de uma concepção bem sua do ordenamento interno da vida intuitivo-afetiva, ou seja, ao “pathos” interno da pessoa. O “ethos” seria, então, constituído pela estrutura intuitiva da percepção afetiva do homem. Suas variações são as variações dos sentimentos, as variações do amor e do ódio por aquilo que estes sentimentos denunciam ou expressam para as camadas internas da estrutura intuitiva da percepção e da preferência afetiva.

Diferentes das variações do “ethos” está o segundo nível: são as variações da ética. Scheler entende por ética “o juízo e as regras de apreciação”⁹². As variações da ética, inegavelmente, procedem das variações do “ethos”, do mesmo modo que a fé é o fundamento da teologia. Contudo, Scheler procura distinguir “ethos” e ética como diferentes níveis de variações do comportamento ético, de modo que o “ethos” indique a emotividade perceptiva e a ética, os reflexos decorrentes deste “ethos” na conduta social de um povo ou de uma época.

O terceiro nível é caracterizado por Scheler sob a denominação genérica de “variações de tipos de instituições”⁹³ ou de “variações de tipos de unidade de bens e de formas de conduta”⁹⁴, como concretizações externas da percepção afetiva e da apreciação axiológica. São tipos, bens ou formas de condutas sedimentados através da convivência social e que passam a integrar ou a existir como sedimentações dos juízos e das regras de apreciação que constituem a ética. São tipos ou formas de conduta: o casamento, a monogamia, o assassinato, o roubo, a mentira. Estes tipos de conduta, diz Scheler, tem contornos nitidamente distintos

⁸⁷ Ética, 309/308

⁸⁸ Idem

⁸⁹ Idem

⁹⁰ Idem

⁹¹ Idem

⁹² Idem

⁹³ Ética, 310/309

⁹⁴ Ética, 309/308

nos costumes e no direito positivo, mas necessitam da “base de determinadas estruturas axiológicas”⁹⁵ para virem a adquirir real distinção entre si, de vez que “o assassinato nunca é apenas matar alguém” e “a mentira não é apenas dizer conscientemente o que não é verdadeiro”⁹⁶. Às diferenças entre normas e consolidações típicas das normas em condutas, Scheler atribui designações específicas: às normas, denomina “ética” e às consolidações práticas de normas em condutas, denomina “moral”⁹⁷.

Um quarto nível de comportamento ético é denominado por Scheler como “moralidade prática”. Como a ética e as instituições, a moralidade prática está totalmente condicionada pelo “ethos” de um indivíduo e, principalmente, de uma coletividade. Neste caso, Scheler aponta expressamente tal dependência: “o valor deste comportamento é inteiramente relativo a cada “ethos” e nunca pode ser medido segundo o “ethos” de um outro tempo, ou de um outro povo”⁹⁸. Por “moralidade prática” Scheler entende a conduta efetiva dos homens sobre a base das normas pertencentes às relações de hierarquia axiológica reconhecidas “por estas normas” e correspondentes à sua “estrutura preferencial”⁹⁹. A moralidade prática, portanto, funda-se na norma. O “ethos” constitui o ponto de referência para o entendimento da moralidade prática: “somente de posse do “ethos” de um tempo pode-se efetuar qualquer apreciação sobre as condutas e as atitudes de um homem deste tempo”¹⁰⁰.

Um quinto nível de comportamento reside nos usos e costumes, conceituados por Scheler como “formas de atividade e de expressão, cuja validade e exercício têm raízes na tradição (autêntica) e que tem uma tal natureza que um ato de vontade é insuficiente para afastar”¹⁰¹. Os usos e costumes podem transmitir, ou não, atos relevantes à vida moral. Também no caso dos usos e costumes, é do “ethos” que surge o elemento diferencial: “na seleção das condutas que se tornam tradicionais há uma cooperação do “ethos”, fornecendo inclusive o padrão de medida da moralidade prática”¹⁰².

Nesta sequência, do “ethos” aos usos e costumes, Scheler mostra que, em todas as camadas onde ocorrer variações de procedência étnica ou histórica, sempre um fator ocupa a posição central. É o “ethos”, determinando as características de todas as demais camadas. Scheler atribui ao “ethos” o papel de refletir, agir como reflexo, o discernimento do sujeito moral com relação aos valores. Sendo o “ethos” o elemento determinante, sempre que o

⁹⁵ Ética, 310/309

⁹⁶ Idem

⁹⁷ Idem

⁹⁸ Ética, 310/309

⁹⁹ Idem

¹⁰⁰ Idem

¹⁰¹ Ética, 311/310

¹⁰² Idem

“ethos” interfere com um novo discernimento axiológico, ocorre alguma variação. “Se a conduta é contrária aos costumes, mas é acompanhada de discernimento, é moral”¹⁰³.

A importância do “ethos” é tão saliente em relação às demais camadas mencionadas, que Scheler lhe atribui o poder de comunicar sujeitos entre si e permitir um julgamento acima da ética, dos tipos de instituições, da moralidade prática e dos usos e costumes. Efetivamente, através do “ethos”, diz Scheler,

“nós podemos julgar em si mesmos os seres e as condutas históricas (baseando-nos na compreensão por simpatia do “ethos” do tempo) sem ter necessidade de admitir, com isto, os princípios contidos na ética do período correspondente, nem as apreciações efetivamente trazidas pelos homens deste tempo e as instancias consideradas por eles como tendo autoridade”¹⁰⁴.

Com este texto, Scheler começa a atribuir ao “ethos” um papel de permitir a intercomunicação entre as pessoas, acima da própria ética. O papel desempenhado pelo “ethos” não depende de qualquer ética e sim da comunicabilidade que possa vir a estabelecer pelo sentimento (“Gefühl”), acima de qualquer círculo fechado de alguma ética local ou momentânea.

O “ethos”, constituindo-se na própria fonte da ética e de todas as camadas posteriores a estas (moral, tipos de instituições, moralidade prática, usos e costumes), desempenha um papel de ligação entre a história concreta e os valores. Este papel do “ethos” começa a se evidenciar no momento em que Scheler discute a relação entre a conduta da pessoa que denomina “gênio moral” e a sua própria época histórica. O gênio moral seria aquele indivíduo que “ultrapassa o “ethos” de seu tempo, isto é, que, ao praticar um novo avanço no reino dos valores existentes, capta pela primeira vez um valor superior aos demais”¹⁰⁵. Por este texto, fica evidente que Scheler atribui ao “ethos” um caráter absolutamente pessoal e individual, apesar de haver um “ethos” de um tempo. O “ethos” de um tempo tende a se tornar a ética deste tempo, ao passo que o “ethos” preserva sua própria individualidade, a ponto de poder divergir. Esta divergência entre o “ethos” pessoal e a ética social vigente permite a Scheler caracterizar a conduta do gênio moral como “relativamente má e absolutamente boa”¹⁰⁶. Isto só é possível na medida em que o valor, encantado pelo “avanço do gênio moral no reino dos valores”, atribui uma validade de caráter absoluto à conduta que, apesar de ter o caráter de má

¹⁰³ Ética, 311/310

¹⁰⁴ Ética, 310/309

¹⁰⁵ Ética, 311/309

¹⁰⁶ Ética, 310/309

perante a ética da época, o é apenas em caráter relativo. O “valor praticado” pelo gênio moral confere à sua conduta, um caráter absoluto moral (“absolutamente boa”). O valor, sendo praticado pelo gênio moral, atribui à sua conduta um caráter de moralidade tal que a torna “boa” ou “lícita”, “sem ilusão ou erro”¹⁰⁷.

Caberia então, ao historiador, confrontar os valores praticados, a fim de observar quais seriam as vítimas destas situações típicas das épocas históricas de transição. Estas situações de conflito entre “ethos” individuais e éticas vigentes geram momentos trágicos de confronto, em que os indivíduos, portadores de novos valores, tanto podem receber sua glorificação como sua condenação por parte de seus contemporâneos. No entanto, diz Scheler, estas situações trágicas são “essencialmente imanentes ao desenvolvimento moral em si mesmo”¹⁰⁸ o que já parece indicar uma propensão de seu pensamento a voltar-se para um certo caráter inexorável e uno da evolução histórica universal.

Estas reflexões sobre as variações do “ethos” começam por colocá-lo como uma espécie de janela ou ponto de escuta do indivíduo para com os valores. Scheler entende especificamente por “ethos” uma unidade inseparável de dois elementos: a situação histórica que o forma e os valores que procura realizar. Este conceito pode ser deduzido de diversas afirmações dele a respeito do “ethos” e de sua atuação na vida histórica. Assim sendo, há um “ethos do indivíduo” e um “ethos do seu tempo”, o que leva a supor que a formação do “ethos” tem como característica uma adesão necessária da pessoa aos valores. Seria o mesmo que afirmar que cada pessoa identifica pessoalmente o “eu” aos valores e desta fusão surge o “ethos”. O “ethos” tem, quando entendido como caráter individual, as características da adesão aos valores por parte da percepção afetiva, desde que essa inclua a historicidade da experiência ou da vivência.

Entendido ainda em função da pessoa, o “ethos” significa um “conhecimento” imediato do valor e, ao mesmo tempo, a sua encarnação em vivência. Scheler admite que se conheça um valor sem uma adesão correspondente. Portanto, a adesão acrescenta algo ao conhecimento: a vontade, sob uma forma intuitiva de vivência. O “ethos” implica esta adesão da vontade ao valor, sob a forma (não racional, mas intuitiva e imediata) de um desejo de realizá-lo. Vivência, para Scheler, é a realização de valor, e o “ethos” é vivência. O “ethos”, diz Scheler, “condiciona os modos de intuição do mundo, entendendo-se por isto a estrutura da vivência do conhecimento do mundo”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Ética, 311/309

¹⁰⁸ Ética, 311/310

¹⁰⁹ Ética, 313/311

O “ethos” é, por sua própria essência, variação. É “a variação da percepção afetiva dos valores” e ainda “a estrutura da preferência axiológica”. Conseqüentemente, o “ethos” é uma unidade variável, atuando no interior da evolução e cultural da humanidade, independentemente de qualquer a priori imutável. O “ethos” é mutabilidade, é “essencialmente histórico” e esta mutabilidade torna-o “relativo” sem que isto implique, forçosamente, relativismo. O caráter relativo do “ethos” não esgota toda a relatividade, uma vez que a relatividade do “ethos” não implica relatividade dos valores e de sua hierarquia. O “ethos” muda porque, inevitavelmente, “existem e existiram variações nos elementos integrantes de toda consciência axiológica”¹¹⁰ e, para identificar tais variações, Scheler criou este conceito. Scheler aprofunda o caráter relativo do “ethos”, dizendo que há “uma relatividade mais radical das valorações morais, que escapa aos defensores do relativismo”¹¹¹, uma vez que “a diversidade dos sistemas de valoração moral apresentados pela história.”¹¹², deverá fazer com que desapareçam os preconceitos relativistas de que as mudanças de ideais morais na evolução de um povo signifiquem a perda do valor que tenha sido derogado. Em lugar de tal preconceito, Scheler propõe aos relativistas que levem em consideração “ as grandes formas típicas do “ethos” em si mesmo, isto é, a estrutura-vivencial dos valores e das regras de preferência imanentes a esta vivência”¹¹³.

Como conclusão, o projeto de uma ética, fundada em princípios não relativistas que fossem capazes de compreender a historicidade, encontra no valor e sua hierarquia o elemento de superação do dilema entre o absolutismo ético e o relativismo ético, e suas variações históricas não implicam, necessariamente, em um ingresso no relativismo historicista. Se, para evitar a cegueira ao histórico, foi necessário admitir uma historicidade na própria fonte da ética (percepção afetiva), é necessário igualmente determinar os elementos através dos quais é possível conciliar o absoluto e a História sem que este absoluto seja a própria História. Para isto, Scheler propõe parâmetros para a relatividade histórica. Através destes parâmetros procura os princípios de uma universalidade ética na História.

¹¹⁰ Ética, 312/310

¹¹¹ Ética, 312/311

¹¹² Idem

¹¹³ Ética, 312/311

03 CAPÍTULO III – PRINCÍPIOS DE UMA UNIVERSALIDADE ÉTICA NA HISTÓRIA

3.1 Racionalidade da vida histórica e historicidade da vida moral

O projeto de Scheler, na elaboração da “Ética”, incluía alcançar simultaneamente uma fundamentação de princípios éticos que não estivessem sujeitos às mudanças históricas e uma atribuição de um conteúdo ético-inteligível à História, para que esta pudesse ser entendida como produto da atividade ética e racional do homem, e não sua causa determinante.

Como resultado da primeira parte deste seu intento, foi necessário admitir uma historicidade para a vida moral, de modo a considerar o papel atuante da história dentro da vida ética. Com isto, Scheler afastou-se de uma posição absolutista com relação à ética e aproximou-se mais das posições relativistas e historicistas.

Cabe agora mostrar como Scheler evita o relativismo ético, de modo a alcançar uma terceira posição, dando inteira originalidade à sua concepção da ética e também da História. Afastar-se do absolutismo ético significara, para Scheler, não fechar os olhos para uma realidade que lhe parecia inquestionável: a influência do desenvolvimento histórico e cultural nos padrões éticos e no comportamento humano, diante dos princípios morais. Dado que a história faz com que mudem os modos pelos quais os homens orientam os critérios normativos de seus atos, é necessário encontrar, em uma realidade assim sujeita aos imperativos da transitoriedade, os princípios que darão conteúdo universal à vida prática e a esta extensão real, que é a História.

O intento de Scheler necessita, neste ponto, fixar-se em dois elementos imprescindíveis:

a – uma distinção entre moral e ética, que permita indicar em que a História exerce papel modificador de princípios, sem incorrer em relativismo.

b – uma fundamentação de uma racionalidade ética capaz de presidir aos acontecimentos históricos sem ser por eles totalmente produzida, e sem incorrer em um absolutismo.

No que se refere à distinção entre moral e ética, é necessário esclarecer que tal distinção é feita em vários níveis. O primeiro refere-se a uma distinção entre a ética

entendida como reflexão filosófica e a moral, entendida como vivência de normas. Essa primeira distinção está implícita em diversos textos da “Ética” como este, por exemplo:

“Uma das pretensões fundamentais de uma ética formal e de seu a priori formal consistia em tornarem compreensíveis, por si sós, a variabilidade histórica e a diversidade etnia ou radical dos valores morais...”¹¹⁴

A moral, para Scheler, é aqui entendida como um modo concreto e momentâneo de ser dos princípios éticos universais. Por isto não se refere à moral como a um conjunto autônomo e isolado e, sim, a “valores morais”, ou “valorações morais”. Quanto à ética, refere-se inicialmente como sendo um conjunto de reflexões ou de critérios de entendimento da vida prática, Posteriormente, Scheler dá à ética outras acepções, estas, sim historicamente variáveis, como será explicitado a seguir.

Efetivamente, a ética nesta primeira acepção é a sistematização do pensamento reflexivo quando este se dedica à análise dos atos humanos¹¹⁵, podendo ser ou não entendida como sujeita às mudanças históricas dependendo, para isto, de quem elabora a reflexão. Ética, portanto, é aqui a operação reflexiva e conceitual da mente que toma por objeto a vida prática e seus conteúdos.

Moral, inversamente, só tem aqui significado para Scheler como modo concreto de agir, produto concreto de atos, inclusive os atos realizadores dos princípios éticos.

Esta primeira distinção entre ética e moral atribui à primeira, na sua acepção de reflexão filosófica, um caráter não diretamente sujeito às variações históricas, encontrando-se, no plano dos conceitos abstratos, com outras reflexões de outras épocas históricas nas quais conceitos tenham sido percorridos pela reflexão. À moral, Scheler atribui historicidade efetiva. A ética, embora vinculada a uma história que é a História da filosofia, estaria assistindo às mudanças históricas da moral, uma vez que a filosofia só é histórica por analogia à historicidade da vida prática, pois o filosofar não é sequência de soluções, tal como ocorre com a história da ciência, mas reabertura de problemas ou reiteração de perguntas que se fazem antes, depois ou independentemente da História concreta, como uma simples decorrência da história da consciência. A filosofia e, com esta, a ética, são entendidas como reflexão abstrata no plano do conhecimento teórico:

¹¹⁴ Ética, 306/305

¹¹⁵ Ética, pg. 59/85ss

“A ética é, antes, a formulação, sob a forma de juízos, daquilo que é dado dentro da esfera do conhecimento moral”¹¹⁶

Assim, a moral tem a ver com a história e com a historicidade da existência prática. A ética pode ter a ver com a História ou não: sendo uma reflexão sobre dados que aparecem diante do conhecimento moral, pode debruçar-se sobre a história como uma exigência de avanço da consciência em uma contínua procura de esclarecimento de uma universalidade ético-humana presentida por todas as reflexões éticas.

E é o caso próprio da reflexão ética de Scheler: uma reflexão que procura atingir desdobramentos novos de reflexões éticas anteriores. Segundo esta reflexão ética de Scheler, a moral está profundamente vinculada à História, levando a investigar a historicidade moral e a procurar, na moralidade prática e histórica, princípios que tornem a própria história inteligível, como algo que faltava às éticas precedentes.

A história, na reflexão ética de Scheler, necessita ter um sentido inteligível que o torne cognoscível ao homem e ao homem-historiador. Para ingressar nesta questão, Scheler coloca-se de antemão como um filósofo que admite refletir sobre a História, sem estar necessariamente determinado pela evolução da história concreta e sim movido por uma universal procura de conceituação do caráter ético-universal da existência concreta. Para Scheler, a reflexão ética sobre a história é um refletir sobre uma realidade existente através de uma racionalidade que, a um só tempo, é presente e a transcende. O ato de pensar, a um só tempo, coloca o sujeito da reflexão no centro de seu objeto historicamente dado e o afasta da possibilidade de ser um mero produto pensante de uma casualidade externa e produtora de pensamentos.

Em decorrência desta conceituação, a reflexão ética de Scheler dá a si mesma o direito de exigir da história uma inteligibilidade, que lhe permita alcançar o universal ético exigível. Por atribuir aos atos humanos uma inteligibilidade decorrente da própria faculdade humana de atingir uma essência do ato, atribui à história, encadeamento de atos cognoscíveis, uma realidade própria, uma essência inteligível e um poder de alterar os modos de efetivação da vida moral.

Scheler espera da História uma inteligibilidade decorrente de uma racionalidade universal que seja intrínseca à ética e à História. Seria inadmissível, para Scheler, uma História não inteligível e uma ética sem algum princípio universalmente válido.

¹¹⁶ Ética, 66/91

Este é o segundo elemento a ser considerado: o intento de Scheler, ao elaborar uma reflexão ética que procura fundar-se em princípios universais, inclui também o projeto de compreender a História e suas transformações. Scheler procura, pela reflexão ética, alcançar uma universalidade que seja capaz de explicar a História e a historicidade da vida moral. Como escreve Scheler, há necessidades de um início inteligível na história para que tivesse sido possível a passagem “...do céu e de sua história à história do conhecimento do céu”¹¹⁷.

Para que haja uma universalidade da história, é necessário também que o homem seja capaz de entendê-la. Ao relativismo ético este problema carece de importância, dado, que abre mão de buscar qualquer solução por considerá-la impossível. Já o absolutismo tem a solução pronta, mas seu resultado é discutível: será possível atribuir, de antemão, um princípio ético universal para a História e desconhecer que ela altera os modos de efetivação deste princípio.

Scheler procura na História “um ordem com um sentido”¹¹⁸, que contenha a realização de um princípio ético não só universal mas que seja universalmente válido em todos os atos humanos. A racionalidade deve ser capaz de “atribuir ao passado uma ordem significativa”¹¹⁹, e acredita que é sempre difícil, a quem veja os fatos muito de perto, visualizar o sentido da História, sentido este que acabará por encontrar quando se afastar dos fatos:

“... é como se a época histórica recente, que se contentasse em acumular fragmentos de fatos em estado bruto não estivesse ainda em condições de extrair da história um juízo decisivo sobre a questão, nem mesmo tendo tentado esta empresa de apoiar-se sobre um riquíssimo conjunto fenomenológico de conceitos referentes aos parâmetros possíveis da relatividade própria as valorações, para tirar daí um juízo relativo sobre o sentido e a harmonia que podem conter as valorações históricas e os sistemas que as constituem...”¹²⁰

Assim, para Scheler, a proximidade excessiva dos fatos impede a compreensão harmônica do conjunto da História. Mas é necessário um afastamento que evite a tendência relativista de não ver sentido nas mudanças. O relativista ético seria, para Scheler, aquele que, vendo mudarem os fatos ao seu redor, não consegue encontrar neles um sentido ou um princípio ético superior aos próprios fatos, assumindo uma atitude cética diante dos fatos e da História. Se o relativista não tivesse esta fraqueza - esta propensão ao ceticismo - acabaria por descobrir que o afastamento dos fatos acaba por restituir à história uma inteligibilidade

¹¹⁷ Ética, 307/306

¹¹⁸ Idem

¹¹⁹ Idem

¹²⁰ Idem

que parecia perdida. Scheler compara esta inteligibilidade ao conjunto de cores de uma pintura em que as formas, quando vistas muito de perto, parecem “...vidros de tinta derramados”¹²¹. Contudo, com uma “boa perspectiva”¹²², este confuso conjunto de cores

“adquire progressivamente a significação harmoniosa de um grandioso quadro pictórico – ou pelo menos de fragmentos de tal pintura – no qual ver-se-á a humanidade, apesar de suas diversidades, tornar-se dona, pelo amor, da percepção afetiva e, pela ação, de um universo de valores e penetrar na existência deste universo de modo análogo ao que nos revela, por exemplo, a história do conhecimento do céu”¹²³

Segue-se a esta demonstração de confiança na capacidade do homem uma demonstração de que é possível, ao homem, entender as mudanças históricas sem passar a admitir que a história escape de sua faculdade de inteligência e o condicione, de modo inelutável, não havendo, então, qualquer possibilidade de participar, de modo individual, de um princípio não-relativo que atribua à História um significado.

O relativo, na História, é algo que não exclui o absoluto ético que procura. É para este princípio ético universal que Scheler conduz a sua reflexão: há que fixar dimensões (“Dimensionem”) dentro das quais o relativo seja admissível, ou seja, há que delimitar um lugar para o relativo na História, de modo a permitir distinguir o mutável e o permanente, o ético universal do histórico-moral, sem ingressar no ceticismo de quem não vê, na história, uma ordem significativa, com um sentido inteligível ao próprio homem. Os parâmetros da relatividade histórica delimitam o lugar do relativo não só na história como também na própria vida moral.

3.2 Os limites do relativo na moral e na história

A ética de Scheler contém, como consequência de seus pressupostos, um propósito abertamente voltado para a delimitação do relativismo. A preocupação em superar o

¹²¹ Ética 307/306

¹²² Idem

¹²³ Idem

absolutismo ético torna necessário elaborar uma ética que se constitua em uma síntese na qual haja lugar para o relativo sem que o relativo seja um princípio central de toda a ética.

Scheler procura um lugar para o relativo dentro da ética, sem que este relativo torne relativista sua ética e historicista sua concepção da história. O relativismo procede, neste aspecto, de uma identificação dos valores com estados sensoriais ou estados ligados à subjetividade afetiva. Segundo Scheler, esta vinculação da apreensão do valor a um processo meramente sensorial termina em uma concepção relativista da ética e da História. O relativismo histórico, por sua vez, traz consigo a negação de todo e qualquer princípio inteligível à história:

“...quem só vê os valores como estados afetivos e sensoriais ligados entre si por uma casualidade reflexa não procura fazer com que o passado seja uma ordem com sentido; contudo, se não se trata de um puro cético, que não se contenta em apenas afirmar a existência de mudanças, procurara uma orientação no desenrolar-se do desenvolvimento das valorações”¹²⁴

Se o relativo procede, portanto, da mudança, é precioso encontrar um princípio que compreenda a mudança, sem que, com isto, os resultados sejam relativistas ou impliquem em ceticismo. É necessário dar ao relativo um lugar na ética, portanto, e de tal modo que este relativo explique o mutável e as variações. Da mesma forma, é necessário encontrar no absoluto um significado que não destrua o mutável e o variável.

Como conciliar um absoluto e um relativo, um princípio universal e a sua variabilidade histórica?

O caminho está nestas palavras de Scheler, já citadas: “procurar uma orientação no desenrolar-se do desenvolvimento das valorações (“Wertschatzungen”).” Este desenvolvimento das valorações é exatamente semelhante àquela aparente confusão, semelhante às cores misturadas em uma tela, vista muito de perto¹²⁵.

No desenvolvimento das valorações é possível distinguir o relativo e o absoluto, não mais exigindo por si mesmos uma exclusividade: na valoração, ao contrário, há o encontro entre o absoluto e o relativo, entre o variável e o imutável, entre o momentâneo e o eterno, entre individual e universal.

Na valoração, há simultaneamente dois elementos que Scheler procura distinguir insistentemente. Em nota, logo no início do Capítulo sobre os limites da relatividade das

¹²⁴ Ética, 306/307

¹²⁵ Ética 306/307

valorações¹²⁶, Scheler reconstituiu resumidamente estes dois elementos que estão sempre presentes nas valorações - um absoluto e um relativo. A nota se refere a “erros anteriormente denunciados” e os relaciona:

- “1º - confusão entre mudança de valores e mudança de bens valorados e unidades de conduta que se constituem em suportes destes valores;
- 2º - a falsa inferência da mudança de normas à mudança de valores;
- 3º - a falsa inferência da falta de validade universal à falta de objetividade e de discernibilidade;
- 4º - o desconhecimento do fato de que toda valoração moral do “querer” e da “conduta” – não do ser – da norma e do dever – não da virtude – contém já um elemento cuja matéria é verdadeiramente variável”¹²⁷

Nesta nota, Scheler sintetiza seu pensamento com relação ao componente relativo das valorações, componente este que não esgota o absoluto, mas apenas lhe dá condição de existir.

O relativo, no pensamento ético de Scheler, está precisamente:

- nos bens valorados
- nos atos (unidade de conduta)
- nas normas
- no querer
- na conduta
- no dever

Enquanto isto, o absoluto está, como será posteriormente examinado:

- no valor e sua hierarquia
- no ser
- na virtude

Em todos os elementos que compõem a vida moral, está presente o relativo. O relativo, o mutável, o transitório, o variável, o histórico, portanto, está nas valorações dos bens: ora um bem apresenta um alto significado ético, ora perde este significado em favor de outro. Nesta diferença de significados, ou de importância, o mesmo bem pode variar de conteúdo, conforme as circunstâncias. O bem contém qualidades axiológicas e apresenta o valor sob uma forma concreta¹²⁸. Seja o bem uma “coisa-de-valor”¹²⁹, seja o bem entendido como um fim da ação moral, sempre se constitui apenas em uma valoração, em um modo

¹²⁶ Ética, v.6

¹²⁷ Ética, 306/307

¹²⁸ Ética, 15/16

¹²⁹ Idem

concreto pelo qual o valor se manifesta. É esse o sentido da distinção feita por Scheler entre valor e suporte de valor (“Wert” e “Wertträger”). O valor não se esgota nem se confunde com seu suporte, mas o ultrapassa, embora nele se realize. Os bens são suportes de valores e também o são os atos, as normas, o querer, a conduta, o dever. Em suma, toda a vida moral, exceto o valor. Só o valor não é relativo. Tudo mais está dentro do plano do relativo. O valor que, na nota citada, identifica-se com o ser e com a virtude, estabelece o limite para o relativismo. Ao relativismo, Scheler concede todos os componentes tradicionais da vida moral. Esta atribuição de um valor a um bem adquire a designação, na ética de Scheler, de “valoração”.

A valoração é uma união entre o valor e seu suporte, constituindo assim uma unidade historicamente efetivada, entre o absoluto e o relativo. Nenhuma norma, nenhum ato moral pode ser considerado capaz de esgotar, em si mesmo, o valor, de que é suporte. O ato moral é apenas uma valoração, podendo mesmo ser sucedido por outro com conteúdo axiológico diferente.

O propósito de Scheler, no que se refere à delimitação daquilo que é historicamente relativo ou moralmente relativo, está em distinguir, portanto, os valores em si e as formas históricas assumidas pelos mesmos, sob modos ou modificações de sua concretização efetiva, caracterizadas como valorações. Escreve Scheler ao definir este seu propósito:

“É preciso desmascarar todos os disfarces com que a história tem envolvido o plano dos valores morais a fim de descobrir os elementos materiais através dos quais podem aparecer os problemas concernentes aos parâmetros da relatividade moral em geral”¹³⁰

Segundo Scheler, a história oculta os valores ou, talvez, possa-se dizer também, os valores ocultam-se na história, a ponto mesmo de iludir os apressados olhos dos relativistas. Este esforço por desvendar os valores, no material histórico, é uma tarefa gigantesca, mas necessária, embora Scheler apenas tenha indicado o caminho, sem chegar a percorrê-lo inteiramente, ao apontar os parâmetros ou os limites dentro dos quais há uma relatividade nos valores morais referentes ao aspecto relativo de todas as valorações, e não a qualquer aspecto relativo dos valores em si mesmos. São relativas às valorações, não aos valores. As valorações apresentam um caráter essencialmente variável. Estas variações são apresentadas por Scheler em cinco diferentes camadas, já expostas, das quais convém retomar a exposição das duas primeiras, a saber:

¹³⁰ Ética, 309/307

a – as variações do “ethos” definidas por Scheler como sendo

“as variações da percepção afetiva (e conseqüentemente do “conhecimento”) dos valores em si mesmos bem como as variações da estrutura da preferência axiológica, do amor e do ódio”¹³¹

Scheler explica que o “ethos” corresponde a uma forma específica, concreta e historicamente visível de “intuição do mundo” de um determinado homem ou de um determinado povo e não um saber reflexivo. É uma intuição prática que faz o valor assumir um modo concreto aqui e agora.

b – as variações da “ética”, que são entendidas por Scheler como sendo as variações

“que se produzem no plano do juízo e das regras de apreciação concernentes aos valores e as relações hierárquicas entre estes valores, tais como são dadas nestas funções e nestes atos”¹³²

É importante observar que a ética é entendida aqui como variável historicamente, não mais como uma operação racional do filósofo e sim como uma operação vivencial que é estabelecida pela preferência dos homens e dos povos, como suporte de valores. Scheler admite que, através da História, certos valores sejam adotados eticamente como os preferidos em decorrência dos próprios imperativos históricos.

“...a formulação judicatória e verbal de valores e de relações hierárquicas de valores, dados dentro da intencionalidade de caráter emocional em si mesmos e os princípios de apreciação e de normatividade fundados sobre estes valores e estas relações, princípios estes que são descobertos originalmente através de um procedimento de redução lógica como sendo os princípios gerais dos quais se pode logicamente deduzir os conteúdos de cada um dos atos que permitem estabelecer as apreciações e as normas”¹³³

Assim sendo, a ética é, aqui, em segunda acepção, diferente daquela que resulta da reflexão filosófica, entendida como um conjunto de princípios deduzidos por atos de preferência que se fundem sobre uma intencionalidade concreta. É necessário esclarecer portanto, que Scheler distingue agora as duas outras acepções ou sentidos para a palavra ética:

¹³¹ Ética, 309/308

¹³² Idem

¹³³ Ética, 318/317

1. ética “aplicada”, que consiste no resultado prático-natural da “aplicação e uso” de determinados valores, sob um modo específico de “ethos”, através da história de um povo, de uma cultura¹³⁴, e,
2. ética “mais ou menos científica”, que consiste na dedução lógica e na justificação em nível teórico, da ética aplicada; Scheler esclarece que esta nova acepção procura, de algum modo, fundar certos princípios, mas estes princípios nunca ultrapassam os limites atingidos pelo “ethos” em si mesmo, embora surja historicamente, de modo mais frequente nos períodos em que ocorre um processo de decomposição do “ethos” sobre o qual se funda; e esta ética, assim entendida, só pode ser criticada dentro do âmbito do próprio “ethos” em que se funda, sob pena de apontar variações decorrentes das próprias variações do “ethos”.

Caberia então indagar: a ética que constitui o próprio trabalho de reflexão de Scheler também estaria incluída nesta ética científica ou lógica dos teólogos e dos filósofos, na medida em que a ética científica tem seu conteúdo e seu alcance limitados pelo âmbito de validade do “ethos” que procede por indução ou por dedução, mas que sempre estará sujeita a alterações?

É evidente que não. Segundo seu modo de encarar a ética, haveria aquela acepção anterior de ética, agora entendida dentro de um rigor filosófico maior: seria uma ética resultante de uma reflexão que ultrapassa os limites da mera ética aplicada e que “não se contenta em deduzir certos princípios da ética aplicada”¹³⁵. Esta ética, dentro, da qual estaria incluída implicitamente a reflexão ética de Scheler, é uma ética

“...que se submete inicialmente ao exame crítico a partir das evidências essenciais “supostas” por este “ethos” para submeter a seguir às evidências em si mesmas (evidências do “ethos” do tempo) a uma crítica fundada sobre os valores morais e as relações axiológicas puramente auto apresentadas”¹³⁶

Fica claro, portanto, que, embora Scheler não o diga expressamente que há em sua classificação não apenas duas modalidades de éticas variáveis historicamente, mas há também uma modalidade anterior, que está submetida não propriamente aos desígnios da História, mas que tem suas raízes na indagação filosófica rigorosa, para a qual não basta deduzir princípios submetidos à historicidade do “ethos”, sob a forma de ética aplicada. Esta ética

¹³⁴ Ética, 319/317

¹³⁵ Ética, 320/318

¹³⁶ Ética, 320/318

rigorosa, à qual Scheler se refere como sendo uma ética “autêntica, e que”¹³⁷ estaria fundada não apenas nas vivências, mas também na história da filosofia, difere das demais, principalmente por se tratar de uma ética que opera por intuição. Diferentemente da ética aplicada e da ética científica, que operam ora por mera indução, ora por dedução, a ética autêntica opera por intuição: atinge as evidências essenciais que estão “supostas” no próprio ‘ethos’.

Deixando de lado as análises que Scheler faz das camadas posteriores das variações das valorações, camadas estas já apresentadas anteriormente e que são identificadas como tipos de unidades, de instituições, moralidade prática e usos e costumes, por serem decorrências das variações do “ethos” e da ética e por estar no “ethos” aquela “história mais central situada no próprio coração de todas as demais”¹³⁸, convém efetuar agora um exame mais atento das variações do “ethos” e da ética. Através deste exame será possível ressaltar o ponto onde Scheler coloca o limite para a relatividade na História e na moral.

Este limite aparece precisamente em dois momentos da análise que Scheler faz das variações do “ethos” e da ética.

Ao referir-se às variações da ética, Scheler aponta a intuição como instrumento atuante, que permite ir além do “ethos”, alcançando “evidências essenciais” que estão “supostas” nas manifestações do “ethos”¹³⁹. Estas evidências essenciais aparecem, portanto, não de uma reflexão sobre a segunda camada das variações e sim sobre a primeira camada: não de uma dedução sobre a ética e sim de uma intuição para além do “ethos”, alcançando as evidências essenciais supostas pelo próprio “ethos”. Remetendo assim à reflexão sobre as variações históricas aquela “história mais central” e ultrapassando-a, Scheler encontra não mais as valorações e sim os próprios valores, dos quais os modos ou as modificações históricas são as valorações.

“Diante de toda variação histórica... é preciso indagar se se trata efetivamente de uma modificação de valoração (referindo-se a valores morais ou outros valores) ou se simplesmente de uma mudança dentro do universo dos bens”

“...é preciso distinguir para cada caso as variações de formas... das próprias formas da percepção afetivo-moral...”¹⁴⁰

¹³⁷ Ética, 320/318

¹³⁸ Ética, 316/314

¹³⁹ Ética, 320/318

¹⁴⁰ Ética, 308/307

Estas distinções de níveis de variações são colocadas por Scheler com o intuito de alcançar nas diferentes modificações históricas, o ponto central que está presente em todas as modificações. Ao admitir todas as variações dos “elementos constituintes da consciência axiológica imediata”¹⁴¹, Scheler acredita estar indo mais longe do que os próprios relativistas na adoção da variabilidade histórica dos padrões éticos, chegando mesmo a dizer que há nisto

“...uma relatividade mais radical das valorações morais, o que escapa inteiramente aos defensores do relativismo”¹⁴²

O “ethos”, Através de suas sucessivas adaptações históricas, opera modificações na intuição do mundo e

“... a simples adaptação de um “ethos” às formas de vida historicamente variáveis...”¹⁴³

acarreta modificações ou variações cujas repercussões atingem a ética aplicada, a ética científica, os tipos de instituições, os usos e os costumes.

No entanto, prossegue Scheler, esta “relatividade mais radical do que a de todo o relativismo”¹⁴⁴ não justifica, por si só, qualquer adesão ao relativismo dos valores e de sua hierarquia.

O relativismo ético tende a encarar como absolutas as valorações apenas de uma cultura e a explicação relativista surge precisamente do fato de haver uma mudança das valorações. Esta mudança faz com que se pense que não há qualquer valor absoluto e nem qualquer universalidade presidindo o mundo ético. O relativismo tem, pois, a sua origem e uma cegueira para a riqueza que o mundo ético encerra em decorrência de suas inúmeras variações históricas. As variações são exatamente o aspecto rico e fecundo da história e isto o relativismo é incapaz de perceber. É graças às variações históricas das valorações que o “ethos” se enriquece. Enriquece-se pela diversificação, pelas diferentes formas que assume ao longo da história.

“... essencialmente da cooperação de diversas formas mas de “ethos”, em seu desenvolvimento histórico, submetido às suas próprias leis... a ética absoluta... exige... esta variação dos “ethos” este perspectivismo emocional dos valores variando

¹⁴¹ Ética, 312/310

¹⁴² Ética, 312/311

¹⁴³ Ética, 314/312

¹⁴⁴ Ética, 314/313

segundo tempos e povos e este caráter “aberto” do “ethos” em sua formação progressiva”¹⁴⁵

O relativismo ético, que parecia perdido em uma pan-historicidade, aparece agora como carente de uma efetiva percepção da historicidade em toda a sua extensão, em toda a sua riqueza e em todos os seus significados. Ao relativismo ético, Scheler endereça, pois, a mesma crítica que endereçara ao absolutismo ético: a cegueira ao histórico. Em ambos, a história não é considerada em toda a sua extensão e em toda a sua variabilidade. O absolutismo ético e o relativismo ético falham precisamente por desconhecerem dois elementos essenciais na vida ética:

1 – a história altera todos os padrões de comportamento ético, sendo impossível fixar, em uma valoração concreta de um tempo, o absoluto ético, tal como faz o absolutismo ético;

2 – a história, ao variar os padrões de comportamento ético, funda um absoluto, que não é oriundo da própria história e sim da historicidade e da riqueza de variações das valorações, de modo que cada variação do “ethos” represente um acréscimo e um enriquecimento deste absoluto que se efetiva na história e pela história; isto o relativismo ético é incapaz de levar em consideração, tombando em um ceticismo irremediável.

Scheler acredita, portanto, estar propondo uma “relatividade mais radical”¹⁴⁶ do que a do relativismo ético, sem incorrer, no entanto, em uma eliminação de um absoluto. O erro do relativismo ético está em “tomar os valores como símbolos”¹⁴⁷ das valorações humanas que consistiam em formas ou modos dominantes dentro de um determinado círculo cultural. Pensando que as valorações de uma época seriam os únicos modos possíveis de valores, o relativista ético é aquele que se desespera diante da mudança incidente em um conjunto de valorações. A “estreiteza e a cegueira de seu horizonte axiológico” são a sua fraqueza. É incapaz de admitir que as valorações de um tempo não sejam obrigatoriamente as formas definitivas que os valores assumiram ou assumirão em todos os tempos.

O absolutismo ético é cego para o histórico e o relativismo ético é cego para o valor. Em ambos há uma insuficiente compreensão tanto do caráter histórico do valor como do caráter axiológico da história.

Há, portanto, um absoluto a ser demonstrado ao relativismo ético. Este absoluto não será necessariamente visto dentro da mesma perspectiva que leva a graves equívocos “os

¹⁴⁵ Ética, 314/313

¹⁴⁶ Ética 314/313

¹⁴⁷ Ética, 315/313

defensores da ética da pura forma”¹⁴⁸, perspectiva esta que consiste, como já foi examinado, em desconhecer

“... a historicidade essencial do próprio “ethos”, como uma forma vivencial dos valores e de sua hierarquia...”¹⁴⁹

(“... die wesenhafte Geschichtlichkeit verkennt, die schon das Ethos selbst als Erlebnisform der werte und ihrer Rangordnung...”)

É pois, necessário entender em que consiste este absoluto que se integra em uma historicidade vivencial. Esta perspectiva, desconhecida para o absolutismo ético e para o relativismo ético, igualmente, é a perspectiva da visão que Scheler tinha da interpenetração da História e do valor.

3.3 O apriorismo material dos valores ou uma hierarquia vivencial na história

A superação do absolutismo ético e do relativismo ético é alcançada por Scheler através de uma forma vivencial da hierarquia axiológica. Esta forma vivencial da hierarquia dos valores é resultado, por sua vez, de uma complexa e original construção elaborada por Scheler, através de conceitos extraídos da filosofia ética de Kant, construção esta a qual Scheler desenvolve o seu “apriorismo material” dos valores.

O apriorismo material dos valores constitui um dos pontos angulares de seu pensamento ético. Trata-se de um dos projetos centrais de sua obra e acham-se intimamente vinculados à sua preocupação em encontrar princípios de uma ética não sujeitos à mutabilidade histórica. Este projeto de Scheler aparece claramente, logo às primeiras páginas da “Ética”, através destas palavras:

“...existem qualidades axiológicas autênticas e verdadeiras, que constituem um domínio próprio de objetos, mantendo entre si relações e correlações determinadas e que, enquanto realidade axiológicas, podem se situar em níveis diferentes. Deve, pois, ser possível estabelecer entre estes valores uma ordem e uma

¹⁴⁸ Ética, 314/315

¹⁴⁹ Idem

hierarquia, totalmente independente da presença de um mundo dos bens, através do qual os valores se manifestam, de modo independente, inclusive das modificações históricas deste mundo (dos bens). Esta ordem e esta hierarquia devem ser justificáveis a priori”¹⁵⁰

Este projeto de Scheler tem seu ponto de partida, portanto, em conceitos da filosofia ética de Kant. Seu projeto consiste especificamente em procurar ultrapassar Kant, sem deixar de partir de alguns de seus pressupostos. Logo às primeiras linhas da “Ética, lê-se:

“Antes de criticar a identificação errônea estabelecida por Kant entre bens e valores e a ideia que faz dos valor como sendo uma noção abstrata, a partir de uma consideração dos bens, é necessário dizer inicialmente que Kant tem toda razão em rejeitar de pronto toda ética de bens e de fins”¹⁵¹

Estas éticas de bens e de fins a que Scheler se refere seriam precisamente as éticas tradicionais, para as quais a reflexão ética se resume em determinar o “bem supremo” ou a “finalidade última dos atos”. Scheler não admite que se possa fundar uma ética em um conceito de bem ou de fim, tal como pensa Kant, justamente porque um bem ou um fim podem acabar por identificar-se com algo historicamente mutável. Aquilo que for entendido como um bem em um determinado momento poderá deixar de sê-lo em outro momento e acaba por tornar-se “coisa de valor”¹⁵². O mesmo pode ser dito a respeito dos fins¹⁵³.

Os bens e os fins terminam sendo identificados ora como bons, ora como maus e terminam sempre por se tornar sujeitos a uma variabilidade histórica de tudo quanto é visto como bom, e logo em seguida passando a ser visto como mau.

Kant ainda é aceito por Scheler quando condena toda procedência indutiva de princípios éticos. Uma ética, diz Scheler, não pode “extrair seus resultados da experiência indutiva”¹⁵⁴, sob pena de tornar-se tão sujeita à mutabilidade histórica quanto às éticas que fixam os bens e os fins como absolutos em si. Os bens e os fins não podem igualmente provir de uma indução, pelo simples fato de que uma ética fundada na experiência é incapaz de demonstrar os postulados de evidência sobre os quais se funda: “devem invocar uma evidência intuitiva”¹⁵⁵ e sua subordinação ao empírico impede tal demonstração. Admitindo,

¹⁵⁰ Ética, 10/40

¹⁵¹ Ética, 4/34

¹⁵² Ética, 4/34

¹⁵³ Ética, 5/35

¹⁵⁴ Ética, 40/68

¹⁵⁵ Idem

portanto, a crítica Kantiana ao empirismo ético, pelo motivo de que “o discernimento ético é independente da experiência”¹⁵⁶, Scheler não deixa de reconhecer a necessidade de um certo empirismo não indutivo e sim intuitivo que acabara por encontrar, através da “experiência fenomenológica”¹⁵⁷.

Evitar uma ética fundada em bens e fins, quer tais bens e tais fins procedam de conceitos absolutos, da experiência, é o propósito de Scheler na construção de seu apriorismo material dos valores. Os conceitos absolutos de bens e de fins terminam por conduzir ao absolutismo ético que, como já foi demonstrado, termina por ser invalidado pelas variações históricas. Já os conceitos empiristas de bens e de fins éticos fundam-se na própria variabilidade histórica do “ethos” e conduzem, inevitavelmente, ao relativismo e ao ceticismo.

Scheler alia-se a Kant no mesmo propósito de fundar uma ética construída sobre princípios de validade universal, mesmo que tais princípios possam não ser universalmente aplicados, em determinados momentos da vida histórica. É também dentro da identificação com tal propósito de Kant que Scheler diverge deste. Justamente por visar construir uma ética de validade universal, como Kant também se propõe, Scheler afasta-se de Kant. O motivo da divergência está no fato de que Kant atribui ao valor um mero significado qualificador dos bens, sem se dar conta de que os valores são mais do que qualidades externas das coisas. Este esquecimento de Kant é imperdoável:

“Ao tentar, corretamente, fazer abstração dos bens de natureza coisa, efetivamente existentes, para fundar a sua ética, Kant acaba por acreditar ser possível fazer abstração dos valores que se exprimem através destes bens”¹⁵⁸

Mas Kant cometeu, segundo Scheler, outro engano igualmente grave fundou o absoluto ético sobre uma lei abstrata, identificada por Kant como um “imperativo categórico” Ora, diz Scheler, esta conformidade dos atos a uma lei supõe que esta defina concretamente aquilo que é bom ou que é mau, em dado momento. E como definir o bom e o mau? Será o bom um absoluto que dispensa definições, eterno e imutável em todas as épocas? Scheler não admite um “bom em si” ou um “mau em si”, uma vez que tanto o bom como o mau supõem valores prévios que os definam como tais. O bom nada mais é, para Scheler, que a realização

¹⁵⁶ Ética, 41/69

¹⁵⁷ Ética, 45/47, 73/74

¹⁵⁸ Ética, 6/36

de um valor positivo, e o mau nada mais é que a realização de um valor negativo¹⁵⁹. E Kant não se deu conta de que, atrás do conceito de bom, há um valor. Não apenas um valor, mas algo além: um valor material. O primeiro erro de Kant, neste ponto, consiste em “negar que o bom e o mau sejam valores materiais”¹⁶⁰.

A partir destes equívocos, Scheler afasta-se inteiramente dos postulados éticos de Kant. Tudo passa a ser divergência entre ambos. Os conceitos Kantianos assumem progressivamente novos significados no pensamento ético de Scheler, que começa assim a construção de sua ética, utilizando os destroços conceituais resultantes da crítica que faz a Kant. O projeto Kantiano de uma ética de validade universal através de um a priori formal mantém-se na crítica de Scheler através de uma ruptura entre o conceito de a priori e de formal, da mesma maneira que o propósito Kantiano de superar as éticas empiristas, através de uma condição de conceitos materiais a posteriori, prossegue em Scheler através de uma dissociação entre os conceitos de a posteriori e de material.

O apriorismo material dos valores de Scheler (com o qual fundará as bases de uma hierarquia vivencial dos valores), tem seu ponto de ruptura efetiva com o apriorismo formal de conformidade com a lei de Kant, no momento em que Scheler se propõe a demonstrar que o conceito de a priori nada tem a ver com o conceito de formal, e que o conceito de a posteriori nada tem a ver com o conceito de material. São quatro conceitos inteiramente diferentes entre si, portanto, Como diz o próprio Scheler:

“... a oposição entre o formal e o material se cruza com a oposição entre a priori e a posteriori mas uma não se confunde com a outra”¹⁶¹

Evidentemente, para alcançar esta dissociação de conceitos, Scheler altera substancialmente o significado que passa a atribuir a cada um. Para ele, a diferença entre material e formal é totalmente relativa, isto é, dependente dos elementos integrantes de cada um. Por exemplo: em relação à lógica pura, a matemática é material e a lógica, formal; em relação à adição de dois objetos determinados, a adição de A e B é formal enquanto a adição de objetos determinados é material.

Consequentemente, o que atribui materialidade a um conceito, para Scheler, é a interferência maior ou menor de um elemento intuitivo imediato que concretize o conceito. Já

¹⁵⁹ Ética, 21/50

¹⁶⁰ Ética, 20/49

¹⁶¹ Ética, 49/76

a oposição entre a priori e a posteriori é absoluta, pois “funda-se sobre os próprios elementos constituintes dos conceitos”¹⁶².

Contudo, prossegue Scheler, no interior do conceito de a priori, há possibilidade de coexistirem o formal e o material¹⁶³, pelo simples fato de que os valores podem se constituir em um a priori e também serem valores materiais, tal como Scheler procurará demonstrar ao longo da própria “Ética”.

Importantes para a compreensão do pensamento de Scheler, neste ponto, são seus conceitos efetivamente apresentados para a noção de a priori e de material. Com relação ao conceito de a priori, sua intenção consiste simplesmente em procurar demonstrar que o não deve ser necessariamente formal. Com relação ao a posteriori, sua intenção está em demonstrar que o material nada tem a ver com o experimental. Assim sendo, portanto, é necessário reconstituir o caminho percorrido pelo esforço de Scheler em preconceituar estas quatro noções saídas da filosofia de Kant.

Considerando inicialmente a dissociação entre o conceito de a priori e de formal, é necessário apontar o significado que Scheler atribui ao conceito Kantiano de a priori. Para Scheler, o a priori tem em Kant o significado de espontaneidade do pensamento em ligar, relacionar fenômenos entre si, estabelecendo uma síntese pura sobre um caos de dados provenientes da experiência¹⁶⁴. Porém, Scheler não entende que isto deva indicar o a priori. Scheler atira o a priori para fora do entendimento, situando-o na própria experiência objetiva:

“O a priori nada mais é que a estrutura objetiva real, imanente às grandes esferas da experiência, estrutura à qual correspondem, a seguir, os atos e as relações funcionais determinadas entre estes atos, sem que, com isto, estas relações funcionais sejam de algum modo introduzidas ou acrescentadas a esta estrutura por estes atos”¹⁶⁵.

Já aqui aparece uma grande diferença de significado entre o a priori de Kant e o de Scheler. Para o primeiro, é um conceito relativo à inteligibilidade do mundo através de uma racionalidade intrínseca ao sujeito, enquanto para Scheler é um conceito que aproxima o sujeito e o objeto em uma unidade, tornando possível a integração entre a mente e o seu objeto, através de um processo de natureza intuitiva. Em Kant, como o próprio Scheler denuncia, há uma ruptura entre o mundo, lá, e o eu, aqui, como se o mundo fosse um inimigo

¹⁶² Ética, 48/49, 75/76

¹⁶³ Ética, 49/76

¹⁶⁴ Ética, 62/88

¹⁶⁵ Ética, 63/89

a ser destruído em sua desorganização caótica. Scheler vê o a priori no mundo, da mesma forma que a mente e o mundo dele participam. A mente só participa do a priori porque se identifica com o mundo em cuja estrutura já reside. A diferença, como ainda o próprio Scheler aponta, estaria em que o a priori de Kant supõe um “ódio ao mundo”, ao passo que o seu a priori supõe um “amor ao mundo”¹⁶⁶.

Sendo, portanto, o a priori em Scheler, uma estrutura do objeto que permite a identificação intuitiva do sujeito ao objeto, o conceito de a priori e o conceito de formal não são idênticos e nem sequer paralelos. São simplesmente diferentes entre si. O formal designa para Scheler um nível de abstração relativo a outro nível de abstração, e o a priori designa uma identificação entre a mente e o mundo. Em decorrência desta distinção, o a priori tem a ver, por exemplo, com o conceito de “inato”, uma vez que os conceitos de “inato” e “adquirido” procedem de explicações casuais e o conceito de a priori e o de a posteriori são critérios de “discernimentos”¹⁶⁷. O a priori, como diz ainda Scheler, não é algo que separa a mente do mundo nem algo que fabrica o real dentro da mente, e sim uma capacidade de captação da mente a uma estrutura realmente existente, através do próprio ato revelado¹⁶⁸. Este a priori encontrado na estrutura real é intuitivamente captado, sem ruptura entre o sujeito e o objeto, como ocorre em Kant, através daquilo que Scheler denomina uma “percepção ou uma observação interna”¹⁶⁹.

O a priori é uma “unidade de significação... auto revelado por si mesmo” (“zur selbstgegebenheit”¹⁷⁰) e que é captado pela intuição interna, “independente da posição, da natureza ou da perspectiva do sujeito que o pensa, ou dos objetos a que poderia ser aplicado”¹⁷¹. Esta intuição da essência a priori manifesta-se independentemente da experiência: é uma “essencialidade” (“Wesenheit”).

Scheler distingue a essencialidade (“Wesenheit”) do “a priori” de universalidade de aplicação, dizendo que o “a priori” não cabe necessariamente na polaridade universal-individual. E exemplifica com as cores: a essência do vermelho é tanto individual como universal, mas só ocorre na medida em que haja objetos vermelhos. “O conceito universal de vermelho é também dado em todas as variações possíveis de vermelho que possam existir e é somente na relação da cor com os objetos que uma essencialidade se manifesta, fazendo

¹⁶⁶ Ética, 64/89

¹⁶⁷ Ética, 75/100

¹⁶⁸ Ética, 64/90

¹⁶⁹ Ética, Idem

¹⁷⁰ Ética, 43/71

¹⁷¹ Ética, Idem

aparecer as diferenças entre o individual e o universal”¹⁷². Conclui Scheler do exemplo, que uma essencialidade adquire universalidade de aplicação apenas por uma questão de frequência: na medida em que uma essencialidade se aplica a uma pluralidade extensa de objetos diferentes, há uma universalidade. Contudo, a essencialidade pode se aplicar a um único indivíduo, sem perder o caráter de essencialidade, nem a sua validade universal.

Ora, o conceito de essencialidade coincide com o conceito de “a priori”. Escreve textualmente Scheler: “as essencialidades e as suas interligações recíprocas (“Zusammenhänge”) são anteriores a qualquer experiência (“vor aller Erfahrung”), isto é, são dadas “a priori” e os princípios que regem estas, essencialmente são “a priori” no sentido “verdadeiro” da palavra, ou seja, no sentido de adequação com o real”¹⁷³.

O a priori é, assim, uma essência objetiva, intuitivamente captada, que tem sua validade universal em decorrência de vir a ser captado, ou não. Não captado, permanece como essência, mesmo sem ter universalidade de aplicação.

Ocorre que, para Scheler, o a priori é a hierarquia de valores. Para Kant, o a priori é o imperativo categórico. Portanto, a priori em Scheler e em Kant são conceitos profundamente distanciados um do outro, o que justifica, por si só, que se deixe de lado o conceito Kantiano para ser possível continuar acompanhando a trajetória da reflexão scheleriana.

Esta trajetória traz, contudo, outro conceito de herança Kantiana a ser considerado. É o conceito de matéria ou de material. Em Kant, o conceito de material está associado ao de experimentação, de resultado de uma demonstração empírica. A ética material seria, então, aquela que extrairia seus postulados de observações empíricas. Embora continue utilizando a expressão “ética material”, Scheler constrói um novo conceito para matéria e para material.

Para Scheler, o material não tem o caráter de sensação destruída de inteligibilidade e que se torna inteligível pelo a priori racional. O material é algo que é comum a todos os bens, mesmo que não estejam separados em coisas:

“Entendemos por material toda matéria que é aplicada à produção de bens, independentemente de sua divisão em coisas”¹⁷⁴.

Tornando mais explícita sua ideia de matéria, Scheler adota um sentido para o conceito de material que, como observou Dartigues, é apenas oposto a formal e não oposto a

¹⁷² Ética, 43/71

¹⁷³ Ética, 44/71

¹⁷⁴ Ética, 18/47

espiritual¹⁷⁵. Esta significação de material, em Scheler, transparece da distinção que estabelece entre material e sensorial. Da mesma forma que Kant não tinha razão ao identificar o a priori com o entendimento, também se engana ao identificar o material com os dados sensoriais da percepção. Esta identificação entre material e sensorial, diz Scheler, procede de uma noção de que as coisas exercem uma ação sobre a sensibilidade, o que não corresponde à realidade. Scheler exemplifica com as cores: nada há de sensorial nas cores, nos sons. O dado captado através do som ou da cor está além da sensação, e, aquém da percepção, está um “Eu” capaz de intuir, de modo imediato, a cor e o som. Há, pois, um segundo ato, que é independente do ato sensorial e que “materializa” no “Eu” a essência do objeto percebido. No caso da visão de um cubo, é necessário que ocorra inicialmente

“... o ato de captação do Eu, deste Eu que efetua o ato e uma consideração a respeito daquilo que lhe é dado do cubo. Neste nível, o cubo continua a ser dado como era anteriormente, mas com uma nota individual que penetra todo o dado. Só um segundo ato de visão, no qual nem tudo que estivera anteriormente presente se manifesta (por exemplo, a materialidade, porque já não está mais manifesto o que o cubo tem dentro), mas ao contrário, o que é dado agora é apenas o revestimento do todo, tendo uma forma determinada, uma certa cor, apresentando um certo jogo de sombras e de luzes; em outros termos, o objeto visual, sempre coisa, é agora imaterial”¹⁷⁶

Scheler prossegue sua reflexão com o propósito de demonstrar que o elemento material da percepção não resulta da soma dos elementos sensoriais contidos no contato entre o “Eu” e a coisa, e sim em um sentir imediato que o Eu experimenta da coisa em sua totalidade, em sua essência. O “Eu” encontra esta essência através da sensação, mas a sensação em estado puro nunca ocorre. A sensação traduz a totalidade da coisa sem que esta totalidade esteja contida na sensação¹⁷⁷.

Scheler distingue, portanto, a sensação e o sentimento sensorial produzido pela sensação¹⁷⁸ e atribui a este sentimento, a esta capacidade perceptiva, um caráter de sentimento afetivo-perceptível. Esta capacidade de percepção da coisa faz com que a coisa seja objetivada por uma intuição imediata que liga o sujeito ao objeto, independentemente dos elementos integrantes da sensação. Esta captação da essência por um ato imediato, no sentido fenomenológico-intencional, faz com que a essência da coisa se “materialize” no Eu. O

¹⁷⁵ André Dartigues, “Qu’est-ce que la phenomenologie”, pg. 142

¹⁷⁶ *Ética*, 51/78

¹⁷⁷ *Ética*, 51/54, 78/80

¹⁷⁸ *Ética*, 55/82

conceito de matéria, portanto, para Scheler, consiste em uma essência intuitivamente captada pela intencionalidade do Eu, essência esta que só é perceptível a uma intencionalidade de natureza afetiva, isto é, não apenas racional.

A partir deste momento, Scheler já tem seus conceitos totalmente afastados dos conceitos de Kant. Contudo, seus conceitos de a priori e de material convergem para um conceito de “experiência fenomenológica” na qual se encontrarão o a priori e o material em uma nova unidade. Segundo Scheler, a experiência fenomenológica é a única que nos “traz os próprios fatos em si mesmos”¹⁷⁹, sem ser através de símbolos (de que a sensação é um exemplo), sendo capaz de “nos mostrar o vermelho, em si mesmo”¹⁸⁰, de vez que, na experiência fenomenológica:

“... nada é intencionado que não tenha sido dado e nada é dado fora da intencionalidade”¹⁸¹

Como assinala o próprio Scheler, há algo de empirista nesta experiência fenomenológica, embora este empirismo não seja de natureza indutiva, uma vez que extrai sua experiência apenas dos fatos. Contudo, utiliza uma intuição material, isto é, uma intuição essencial de um a priori preexistente no mundo objeto. A experiência fenomenológica torna possível uma intencionalidade unificadora do a priori objetivo com o material intuitivo. Esta unificação é o que Scheler denomina “vivência” (“Erlebnis”).

O material identificado, portanto a concreção interna da intencionalidade, ou seja, a perceptibilidade afetivo-intencional do Eu a um a priori contido na realidade externa e material seria, então, sinônimo de capacidade interna de efetivar a unificação intencional do Eu e de seu a priori. É o que fica claro em um outro momento da “Ética”:

“... o querer consciente de seu objetivo é sempre o querer de uma realidade determinada, seja sob a forma de imagem, seja sob a forma de significação, constitui assim uma “matéria”, no sentido de uma “imaginabilidade” determinada. O fim da vontade deve comportar a presença de dois fatores: a representação de um fim e a exigência de realização deste fim”¹⁸².

¹⁷⁹ Ética, 45/73

¹⁸⁰ Ética, Idem

¹⁸¹ Ética, 46/73

¹⁸² Ética, 36/63

Assim sendo, Scheler atribui à noção de matéria um caráter de capacidade de representar uma essência, ou seja, a capacidade intuitiva e perceptiva de captação de um elemento objetivo.

O a priori e o material seriam, no pensamento ético de Scheler, os dois pólos de uma unificação intencional entre o Eu e o seu objeto. O a priori já não é mais formal como em Kant para ser capaz de integrar-se a uma matéria que nada tem de a posteriori, ainda no sentido Kantiano. O apriorismo material representa uma tentativa de unir à essência objetiva com a capacidade perceptiva em uma intencionalidade, isto é, em um aqui e agora da experiência vivencial.

O apriorismo material dos valores adquire efetivo colorido no pensamento ético de Scheler a partir de sua aplicação no mundo dos valores e dos sentimentos.

O a priori identifica-se com os valores, e o material identifica-se com os sentimentos. Há um a priori axiológico que busca ser captado, e há uma percepção afetiva que busca o valor:

“Quanto mais nós queremos com força e energia, mais nós nos perdemos no valor...”¹⁸³

“Os valores são fenômenos claramente captáveis pela percepção afetiva...”¹⁸⁴

“Os valores nos são imediatamente dados dentro de nossa percepção afetiva...”¹⁸⁵

Esta unidade intencional entre o valor e a percepção afetiva (“Fühlen”) constitui uma experiência que, de um lado, opera a seleção natural de uma objetividade e que, de outro, se apresenta como proposta de realização ou de “materialização”. O apriorismo material de Scheler abre a perspectiva para dois conceitos intimamente ligados entre si: preferência e realização.

Entre a preferência e a realização, estão o valor a priori e a percepção afetivo-material. O valor se apresenta à percepção afetiva em seus critérios preferenciais e a percepção afetiva o realiza. O valor contém sempre em si uma proposta de realização e a percepção afetiva contém sempre em si os critérios apriorísticos que hierarquizaram os valores. Entre a

¹⁸³ Ética, 56/83

¹⁸⁴ Ética 11/41

¹⁸⁵ Ética 30/58

percepção afetiva e o valor há uma unificação intuitiva imediata, permitida graças a uma superação da ruptura entre razão e sentimento.

Scheler propõe este apriorismo material através de uma proposta de superação efetiva da ruptura entre razão e sentimentos, na forma como as teorias do conhecimento, de Descartes a Kant haviam proposto. Sua proposta é radical:

“Para ser possível edificar uma ética material a priori, é necessário acabar de vez por todas com o antigo preconceito que reduz o espírito humano á alternativa de “razão” e de “sensibilidade” e que não admite que possa o espírito receber algo de qualquer destas duas fontes. Sob todos os pontos de vista, é preciso varrer do limiar da filosofia este dualismo grosseiramente equivocado, que conduz precisamente ao desconhecimento ou à má interpretação daquilo que constitui o elemento característico dos atos em sua integralidade. É preciso ver na fenomenologia dos valores e na fenomenologia da vida emocional em terreno concreto e um campo de investigações amplamente autônomo e independente da lógica”¹⁸⁶

Esta ruptura entre o interno material e o objetivo a priori criou, segundo Scheler, condições para todas as consequências absolutistas e relativistas que estabeleceram confusão no terreno ético. Toda ruptura entre razão e sentimento acarreta consigo, ora um relativismo ético, ora um absolutismo ético.

A relação de intencionalidade que une o sentimento ao seu a priori passa a atribuir à razão um papel meramente ordenador e executor desta relação, e só tem sentido na medida em que se integra em um todo ao qual Scheler denomina “pessoa racional”¹⁸⁷

Esta unidade entre sentimento e razão não seria a transformação da ética em uma irracionalidade emocional e sim, ao contrário, em atribuir um sentimento emocional à razão. Há uma racionalidade integrada à vida emocional, uma “ordre du coeur” que tem suas próprias leis e seus próprios ordenamentos. A este ordenamento do sentir, Scheler denomina preferência.

Há uma intencionalidade entre preferência e realização, entre percepção afetiva e a priori axiológico. A preferência busca a realização do valor objetivamente dado, e este realiza-se ao ser captado pela percepção afetiva. A preferência é um núcleo do ato moral, é uma vivência que engloba em si mesma o valor, o sentimento do valor e a racionalidade inerente a este sentimento:

¹⁸⁶ Ética, 60/86 - 87

¹⁸⁷ Ética, 385/ 377

“Enquanto ato, a preferência deve ser inteiramente distinguida de seu modo de realização. Esta realização pode consistir em uma atividade particular que vivenciamos no momento de exercê-la.... a preferência, entre diversos valores dados á percepção afetiva, é claramente consciente e é acompanhada de um exame reflexivo destes valores. Contudo, esta realização pode se produzir de modo puramente automático, de forma a que não tenhamos consciência alguma da atividade em si, de que o valor superior se apresenta por si mesmo, ocorrendo ai uma preferência instintiva”¹⁸⁸

Há, portanto, uma polaridade entre preferência por valores e realização de valores. A preferência (“Vorziehen”) identifica-se com o próprio ato moral e constitui a face subjetiva da intencionalidade emocional, da mesma forma que a realização completa deste mesmo ato moral, constituindo a sua face objetiva. Realizar significa realizar valor; preferir significa preferir o valor, segundo uma hierarquia axiológica objetiva, universal, imutável. O ato “bom” é “aquele que aparece no ato de realização do valor supremo”¹⁸⁹, da mesma forma que o ato mau é aquele que aparece como “realizador do valor mais baixo”¹⁹⁰. Assim sendo, o ato moral concentra, em sua unidade de vivência, preferência e realização do valor. O ato moral é assim caracterizado por Scheler:

“... pode-se dizer que o ato moralmente bom é o ato realizador de valores que, de acordo com a matéria axiológica de sua intencionalidade, esta de acordo com o valor que é “preferido”, e em oposição ao valor que é “subordinado”, enquanto que o ato moralmente mau é aquele que, segundo a matéria axiológica de sua intencionalidade, esta em oposição ao valor preferido e de acordo com o valor subordinado”¹⁹¹

Este conceito de ato moral contém vários elementos importantes a serem ressaltados. Inicialmente, deixa transparecer o papel unificador da intencionalidade. A intencionalidade estabelece a unificação entre a preferência e a realização do valor, sendo, portanto, uma característica do ato e não um seu componente. Em segundo lugar, o conceito de ato moral deixa evidente que o ato moral pode ser realizado de acordo com a preferência, ou contra esta. Quando o ato moral realiza o valor preferido, o ato moral é bom; caso contrário, é mau. Segue-se a esta consideração que o sujeito do ato moral encontra-se permanentemente diante

¹⁸⁸ Ética, 87/110

¹⁸⁹ Ética, 21/49

¹⁹⁰ “Ética”, 21 / 50 – “Der Wert – im absolutem Sinne – ist dann derjenige Wert, der wesensgesetzmassig na dem Akte der Realisierung desjenigem Wertes erscheint...”

¹⁹¹Ética, 21 / 50 – “Sittlich gut is der wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte ubereinstimmt, der “vorgezogen” ist “und dem widerstreitet, der “nachgesetzt” ist;”

de uma liberdade de escolha, liberdade esta que pode ser exercida de modo refletido ou de modo instintivo. Não pode, contudo, abrir mão desta liberdade. Um quarto aspecto a ser ressaltado neste conceito de ato moral é a total inerência entre a preferência e o critério a priori desta preferência. Quando o sujeito age, age conscientemente, sabendo que está agindo de acordo com as regras a priori de preferência axiológica e que está subordinando determinados valores a outros. Seria como se o a priori hierárquico dos valores estivesse impresso indelevelmente na mente, ou tivesse permanentemente visível a sua percepção interior. Ainda desta definição de ato moral, ressalta novamente a noção de “matéria” na ética de Scheler. Matéria é a captação subjetiva do valor e sua transformação em realização, sob a forma de ato: segundo sua “matéria axiológica” (“Wertmaterie”) o ato se apresenta como sendo moralmente bom ou moralmente mau. A matéria axiológica é o resultado do encontro do valor com a percepção afetiva. O material é o elemento identificador do valor na sua captação pela consciência moral. “Materializado”, o valor torna-se integrante da consciência moral e pode ser ou não realizado, de acordo com a vontade. Por isto, diz Scheler que

“O valor “bom” só aparece quando realizamos o valor positivo superior (dado na preferência”); o valor só manifesta dentro do próprio ato do querer”¹⁹²

Depois de distinguir o sentido Kantiano de matéria como algo relacionado a bens, Scheler mostra que o valor não pode identificar-se com a matéria dos bens, mas pode identificar-se com a matéria do valor:

“O bom e o mau são valores materiais, mas estes valores são essencialmente diferentes de todas as coisas de valor”¹⁹³

Preferência e realização são conceitos complementares um do outro, portanto. A preferência volta o sujeito para o valor e funda o ato. Realização do ato é a concretização da preferência, a sua materialidade. Do ato moral, segue-se a conduta moral, que é também

“... a experiência vivencial da realização dentro de um fazer desta estrutura real”¹⁹⁴

¹⁹² Ética, 25/51

¹⁹³ Ética, 23/51

¹⁹⁴ Ética, k27/146

A conduta moral é um prolongamento da vontade. O fim da conduta e da vontade é sempre a realização de valores:

“... a vontade moral e, mais genericamente, a conduta moral são fundadas de tal modo que todo querer e, de um modo mais geral, toda tendência, são primitivamente orientados para a realização de um valor dado nestes atos”¹⁹⁵

O ato e a conduta morais procedem, portanto, de uma preferência, e se completam em uma realização do valor.

Entre a preferência e a realização do valor e o valor em si, Scheler estabelece também uma distinção. Quando preferidos e realizados, os valores integram o mundo moral e a vida histórica. No entanto, os valores são essenciais em si e independem de serem captados e realizados ou não. O valor constitui um ser e sua essência independe de seu suporte:

“... os valores são, em seu ser, independentes de seus suportes”¹⁹⁶

Esta independência do valor decorre de sua estrutura hierárquica interna, que pode ou não ser preferida pela percepção afetiva. Há uma diferença a ser estabelecida, portanto, entre o valor como hierarquia absoluta e o valor como valor material, valor captado e realizado.

Em sua hierarquia absoluta, o valor é constituído “de correlações essenciais” imutáveis que fundam as leis preferenciais universalmente válidas. Scheler assim se refere a estas leis preferenciais:

“Em sua riqueza, há qualidade e relações preferenciais tais que podem ser conhecidas por todos os tempos. São simplesmente os valores e as leis preferenciais universalmente válidas”¹⁹⁷

Além destas leis universalmente válidas, há os valores materiais que são os captados e realizados pelas pessoas em sua existência histórica:

“Mas existem também qualidades e relações preferenciais que só convêm a indivíduos e que lhes são destinadas, que só podem ser vivenciadas e realizadas por eles e que, ao mesmo tempo, só podem ser captadas em meio a determinadas situações que tem o caráter de serem únicas no gênero, dentro do desenvolvimento histórico, de tal modo que a cada nova

¹⁹⁵ Ética, 65/90-91

¹⁹⁶ Ética, 13/42

¹⁹⁷ Ética, 514/494

etapa do desenvolvimento, é necessário que novos valores e novas relações preferenciais sejam reveladas”¹⁹⁸

A hierarquia a priori dos valores situa-se em um plano tão próximo do sujeito moral que este a capta de modo permanentemente imediato e , no entanto, é tão inatingível em sua totalidade, que todos os atos humanos procuram sempre realizar valores, sem nunca esgotá-los. Os valores, em suas correlações hierárquicas a priori, são inesgotáveis:

“Nem é preciso dizer que a ética, enquanto disciplina filosófica, é incapaz em sua essência de elaborar uma lista exaustiva dos valores morais; cabe-lhe apenas dedicar-se às correlações preferenciais universalmente válidas”¹⁹⁹

Os valores são inesgotáveis historicamente porque repousam sobre um absoluto do qual emanam. Os valores são infinitos como possibilidades:

“Mas todos os valores possíveis “repousam” sobre o valor de um Espírito pessoal infinito e de um “mundo de valores” presente a este espírito. Os atos pelos quais se faz a apreensão dos valores não são suficientes para captar em si mesmos os valores absolutamente objetivos senão na medida em que se concretizam n’Ele e os valores só são valores absolutos na medida em que aparecem dentro deste reino”²⁰⁰.

Desta inesgotabilidade dos valores decorrem infinitas possibilidades de realização histórica de valores, sem que se esgotem em sua riqueza de variações. Todas as variações históricas dos valores são possíveis, sem que isto implique qualquer relativismo, nem em qualquer ceticismo. Scheler o afirma textualmente:

“Tanto para o homem histórico como para o indivíduo, a possibilidade de desenvolvimento da percepção afetiva dos valores é indefinida e a espécie e humana, em si mesma, é apenas um elemento transitório dentro do desenvolvimento da vida universal. A medida em que se desenvolve sua percepção afetiva, o homem penetra progressivamente na plenitude axiológica dos valores existentes. Se a maioria dos homens tem um universo de valores tão pobre, no nível de nossa cultura contemporânea, por exemplo, isto não se deve de modo algum á subjetividade geral dos valores para o homem e sim a um conjunto de condições que determina tanto a intuição natural do homem em geral, quanto à intuição do mundo própria á maioria dos homens de hoje, no plano de nossa civilização atual”²⁰¹

¹⁹⁸ Ética, 514/495

¹⁹⁹ Ética, 514/495

²⁰⁰ Ética, 94/116-117

²⁰¹ Ética, 274-275/279

Assim sendo, a vida histórica aparece agora como um grande e longo desenvolvimento do esforço humano pela realização de valores. Sendo os homens entes que têm acesso imediato aos valores e às suas correlações a priori e hierárquicas, toda sua existência passa a ser caracterizada por um esforço, por realizar historicamente valores os mais altos, dentro das condições de possibilidade existentes. Na medida em que a história não resulta apenas do querer humano, mas também de um querer factível²⁰², a história é constituída de vivências que se sucedem dentro de um processo ascensional em que o homem busca um “céu axiológico”²⁰³, de tal modo que a história passa a se caracterizar, para Scheler, como aquilo que brilhantemente sintetizou Dartigues dizendo:

“Assim, atirado em direção aos valores superiores, o homem é como o ponto de passagem de uma intencionalidade cósmica que vem de mais longe e se dirige para mais além do que ele próprio”²⁰⁴

Dartigues assinala que o conceito de valores de Scheler converge para uma visão em que o homem é um “movimento de passagem para o divino”²⁰⁵.

3.4 A realização dos valores na história

Do que ficou exposto, verifica-se que o conceito de história, contido na filosofia ética de Scheler, envolve algo que é totalmente invariável, e algo que é completamente variável. Nem tudo muda ao longo das variações históricas. Ao contrário, há algo que permanece, e isto ocorre não porque haja uma recusa à historicidade, ou uma negação da própria condição histórica do homem e de seu mundo. Ocorre porque há um a priori objetivo, invariável, permanente, ao longo de toda a história. Este invariável é o valor como estrutura hierárquica a priori. Podem mudar as regras ou os modos pelos quais os homens captam os valores. A hierarquia axiológica é permanente, indicando as correlações essenciais de superioridade e de inferioridade entre os valores. Scheler, sempre apontou que os valores do sagrado e os valores espirituais foram e serão apontados e admitidos como superiores aos valores vitais, do útil e

²⁰² Ética, 125/144-145

²⁰³ A. Dartigues, “Qu’estce que la phenomenologie”, Privat, Paris, 1964, pg. 145.

²⁰⁴ Idem

²⁰⁵ Idem, pg. 103-109/125-130

do agradável, por exemplo²⁰⁶. Nenhuma alteração histórica fez ou fará com que os valores do sagrado sejam inferiores hierarquicamente. Os valores do sagrado poderão deixar de ser realizados em determinadas épocas históricas, devido a variações das condições ou situações históricas. Mas sempre que isto estiver ocorrendo, haverá uma clara consciência de que as regras de preferência estão alterando a hierarquia dos valores e de que é necessário criar condições novas para que os valores superiores possam voltar a ser realizados.

Scheler distingue, portanto, o variável e o invariável na história:

“Por outro lado, não se pode dizer também que a superioridade de um valor “significaria” somente que esse valor é “preferido”, de vez que, embora a superioridade de um valor seja dada dentro da própria preferência, esta superioridade é, como tal, uma relação situada dentro da essência do próprio valor. Eis porque a “hierarquização” dos valores constitui, em si mesma, algo de absolutamente invariável, enquanto que as “regras de preferência” aparecem na história como fundamentalmente variáveis (variação esta que não deve ser de modo algum confundida com a captação de novos valores)”²⁰⁷

Neste texto, Scheler não apenas discrimina aspectos variáveis e aspectos invariáveis na relação entre os valores e a História, como também abre a perspectiva para uma noção de que a História se alimenta de “valores novos”. A captação dos valores se faz sempre em função de um critério objetivo, universalmente válido e imutável historicamente. Este critério é o que define, no próprio ato da preferência, a superioridade de certos valores em relação a outros. No entanto, a história faz com que se alterem as regras de preferência, o que vale dizer que a História cria continuamente condições novas dentro das quais certos valores acabam se tornando preferidos, embora não fossem os preferíveis. Quando certos valores inferiores são preferidos aos superiores, a História caminha para um momento de ruptura em que “novos valores” passam a ser captados.

Esta ideia da captação de novos valores aparece mais claramente quando Scheler se propõe efetivamente a delimitar os parâmetros dentro dos quais a História efetivamente muda. Para Scheler, a História muda quando muda o “ethos”, local em que Scheler situa aquela “história mais central” que se acha localizada dentro do “coração de todas as demais histórias”²⁰⁸.

²⁰⁶ Ética, 103-109/125-130

²⁰⁷ Ética, 85-86/109

²⁰⁸ Ética, 316/314

Neste momento, Scheler indaga: dentro de que limites esta história mais central do que todas opera mudanças? Sua resposta indica que a mudança que admite é preciosamente aquela que decorre de novos modos de realização material dos valores, modos estes tornados possíveis graças à captação de valores dentro de novas condições de realização. Novas condições históricas de realizações de valores permitem que ocorra a mudança do “ethos”. Esta mudança do “ethos” e da própria história ocorre

“... da forma a mais radical: a renovação e o crescimento do “ethos” consistem na descoberta, na revelação de valores superiores (aos valores já dados), descoberta esta que se efetua através de um movimento de amor e pela força deste movimento, e isto ocorre primeiro entre as modalidades cuja lista já estabelecemos, para estender-se, progressivamente, aos demais...”²⁰⁹

Os valores superiores hierarquicamente também se renovam dentro da história, sendo captados e realizados sob novas condições históricas, sem perder sua imutabilidade apriorística de valores hierarquicamente superiores. Isto significaria, portanto, que a História, ao tornar-se campo de captação e de realização de valores, torna-se também campo de relativização dos vários modos pelos quais os valores se realizam. A realização do valor na História constitui-se, a um só tempo, em uma série de atos em que o absoluto se faz presente e cristaliza-se para renascer em novo ato. A variação histórica não é mais uma variação relativista de valores e sim uma variação em que cada relativização do absoluto reafirma-o como absoluto, em uma nova realização. Nestas sucessivas variações, há contínuas realizações (diferentes entre si) de valores e há um contínuo crescimento do “ethos”.

As novas revelações de valores traduzem para o plano da realização histórica os valores que permaneciam “velados”. Sua revelação seria também um desvelar eu que o ato histórico penetra no misterioso reino dos valores e o apreende, concretizando-o, de modo que aquela realização seja também um revelamento do valor. O ato realizador de valores é que faz com que o valor seja visível no ato a todos os que têm a mesma intuição imediata do a priori axiológico. Em nível histórico, há uma incursão no reino dos valores

“... pelo gênio religioso-moral que faz com que o universo dos valores se revele”²¹⁰

²⁰⁹ Ética, 316/314

²¹⁰ Ética, 316/314

O que varia ao longo da História não decorre, portanto, de uma simples variabilidade dos padrões éticos, nem de uma simples sucessão aleatória de valores. Há esta variabilidade e há esta sucessão sob um critério aprioristicamente hierarquizado e dentro de um processo de revelação progressiva através da História, a qual deixa de ser um simples movimento de variações éticas destruídas de qualquer significado inteligível, para ser um movimento de variações éticas em que os valores absolutos sucessivamente se materializam, atribuindo, por si só, à História, um significado: a de campo de captação, de realização e de preservação de valores.

A História, em seus dois significados, atuante e relatada, adquire um significado próprio: na “*história res gestae*” os valores encarnam-se para atribuir a cada ato e a cada fato uma importância própria, de acordo com uma determinada hierarquia axiológica de sucessão de ações; devido a estes mesmos valores e através destes mesmos princípios apriorísticos, os historiadores retomam os fatos e tecem sua “*história rerum gestarum*”, a fim de transmitir às gerações posteriores a herança de valores já realizados. Esta memória axiológica dos homens atrai os mesmos para esta árdua tarefa de historiar, não porque haja meramente alguns princípios científicos a obedecer, e sim porque há valores historicamente revelados e realizados que não podem se perder: para que não se percam da memória dos homens, como diriam hoje, todos os historiadores.

As mudanças que ocorrem na história geram novas regras preferenciais, que passarão a impor uma cisão entre os valores antigos e os novos. Quando isto ocorre,

“... o antigo universo axiológico, tomado em seu conjunto, adquire um caráter relativo”²¹¹

Quando perece um conjunto realizado de valores, outro está sendo captado para implantar-se, em um suceder-se que nada tem de aleatório, uma vez que o variar histórico é resultante de um encontro entre o objeto axiológico revelado e o sujeito material revelador. A simples alteração histórica dos valores captados faz com os novos valores captados sempre contenham o valor absoluto em si mesmo. Este caráter absoluto do valor atribuí à historicidade uma vinculação com um absoluto que lhe dá um significado novo e a afasta da história pretérita, que se constitui no relativo. Diz Scheler:

“Preferir os valores antigos aos novos torna-se agora prova de cegueira e de ilusão dentro do plano moral e, praticamente,

²¹¹ Ética, 316/314-315

trata-se de viver “mal”, seguir estes valores antigos, como sendo os mais elevados”²¹²

Enquanto seguir os valores antigos é um “vício”, pelos mesmos motivos pelos quais os valores novos devem ser acolhidos, as regras e os critérios hierárquicos permanecem os mesmos. O que muda é a maneira pela qual os mesmos valores são captados e realizados. O crescimento do “ethos” se faz através de variações a respeito da maneira pela qual os valores superiores são preferidos aos inferiores, e também através de uma “relativização” das regras de preferência, que presidiram ao processo de realização dos antigos valores. Com a realização de valores novos e o surgimento de novas regras de preferência, os valores antigos passam a ser relativos para que os novos que estejam sendo captados, assumam um caráter de absoluto. Portanto, neste processo de substituição de valores por novos

“... as regras de preferência entre os valores antigos permanecem inteiramente intactas... O crescimento do “ethos” não destrói em nada as antigas regras de preferência. O conjunto, simplesmente, adquire um caráter relativo”²¹³

O crescimento do “ethos” a que Scheler se refere funda-se em uma descoberta de novos valores que não implica mudança do critério a priori e hierárquico de captação, e sim de condições históricas novas em que existam modificações. Ou seja, novos modos de realização de valores, dentro do mesmo critério hierárquico. Quando um valor é realizado de maneira tal que altere os modos anteriores de realização de valores, há uma mudança na História. Os valores que são realizados através de novos modos adquirem um caráter impositivo de tal ordem que atiram para o passado os modos anteriores de realização de tais valores, tornando-se relativos, isto é, compreensíveis apenas a partir dos novos modos de realização. Assim ocorre, no exemplo histórico trazido por Scheler, com o Sermão da Montanha: segundo Scheler, este foi um dos momentos “mais grandiosos” da história da realização de novos valores, momento que tornou relativo tudo quanto anteriormente fora dito e, simultaneamente, representou a descoberta de novos valores²¹⁴.

A realização de valores novos na história deve ser entendida sob dois aspectos:

1 – a realização de valores novos supõe uma vontade forte com poder intenso de captar e de realizar valores;

²¹² Ética, 316/315

²¹³ Ética, 316/315

²¹⁴ Ética, Nota 1, 316/315

2 – a realização de valores implica tornar relativo um absoluto, sendo absoluto no próprio ato de realização, sem contudo esgotar as infinitas possibilidades do próprio absoluto.

Quanto à vontade forte, Scheler desenvolve em diversos momentos da “Ética” a ideia de que realizar valores supõe um querer firme e intenso.

“Quanto mais queremos com força e energia, mais nos perdemos no valor...”²¹⁵

O pensamento acima tem exatamente este sentido. A vontade forte é aquela que realiza valores. É a vontade do homem ativo, o empreendedor ou

“... num plano superior, o herói: (o que o caracteriza) é o fato de estar perdido inteiramente em seus projetos e em seu processo de realização”²¹⁶.

Para Scheler, os grandes personagens históricos são precisamente aqueles que, com sua vontade forte, empenharam-se inteiramente no projeto de um valor cuja percepção afetiva captara. É o que Scheler explica, dizendo tratar-se de um esforço que estes grandes homens desenvolviam, com o único propósito de realizar seu intento e não o de serem considerados “grandes homens” apenas²¹⁷

A realização do valor superior traz ao seu agente uma satisfação maior do que toda e qualquer glorificação posterior poderia trazer. A maior satisfação está na própria realização do valor, da mesma forma que a maior tristeza está em sua não-realização:

“Se as exigências dos valores não parecem atendidas, nós sofremos com isto, ou seja, por exemplo, ficamos tristes por não festejar um acontecimento tanto quanto teria sido merecido em função do valor através dele percebido; ou ainda por não conseguirmos nos afligir “como o exige”, por exemplo, o acidente mortal ocorrido a alguém que nos é caro”²¹⁸

Aplicando à história e à vontade a teoria da intencionalidade, dentro do plano emocional,

²¹⁵ Ética, 56/83

²¹⁶ Idem

²¹⁷ Ética, 57/84

²¹⁸ Ética, 266/271

“... nada é visado sem que tenha sido dado e nada é dado sem que tenha sido visado”²¹⁹

Há uma intencionalidade entre o agente da vontade e o valor a ser realizado em determinado momento histórico. Esta intencionalidade faz com que a vontade vá ao seu objeto, que é o valor, da mesma forma que

“...a percepção afetiva... visa originariamente um determinado tipo de objetos: os valores”²²⁰

A vontade visa intencionalmente o valor que deve ser realizado em um momento dado. Este momento dado é a via de acesso à captação, não sob a forma de representação, e sim sob a forma de intuição imediata. Este momento dado é o que Scheler denomina “situação”:

“Todo querer se refere a uma determinada situação, a um determinado universo de objetos práticos”²²¹.

Esta situação atua como um obstáculo e uma referência. O objeto da vontade não é a situação, mas esta atua como um quadro revelador do valor a ser realizado. A situação seria como que a resistência a algo que se opõe ao querer²²² e contra o que o querer se atira, no esforço para realizar o valor intuído e captado.

Esta caracterização da vontade forte, como um agente da realização do valor, permite alcançar o segundo aspecto mencionado há pouco: a realização do valor implica um realizar absoluto que se relativiza, sem se esgotar como absoluto.

Esta relativização do valor permite, agora, entrever a sua natureza, no pensamento de Scheler: o valor é o objeto intencional da vontade e constitui, para esta, um absoluto, e por mais que esta o apreenda, mais permanece inesgotável. Esta inesgotabilidade do valor supõe, por outro lado, a vontade que afirme o valor. Só a realização do valor revela seu caráter absoluto e faz com que o absoluto se apresente como tal no ato de sua realização. Tais características do valor e de sua realização pela vontade só se tornam efetivamente inteligíveis quando se identifica finalmente o significado que o valor tem no pensamento ético de Scheler: é mais do que um simples “valer”, mais do que um simples critério normativo. O valor “é” e sua realização é a virtude.

²¹⁹ Ética, 46/73

²²⁰ Ética, 265/270

²²¹ Ética, 133/151

²²² Ética, 135/153

Este conceito de valor tem dois aspectos:

- 1 – o caráter essencial do valor
- 2 – a reciprocidade entre valor e virtude.

Inicialmente, o valor “é” e não apenas “vale”. O valor, para Scheler, é uma essência, uma “essencialidade”, uma “Wesenheit”, e inúmeras são as referências ao “ser do valor”, na “ética”:

“Em verdade, todas as normas os imperativos, todas as exigências etc., na medida em que não constituem simples prescrições arbitrárias, fundam-se sobre um “ser” existente por si, sobre o ser em si mesmo dos valores. É necessário refutar também a afirmação de que os valores não “seriam” mas que apenas “valem”. Só são válidas as proposições que são verdadeiras... etc.”²²³

Através desta argumentação, Scheler afirma que só vale o que “é” verdadeiro, trazendo uma identificação entre ser e valor, através da identificação entre validade e veracidade.

Contudo, o valor não apenas é: o valor é uma essência que atribui validade à vontade, ou também, um ser que é querer para se revelar. O ser do valor necessita de um “querer forte” para revelar-se, sem o que não se realiza. Realizar o ser do valor pela vontade forte que funda o absoluto no ato e relativiza tudo que antes fora realizado, isto é a virtude:

“Se um dado (idealmente) “obrigatório” é dado ao mesmo tempo, de modo imediato com um dado “que se pode realizar” – esta situação de fato conduz à “virtude”²²⁴

E Scheler define a virtude:

“A virtude é o poder vivenciado de fazer algo que se deve fazer”²²⁵

Ora, fazer o que se deve fazer equivale a realizar o valor. O dever ético, como já foi observado, não resulta de qualquer norma e nem mesmo de qualquer “ética” é na captação do valor em uma situação concreta dada. Contudo, Scheler acrescenta: virtude é o “poder”

²²³ Ética, 189/203

²²⁴ Ética, 209/221

²²⁵ Ética, 209/221

(Machtigkeit”), o que indica a qualidade do sujeito, a força de sua vontade por realizar o valor. Virtude aqui torna-se um conceito que retoma o conceito de vontade de Nietzsche e pelo conceito de “virtù” de Maquiavel²²⁶: a virtude é a capacidade da vontade de realizar o valor²²⁷.

Como consequência, o valor implica a virtude que o realiza, da mesma forma que a virtude só o é na medida em que consiste na realização do valor.

Esta reciprocidade entre valor e virtude configura um novo aspecto para o significado que Scheler dá à História.

A História passa a ser o campo de realização do valor, o que equivale a dizer, a sequência de atos que tiveram condições ou possibilidade de serem virtuosos.

Na medida em que a vontade humana limita-se dentro do contexto do fato (“Tunlichen”)²²⁸, esta vontade encontra o valor “através do convívio que mantemos com o outro e com a História”²²⁹, o homem e sua condição de historicidade passam a constituir a possibilidade de revelação dos valores ou, como nas palavras de Scheler, “o lugar e a ocasião de manifestação dos valores”²³⁰.

A história torna-se, para Scheler, um ser aqui e agora de valor, movido pela virtude humana.

²²⁶ Para Maquiavel, *virtù* é um conjunto de qualidades, sejam elas quais forem, cuja, aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de "manter seu estado e realizar grandes feitos". Dominado por uma visão clássica, humanista e patriótica, Maquiavel acredita que "os fins justificam os meios", ou seja, para a libertação da Itália do domínio bárbaro, bem como da decadência, o príncipe de *virtù* será capaz de "não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário".

²²⁷ Ética, 120/115

²²⁸ Ética, 125/144

²²⁹ Ética, 273/277

²³⁰ Ética, 279/283

04 CAPÍTULO IV: PROLEGÔMENOS DE UMA ÉTICA NA AXIOLOGIA HISTÓRICA

4.1 Scheler e o problema da Axiologia

Se é certo que o desenvolvimento da filosofia dos valores nas últimas décadas teve grande importância para o desenvolvimento da filosofia da História, da mesma forma que esta oferecia uma abertura para o desenvolvimento da axiologia, não menos certo é dizer que o problema da realização histórica dos valores, ponto de confluência entre estas duas linhas de reflexão e o caráter ético da existência acha-se pouco explicitado no século XX, quando se tem em vista as tímidas tentativas elaboradas até o momento para o seu melhor esclarecimento. Enquanto o século XX continua apresentado, com suas terríveis e fantásticas transformações históricas, um crescente desafio ao pensamento ético, através das implicações das transformações tecnológicas na vida moral, e da adesão constante das novas sociedades aos apelos das mudanças de comportamento, a filosofia tem permanecido à margem desta questão que implica indicação de significado ético para a existência e de sentido inteligível para a História.

Atualmente, já não constitui problema para a filosofia da História a inerência entre a historicidade e o valor. Nem constitui fonte de dúvida para o historiador a inerência da axiologia para o seu trabalho de historiar. Admite-se tranquilamente que o valor participa da atividade historiográfica, da mesma forma que se aceita como indiscutível a participação da História na explicação axiológica da existência.

No entanto, permanece em aberto o problema do relativismo ético implantado pelo historicismo que, em nome da demonstração do caráter insustentável das posições absolutistas, em ética, propõe a adesão a uma ética produzida pela História, mutável e aleatória, capaz de demonstrar a validade de quaisquer princípios, desde que impostos pelos imperativos dos acontecimentos.

As mudanças históricas do mundo contemporâneo, as transformações dos costumes, os confrontos entre os povos e seus hábitos tendem a fazer ressurgir as explicações relativistas para as diferentes práticas das normas morais. Enquanto isto, a filosofia contemporânea, que

se dedica ao problema, tem frequentemente capitulado diante das divergências, ou tem se conformado com explicações conciliatórias entre a história e evolucionismo, como é o caso do apriorismo vitalista de Alfred Stern, apesar do esforço por encontrar os elementos comuns e os conceitos universais que atribuam um sentido supra-histórico ao desenrolar das mudanças históricas.

No entanto, o pensamento ocidental guarda uma tradição respeitável de investigações sobre a questão da interação entre a ética e a historicidade. Renovando esta tradição, reavivando seus antigos temas, Max Scheler realizou preciosas investigações sobre a natureza do valor e de sua mutabilidade histórica, sem incorrer nas concessões e sem capitular diante do aparente emaranhado dos fatos e dos sistemas.

Para Scheler, a condição histórica da existência nunca foi colocada em dúvida, mas antes, admitida como inerente o eu pessoal e à natureza da vida social. Scheler mostra claramente em sua “Ética” a integração de passado presente e futuro na consciência como elementos constituintes daquilo que chamava um “ser dado total” (total-gegebenheit) que concentra em si uma direção do ser passado e do ser porvir²³¹.

O que Scheler questionou sempre foi a configuração de uma ética a partir de uma indução sobre dados históricos. Sua cabal rejeição à adoção do método indutivo para aplicação na formação de uma estrutura ética, no entanto, não o reconduzia a um absolutismo ético, tal como pensam diversos de seus intérpretes menos cuidadosos. O absolutismo ético, aplicado ao problema da realização histórica dos valores, terminaria por reconduzir a questão a uma negação do problema pela negação da História e pela afirmação de valores perenes. Se é certo que a ética não pode ser gerada pela História, também é impossível negar que esta apresente mudanças axiológicas profundas, cujo alcance escapa à visão de uma concepção de perenidade de valores.

Em resumo, seria impossível admitir a redução da ética a um produto dos desígnios da História, da mesma forma que seria impossível negar a efetiva mudança de valores ao longo da própria História. Diante do dilema, a resposta de Scheler é extremamente rica em originalidade, sem se afastar de uma generosa, embora embrionária, tradição do pensamento ocidental de reflexão sobre a questão.

Talvez se possa mesmo afirmar que um dos propósitos centrais de Scheler, ao dedicar-se à sua “ética”, tenha sido o de entender mais a fundo esta questão. Esta interpretação está baseada em palavras do próprio Scheler que se encontram na primeira e na última páginas

²³¹ Ética, 444/430ss

daquela sua obra. Enquanto se encontra, à página quatro da “ética” uma proposição inicial da questão:

“... dado que a história nos mostra que este mundo dos bens esta submetido a uma alteração e a um movimento contínuos, o valor moral do querer e do ser humanos participariam também do destino deste mundo...”²³²

no final da obra, depois de intensas investigações sobre a natureza do valor e da ética, Scheler termina por admitir que tais investigações solicitam novas indagações sobre:

“... uma teoria essencial a uma ética das “vocações” humanas, em que seja distinguido aquilo que é constante daquilo que é historicamente variável nestas vocações”²³³

A longa trajetória em busca dos elementos não sujeitos à mutabilidade histórica ainda solicita novas incursões, novas descobertas.

Sob este aspecto, talvez se possa mesmo entender a “Ética” como uma obra incompleta, uma vez que não apresenta conclusões preciosas sobre o problema da realização histórica dos valores. No entanto, as importantes descobertas filosóficas que apresenta ao longo da “Ética” permitem afirmar que Scheler renovou profundamente o pensamento ocidental, neste tema específico. Os novos elementos propostos para uma nova configuração da estrutura da reflexão ética abrem perspectivas de grande importância para o desenvolvimento da explicação da História e de seus componentes axiológicos. Estas novas perspectivas parecem não ter sido suficientemente compreendidas, apesar de não explicitamente concluídas por Scheler, motivo pelo qual merecem ser melhor desenvolvidas e elucidadas. Tal desenvolvimento permitirá, talvez, indicar os lineamentos daquilo que poderia ter vindo a ser uma filosofia scheleriana da História, caso o filósofo tivesse chegado a desenvolvê-la nos poucos anos que lhe restaram de vida, depois da publicação de sua “Ética”²³⁴.

²³² Ética, 4 / 34

²³³ Ética, 620/594

²³⁴ (Scheler publicou a segunda parte da “Ética” em 1916 e faleceu em 1928, depois de redigir diversos trabalhos explicitadores de seu pensamento ético, entre os quais alguns em que procurou definir a natureza da história, embora nunca tenha chegado efetivamente a investigar a relação entre a história e o valor, tal como anunciou nas últimas páginas da “Ética” e tal como viria a ser feito por Battaglia, Petruzzellis e Stern, algumas décadas mais tarde.)

4.2 Historicidade e existência pessoal

Scheler desenvolveu sua investigação sobre a natureza dos valores e sua realização dentro da História, em direção a uma indagação sobre o caráter pessoal da existência. Sempre transferindo para uma filosofia da História e para uma sociologia (ou uma antropologia filosófica, como a que tentaria posteriormente) a tarefa de levar a fundo uma investigação sobre a mutabilidade dos valores na História²³⁵, Scheler sempre tomou, como parâmetro do problema do valor e da História, a pessoa. A História é o terreno onde a pessoa se revela a si mesma e se define como integrante e participante de seu desdobramento. Sobre a integração da pessoa na História escreveu Scheler:

“Não basta dizer que cada um se descobre um pano-de-fundo e, ao mesmo tempo, como “membro” de uma totalidade de correlações de vivências que tem algum centro, totalidade esta á qual chamamos “história”, se a tomamos em sua extensão temporal, “unidade social”, se a considerarmos do ponto de vista da simultaneidade – é preciso acrescentar que, enquanto sujeito moral no interior deste todo, cada um é igualmente dado como “co-autor”, como “homem-entre-homens” (“Mitmensch”), como “co-responsável” de tudo quanto diz respeito à moral, nesta totalidade”²³⁶

Para Scheler, a pessoa constitui suporte de valores. Os valores se realizam historicamente através de uma captação efetuada pela percepção afetivo-pessoal, que dá a eles uma efetiva participação em atos e em acontecimentos. A pessoa capta o valor e se torna, do valor, depositária. Não há valor que não seja fundado em uma captação pessoal. Aquilo que se poderia designar como “valor da pessoa” significa o fundamento axiológico da pessoa, ou seja, a base normativa sobre a qual o valor se funda. Segundo Scheler, “toda norma está fundada em valores”, da mesma forma que “o valor supremo... é um valor de pessoa”²³⁷. A pessoa, suporte de valores, é o fundamento supremo de todas as normas, “a norma suprema de toda existência e de todo comportamento moral”²³⁸. A pessoa é, portanto, fundamento da norma e a norma funda o valor. O pensamento de Scheler a este respeito está sintetizado na

²³⁵ Ética, 541/520

²³⁶ Ética, 542-520/521

²³⁷ Ética, 596/571

²³⁸ Ética, Idem

frase: “não há norma ética sem uma pessoa que funda esta norma”²³⁹. Na pessoa, o valor se revela, portanto. Isto é: é captado e novamente ocultado, para voltar a adquirir inteligibilidade apenas aos olhos de outra pessoa.

Ao fundar o valor, raramente a pessoa tem condições de fundá-los inteiramente novos. Os valores se transmitem historicamente e se renovam historicamente, através daquilo que Scheler denomina “modelos” (“Vorbilder”). Os modelos são padrões de valores realizados por determinadas pessoas que servem de referência para o prosseguimento da própria realização. O modelo é um elemento ideal que insere o valor nos atos, nas ações pessoais ou coletivas. Na medida em que as pessoas são tanto individuais como sociais²⁴⁰, os “modelos repousam sobre um valor discernível”²⁴¹, de forma que a pessoa se ligue ao valor através do modelo. Enquanto a norma indica um fazer, o modelo indica um ser²⁴² e o modelo indica, mais do que um fazer, um modo de aproximar a pessoa que o escolhe, através da semelhança. A pessoa, em sua primeira tendência para o valor, busca o modelo, isto é, um modelo de ser pessoal, onde se encontra “a raiz de toda prática de atos”²⁴³, de tal forma que o valor não se encontra propriamente nos atos, e sim no valor que encarna.

A escolha do modelo pela pessoa torna-a não apenas um suporte de valor, mas também uma forma determinada de encarnação de valor. A pessoa, ao encarnar o valor através do modelo que a conduz a ele, ao imitar o modelo, portanto, efetiva uma nova forma de encarnar o valor, constrói em si mesma uma nova estrutura axiológica concreta, uma nova unidade determinada do valor. Assim Scheler entende a pessoa: uma unidade determinada original de realização do valor. Quando um valor assume esta unidade determinada original, é um modelo. E modelo é pessoa. Portanto, pessoa é uma unidade determinada original de encarnar um valor. Pessoa é aquilo que Scheler denomina – “Sowertligkeit”²⁴⁴ – esta maneira concreta pela qual o valor se realiza. Esta maneira de compreender a pessoa leva Scheler a entender o valor como algo que só se efetua mediante uma encarnação pessoal.

A História resulta, através desta conceituação, em uma sucessão de pessoas e modelos. Pessoas entendidas como suportes de valores e modelos entendidos como vias de acesso das pessoas aos valores. Ao longo da História, as pessoas podem se constituir em modelos (bons ou maus) para outras pessoas e as gerações que se sucedem transmitem umas nas outras modelos pelos quais os valores se prolongam através do tempo. A transmissão de

²³⁹ Ética, 597/572

²⁴⁰ Ética, 584-585/560-571

²⁴¹ Ética, 596/571

²⁴² Ética, 596/571

²⁴³ Ética, 599/573

²⁴⁴ Ética, 602/577

conhecimentos, a tradição e a hereditariedade podem se constituir em veículos de transferência de valores através de modelos. Através destas maneiras, “um modelo dominante entre os antigos pode sempre reviver em seus descendentes”²⁴⁵.

O processo de transferência de valores através das gerações permite a Scheler entender a História como um processo que se efetiva através de uma apreensão contínua de valores que lhe são externos mas que, uma vez captados, condicionam e atribuem a ela medida e significado. Esta ideia leva Scheler a afirmar que “a medida suprema para toda comunidade e para toda História está situada acima destas”²⁴⁶.

A pessoa contém, portanto, uma forma de ser do valor, forma esta qual acede através do processo de adesão a modelos. As gerações seriam, então, menos uma sequência de rupturas ao longo do tempo do que uma sequência de transferências de modelos de uma para outra. Cada pessoa e cada geração constituem uma forma específica e original de apreensão e de realização de valores, com o que a História torna-se uma sequência de diferentes formas de apreensão de valores em que a interligação se faz, através da constante retomada de modelos e a sua lenta modificação, à medida em que cada novo modelo acrescenta formas novas de realização de valores. A história não se esgota em uma única forma de apreensão de valores: enquanto novos modelos apreendem valores já anteriormente realizados, novas gerações estão retomando o mesmo projeto axiológico e acrescentando ao mesmo sua forma específica de realizá-lo.

4.3 O a priori material como recuperação da historicidade dos valores

Através da sequência das gerações, para as quais há uma específica “vocação” para determinados modelos e determinados valores, Scheler estabelece a base para uma continuidade do processo da História. Esta conserva sua unicidade e seu desdobramento evolutivo como uma contínua retomada de modelos e de valores em novas formas que guardam sua originalidade, sua individualidade, sua especificidade. Até este ponto, é a História que se explica pelo valor: à medida em que é captado, dá a ela uma coerência interna a partir da pessoa e da geração.

²⁴⁵ Ética, 605/580

²⁴⁶ Ética, 524/504

Resta encontrar a explicação do valor, pela História. Na forma como está apresentada a realização de valores através da História, é esta o centro decisório e também um absoluto como ponto de escolha e de autodefinição. No entanto, o pensamento de Scheler não consiste, neste ponto, em uma atribuição de um caráter absoluto à História e sim em uma atribuição de caráter absoluto ao valor. Se a História é o ponto de revelação do valor, isto ocorre não porque seja autosuficiente na escolha dos valores a realizar, e sim porque os valores reúnem em si um caráter a priori em função do qual são escolhidos.

Este a priori é constituído pela hierarquia axiológica. Os valores se hierarquizam axiologicamente e propõem continuamente um processo ascensional ao processo histórico. O significado da noção de que “a medida de toda história está acima desta”,²⁴⁷ é encontrado na ideia de Scheler de que a História, sem o entrelaçamento de gerações através de modelos, contém em si mesma um esforço contínuo de realização dos valores mais altos, em detrimento dos valores inferiores. Faz parte da essência mesma dos valores o caráter de serem dados de modo a priori à percepção afetiva do homem. Este a priori, que se caracteriza pela hierarquização, constitui aquilo que, estando acima da História, lhe dá significado. Contudo, este “acima” não deve ser entendido forçosamente como “fora” da História, de vez que é, precisamente, pela realização material do a priori que se efetiva o valor. O valor só é conhecido enquanto captado e sua captação histórica passa a integrar a maneira de atuar e de sentir o mundo de uma pessoa ou de uma geração. Scheler diz mesmo que os valores da pessoa sobrevivem mesmo à sua morte, na medida em que seus valores continuam sendo modelo ou recordação para outras pessoas que se ligam aos mesmos valores através daquela pessoa.

O caráter “material” do valor é precisamente o elemento que atribui especificidade histórica à realização do valor. O valor é um “em si”, que só se revela na medida em que se materializa. O materializar-se do valor é constituído pela sua captação. Uma vez captado, o valor adere à pessoa e passa a constituir parte de sua maneira de agir, de sua personalidade.

O a priori axiológico de Scheler é constituído pela hierarquia de valores assim expressa:

- 1 – em um nível mais baixo, encontram-se os valores do agradável e do desagradável, que compreendem os valores do útil e do nocivo;
- 2 – em um nível mais elevado, os valores vitais;

²⁴⁷ Ética, 524/504

3 – acima, encontram-se os valores espirituais, entre os quais se encontram os valores estéticos, do justo e do injusto e do conhecimento da verdade;

4 – como valores supremos da hierarquia a priori, Scheler aponta os valores do sagrado e do profano.

Esta hierarquia preside, portanto, a todas as formas de realização histórica dos valores. Os fatos históricos como os atos individuais constituem sempre (e isto é universal) um esforço por realizar sempre os valores mais elevados, em detrimento dos valores inferiores. Aqui está não só uma norma ética de validade universal, como também um critério universal de significado do processo histórico universal. Segundo este universal, os fatos históricos são tanto mais valiosos quanto mais altos valores realizam. Esta validade universal, contudo, não significa que os valores mais altos hierarquicamente sejam sempre os mais aplicados, mas apenas que, enquanto a priori, são superiores em função de critérios que Scheler enumera como sendo a durabilidade, a extensão, a não dependência de outros valores, a profundidade da satisfação produzida e seu caráter não relativo²⁴⁸

O caráter material do a priori axiológico de Scheler encontra na realização pessoal a sua efetivação. É a percepção afetiva que materializa o valor e, sem tal percepção, este caráter material seria impossível. Esta ideia de Scheler aparece mais claramente quando, ao interpretar a “ordre du coeur” de Pascal, identifica a percepção do valor e sua hierarquia a priori. Diz textualmente Scheler:

“O que Pascal quer dizer é que há uma forma de experiência em que os objetos são absolutamente inacessíveis ao entendimento, diante do qual o entendimento é tão cego quanto a orelha e a audição o são diante das cores; é uma forma de experiência que nos coloca autenticamente em presença de objetos objetivos e da ordem eterna que os liga uns aos outros, sendo estes objetos os valores e esta ordem eterna a hierarquia axiológica. A ordem e as leis desta experiência são tão determinadas, tão exatas, tão suscetíveis de discernimento quanto os elementos da lógica e das matemáticas; em outros termos, há correlações e oposições evidentes entre os valores, entre as atitudes axiológicas e entre os atos de preferência e de subordinação fundados sobre eles e estas correlações e oposições constituem o verdadeiro fundamento, possível e necessário, das decisões morais e das leis que comandam estas decisões”²⁴⁹.

²⁴⁸ Ética, 88-98 – 111-120

²⁴⁹ Ética, 262/267

Esta hierarquia a priori é, portanto, imutável e eterna. Consequentemente, constitui aquele elemento “acima da história” de que fala Scheler e que condiciona o processo da História. De que forma isto ocorre? Qual é o modo pelo qual o a priori se realiza historicamente? É o que cabe deduzir, a partir dos pressupostos da própria “Ética”.

4.4 Variações axiológicas e revelação dos valores na História

Tendo sido um dos propósitos da “Ética” de Scheler demonstrar a validade universal dos princípios éticos, sem negar a inevitável alteração histórica das formas de comportamento ético, suas conclusões sobre a questão se traduzem em um enriquecimento da compreensão da história humana, devido ao fato de que as variações históricas adquirem um significado dentro de seu conjunto, através de uma implícita ideia de que a História consiste em um contínuo esforço por traduzir o a priori ético em novas formas históricas. As variações históricas perdem assim o caráter de elementos corrosivos dos princípios que fundam uma universalidade ética e passam a demonstrar, ao contrário, a universalidade destes. As variações históricas indicam, portanto, que a história assume inúmeras formas de aplicação ou de realização temporal de um mesmo a priori, sendo todas estas inúmeras variações igualmente integrantes da época ou de uma determinada cultura histórica que pode considerar “boa” a prática de determinados atos enquanto outra época ou outra cultura a considera “má”, sem que, com tal confronto, seja necessário admitir um relativismo ético de qualquer natureza. Aquilo que seja considerado bom em determinada época e mau em outra não pode ser comparado apenas sob o seu ponto de vista material e sim é necessário identificar o elemento a priori que dos elementos que em confronto se revelam. Deste confronto, sempre se identificará que ambas as manifestações práticas de uma mesma procura e do mesmo a priori ético, embora se trate de forma de realização diferentes ou mesmo divergentes. Não são, portanto, os valores que variam quanto ao seu conteúdo a priori e sim a forma de sua realização material.

A forma de realização do valor, portanto, não esgota o valor em seu núcleo a priori, mas apenas o configura historicamente. Sempre se poderá realizar o valor estético da beleza, por exemplo, embora a história de arte apresente inúmeras formas de realização concreta do

mesmo valor. Aplicando o exemplo ao plano da vida moral, pode-se afirmar igualmente que sempre haverá a procura de realização do justo e do sagrado, embora as formas das diversas épocas da história humana sejam em diferentes. Consequentemente, não se pode julgar um ato moral apenas em função das regras de aplicação momentaneamente admitidas, embora estas regras também representem formas concretas de realização ou de aplicação do valor. Esta impossibilidade decorre de um elemento introduzido pela “Ética” de Scheler, que abre perspectiva para uma nova conceituação da própria vida histórica.

Trata-se de sua conceituação de História como um processo em que também ocorre criação de valores. Em outras palavras: realizar valores também implica em criar valores. Os valores realizados por pessoas que seguem as regras morais vigentes sempre implicam em alguma criatividade, de vez que é necessário, para integrar-se à moral vigente, a adoção de algum modelo prático de acesso ao valor. Contudo, há pessoas cuja capacidade de criação de valores é tal que acabam por romper com as formas atuais de realização de um determinado valor e passam a realizá-lo de outra forma. Esta criatividade que certas pessoas podem demonstrar perante o valor, torna-as historicamente relevantes, desde que efetivamente consigam ser seguidos por outras pessoas na mesma forma de realizar valores, ou seja, desde que se tornem modelos de outras pessoas.

Um exemplo de criação de valores que Scheler aponta como dos mais fortes, em toda a história humana, é o Sermão da Montanha, no qual é derogada uma série de conceitos morais para serem substituídos por outros, em nome dos mesmos princípios a priori de justiça. O Sermão da Montanha constitui um ato de intensa criação de valores porque, através de simples palavras, impõe um novo modo de realizar valores: “Em verdade vos digo...”. Todos os demais atos históricos que alteraram formas de aplicação de valores também representaram atos de criação de valores, uma vez que tornaram seus agentes glorificados pela História e constantemente tomadas como modelos de gerações posteriores, da mesma forma que os atos aos quais a História não se dedica, os pequenos atos da vida diária, sem grandes consequências históricas, também contêm algo de criação de valores, dentro de uma pequena escala. Os pais, os pedagogos, por exemplo, ao transmitirem hábitos, conceitos e cultura, estão assumindo papel de modelo, a partir do qual outras pessoas encontrarão sua própria forma de realizar valores.

Realizar valores é, portanto, uma tarefa de que se constitui a História, e realizar valores implica em criar algo, de alguma forma, para que os valores se efetivem. Consequentemente, o ato de criar valores é um ato integrante não só da vida histórica, como também de toda a vida moral, e não há possibilidade de um ato moral sem um ato criador que

dê suporte a ele .. O ato criador de valores funda normas de moralidade prática e as derroga. É um ato de escolha de modelos e de valores. É um ato que funda a história e lhe dá conteúdo. Sem a contínua criação de valores no tempo já decorrido, não haveria os códigos morais que praticamos.

Se a criação do valor funda o dever ser, o fazer concreto, funda também o ser do homem. O ato criador está inserido na própria essência do homem e constitui a via de acesso à compreensão de sua natureza, de seu papel e até mesmo de seu mistério. Scheler vê no ato criador de valor a própria essência da vida e de seu processo universal. Através do ato criador, os valores encontram-se como um “a priori material” e não apenas enquanto a priori em si. A materialização do a priori é possível porque há um processo revelador de valores dentro da História, dentro de cada pessoa. Diria Scheler: “dentro do próprio coração da história”.

Os valores se revelam e fundam o ser do homem. Esta é uma das conclusões mais importantes atingidas pela “Ética” de Scheler. O ser do homem, de que a historicidade é um dos componentes essenciais, constitui-se de uma capacidade de captar, de apreender valores e de realizá-los no tempo e no espaço. Os valores se revelam a esta intuição específica do homem, apresentam-se à escolha do homem histórico e pessoal e passam a integrar aquilo que se convencionou chamar “ história”. A História assume o caráter de relato de valores realizados. E a moral é histórica porque é produto de um dever ser fundado a partir de um ato criador de valores. Qualquer novo ato histórico que funde o mesmo a priori sob nova forma, derroga outra moral. A esta moral, derogável por um novo ato instaurador e realizador de valores, Scheler chama de “ethos” em seu sentido subjetivo, de ética em seu sentido de regras objetivas, de moralidade prática no sentido de convenções de caráter cultural ou temporário e ainda de usos e costumes, quando se trata de meros hábitos, decorrentes de uma moralidade prática longamente cumprida. A história se constrói através de uma sucessão de formas de “ethos” e de éticas, sem que constitua, por isto, um absoluto gerador de padrões éticos. Estes se encontram no centro mesmo de todos os homens, constituem o a priori realizado, sempre através de cada ato criador que funda cada novo momento daquela história.

O ato de realização criadora do valor, em seu aqui e agora, é ,portanto, um absoluto. Absolutos são os atos criadores de valores, e relativos os atos cuja realização de valores tomou formas substituídas, ao longo da História, por outras formas mais atuais. Sendo o ato criador, em seu presente, um encontro vivo como absoluto, torna-se igualmente absoluto: um absoluto que cria e que realiza a si mesmo no encontro entre a vontade e o valor.

O valor em seu estado de absoluto, em seu ato de realização, defronta-se também com os valores já realizados e os retoma ou os derroga. Mas o absoluto presente é sempre uma

força que relativiza tudo quanto tenha sido anteriormente realizado. Relativizar não significa, para Scheler, invalidar, mas apenas tornar a realização do valor um elemento do passado, um objeto, algo que pode conter ou não um poder de continuar encarnando valor. Ora fala apenas do valor já realizado como uma obra de arte, ora busca inspirar novas formas de realização de valor, como no caso de ideais políticos ou religiosos. Assim, a história “rerum gestarum” aparece como narradora de valores já realizados. Aqui está a inspiração deixada por Scheler a Ricoeur: o historiador vive dentro dos valores vigentes e, através destes, pelo valor que tal ato contém, reconstitui aquele que os valores absolutos (os de seu tempo ou os de seu ato de escolher o assunto a historiar) relativizaram os atos passados .

A História se torna assim, não apenas um esforço por narrar valores realizados, como também um esforço por captar e realizar valores novos ou não inteiramente realizados. Esta ideia, traduzida em forma de um absoluto tornado sempre presente, parece ser uma das ideias mais importantes deixadas pelo pensamento ético de Scheler como contribuição para a elucidação do problema da História, superando assim o relativismo e o absolutismo éticos, que a tornavam ora um absoluto em si, ora um corpo fixo e imutável.

4.5 A infinitude do valor e a história

A “Ética” de Scheler permite ampliar ainda mais a extensão do seu pensamento com relação ao conceito de História. O conceito de história como realização de valores implica também em afirmar que tanto o valor como a história são infinitos. Não havendo limite para a criação de novas formas de realização de valores, nem havendo limites para a prática de atos derogadores de formas éticas, além dos limites impostos pelos próprios condicionamentos deixados pela presença histórica de diferentes realizações de valores em atos do passado, a História apresenta-se ao homem como um campo aberto para suas descobertas e para sua capacidade de inventar o novo.

Isto, contudo, não ocorre porque a História em si mesma, seja infinita. Sendo infinita implica que os valores são infinitos. A infinitude da História decorre da infinitude do valor: enquanto for valioso para o homem relatar os valores já realizados, como instrumento de acesso ao valor atual, haverá narração ou reconstituição da História.

Os valores são infinitos em si mesmos. Ao longo da História, infinitas formas de realização do valor poderão ainda ser efetivadas, sem caráter apriorístico.

Diante da infinitude dos valores e também do fato de serem “independentes de seus suportes”²⁵⁰, pode-se concluir que Scheler tinha da história uma visão de um processo unificador de valor com o real. Realizar valor é trazer o infinito, o absoluto, o a priori para o plano dos fatos, das normas e da vida concreta. Fazer, realizar história é, portanto, fundar o absoluto no tempo, através de um ato criador. O ato criador, enquanto histórico, é propriedade do homem, da pessoa humana. O homem adquire assim o papel de organizador do processo da História e não apenas um seu produto, com várias filosofias culturais da história tendem a concluir. O homem também não aparece como um simples executor de atos previamente estipulados ou impostos por uma vontade externa ao processo da História: o homem aparece como sendo a vontade que faz História, e como o executor de atos procedentes de sua própria vontade. Scheler restabelece a noção de que a História se faz com “virtù”, isto é, com vontade que capta e realiza, por seu próprio ato criador, um valor.

Ainda interpretando o pensamento histórico presente na “Ética” de Scheler, pode-se dizer que o homem realiza valores porque é histórico e faz história porque há valores que a presidem. Não se pode dizer que o homem é a medida de todas as coisas, senão na medida em que o valor é a medida de todos os homens. O homem é a medida de si mesmo, porque o valor aprioristicamente revelado à sua percepção afetiva define tal medida, na unidade de realização material que encarna em seus atos. O homem é uma confluência de absoluto e de materialidade. No homem, contudo, o absoluto está presente (e presente na história), não porque os fatos o provêm, nem porque a razão o demonstre, e sim porque os homens o buscam dentro de si mesmos.

A busca desta infinita luta pela realização de valores: eis a História, para Scheler.

²⁵⁰ Ética, 12/42

05 CAPÍTULO V - HISTÓRIA E A TEORIA DOS VALORES

Após terem sido percorridos diversos aspectos do problema da inerência recíproca entre história e valor, bem como depois de ter sido investigado mais de perto a contribuição apresentada por Scheler à questão, convém ainda salientar determinados aspectos que ficaram implícitos ao longo do trajeto percorrido, e que persistem como ideias importantes depois que se conclui a leitura da “Ética”.

Inicialmente, cabe assinalar que a distinção entre história real e história narrada tornou-se pouco relevante, após a comprovação do fato de que a História pode ser entendida como um processo de realização de valores. Com efeito, se História é valor realizado, o vivido e o narrado condicionam igualmente quem vai agir e quem vai narrar, tornando a História uma face do real a qual, por ser narrada, condiciona o agir. Historiar é comunicar valores realizados em momentos diferentes, para formar o contexto da realização atual daqueles ou de novos valores. Os valores do passado, os valores já realizados, uma vez narrados, passam a integrar uma situação presente, uma realidade global que se oferece a quem se propõe realizar um projeto de ação histórica. Valores passados ou os modelos passados de valores realizados e projetos presentes de valores a serem realizados se defrontam, dialeticamente. A superação, a síntese, é sempre a realização de novos valores ou de novos modos de realizar valores já realizados. Através da síntese representada pela realização de novos valores, dos novos modos de atribuir valores à realidade encontrada, a própria história evolui.

Assim, viver historicamente (“res gestae”) é realizar valores, e historiar a vida (“historia rerum gestarum”) é construir a estrutura dos valores realizados. Sobre esta estrutura, que age como antítese, como “fortuna”, como situação, há no homem a vocação da virtude, a tese, a “virtù” da vontade que intui e realiza um projeto de nova valoração. Trazer o valor ao real é “fazer” história, portanto.

5.1 Raízes do pensamento histórico de Scheler

Pode-se dizer que na “Ética” de Scheler há, implícito, um conceito de História que decorre de uma atribuição de um sentido específico à História. Sua ideia de um a priori material contém, em si, a noção de que a História, como relato do passado, só pode ser entendida a partir do presente, e contém ainda a noção de que a História, como processo global, atribui ao presente um caráter de fusão do absoluto com o relativo, do que se projeta viver.

Para Scheler, a história tem algo das duas cidades expresso já por Santo Agostinho²⁵¹, de vez que constitui um esforço humano contínuo por afirmar os valores positivos e negar os valores negativos²⁵², embora Scheler nunca negue a constante presença de atos realizadores de valores negativos no interior e no cotidiano da vida histórica. A História é entendida por Scheler, ainda de modo semelhante à visão agostiniana de história, quanto ao seu agente. Scheler vê a historicidade humana como uma decorrência direta da total vinculação entre o humano e o trans-humano. Santo Agostinho fazia do homem um ser constituído de carências interiores, de “vazios” interiores, cujo preenchimento só poderia ser alcançado pelo encontro com Deus ,no próprio ato de realizar a vontade divina. Scheler vê o homem como um ser que tem a visão intuitiva e imediata do a priori axiológico, que é constituído pelos valores, em suas interrelações hierárquicas, e esta visão intuitiva nasce do próprio existir, e este existir só tem algum sentido para o homem na medida em que seja constituído de atos realizadores dos valores ,tanto mais elevados quanto possível.

Se alguém vê cortadas todas as suas possibilidades de realizar ou participar da realização de valores, se uma pessoa não vê qualquer possibilidade de alimentar a esperança de realizar algum valor, individual ou coletivamente, dirá sempre: “viver não vale a pena”. Em outras palavras, está dizendo: o esforço e os sacrifícios inerentes às tarefas da existência pessoal não estão sendo compensados pela falta de valores a serem realizados. Uma pessoa pode esforçar-se, ao longo de toda a sua vida, por realizar um determinado valor mais alto, e

²⁵¹ SCHELER, Max. Diferença essencial entre homem e animal. In.: A posição do homem no cosmos. Pg. 22

²⁵² Para Scheler, “o princípio especificamente humano que constitui a diferença essencial seria um princípio oposto à vida, a que chamou espírito. A essência do espírito foi definida pela sua capacidade de desligar-se da pressão do biológico e de libertar-se da dependência da vida. Assim, o homem como ser portador de espírito já não está determinado pelos seus instintos e já não se adapta ao seu meio ambiente como um animal. Ele é capaz de elevar o meio ambiente à objetividade e, portanto, capaz de distanciar-se desse meio dado. Isto significa que o princípio especificamente humano é precisamente esta objetividade, esta liberdade de origem interna, esta possibilidade do conhecimento e da ação humanos de ser determinados pelo modo de ser das coisas, tenham ou não valor biológico”. – In: SCHELER. Posição do Homem no cosmos. Pg. 12

alcançá-lo, podendo dizer antes de morrer, que valeu a pena viver. Dirão outras pessoas que esta vida foi a de alguém que “foi feliz”. Há, porém, aqueles que desenvolvem sua vida sem que os valores pessoais sejam hierarquicamente superiores aos valores coletivos da sociedade em que vive. Neste caso, sua vida será apagada, triste, medíocre. Trágica é a vida de quem realiza valores mais altos do que os valores coletivos de seu tempo, mas não se dá conta disto, ou sofre com isto, por estar em conflito com os valores inferiores que estão sendo afirmados por seus contemporâneos.

Sendo valores, são sempre incompreendidos ou contestados pelos que, com eles, convivem, até que se veem levados à morte, em nome destes valores. Contudo, em momento algum de suas vidas deixaram de estar unidos em sua unidade total com os valores que pretendiam realizar. E, se tiveram momentos de desligamento com tais valores, estes foram os seus piores momentos, em vida.

Sua morte, por mais árdua, seria para eles um sofrimento menor do que aquele que teriam por afastar seus atos da realização dos valores que propunham realizar.

Nesta visão da realização histórica dos valores, Scheler retoma a visão agostiniana de “bonum” e o traz à vida histórica concreta e atual. O santo, o gênio e o herói são aqueles que se entregam totalmente à realização do “bonum” que intuíram, através de sua visão essencial do valor. Diz mesmo Scheler que “o que caracteriza... o herói é o fato de estar totalmente perdido em seus projetos e em seu processo de realização”²⁵³.

Os valores positivos que realizam são identificados por Scheler com o “bom” em si e quem realiza tais valores se constitui em modelo para que outras pessoas possam alcançar os valores que buscam, por intermédio da rememoração dos atos, da forma como foi realizada pelo modelo. Falando de modelos universalmente válidos, Scheler diz que “todos os modelos positivos e bons evidenciam-se entre os modelos do santo, do gênio, do herói, do líder e do artista, segundo a sua ordem hierárquica”²⁵⁴.

Para Scheler, a História guarda todos os valores realizados, como na alegoria de Dante, em que as vidas daqueles que viveram de algum modo permanecem na consciência daqueles que estão vivendo. A História caminha no presente de sua realização atual, mas tudo quanto houve, no passado, de algum modo permanece presente. Seja pela retomada dos modelos, seja pela simples reconstituição dos fatos passados, os valores já realizados continuam vivendo na consciência daqueles que, aqui e agora, estão realizando valores. No entanto, todos os valores já realizados são relativos, isto é, estão em relação de dependência

²⁵³ Ética, 56/83

²⁵⁴ Ética, 609/584

com os valores que estão sendo realizados no presente. Este é o sentido da expressão de Scheler: “...o conjunto (dos valores antigos) adquire simplesmente um caráter relativo”²⁵⁵ ao falar da substituição de valores antigos por novos. Os valores, novos, isto é, os novos modos de realizar valores, pelo simples fato de se constituírem em realização aqui e agora são o absoluto em si mesmo. Os valores antigos, isto é, os modos de realizar valores que integram o passado da consciência histórica são relativos a estes novos valores: como na “Divina Comédia”, onde os antigos personagens encontram-se com um absoluto a todos se é os vê, e os transporta, de algum modo, em seu próprio presente, em sua própria realização de valores.

A História contém também, para Scheler, a ideia de virtude (“Tugend”). A virtude é indispensável à História porque é a virtude o poder de realizar valores. Sendo a virtude, na conceituação de Scheler, “o poder vivencial de fazer o algo que deve ser feito”²⁵⁶, a virtude é o poder realizador, é a própria efetivação do discernimento da hierarquia dos valores. Não basta a intuição imediata dos valores e de sua hierarquia: é necessária a virtude para realizá-los. Aqui, Maquiavel adquire grande atualidade. A “virtù” de que fala Maquiavel readquire seu significado original, em Scheler, depois de ter sido longamente desgastada pela sua aplicação pela moralidade prática de tipo tradicional, à qual Nietzsche atribuíra a designação de uma moral dos fracos. Em Scheler, virtude significa exatamente o inverso da noção tradicional: a virtude é a moral dos fortes, é a sua forma de ser fiel aos seus próprios valores e a sua absoluta vontade que os atrai a realizá-los. Scheler tinha da virtude uma noção histórica, não apenas por vinculá-la à noção de “poder da vontade” e à tradição do conceito no pensamento ocidental, de que Maquiavel é um exemplo, mas principalmente por ajustá-la aos valores. Virtude é a capacidade do sujeito de ser fiel aos valores que intui. Esta fidelidade só pode ser efetivada quando expressa: palavras, atos. Formas concretas de realização dos valores atestam a virtude do sujeito moral. Como no provérbio popular, não é na “boa intenção” e nem na intencionalidade subjetiva do valor que reside a virtude. A virtude é uma vivência: quando praticada, atribui ao sujeito uma convicção – a de ter realizado (ou não) o valor intencionado, isto é, o valor que se apresentou à intencionalidade de sua percepção afetiva.

A História é ainda, para Scheler, uma evolução inteligível e uma inteligibilidade que evolui. É uma evolução inteligível ao homem, a respeito de seu próprio passado. A razão não está excluída da História. Ao contrário, está presente, procurando o sentido para os fatos. Como Bossuet procurando um sentido inteligível para os fatos históricos que conhecia,

²⁵⁵ Ética, 316/315

²⁵⁶ Ética, 209/221

Scheler acredita que a História, em sua diversidade, em suas múltiplas variações éticas, sempre se apresenta de modo inteligível ao homem. Dizer que a História “não tem sentido” seria prova de incapacidade de visualizar, de modo abrangente, o conjunto dos fatos. Vistos muito de perto, os fatos são comparáveis aos borrões de tinta vistos por quem observa muito de perto as tintas da pintura de uma obra de arte. Tanto diante de um quadro de um pintor como diante de uma época histórica, é necessário certo afastamento, para que seja encontrado o sentido. A História, vista à distância, “adquire progressivamente a significação harmônica de um tal quadro”²⁵⁷.

Além de ser uma evolução que contém um sentido inteligível, a História é também para Scheler, uma inteligibilidade que evolui. De algum modo, Scheler admite que os valores ao se realizarem historicamente, estão efetivando a realização temporal de uma infinidade de valores. Rousseau e Kant, ao procurar o inteligível e o racional no passado histórico do homem, levantaram o problema da evolução de uma razão na História. Hegel fala desta razão como sendo o Espírito que evolui dialeticamente, através do espírito subjetivo e do espírito objetivo. Scheler retoma esta preocupação de descobrir um elemento constante que dê um sentido evolutivo à História e o apresenta sob a forma de uma infinidade de valores realizando-se no mundo histórico, ao longo do tempo. Diz Scheler que a História vem revelando estes valores ao longo do passado, e continuará a fazê-lo no futuro, “porque todos os valores possíveis “repousam” sobre o valor de um Espírito pessoal infinito e do “mundo dos valores” presente neste espírito”²⁵⁸. Assim, o caráter evolutivo da racionalidade apontado por Rousseau e por Kant, aparece em Scheler como uma evolução da captação intencional de valores que em nada se opõem à razão, mas que não se circunscrevem a esta, uma vez que razão e sentimento formam uma unidade indissolúvel no sujeito scheleriano, ponto este em que Scheler procurou diferenciar-se de Kant. Já o Espírito absoluto de que fala Hegel aparece em Scheler como o “Espírito pessoal infinito”, no qual “repousam todos os valores possíveis”. Scheler vê a História, não como um desenvolvimento do próprio Espírito absoluto, e sim como sendo o plano em que os valores que eles emanam, encontram seu ponto de apoio, de revelação e de realização. Os atos morais, tanto em Scheler como em Hegel, encontram sua validade no absoluto que realizam, e contêm, maior importância histórica quanto mais elevados, no plano da hierarquia axiológica aprioristicamente conhecida.

A história entendida, em Scheler, como realização de valores, atribui aos fatos uma objetividade prática que é indispensável ao mundo moral. Assim como a virtude só é virtude

²⁵⁷ Ética, 307/306

²⁵⁸ Ética, 94/116

quando expressa em atos, também o valor só é realizado quando é, efetiva e historicamente reconhecida esta realização. Não há realização de valor sem que haja reconhecimento objetivo do valor realizado. Como em Marx, a realização do valor é uma práxis, não um conceito abstrato. O ato realizador do valor se revela como tal no próprio agir, não como uma abstração. O “gênio moral” a que Scheler se refere não é alguém que tem boas intenções ou que se atém à moralidade vigente, e sim alguém que, por sua intuição da hierarquia a priori dos valores, é capaz de descobrir em que aspectos a moralidade vigente está afastada daquela hierarquia, e também de descobrir a forma de introduzir, com sua ação, uma nova moralidade. O gênio moral renova a história, ao trazer, com sua ação, novos valores, isto é, novos modos de afirmar o a priori axiológico. O gênio moral é aquele que revoluciona a moral vigente com a realização de valores novos. O caráter revolucionário da ação histórica, formulado por Marx, adquire assim, em Scheler, um sentido universal, através do apriorismo material dos valores. Surge uma universalidade proveniente não da ação em si mesma, e sim do valor que esta ação realiza. O gênio moral é o ponto de apoio do universo a priori dos valores no mundo histórico: “é pelo gênio moral religioso que o universo dos valores se revela”²⁵⁹. O gênio moral de Scheler é a ação revolucionária proposta por Marx, como força atuante de transformação da História.

Quando Scheler fala em “gênio moral”, parece aproximar Marx e Nietzsche. Neste ponto poderia estar o elemento comum, a síntese entre ambos. Não há História sem a ação transformadora e renovadora. Revolução social é, de certo modo, efetuar uma “subversão dos valores”, uma transmutação de valores, a fim de restaurar a possibilidade de convivência, ou de enriquecer a existência possível. O “gênio moral” pode ser uma pessoa individualizada, como em Nietzsche, ou um conjunto de pessoas formando uma classe, como em Marx. O que distingue o gênio moral é a capacidade de tornar relativos os valores vigentes ao realizar novos valores.

Por fim, pode ser visto no pensamento da Ética de Scheler uma continuação da filosofia da “Weltanschauung” agora transformada em “wesensschau”. Scheler, preocupado com as limitações éticas dos círculos culturais, que reduzem os valores a manifestações histórico axiológicas inteligíveis, apenas para aquelas que vivem dentro destes círculos, construiu toda sua teoria de “visão das essências” em que uma intuição comunica cada pessoa a um a priori que se revela na história, mas que é comum a todas as histórias ou círculos culturais: a hierarquia de valores. Em nenhum ciclo cultural, em nenhuma época histórica, a

²⁵⁹ Ética, 316/314

hierarquia a priori dos valores perdeu validade. Há épocas, é certo, em que determinados valores superiores na escala hierárquica não são suficientemente realizados, em benefício de valores inferiores. Estas épocas são épocas tristes, são fases pobres ou pouco fecundas, épocas em que a história concentra energias para alcançar novas condições de realização daqueles valores mais altos.

5.2 Descobrir e realizar valores

Finalmente, a História aparece, depois desta incursão na “Ética” de Scheler, como um constante esforço pela descoberta de novos valores. Os grandes personagens históricos são inventores, são descobridores, são gênios criadores. Criar, descobrir, inventar é intuir, de modo imediato, o objeto visado, a essência intencionada, o valor possível. Aqueles que descobrem e realizam novos valores desempenham um papel de intermediários entre o universo infinito de valores possíveis e a realidade crescente dos valores realizados. Todo ato é moral se realizar algum valor positivo e sua importância histórica é maior quanto mais inovadora em relação aos valores já realizados. Aqueles que vivem sem criar valores inteiramente novos, não podendo sobreviver sem participar do processo universal da realização histórica dos valores, satisfazem-se, acompanhando a criação dos valores novos de certos modelos que os criam, ou reconstituindo e se alimentando dos valores realizados no passado. Os valores do passado, a certo momento de sua própria densidade de vivência dentro do corpo social, exigem persistência, através do culto às tradições, dos ritos, dos hábitos e costumes, das instituições e também do relato histórico dos fatos. É a consciência axiológica, em sua necessidade de ater-se à realização de valores, tanto passados como atuais, exigindo o trabalho de historiar e todo o aparelhamento historiográfico.

A vida histórica se compõe, assim, daqueles que descobrem valores e daqueles que reconstituem a descoberta; daqueles que renovam e daqueles que conservam as valorações efetivas; daqueles que inventam novos modos de realizar valores e daqueles que os tomam por modelos.

Criando ou repetindo, descobrindo ou conservando valores, sempre os atos humanos, os atos que compõem a vida histórica são atos que realizam valores.

Realizar valores é fruto de uma intuição do valor realizável, mas é, antes de tudo, fruto da intuição da hierarquia a priori dos valores que sempre solicita à história, aberturas para revelar-se.

É da vontade, em forma de virtude, que depende a realização histórica do valor. A vontade tem o poder de captar o valor e realizá-lo. No ato realizador da vontade, o absoluto e o relativo se encontram, sob a forma de projeto e de passado, intuição do valor absoluto a realizar, e consciência do valor relativo já realizado. Dialeticamente, a vontade e o valor tecem a grande síntese, que é a História. O relativo já não gera relativismo ou ceticismo, nem o absoluto é indiferente ao movimento concreto da História. Tanto mais históricos são os atos quanto mais valores novos realizam; e tanto mais realizam valores novos quanto mais procedem de um querer intenso que se perdeu no valor: quanto mais se quer com força e intensidade, mais a história se transforma, perdendo-se no valor. E é perdendo-se no valor que se encontra a possibilidade de participar da História, dando a ela um sentido que a explique, e dando à pessoa um significado que a ultrapasse.

É assim possível afirmar que a História torna-se novamente inteligível filosoficamente, a partir de Scheler, como uma autocompreensão do homem, a respeito do caráter absoluto de sua ação de realizar valores, ação esta que relativiza o passado, constituindo-se em uma síntese entre um a priori axiológico que intui e uma realidade histórico-material que a condiciona.

06 CAPÍTULO VI - A CRISE HISTÓRICO AXIOLÓGICA

6.1 Subjetivismo e relativismo éticos

Conforme já mencionamos, o homem é o sujeito que realiza os valores éticos históricos. São, portanto, valores da pessoa. No entanto há um dado de extrema importância a ser levado em conta: os valores se realizam na pessoa, tendo, portanto uma dimensão que envolve a subjetividade. Quando o sujeito encontra-se numa situação propícia para vivenciar os valores, estes podem ser conhecidos sem distorções teóricas racionais, que impedem o acesso ao mundo dos valores, o que só é possível através da intuição emocional.

A moral moderna considera que os valores, sobretudo os éticos, por não possuírem existência e sentido independentemente do homem, não passam de manifestações subjetivas na consciência humana, destituindo-se, portanto, a realidade de qualquer valor próprio. Os valores apenas refletem nossos sentimentos e desejos, de forma que bom seria o que é desejado e ruim o que é rejeitado. A partir deste ponto de vista, Scheler aponta para duas exigências básicas sobre as quais se engendra a moral moderna: a primeira diz respeito à necessidade de uma justificação completa da anarquia em questões do juízo ético, uma vez que nada de firme subsiste; a segunda implica a assunção de um substitutivo para a legítima objetividade dos valores, ou seja, de uma consciência genérica universalmente válida que estabeleça aos indivíduos um imperativo que regule o seu agir. Aqui também se manifesta o ressentimento, na medida em que o tipo ressentido, negando-lhe a objetividade de sua ordenação hierárquica, transmuda a noção de valor apregoando que não existem valores maiores ou melhores, mas todos são iguais, todos são subjetivos.

Scheler explica este processo, argumentando que o ressentido, a exemplo de todos os homens, direciona originalmente o seu querer para o bem, considerado por ele, antes da falsificação de sua visão, como objetivo e eterno. Contudo, na medida em que esse esforço para o bem não se reveste do êxito esperado, esse tipo de homem começa a olhar com ódio e inveja para os qualificados como bons na escala valorativa, culminando no despojamento da própria ideia de bem, que é rebaixada ao nível de seus desejos e disposições. Ao negar a possibilidade de um mundo valorativo, substitui a ideia de valor objetivo por outra ilusória,

com a qual se alegra, convencido de que todos os valores são mesmo relativos por sua ilusória, com a qual se alegra, convencido de que todos os valores são mesmo relativos ao ser humano e subjetivo. Conseqüentemente, a validade universalidade desta valoração fundada no ressentimento representa uma compensação para a legítima objetividade dos valores, resultando a ideia de bem da soma de opiniões, as quais vão lhe garantir a sua positividade. Inclusive, a própria objetividade do bem é também compensada na teoria por uma “lei universalmente válida do querer humano” (Kant), ou, ainda, o que é pior, por uma identificação do bem com o querer genérico.

Deste modo, a partir do momento em que o ressentimento transformou a objetividade em validade universal ou em consentimento unânime, não se poderia esperar outro resultado que não a supremacia da opinião subjetiva para tudo o que não é comunicável, demonstrável ou que não pode ser percebido. A ilusão moderna apóia-se no argumento de que a própria diferença que se verifica entre os valores, entre os sistemas estéticos, éticos e religiosos e entre os sistemas jurídicos nas diferentes localidades do mundo, constitui a evidência de que os valores não se fundam nas coisas mesmas, mas nas necessidades humanas subjetivas e cambiantes.

Não se tratando em tomar o homem como realizador dos valores, mas de apontar uma situação na qual os valores são submetidos a estes mesmos homens. Aqui nasce uma dupla problemática: em primeiro lugar, os valores vividos por um sujeito que vive numa sociedade secularizada, tenderão a ser elaborados segundo sua própria vontade, negando qualquer hierarquia dos valores apriorísticos. Além disso, os valores assim elaborados, não passam de um mero resultado de uma ética individualista e caótica. E, em segundo lugar, aponta-se para o “ressentimento”, que encontra o terreno fértil numa sociedade como a acima descrita. Se o sujeito dos valores, ou seja, a pessoa, estiver “contaminado” por uma mentalidade ressentida, isso afetará diretamente a moral, causando uma distorção e inversão axiológica, fatores nos quais fundamenta-se a crise moderna, ou seja, a crise moral.

Como bem abordamos, no subjetivismo, o homem torna-se a medida de todos os valores, ao passo que no objetivismo os mesmos são apriorísticos e hierarquizados, não se configurando, portanto, a partir do conjunto da natureza humana²⁶⁰.

Max Scheler aponta para dois pontos de partida para a qual a moral moderna, que, ao mesmo tempo, constitui sua identidade. Em primeiro lugar, há uma tendência em tecer justificativas para a “anarquia” existente nas questões que dizem respeito aos juízos éticos e,

²⁶⁰ Cf. W.BRUGGER, *Dicionário de filosofia*, p. 393-394

em segundo, a assunção de uma alternativa²⁶¹ para a legítima hierarquia de valores objetivos, cedendo espaço para um “querer” e um “agir” universais que sejam apenas considerados bons por seus realizadores, sem quaisquer critérios que sejam sustentáveis, pois sua estrutura é profundamente individualista, além de poder ser apenas uma mera manifestação do “ressentimento”, que pode ser o fator que movimenta a representação da moral subjetiva ou relativa²⁶².

O homem que vive no mundo contemporâneo, marcado pelo individualismo e relativismo, “transmuda” a noção de valor, além de negar neles qualquer objetividade ou organização hierarquizada, pois aí todos os valores são subjetivos, ou seja, formulados pelo indivíduo a partir de sua experiência própria²⁶³. No entanto este fator, ou seja, a falta de objetividade, não exclui da ética contemporânea à busca da realização do bem ou da justiça. O problema reside justamente no que Scheler aponta em sua obra²⁶⁴, isto é, a incapacidade da ética atual de realizar o bem e a justiça, visto que sua elaboração individualista torna os padrões e as normas caóticas, sem referenciais que sejam “maculados” pelo secularismo, relativismo e, especialmente, pelo ressentimento. Assim, uma ética moldada sob estes três elementos, não passa de uma tentativa de supressão das deficiências ou carências de um indivíduo ou de uma tentativa de supressão das deficiências ou carências de um indivíduo ou de uma coletividade ressentida. Mas quando a busca da justiça e do bem, na moral moderna, não obtiver êxito, aumenta largamente o ódio e a injustiça, e o que antes se buscava se perde de vista, ou seja, este mesmo bem e justiça deixam de ser o objetivo da ação moral, cedendo espaço para a vingança.

“Em virtude destas duas características, o impulso de vingança é o ponto de partida mais próprio para a formação e conformação de ressentimento. A língua alemã diferencia sutilmente o fato de, desde o sentimento de vingança, por sobre o rancor, a inveja, a cobiça, até a malícia, se encaminhar uma evolução dos sentimentos e impulsos, até a proximidade do próprio “ressentimento”²⁶⁵

Aqui, na adoção da ética subjetivista, corre-se o risco de se ter como resultado uma grande frustração, fazendo com que a ideia de valor objetivo seja trocada por uma outra ilusória, aparentem, sem consistência. Assim, a sociedade que se orienta desta maneira insere-

²⁶¹ A qual Scheler critica em todo o conjunto de sua obra *Da reviravolta dos valores*.

²⁶² Cf. Max SHELER, *Da reviravolta dos valores*, p. 154

²⁶³ *Ibidem*, p. 154.

²⁶⁴ *Ibidem*, *passim*.

²⁶⁵ Max SCHELER, *Da reviravolta dos valores*, p. 49

se num caos de proporções imensuráveis e de difícil retrocesso. O resultado de tudo isso é a crise de valores, pois, diante da pluralidade axiológica, a sociedade se perde e encontra dificuldades em localizar o melhor sistema ético a ser adotado para reger a sua conduta moral²⁶⁶.

A carência da sociedade relativista e subjetivista²⁶⁷ tornam-se visíveis com facilidade, como demonstra nosso autor no seguinte fragmento de sua obra:

“O homem do ressentimento é um fricote, que não pode permanecer sozinho com seu juízo. Ele, é o tipo humano absolutamente contrário àquele que realiza o bem objetivo, pois este mesmo sozinho contra todo um mundo de obstáculos chega a realizá-lo. Deste modo, a universalidade ou o universal validade desta atitude valorativa fundada no ressentimento não passa de uma compensação para a legítima objetividade dos valores”²⁶⁸

A passagem acima descrita se mostra de profunda importância nestas discussões, visto que desmascara, sob certo aspecto, o subjetivismo. Este é impotente para realizar os valores verdadeiramente apriorísticos, hierarquizados e objetivos. A sociedade, na verdade, se acomete de uma inaptidão para a vida moralmente válida.

Outra ressalva a ser feita em relação ao subjetivismo, é a possibilidade de, invertendo a ordem dos valores, oferecer justificativas para atos que antes não eram considerados éticos, como por exemplo, dizer que o saque a supermercados, em caso de lutas por igualdades sociais, é legítimo. Isso ocorre até mesmo pelo fato de não se ter acesso ao mundo dos valores através da intuição emocional, única maneira autêntica de se conhecer os referidos valores, segundo o pensamento shelariano²⁶⁹, não só em sua “superfície”, mas em sua essência.

Assim, a sociedade contemporânea está inapta para captar e aplicar os valores enquanto ela for essencialmente subjetivista e relativista, mesmo que estes valores que ela, “contaminada” pelo ressentimento tenha uma adesão ou consentimento unânime pela coletividade. Mesmo assim, ela, a sociedade, não deixa de lado sua crise. Ela continua se alastrando, em um todo o mundo, até que se opte por uma ética que seja concreta em relação aos seus valores.

²⁶⁶ Cf. Max SCHELER, *Da reviravolta dos valores*, p. 154

²⁶⁷ Cabe, aqui, exortar que o relativismo adquire um significado muito próximo ao subjetivismo. Isto é reconhecível. Contudo, deve-se levar em conta que o subjetivo é que causa o segundo, ou seja, o relativo.

²⁶⁸ Max SCHELER, *Da reviravolta dos valores*, p. 155

²⁶⁹ Cf. Max SCHELER, *Da reviravolta dos valores*, *passim*.

6.2 O valor e o seu sentido moderno

No mundo moderno, somente possui valor ético aquilo que o indivíduo adquire através de suas forças e de seu trabalho. Desse modo, certas disposições eticamente valiosas ou bens hereditários, que poderiam diferenciar ou elevar o indivíduo diante dos demais, perdem o significado, haja vista tudo ser considerado numa perspectiva da força particular, solitária e restrita ao individual.

“O fanatismo pelo trabalho, enquanto domesticação de forças naturais, procede também da exaltação da vontade de dominação, motivado pelo progresso da ciência e da técnica, mas que depende também de uma mudança na atitude do homem”²⁷⁰

O útil é um veículo ou meio para que o agradável se dê, sem que ele se torne um valor superior. No entanto, o agradável é o valor fundamental, ao passo que a sua utilidade lhe é derivada, pois o que é agradável, dessa forma, deve ser útil para os valores vitais. Ocorre que na moral moderna, o valor se configura pela utilidade, referindo-se no desfrutar das coisas agradáveis. Mas o valor das coisas agradáveis, que são imutáveis²⁷¹, orienta-se para o desfrute daqueles que os possuem. Se o trabalho, segundo os critérios da moral moderna, não propicia isto, então não são convenientes, ou seja, tais valores podem ser rejeitados.

“A hipertensão resulta desse fanatismo se explique pelo vazio interior que torna insustentável qualquer perspectiva de repouso, que torna insuportável toda contemplação feliz e calma do mundo”²⁷²

Contudo, para Scheler, toda moral que subordina os valores mais elevados aos valores mais úteis, não é admissível, é absurda. É, segundo seus próprios dizeres, *subordinar o fim ao meio*²⁷³. Há, deste modo, uma espécie de regra geral da moral moderna, que se torna à mola propulsora que faz com que o trabalho útil e o agradável, do qual é derivado, sejam acima dos valores citais, numa dinâmica reprovada pela ética scheleriana.

“O valor de toda e qualquer civilização que se pautar pela utilidade, e neste sentido também da sociedade moderna, é o desfrutar de coisas agradáveis. O valor imutável das coisas

²⁷⁰ Thomas Ranson GILES. *Max Scheler: História do existencialismo e da fenomenologia*. Pg. 12

²⁷¹ Cf. Rizieri FRONDIZI, *Que son los valores?*, p.119-122

²⁷² Thomas Ranson GILES. *Max Scheler: História do existencialismo e da fenomenologia*. Pg. 12

²⁷³ Max SCHELER, *Da reviravolta dos valores*, p. 162

agradáveis direciona-se também, a partir daí, segundo o critério da aptidão destas coisas diminui esta capacidade, é porque ele não vale a pena. Se pode e precisa subordinar o desfrutar aos valores mais elevados: aos valores vitais, aos valores espirituais da cultura, ao sagrado; mas subordiná-lo ao útil é um absurdo, pois equivale a subordinar ao meio”²⁷⁴

Como tais pressupostos, é possível notar que a crise da modernidade não atinge apenas a moralidade, mas, dentro dela mesma e segundo o pensamento shelariano, a escala axiológica apriorística. Ora, quando a sociedade tende a valorizar acima dos valores espirituais e vitais outros valores hierarquicamente considerados inferiores, que são os que referem a sensibilidade, então tem-se uma crise. No mundo do sensível o homem se encontra em total desamparo e desorientação, pois abandona as questões que lhes são vitais e, portanto, de maior importância para sua auto-realização. Tal ocorre uma vez que o cuidado vital consigo e com os outros, bem como o deixar-se orientar por valores espirituais e religiosos, soa trocados pela busca impulsiva de bens relativos ao material, ao prazer, ao consumo e a produção. Numa sociedade em crise, erroneamente²⁷⁵ tem valor moral aquele que produz e consome, ao passo que aqueles que buscam orientar sua conduta segundo os princípios e valores espirituais e vitais, que são os mais altos, são depreciados. Vale, na modernidade, apenas o que é útil para a produção e para o consumo, e não o que promove a realização moral pelo ser humano, embora o modo de ser da sociedade atual queira, ao incentivar a busca dos valores da sensibilidade, iludir os homens de que é possível, a partir de sua dinâmica, a realização plena do ser humano. Realmente no que diz respeito a supressão das necessidades materiais do homem, os bens e os valores da sensibilidade podem ser úteis, uma vez que não se nega que este ser humano tem certa dependência de tal aspecto, ou seja, necessita da matéria²⁷⁶. Ele precisa de casa, vestimentas, alimentos, remédios, etc.. sem os quais sua sobrevivência estaria comprometida. No entanto, segundo Max Scheler²⁷⁷, as necessidades vitais e básicas para a manutenção da vida humana não se resumem em espécies materiais. É claro que o homem tem sua dimensão corpórea, física, mas também há uma outra que não é menos importante: a dimensão espiritual e religiosa, na qual reside toda sua moralidade²⁷⁸. Sem esta, ele se sente incompleto, não realizado em sua plenitude. O homem como todo animal é corpóreo, e, portanto, tem necessidades sensíveis. Mas especialmente ele,

²⁷⁴ Max SCHEELER, *Da reviravolta dos valores*, p. 161-162

²⁷⁵ Aqui a afirmação é baseada no pensamento de Max Scheler.

²⁷⁶ Apesar da semelhança, neste ponto não se faz referência ao pensamento de Karl Marx, propriamente dito.

²⁷⁷ Cf. *Da reviravolta dos valores, passim*.

²⁷⁸ Neste caso as formas de moralidades consideradas autênticas para Max Scheler.

excluindo os outros animais, tem necessidades espirituais e, assim, é o único ser capaz de moralidade e de cultivar sua esfera vital²⁷⁹.

Existe, preferência quanto aos valores vitais. Tal preferência reside em sua essência mesma. Contudo, os valores relativos à utilidade têm uma função que se diverge do vital. O útil depende do vital, que hierarquicamente lhe é superior. Não só depende, mas também deve estar a serviço dele, ou seja, se algo tem utilidade, deve ser empregado para que o vital seja beneficiado. Dessa forma, segundo a moral scheleriana, é impossível que algo inferior na hierarquia axiológica e que está a seu “serviço” lhe seja superior, ou seja, considerado mais importante que os valores vitais.

O útil é o que tem por intenção, de modo sistemático, isto é, regrado, a realização de um valor bom, que seja agradável aos sentidos. O problema da crise moderna está em submeter os valores vitais e espirituais aos da utilidade. Do contrário, eles não apresentam de maneira equivocada²⁸⁰. Já um valor vital pode não ser agradável, não seja benéfico ou não ajude na manutenção dos valores vitais. Não é difícil exemplificar: o fumo, hábito tão comum entre homens e mulheres, pode trazer sensações agradáveis. Porém, é cientificamente provável que fuma pode causar diversos riscos para a vida, ou seja, para a saúde, como o infarto, a impotência sexual, ou mesmo o câncer. O útil deve, ao contrário, propiciar o crescimento dos valores vitais, o que equivale dizer, não colocar obstáculos à vida. Se não o fizerem sou se forem classificados acima dos valores vitais, então sevem ser evitados, como por exemplo a pessoa que coloca o fumo acima de outras prioridades de sua existência, que passa a ser ameaçada, por este mesmo motivo. Aqui também nos é apresentada uma das características do “humanismo”: o agradável à humanidade é tido como valor superior, mesmo que não traga nenhum benefício vital para o seu objeto, no caso a perfeição moral. Com isso, a partir das premissas schelerianas, é possível afirmar que nem sempre o agradável também seja útil, mas o será se trazer benefícios para os valores vitais, pois o útil deve ser dominado pelo querer da vida, que, por sua essência própria, bem conhece suas principais necessidades, sem que isto aponte para uma vida decadente, como ocorre no ressentimento, no qual o sujeito tem uma impulsiva necessidade de adquirir bens sensíveis para ser aceito no contexto da modernidade como moralmente realizado. Não é negativo à vida busque o agradável. Ocorre que ela, a vida, não deve se ver ameaçada mesmo quando as situações não forem tão agradáveis e sem que seja submetida ao sensível:

²⁷⁹ Cf. *Da reviravolta dos valores, passim*.

²⁸⁰ Tal afirmação, no entanto, leva em contas as premissas básicas da ética Scheleriana, especialmente o que diz respeito à objetividade dos valores hierarquizados.

“A vida deve produzir algo útil, apenas à medida que pudermos gozar de algo agradável; quando ela mesma é colocada na fila dos valores vitais mais elevados e pode dominá-los livremente”²⁸¹

Em suma, a moral moderna inverte esta dinâmica axiológica proposta por Scheler.

Um outro aspecto apontado por Max Scheler, são os exercícios de ascéticos. Segundo o autor, a ascese antiga tinha por objetivo, embora pareça contraditório, o “desfrute” do agradável, porém com uma medida mínima de coisas que sejam agradáveis, com as mais simples, apresentadas pela natureza. No entanto, tais exercícios não teriam valor algum se não permitissem a “contemplação” das coisas, ou seja, dos valores espirituais. Este movimento em nada é semelhante ao da pessoa ressentida e inserida no contexto da moral moderna. Este só conseguiria, e de maneira falsa ou distorcida, contemplar os valores através de grandes e penosos exercícios ascéticos. No entanto, segundo os princípios da ética scheleriana, uma ascese, para ser autêntica e benéfica, deve “elevar” a própria vida, isto é, os valores vitais e espirituais para então deles desfrutar. Mas o ideal da moral moderna tende para o mínimo de desfrute das dos valores superiores, a fim de promover o acúmulo máximo de coisas agradáveis e úteis, que tornam o mundo ilusório, cheio de prazeres, no entanto sem alegria verdadeira para os homens, inseridos neste mundo, segundo os dizeres do próprio Max Scheler²⁸²

6.3 A decadência do “ethos”

“O princípio mais importante e essencial que esta obra pretendeu fundamentar e transmitir com a maior integridade é que o sentido e o valor finais de todo este universo se mede, em última instância, exclusivamente pelo puro ser (não pela rendição) e pela bondade mais perfeita que seja possível, dentro da rica plenitude, na mais pura beleza e na harmonia mais íntima das pessoas, nas que se concentram e potencializam as vezes todas as energias do cosmos”²⁸³.

²⁸¹ SCHELER, Max, *Da reviravolta dos valores*, p. 161

²⁸² Cf. Idem, p. 164

²⁸³ Cf. Idem, pg.15

A atualidade histórica de que se fala²⁸⁴ vem tornar ainda mais árduas quaisquer tentativas de oferecer a resposta de que acima se refere. Isso se explica se considerar como premissas todas as transformações sociais ocorridas a nível internacional nos últimos cem anos. Hoje o que se tem é um mundo e uma geração testemunhadas de uma grande reviravolta de valores, especialmente nos campos da ciência e da tecnologia.

Encontramo-nos novamente em uma era de racionalismo, onde o mais importante é a técnica e o seu tecnicismo, onde o que importa é a competição entre os homens, e onde existe uma ética narcisista, onde o mercado (que parece mais uma entidade sobrenatural) regula todas as ações. Esse período em que viemos hoje gerou várias crises vindas da crise inicial de transcendência. Uma grande crise ideológica, política e de valores se criou e seguindo-se a esta uma crise de sociabilidade. Os homens perderam principalmente nos grandes centros urbanos, o sentido de ser um ser social.

Atualmente, a história, sem dúvida alguma, sofre uma crise de paradigmas, não possuímos nenhum “ismo” para seguir. É claro que falamos de uma maneira geral, pois os paradigmas existentes anteriormente não desaparecem por completo e ainda são praticados pela historiografia, a exemplo da história marxista.

A modernidade gerou dúvidas de como será o nosso futuro, gerando crises historiográficas e de paradigmas. A história tem fundamental importância na construção do imprevisível futuro. Os problemas que o homem coloca acerca de si mesmo alcançam na modernidade o ponto máximo e registrado em toda a história que nos é conhecida.

Tais mudanças influenciaram profundamente na moral. Isto, no entanto, não se dá de maneira pacífica. Toda transformação e influência ocorrem acompanhadas de certa crise. Esta constatação nos leva a concluir que o grande resultado destes últimos cem anos de história é uma humanidade em crise. As transformações na tecnologia, na biogenética e na informática revolucionaram a mentalidade do homem de tal modo que o mesmo acabou por entrar em uma crise que parece não ter saída. Apesar da quantidade ético que o realize ou satisfaça. O seu mundo, o seu “ethos” se tornaram insuficientes para tal.

²⁸⁴ Aqui a referência é feita ao mundo contemporâneo e suas transformações, especialmente ocorridas a partir do século XX, passando pela primeira e segunda grande guerra, até o início do século XXI

6.4 Manifestações modernas no pensamento de Scheler

Muitos teóricos afirmam que o homem moderno começou a perder as referências de sua identidade cultural ao inserir-se no mercado global, que o fez compartilhar várias culturas tendo a sua própria sido engolida pelas demais, pois a aldeia global, onde as fronteiras transnacionais foram praticamente dissipadas, não permitiriam uma identidade única e sim a coletividade de identidades.

Entretanto, não se tem um referencial de tempo que possa ser usado como marco para o início da pós-modernidade, uma vez que muitos desses teóricos ainda não aceitam que o homem tenha abandonado os ideais modernistas. O que se observa é toda uma ruptura com os laços que o prendiam a uma forma de pensamento moderno. Essa ruptura não tem um marco específico, mas ela torna-se mais latente com a sociedade pós-guerra, que passou buscar algo mais, através do fortalecimento de sua identidade.

A crise acontece pelo fato do homem moderno viver em uma sociedade que dissolve à todo momento suas referências culturais ou sociais, criando novas necessidades e valores. O homem pós-moderno produto de uma internacionalização das relações econômicas está inserido em um amplo processo fragmentário, na qual ele não consegue mais se sentir representado no ambiente no em que ele está inserido. Essa necessidade de representação faz com que ele se volte para si tentando encontrar-se, e quando isso acontece também ocorre à revalorização do local.

Entretanto, não quer dizer que está desestruturação da identidade seja um fator planejado ou calculado pelos detentores do poder da sociedade contemporânea, ela ocorre à revelia de todo e qualquer processo, seja de transnacionalização ou da globalização da economia, da sociedade e do consumo. Ela nasce do desejo do homem em conquistar novos horizontes, mas não como na Idade Média, quando o homem buscava desbravar novas nações. Essa atual incursão em busca de novos "territórios", está relacionada diretamente com o conhecimento, com a informação e com uma tentativa, mesmo que inconsciente, de proteger-se da globalização, ao mesmo tempo em que tenta dominar esse movimento global.

6.5 A crise de Valores no Juízo da moral

Partindo das considerações já feitas anteriormente, fica evidente que o “ressentimento” possui sua dimensão ativa dentro da sociedade. Basta que se façam considerações sobre a dinâmica social para se descobrir sua dimensão ressentida. Sabe-se que este comportamento pode manifestar-se em nível pessoal. O “ressentimento”, portanto, pode condicionar o comportamento de uma pessoa em relação à outra, que se torna objeto do seu “ressentimento”.

No mundo contemporâneo, tais expressões são freqüentes. São sinais que apontam para aquilo que é característico na nova ética e que, de acordo com Scheler, brota do “ressentimento”. Aliás, o “ressentimento”, para ele, não é só origem desta ética atual, mas, conseqüentemente, a razão e o fundamento do que lhe é característico, como o autor aponta: o “ressentimento” influencia diretamente o “juízo moral de valor”²⁸⁵. Mais do que isto, ele aponta na ética certa pluralidade moral:

“Um dos resultados mais importantes da nova ética é que, a partir dela, passam a não existir não apenas uma, mas diversas morais”²⁸⁶.

Com isso, podemos afirmar que não existem apenas pessoas ou grupos ressentidos simplesmente, pois tais implicam, na verdade, em expressões de morais relativas e ressentidas, caindo-se no que se chama de relativismo valorativo, isto é, “a concepção que atribui aos valores²⁸⁷ validade relativa, quer dizer, só para um homem, para uma época determinada” conforme a definição de Walter Brugger²⁸⁸. Com tais ideias, Scheler caracteriza uma moral cujos valores são sujeitos a mudanças, posição esta que ele contesta em todo o conjunto de sua obra.

O pensamento scheleriano leva a pensar que o “ressentimento” influencia os juízos morais de valor quando estes são submetidos à apreciação de um sujeito, o que significa condicionar a ética a estados sentimentais subjetivos. Esta é a raiz do subjetivismo axiológico, característica da moral “infectada” pelo ressentimento. O homem ressentido cria seus próprios

²⁸⁵ Max Scheler, *Da reviravolta dos valores, passim*

²⁸⁶ *Ibidem*, p.87

²⁸⁷ Neste caso os valores éticos e morais

²⁸⁸ Dicionário de Filosofia, p. 355.

valores, seus próprios juízos, sobre os quais ele deposita sua conduta, podendo, quando quiser, fazer alterações “convenientes” para o momento em que se vive e de acordo com sua preferência²⁸⁹. Entretanto, isto significa que não hajam morais dominantes, pois, para Scheler, “há realidades efetivas da vida” que são condicionadas por tais dominações²⁹⁰. O fato de uma moral ser dominante não exclui a possibilidade de a mesma ser relativa e mutável.

Enfim, Max Scheler, desenvolvendo tais ideias, quer expor o “ressentimento” como fator dominante, e, portanto, determinante para o florescimento de uma moral “pervertida” e maculada pelas “regras de preferência”²⁹¹, que é capaz demonstrar como bom, santo ou verdadeiro, por exemplo, o que na realidade objetiva é mal, profano ou moral, ou seja, o que se tem são comportamentos múltiplos, condicionados ao interesse momentâneo, relativo, submetido ao estado psíquico subjetivo e constantemente em mudança.

“(…) o cristão não é um homem que deprecia os valores terrestres porque sua fraqueza vital o torne incapaz para conquistá-los. Ele é um ser que tem vida demais, exigências espirituais demais, exigências vitais demais para que os seus bens, mesmo os mais nobres, da existência presente possam lhe parecer consistentes e adequados para suas ambições”²⁹²

A moral cristã para Max Scheler tem por origem a intuição de novos valores que a antiguidade desconhecia. Essa intuição transforma a consciência e lhe dá um elo espiritual que ela não pode satisfazer com a carreira limitada que lhe oferece a existência terrestre. No entanto, a consciência deve julgar essa existência de maneira indiferente, pois ela deve encarnar, o mais possível, seu ideal, embora lhe falte fontes comuns com o objeto de sua fé e de suas esperanças²⁹³.

Contudo, para Scheler, a pessoa não é algo simplesmente, mas um ato de onde surgem todos outros atos que se referem a uma pessoa. Por tais atos é que se pode apreender a pessoa, pois é assim que ela se manifesta no seu sentido mais íntimo e particular, ou seja, sua personalidade, que, por sua vez, indica sua individualidade. O sentido que ele dá ao “personalismo” adquire especial importância em, sua filosofia dos valores, segundo o qual

“... a pessoa, além de constituir o ente mais perfeito e valioso do universo é o único suporte dos valores morais... que são,

²⁸⁹ Cf. Max Scheler, *Da reviravolta dos valores*

²⁹⁰ Ibidem, p.89

²⁹¹ Ibidem, p.89

²⁹² Thomas Ranson GILES. *Max Scheler: História do existencialismo e da fenomenologia*, p. 18

²⁹³ Ibidem, p.18

necessariamente, valores da pessoa... o sujeito ou o suporte original dos valores éticos fundamentais”²⁹⁴.

Este, em suma, é o caráter personalista da ética scheleriana.. Embora a pessoa seja o suporte dos valores morais, estes possuem um caráter de ordem metafísica, no qual somente o homem participa e a razão pela qual ele mesmo é pessoa pelos valores espirituais, para os quais, por sua natureza, tende tanto “intencional” como “emocionalmente”. Assim, todos os valores espirituais, torna-se fonte de unidade entre todos os valores que se referem ao sagrado²⁹⁵

“A personalidade do homem está estreitamente vinculada à experiência vivida pelos valores espirituais e, por conseguinte, dos valores éticos e dos valores do sagrado”²⁹⁶

Dessa forma, considera-se que é o homem quem vivencia os valores morais na história, e, dentre estes levando em conta que o ressentimento só se concretiza nos atos que brotam do psiquismo humano.

²⁹⁴ Cf. José Silveira da COSTA, *Max Scheler e o personalismo ético*, p.46

²⁹⁵ Karol WOJTYLA, *Max Scheler e a ética cristã*, p.37-39

²⁹⁶ Idem, p.38

CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como objetivo, já mencionados em seu decorrer, tecer uma análise da crise moderna, considerando-a como uma crise de valores históricos, segundo o pensamento de Ferdinand Max Scheler.

O propósito visado consistiu em identificar na “Ética” o tratamento dado por Scheler ao problema das relações entre a história e o valor, como caminho para a superação de um conflito surgido dentro do pensamento ocidental com relação a duas tendências em ética: o absolutismo ético e o relativismo ético. O primeiro liga-se à tradição do pensamento ético ocidental e inclui o pensamento ético de Kant. O segundo inicia-se com Hegel e chega até os dias atuais, através de uma afirmação do caráter relativo dos princípios éticos em decorrência da atribuição de um caráter de historicidade à ética e aos seus postulados.

Entre o relativismo e o absolutismo éticos, o pensamento ocidental vem desenvolvendo um intenso debate a respeito da variabilidade da ética ao longo da história. A questão pode ser formulada sumariamente da seguinte forma: é a ética determinada pelos desígnios da história ou é a história determinada pelos princípios éticos? Em outras palavras: terá a ética algum absoluto capaz de determinar as variações históricas ou será a história o elemento determinante de todas as variações éticas?

Paira no ar, portanto, aquela situação designada por Scheler como “processo de decomposição de um “ethos”, justificando uma reflexão sobre a historicidade ou não dos princípios que conduzem à vida ética”²⁹⁷.

São nas fases de decomposição de uma ética que são discutidos seus princípios. Esta ideia que está presente na “Ética” de Scheler²⁹⁸ tem muito a ver com a crise da ética na época atual. Nessas fases de “decomposição” há sempre um enrijecimento decorrente do apego à ética tradicional e um enrijecimento da proposta de ruptura da ética tradicional. A síntese é sempre aquilo que à própria história realiza: nem a ruptura, nem a conservação, mas uma síntese concreta de ambas. E quando isto ocorre, a história já é fato, é ocorrência, vivência presente.

Observa-se atualmente um conflito latente entre a ética e as formas históricas de sua efetivação. Perdeu-se a noção de como se funda uma ética de validade universal sem negar o

²⁹⁷ Ética, 212 / 210

²⁹⁸ Ética, 319 / 317

caráter histórico e mutável de determinadas formas de comportamento: nisto reside, portanto, a crise.

Ampliando um pouco mais a área de observação das manifestações visíveis desta crise atual de decomposição do “ethos”, nota-se atualmente que a política, a tecnologia e a própria ciência estão comprometidas com a decomposição dos conceitos éticos. Os políticos parecem preocupados em se dizer “técnicos” e em se utilizar da tecnologia, sob a designação de especialização, para exercerem suas funções diretivas. Enquanto isto, aqueles que poderiam se dizer técnicos adotam a chamada “neutralidade” das ciências e chegam mesmo a afirmar que as ciências são “a-éticas”, como já se ouvir dizer, recentemente, da economia.

A crise da ética se manifesta mais agudamente em dois planos: nas áreas denominadas “científicas” e que se preocupam com estudos e das práticas de natureza tecnológica e nas áreas de atuação política onde os projetos de organização social fundados em determinadas concepções quanto ao sentido da história propõem sistemas divergentes de estruturação política, dividindo ações de classes, gerações e lideranças.

No primeiro caso, há uma pretensão de eliminar da tecnologia as considerações de natureza ética. De acordo com os “técnicos, os “especialistas”, suas atividades nada tem a ver com problemas éticos e podem continuar a desenvolvê-las sem se preocupar com o significado moral do produto de seus atos, nem suas conseqüências.

No segundo caso, a crise procede de uma discussão direta do problema da variação histórica dos princípios éticos e do perecimento ou não de certas formas concretas de realização destes princípios. Aqui, não está em discussão a neutralidade perante a ética e sim a mudança efetiva de padrões éticos e a própria mutabilidade histórica da ética, em si mesma.

A História é entendida por alguns como definidora das mudanças éticas, tornando a ética, em si mesma, inteiramente relativa face a um absoluto que é a História, enquanto outros encaram a ética como um dever-se de natureza imutável, embora os homens ora se aproximem, ora se afastem desse padrão eterno.

A crise da ética aparece, assim, como uma decorrência de uma adesão ou não à aplicação da historicidade à ética ou então como uma carência de elementos para ajustar a ética ao transitar das mudanças históricas. Evidentemente, a pretensa neutralidade ética da ciência encobre propostas concretas de novas concepções éticas ou de novos projetos históricos, da mesma forma que as intermináveis discussões em torno de ideologia políticas ou do caráter político-ideológico das ciências não são mais do que manifestações da própria ética na época atual.

Esta crise, como a própria palavra indica, provém da incidência de mudanças históricas sobre a vida ética. Ninguém poderá negar que “os tempos mudam” e que as novas formas históricas alternam profundamente a maneira de viver dos homens e dos povos, quando comparados com aquilo que se sabe de épocas passadas. Não basta, admiti-lo como algo inexorável e assumir que a ética perdeu sua validade, simplesmente porque certas formas de realização dos princípios éticos, efetivas em épocas passadas, foram superadas historicamente. Não basta constatar que as mudanças históricas, éticas, são necessárias para indagar se efetivamente a ciência e a história suprimiram a ética, entendida como conjunto de princípios de validade universal.

Da análise preliminar da crise ética atual ressalta sua dupla origem: é uma crise proveniente tanto da ciência como da história. A ciência propôs princípios novos para orientar a ação cognoscitiva e atribui a esses princípios uma procedência histórica. A pretensa “a-eticidade” da ciência apóia-se por si mesma em um conceito de relatividade histórica dos princípios éticos. A ciência utilizou-se, assim, da história para transformar a ética entendida como tradicional em uma ética de natureza científica.

Efetivamente, a ciência é histórica, produziu conseqüências históricas e provém de pré-condições não menos históricas. A ciência ocidental já alcançou ter influência em todas as nações do globo terrestre e mesmo no espaço extra-terrestre, através de um longo processo histórico em que o “espírito fáustico” de que falava Spengler se propôs a investigar, até as suas últimas conseqüências, os segredos da natureza e do universo. A ciência moderna é filha daquela “aventura ocidental do homem” de que fala Denis de Rougemont²⁹⁹ e representa, segundo a concepção de Karl Jaspers, a segunda das duas mais importantes revoluções produzidas pelo homem nestes cinco mil anos de sua história conhecida³⁰⁰. A ciência moderna transformou efetivamente a face do mundo, alterou profundamente a maneira de viver dos povos e provocou, ao longo dos últimos cinco ou seis séculos da história humana, alterações radicais no próprio relacionamento entre o homem e o seu mundo.

A ciência moderna se impôs historicamente, por seus resultados. Por mais que os homens relutassem em acreditar em bússolas ou lunetas, terminaram sucessivamente por ir aceitando que a terra não ocupa o centro do universo, que é redonda e que os espaços siderais são navegáveis. Da medicina até a astronomia, da física até a economia, os resultados das experiências científicas acumulam tal quantidade de conhecimentos novos e de tal modo incontestável, que foi se tornando impossível viver sem levá-los em conta. Hoje, é cada vez

²⁹⁹ ROUGEMONT, Denis. “L’aventure occidentale de l’homme”, Pg. 52

³⁰⁰ JASPERS, Karl. “Origem y Meta de la História” Pg. 25

maior o número de pessoas que desejam ter acesso aos resultados da ciência e da técnica, através de seus novos processos de produção de bens. Da luz elétrica aos medicamentos químicos, da automação à produção em massa, foi se avolumando o esforço humano por beneficiar-se daquilo que se convencionou denominar “progresso”. Desde os tempos em que se fez a revolução francesa, em nome de levar os conhecimentos científicos e o progresso a todos os homens, por meio de lemas de enciclopedismo e da igualdade de direito de acesso aos bens econômicos, até as recentes teorias de desenvolvimento econômico, através das quais se propugna a expansão da penetração dos resultados da ciência e da técnica a todos os povos, o tema constante é o espaço histórico do homem pela ampliação de sua absorção dos resultados da ciência. Os modernos “conflitos ideológicos” guardam, no seu âmago, esta tendência. Não se pode negar que as chamadas teorias liberais-capitalistas e as teorias socialistas ou comunistas de organização da vida política, social e econômica divergem superficialmente quanto à forma pela qual propõem o processo de distribuição dos produtos da ciência e da técnica, mas conservam, em comum, o mesmo propósito: de conquistar ao maior número de pessoas o acesso daqueles resultados.

Ao longo dos últimos séculos, em que a ciência ocidental e suas técnicas foram impondo seus resultados, foi-se desenvolvendo, paralelamente, uma história não apenas da própria ciência e da própria técnica, mas também uma História que aspirava a ser ciência, uma história que narrava os esforços humanos para adaptar-se às técnicas e mesmo ainda uma concepção de que a ciência e a técnica estão englobados dentro de um processo temporal que foi sendo entendido sob a designação propriamente dita de “História”³⁰¹.

A História recobrava o seu antigo significado de narradora de fatos mas assumia também o significado de refletir o esforço técnico-científico. A história surgira com dois significados diferentes e complementares: como esforço por documentar fatos, relacionar e datar acontecimentos de modo à pleitar junto ao próprio desenvolvimento científico a qualificação de “ciência”, a ciência dos historiadores, a ciência como “historiografia, e, paralelamente, a história como um processo global que reúne não só os fatos conhecidos mas também um processo de que os fatos conhecidos são apenas uma das manifestações visíveis. Esta história global assumiu o caráter de identificação, com a própria realidade, com os limites da existência, constituindo-se em um encadeamento de caráter universal, com impulso próprio e tendências ora inteligíveis, ora insondáveis. De um lado, a história enquanto conhecimento, enquanto “história rerum gestarum”, e de outro a história enquanto realidade

³⁰¹ HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como Ideologia. Pg. 25

globalizante, história-realidade que abrange inclusive os conhecimentos científicos, mas também circunscreve a realidade total da existência, estabelece casualidade entre os fatos, entre as ideias e o próprio saber, dispondo-os no tempo em uma seqüência lógica, seqüência esta que é, por vezes, impenetrável ao entendimento, mas cujo conteúdo deve ser inexoravelmente aceito. Neste segundo sentido a História se impõe a todos e a tudo e contém em si mesma um dever-ser fora do qual não há sobrevivência.

História e ciência estão intimamente vinculadas apesar de, aparentemente, divergem. Seus propósitos se encontram precisamente quando se trata de uma colocação em debate de seus pressupostos éticos. Neste plano, a ciência busca seu suporte na história e a história busca seu suporte na ciência. Ambas se completam e se auto-definem, fechando um círculo do qual a filosofia é expulsa.

Em nome da História, é possível afirmar atualmente que a maneira de viver mudou e que os padrões éticos anteriores à implantação da técnica científica moderna perderam vigência. Em nome da ciência, é possível afirmar que a história da aceitação dos resultados da ciência tornou irreversíveis determinadas maneiras de viver, sendo, portanto, forçoso admitir os benefícios trazidos pela história da ciência ao homem contemporâneo.

Ciência e História têm um adversário comum: a ética pré-científica. É uma ética identificada como “tradicional” e sua origem pode ser encontrada no período histórico contemporâneo.

A esta tradição ética, profundamente penetrada nos hábitos e nos costumes dos povos (inclusive os atuais), atribui-se uma designação genérica de “moral tradicional”.

Ciência e história, na forma como estão sendo entendidas ou seja enquanto processo histórico de evolução encadeada de conhecimentos científicos e aplicações tecnológicas e também como processo real e global de transformação humana resultante de uma nova conceituação dos processos de acesso ao saber, tendem continuamente para uma elaboração de uma nova ética que se inicia pela afirmação de sua própria “a-eticidade”. Sob esta designação, oculta-se o propósito de ultrapassar as éticas pré-científicas ou a-históricas. Seria o mesmo que propor uma ética que se baseasse no absoluto da ciência ou no absoluto da história.

Aqui parece residir a raiz do conflito ou da crise ética já mencionada. Esta crise aparece como um confronto entre o tradicional e o histórico-científico.

Assim, a crise da ética que parecia inicialmente provir do advento da ciência moderna, revela-se agora como uma crise proveniente de um conflito de épocas históricas, um conflito entre o antigo e o novo. É, portanto, à História que a reflexão filosófica deve dirigir suas indagações, a fim de procurar não apenas descobrir as origens da crise ética como meio de

alcançar uma síntese entre o antigo e o novo, entre o imperativo de uma ética universal e o imperativo histórico da ciência e das mudanças que esta produziu nas formas de vida atuais.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. Livro XI: O homem e o tempo. In: Confissões. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

AZEVEDO, Juan Llambias de. La Fenomenologia como método de la filosofía. Ed. Nova. Buenos Aires, 1965.

CÉSAR, Constança Marcondes. Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur. Paulus - Porto Alegre. RS: 2002.

_____.:ALMEIDA, D.M.: DARTIGUES, A. Paul Ricoeur: Ensaio. São Paulo: Paulus. 1998.

COSTA, J. Silveira da. O método fenomenológico na ética de Max Scheler. Reflexão, 7 (24): 57-66, 1982

COSTA, J. Silveira da. Max Scheler - O Personalismo Ético. São Paulo: Moderna, 1996.

DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia?. São Paulo: Moraes, 1992.

FRANKE verlag, Berna, 1966, 5ª. Edição alemã, Gesammelte Werke, Band 2.

FRINGS, Manfred. The mind of Max Scheler: the first comprehensive guide based on the complete works. 2nd. edition, reviewed and corrected. Milwaukee: Marquette University Press, 2001

FRINGS, Manfred. Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.

FRONDIZI, Risieri. Que son los valores? 3º ed.México: Fundo de Cultura Econômica, 1972.

GILES, Thomas Ranson. Max Scheler: História do existencialismo e da fenomenologia. Vol II. São Paulo: EPV, EDUSP, 1975.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como Ideologia. Trad. Artur Morão, Lisboa. Ed. 70, 1987.

HESSEN, Johannes. Filosofia dos valores. Trad. Portuguesa. Cabral de Moncada, Coimbra, Armênio, Amado Editor. Col. Studium, 1967.

HUSSERL, Edmund. Fenomenologia de la consciência del tiempo inmanente. Trad. De Otto Langfelder. Buenos Aires. Ed. Nova, 1960.

JASPERS, Karl. “Origem y Meta de la História”, Ed. Rev. De Occidente, Madri, 1953.

MACEDO, Ubiratan Borges de. Filosofia dos valores. Curitiba: Editora dos professores.

MEISTER, José A. F. Amor x conhecimento. Inter-relação ético conceitual em Max Scheler. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

MOURA, Carlos Alberto de. Critica da razão na fenomenologia. São Paulo, 1989

MELO, Eugênio S. Valor y sujeto em la ética de Max Scheler. Ver. Sapientia, Ver. Tomista de filosofia. La Plana, Argentina, 1961.

NEWMAN, J.H. Fundamentação da religião. Max Scheler, Freiburg, 1923

PONTY, Merleau. “La conscience et l’acquisition du langage”, in Bulletin de Psychologie n° 236, XVIII, 3-6, nov. 1964.

PORTA. Mário Ariel Gonzáles. Filosofia a partir de seus problemas. São Pulo: Loyola. 2003

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da filosofia. Vol.III. 3° ed. São Paulo: Paulus, 1991.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa, v. I. Campinas: Papirus, 1994.

_____. Hilton Japiassu. Hermenêutica e Ideologias. Vozes. 2008

ROUGEMONT, Denis. “L’aventure occidentale de l’homme”, Ed. Albin Michel, Paris, 1957

SCHELER, Max. Visão filosófica do mundo. São Paulo, Editora Perspectiva, 1986.

_____. Da reviravolta dos valores. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. A posição do homem no cosmos. Tradução e apresentação Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Tomos I e II. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1948. (Trata-se da edição em espanhol de “O formalismo na ética e a ética material dos valores”).

_____. Ensayos de una filosofía de la vida. In SCHELER, Max. Metafísica de la libertad. Trad. Wlaler Liebling. Buenos Aires: Nova, 1960. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova, 1964.

_____. La esencia de la filosofía. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova, 1964.

_____. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Gesammelte Werke; Band 2. Bonn: Bouvier, 2000.

_____. As formas do saber e a cultura. In SCHELER, Max. Visão Filosófica do Mundo. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. Idealismo-Realismo. Trad. Agustina S. Castelli. Buenos Aires: Nova, 1962.

_____. Para a ideia do homem. In SCHELER, Max. A posição do homem no cosmo. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. El porvenir del hombre. In SCHELER, Max. Metafísica de la libertad. Trad. cf. separata de Revista de Occidente. Buenos Aires: Nova, 1960.

_____. O ressentimento na construção das morais. In SCHELER, Max. Da Reviravolta dos Valores. Trad. Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Spinoza. In SCHELER, Max. Visão Filosófica do Mundo. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. La teoría de los 3 hechos. In SCHELER, Max. La esencia de la filosofía. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova, 1964.

_____. El formalismo em la ética y la ética material de los valores. Avellaneda Buenos Aires, 1948.

_____. Le formalisme em éthique et l'éthique materiale dès valeurs: essai nouveau pour fonder um personnalisme éthique. Paris: Gallimard, 1955.

SILVA, Neusa Vaz e. A noção de 'mundo pessoal' conforme 'O formalismo na ética e a ética material dos valores' de Max Scheler. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1989.

VEGAS, José Maria. Introducción al pensamiento de Max Scheler. Madrid: Instituto Emmanuel Mournier, 1992

WOJTYLA, Karol. Max Scheler e a ética cristã. Curitiba: Champagnat, 1993.