

Em torno da inversão do Ethos em nosso tempo, ou das ilusões axiológicas

On the inversion of the Ethos in our time, or axiological illusions

Daniel Rodrigues Ramos

<https://orcid.org/0000-0001-6059-4400> - E-mail: dr.ramos@outlook.com.br

RESUMO

Analisa-se a crise da ética a partir da discussão de questões centrais na fenomenologia de Scheler. Não se trata de recolocar o tema acima e recompor os seus argumentos enquanto elementos já presentes na ética material e fenomenológica do pensador, mas sim de pôr essa fenomenologia a serviço da elucidação e compreensão do sentido radical da crise. Nesse sentido, remete-se para a radicalidade da crise atual, considerando-a como um movimento histórico da modernidade, pelo qual se inverte, em base da estrutura vivencial do homem moderno, a hierarquia axiológica e deformam-se as relações originárias entre os valores, promovendo uma subversão do *ethos*. Para tanto, destacam-se as ilusões na percepção afetiva dos valores como sinais que reenviam para o núcleo do *ethos* vigente e sua atual dissolução.

Palavras-chave: Crise. Ética. Valores. Ilusão. Percepção afetiva.

ABSTRACT

This paper analyzes the crisis of ethics based on the discussion of central questions in Scheler's phenomenology. It is not a matter of replacing the theme above and recomposing its arguments as elements already present in the thinker's material and phenomenological ethics, but of putting this phenomenology at the service of the elucidation and understanding of the radical meaning of the crisis. In this sense, we refer to the radicality of the current crisis, considering it as a historical movement of modernity, through which the axiological hierarchy is inverted, based on the living structure of modern man, and the original relations between values are deformed, promoting a subversion of the *ethos*. To this end, the illusions in the affective

perception of values are highlighted as signs that refer back to the core of the prevailing ethos and its current dissolution.

Keywords: Crisis. Ethics. Values. Illusion. Affective perception.

“Querer o bem com demais força, de incerto jeito,
pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar.”

Guimarães Rosa, *Grandesertão: veredas*

De acordo com os padrões metódico-científicos, o título acima necessitaria ser traduzido em termos usuais e objetivos, receber uma formulação mais adequada aos usos acadêmicos. Exigir-se-ia, conforme o uso e a norma, ser antecipado por outro mais claro e explicativo que, formulado na generalidade do nada-dizer, soaria: “A crise da ética”. Uma expressão em voga, por certo! Contudo, visto que essa exigência supõe ainda algo de correto e útil, partimos daí. Observemos a expressão: “Crise da ética”. Toda crise é sempre crise de algo, cujas condições de ser e permanecer se agravaram, impossibilitaram-se. Por isso, a expressão possui o seu complemento; dito com a sintaxe das línguas clássicas, o seu genitivo. Restaria saber se estamos diante de um genitivo objetivo ou subjetivo. Contentando-nos com a objetividade dos padrões em questão, a ética é conjunto de argumentos, um objeto de conhecimento com o qual agora nos atemos e procuramos saber as razões de sua crise. Nessa direção, com rigor, investigamos as falhas de fundamentação da ética e propomos outros fundamentos, inovações ou simplesmente atualizações. Nesse sentido de genitivo objetivo, entretanto, a crise não nos impele, não convida à transformação do sentido de realização de nossa existência, aliás, premendo-nos com o saber de um dissabor que abala não só certezas teóricas, mas notadamente as estruturas existenciais antes sólidas por meio uma necessidade constringente. A crise não nos fala própria e existencialmente como um estado de incertezas, tensão e conflito. Com efeito, metodologicamente, é um contrassenso que na expressão “crise da ética”, a questão da ética hoje em dia nos interpelasse e clamasse por transformação de nós mesmos com o nosso *ethos*, pondo xeque nossas falsificações valorativas, nossas ilusões sobre a valência dos valores, enfim, as nossas regras de preferência dos valores e bens com os quais escolhemos viver e construir o âmbito de convivência desde que nos reinventamos como sujeitos de conhecimento. Nesse sentido, somos apenas debatedores propositores, em termos de moral, de novos modelos e paradigmas de convivência. Falamos e produzimos um gama importante de saberes sobre a ética e inclusão de sujeitos no mundo comum, mas o fazemos como técnicos e funcionários do saber acadêmico (SASSI, 2008, p. 12-13). *Sobre a crise*, travamos e produzimos conhecimento, sem com ela implicar a nossa existência individual e histórica e, com isso, decidir o destino de nossa época. Temos, assim, uma crise do esquecimento do sentido da própria crise da ética.

Contudo, independentemente do conteúdo do complemento que as especificam, as crises sempre são um convite impelente para ir fundo às bases, densas e obscuras, daquilo que se mostra em abalos ou derrocada. São elas ocasiões que nos pedem, inspirando-se em uma pergunta Nietzsche (1999, p. 61) a respeito da condição existencial do filósofo, a disposição de sucumbir sob o peso de um fardo que não se pode suportar e também não se livrar. Crises, nesse sentido, são acontecimentos “trágicos” na existência humana, que forçosamente conduzem de volta para a base, ao fundamento do que de tempos em tempos costuma se esvaír ao longo da marcha dos desdobramentos históricos. É certo que medidas várias e inúmeros

subterfúgios são produzidos para desviar desse curso e evitar cair no fundo escuro das bases que (ilusoriamente) vigoraram como certas por longos tempos, reestabelecendo a (suposta) firmeza e equilíbrio de outrora. Se com essas eficiências se remedia e ameniza com certa eficácia os sintomas da crise, por outro lado, escondendo as suas raízes, agrava-a. Parece ser essa a situação atual da ética, enquanto conjunto de asserções e normativas jurídicas sobre os valores e acerca da relação humana com eles, com a hierarquia axiológica pré-estabelecida, supostamente por cada um desses sistemas, dos quais emergem numerosos paradigmas de comportamento moral. Pois no borbulhar efervescente dessas múltiplas propostas, ideologias e teorias acerca dos valores e *regras* de preferência raramente se coloca em questão que, no início de cada época, uma ética surge conjuntamente com a dissolução do *ethos* que estava em vigor. Historicamente, o surgimento de uma nova ética é intimamente entrelaçado com o processo de decomposição de um determinado *ethos* (SCHELER, 2000, p. 212). Desse modo, a crise da ética necessita ser, para que se cumpra e, assim, se mostre como tempo fecundo de criação e libertação para os seres humanos, uma passagem trágica que vai a pique em direção da verdade dessa dissolução. Nessa direção, crise da ética seria a oportunidade favorável de fazer a experiência de que, para o nosso tempo “não apenas as normas, mas a própria possibilidade de impor normas e normatizar, perdeu todo o sentido e desapareceu o vigor de sua força convincente” (LEÃO, 2013, p. 80). De outro modo, o crítico da situação é perceber que não já estamos em casa no nosso *ethos*, que caiu por terra a estrutura que lhe demos desde o início da modernidade ao priorizar certos valores em favor da preterição de outros. No aguçamento dessa percepção, a crise da ética nos interpelaria como questão *decisiva*. Portanto, ela mesma se manifesta como uma questão, no significado primeiro, ética! Agora no sentido de genitivo subjetivo, a ética, já não mais como neutro objeto de conhecimento, apresenta-se como o que tem algo de grave para nos dizer, revelando a si mesma com um fardo difícil de aguentar: viver eticamente a crise que nos envolve em toda parte e se instalou em todas as estruturas. Mas não podemos jogá-lo fora se quisermos darmos conta do papel que nos cabe nos tempos atuais. O que a crise da ética nos pede é coragem para sucumbir!

Deixando de lado a normatividade metódico-científica da produção acadêmica, algo análogo ocorre na reflexão filosófica a respeito das crises. No caso da crise em questão, ela impõe-nos pensar não somente as normas explícitas e a fundamentação teórico-científica dos paradigmas da ação humana, bem como as usanças, as regras habituais e os padrões tácitos de comportamento. Porém, discursar tal crise, para que seja esse mesmo seja ético e não só uma contribuição a mais para o debate em torno da multidão das proposições e propostas éticas que atualmente nos atropelam, na verdade, é necessário inserirmo-nos no seio dela, dizer algo a partir do que ele mesma nos fala, isto é, desde as raízes de constituição e dissolução históricas de nosso *ethos* e, fundamentalmente, como se estrutura epocalmente cada *ethos*. Filosófica é a reflexão que desce ao *ethos*, afundando-se na estrutura e ordem de preferência dos valores de cada época a partir das superfícies das éticas, das morais em voga. Desse modo, pensar a crise significa ir além, mas isso requer senão um passo para trás, isto é, ir a fundo na radicalidade das éticas e da crise da ética. Tal movimento significa romper com um discurso que, não obstante relevante, permanece inócuo: aquele que contenta em avaliar a crise como sendo simplesmente a expressão da deficiência ou de uma perturbação quase doentia nos usos, desusos e execução das predeterminações morais ou juízos consolidados em forma de regras de conduta por parte dos sujeitos morais (a ética prática na sua aplicação), como também criticar a carência de fundamentação desses juízos ou do conteúdo dos móveis e compreensões implícitas dos atos de avaliação, hierarquização de valores e normatização por meio de rigorosos procedimentos lógico-metodológicos (a ética teórica com seus métodos específicos e procedimentos

lógicos). Pois realinhar e fazer consonante a ética e/ou as morais com os princípios de um *ethos* dissoluto ou já a caminho em longo curso de arruinamento é a mais silenciosa crise. Ao contrário, retroagir à radicalidade da crise da ética é antes avaliar se a crise não é primeiramente a perda da evidência e do sentido dos princípios do *ethos* do qual elas surgem e, com isso, dar-mo-nos conta não só dos erros e errâncias morais, mas sobretudo de nossas ilusões a respeito do preferencialmente amamos, e correlativamente, odiamos¹.

Ao longo da presente reflexão, deverá se tornar mais claro que esse retroagir, pela via que escolhermos trilhar – a fenomenologia e a ética material dos valores de Scheler –, significa demonstrar que o sentido da crise repousa no modo pelo qual estamos acostumados a avaliar os valores e ordená-los. E isso quer dizer: investigar se perdemos em poder e capacidade de percebê-los acuradamente mediante uma intuição afetivo-eidética e, assim, habituamo-nos a preferi-los sem muita distinção, amando em primeiro lugar o que é axiologicamente inferior e odiando é que nobilíssimo. Tratam-se de ilusões, pelas quais há muito estamos a dimensionar a nossa existência na amplidão de um *ethos* invertido em sua estruturação axiológica. Para cumprir esta tarefa de esclarecimento acerca de nossas ilusões e subversão da hierarquia dos valores, a qual nosso *modus vivendi* foi responsável por prodigamente realizar, começamos discernindo alguns sinais de deslocamentos e modificações na moral moderna² provenientes das ilusões que residem na base da crise hodierna da ética. Essas alterações, implicitamente, manifestam que a humanidade atual possui como plano de fundo de suas ações um *ethos* que é o da ordem da desordem, isto é, que o inteiro reino dos valores, na sua interrelação hierárquica *a priori*, ontologicamente determinada por necessidade ontológica (SCHELER, 2000, p. 105), é constantemente subvertido pela avaliação e discernimento enganoso acerca da superioridade/inferioridade manifestante entre eles, estruturando-o de ponta-cabeça. Como tais, aqueles sinais pressupõem um modo de estrutura vivencial da existência humana que predominou nos dois últimos séculos. Por isso, antes, deixemos acenado a inversão do *ethos* moderno a partir da descrição da imagem genérica de um tipo de homem caracterizado por Scheler (2000b, p. 28-29; 2017, p. 36-37) como “homem moderno europeu ocidental”:

Este tipo, que, desde o final do século XVIII, lentamente domina pelo seu trabalho e acede, gradualmente, ao capitalismo primitivo, é, apesar das suas variantes nacionais um tipo único, rigorosamente circunscrito: e circunscrito pela “estrutura de sua experiência”. Dessa estrutura vivencial do homem moderno, retiro apenas um elemento: o *trabalho* e o *lucro* que, para os tipos mais antigos, eram atividades voluntárias, mais ou menos ditadas pelas necessidades da vida, tornam-se para ele, de caráter impulsivo e, por isso mesmo, ilimitadas. O que este tipo, em média, intui e pensa acerca das coisas e o modo como o faz tornaram-se uma consequência do que vê nelas e do modo como as maneja. Na totalidade histórica dominada por este tipo, o poder resulta cada vez mais da riqueza, e não mais a riqueza, como acontecia no auge do domínio senhorial, do domínio do poder político. A unidade de casta perde a sua primazia diante da “unidade de classe” e as formas

¹ Como se fará evidente a seguir, não se deve identificar as ilusões com os erros. Em certo sentido, ambos são enganos, mas as esferas em que acontecem são radicalmente distintas. Erros são “enganos” decorrentes dos atos lógico-predicativos, pelos quais se chega a falsas conclusões ou inferências. Também essas podem ocorrer na passagem da esfera do conhecimento intuitivo para o lógico-predicativo. As ilusões, ao contrário, são os enganos de fato. Pois eles nascem da datidade dos fenômenos e captação dos dados fenomênicos e permanecem na esfera em que se dão a doação e o ato que lhe aprende, a saber, conhecimento imediato e intuitivo. Para uma distinção detalhada, confira Scheler (2007b, p. 222-226). Por ora, basta o alerta para não os tomar como fenômenos idênticos.

² Na verdade, apenas uma das modificações será ressaltada e somente será dada uma breve descrição dos sinais que para ela apontam, justamente por causa da atenção dada por Scheler, no trecho citado logo a seguir, ao valor do trabalho lucrativo e, correlativamente, dos frutos adquiridos pelo esforço próprio. Outras importantes modificações, porém, são descritas pelo fenomenólogo, por exemplo, na sua obra *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (SCHELER, 2007a), a saber, o subjetivismo dos valores e a subordinação dos valores da vida aos valores da utilidade.

de organização político-jurídica começam a transformar-se em função das estruturas econômicas, e não o inverso como nos períodos anteriores [...] Entre Deus e o mundo, entre o rei e o povo, entre a alma e as sensações (Descartes), destroem-se as forças e poderes intermédios e, acima de tudo, as transições harmoniosas: hierarquias, estado social, estruturas da alma. As antigas relações de lealdade e de crença dissolvem-se em contratos arbitrários e todas as comunidades imediatas de vida se dissolvem em sociedades em que os interessados tudo sujeitam ao cálculo. Para o tipo moderno, “pensar” torna-se “calcular” e o corpo vivo torna-se um corpo entre os outros, uma parte do mecanismo universal do mundo dos corpos. Para ele, a vida é um caso limite de complicações da matéria morta e todos os valores vitais têm a tendência a ser subordinados ao útil e mecânico, no domínio da moral e do direito. Pelo facto de não se poderem calcular qualidades, formas e valores e porque a estrutura vital deste tipo humano contém a orientação de que o que é real o que é calculável, o que pode oferecer “segurança” e a garantia, tal tipo afirma que as qualidades, formas e valores “não são reais”, são subjetivos e arbitrários. O mundo é agora objeto de eterna *angústia* e não mais aquele “acaso” agarrado de modo ousado e alegre. A angústia encerra a possibilidade de calcular o curso da vida e constitui o *a priori* essencial do orgulho “cogito ergo sum”. A vida corajosa, outrora o traço essencial dos dominadores, torna-se uma característica do aventureiro. Para este tipo e para o seu sentimento vital, o mundo já não mais a “terra natal” acolhedora e orgânica, mas torna-se um frio objeto de cálculo e de agressão pelo trabalho; o mundo não é amado e contemplado, mas aquilo que deve ser avaliado e trabalhado. A mercadoria é um meio de troca para fazer dinheiro, já não é o dinheiro que serve de meio para obter mercadorias de qualidade [...].

Do ponto de vista da hierarquia dos valores e das regras da preferência/preterição deles, a modernidade principiou de novo a história, nobre pretensão peculiar a essa época, de mal jeito. Pois a recomeçou e realizou o seu destino histórico sob o predomínio dos valores econômicos e utilitários, o qual se desdobra numa longa inversão do nosso *ethos*. A eles, ficam subjugados não só a modalidade axiológica que possui a primazia para as sociedades baseadas nos vínculos sanguíneos e na hereditariedade, a dos valores vitais. A manifestação desses valores é ligada condicionalmente à datidade do corpo-próprio (*Leib*) e, correlativamente, a particular tipo de percepção afetiva pela qual o “eu” vive a unidade fenomênica de seu próprio corpo ou, mais precisamente, aos variados modos de sentir a robustez em crescimento da vida ou seu desvigorar (SCHELER, 2000a, p. 124). Para esse crescimento da vida, segundo a primazia dos valores vitais, busca-se realizar os valores úteis, por exemplo, produzindo os bens necessários à sobrevivência e garantindo os meios para a produção. A coisa se inverte: vincula-se o útil ao agradável, superestima-se os valores do agradável e, em caso de perversões, do desagradável. Assim, corpo e a vida são valorosos se são úteis, produzem algo, isto é, enquanto estão em função de gozar de algo agradável e, *ilusoriamente*, como se ela estivesse em alta posição na fila dos valores vitais e o viver pudesse dominar livremente as coisas valoradas como agradáveis ou desagradáveis, úteis ou inúteis (SCHELER, 2007a, p. 126-128; 2012, p. 157-158). Arrogante pretensão, enganosa por natureza, uma vez que o corpo e o sentir da vida no corpo já não mais pertencem ao *Leib*, ao corporificar da vida, porque fora reduzido a um organismo cujo modelo é a mecânica das realidades físicas; o sentir a vida crescendo ou diminuindo também se tornou mecânica das reações químicas e das relações fisiológicas entre os órgãos. A subordinação dos valores vitais aos agradáveis, por conseguinte, reclama o domínio das ciências, o ideal de uma cientificidade rigorosa, matematicamente objetiva, que assenhoreia o corpo vivido, para explicá-lo, saná-lo, determinar como comporta e dizer a última palavra acerca de que e como consiste no seu ser, sua ideia. Além do mais, essa mentalidade não aniquila “uma regra preferencial da moral moderna: o trabalho útil é melhor que o desfrute do agradável” (SCHELER, 2007a, p. 129; 2012, p. 160). Apenas a confirma. Uma vida útil seria melhor que uma vida que goza. Disso dá testemunho o modo pelo qual o homem moderno compreende o lúdico, o jogo, a festa, as expressões simbólico-ar-

tísticas, enfim, tudo que é originariamente inútil por ser livre e criativo. Tudo isso e muito mais se torna entretenimento ruidoso com coisas coloridas, atividades divertidas e estimulantes em dia de descanso, úteis para esquecer por poucas horas a dor e a luta pelo pão cotidiano, planejadas para serem eficazes em preparar o trabalhador para a fadiga do dia seguinte, para a produção lucrativa de amanhã. De fato, todas as atividades puras e gratuitas do espírito devem ser colocadas sob o jugo da rentabilidade imposto pela economia e pela indústria cultural e/ou do entretenimento. Assim, a vida deve produzir divertimento e lucro, também quando goza.

Mas também são posicionados em posição de menor importância os valores espirituais e, por fim, os de máxima grau de valência e que se doam unicamente na esfera do absoluto, os valores do sagrado/profano. Digo de nota que entre os valores espirituais estão, conjuntamente com os estéticos, do conhecimento da verdade (filosóficos e científicos), simbólico-artísticos e técnicos (genericamente, os valores culturais), encontra-se os valores do justo e injusto, assim como a ideia de um ordenamento jurídico ou do direito (SCHELER, 2000, p. 124) que permite o legítima ordenamento das “coisas” justas e injustas (não equivalentes às “coisas” e atos retos e incorretos) e, quiçá, a determinação da prioridade existente entre os bens justos. Tal ideia é independente das ideias de estado e de suas leis positivas, assim como de suas políticas. Por outro lado, o *ethos* do homem moderno, tal como se indica na descrição acima, é ditado pela ditadura da ética econômica. Não obstante a independência dessa ideia em termos de *a priori*, observa-se a olhos vistos que, factualmente, *a posteriori* a moral do mercado insere no tropel dos valores os direitos protetores da dignidade humana. Mas ousa também nele inserir a ideia mesma da ordem possibilitadora desses direitos, a estrutura ontológica das interrelações axiológicas, fundada na essência dos valores, com os níveis de escalada e passagem harmônica de um valor a outro, de um direito a outro. Tudo sujeita às metas e aos meios que visam o lucro já ele mesmo destinado, em consonância com as leis internas do poder, para o mais lucrar. Uma completa inversão! Pois tal ética leva consigo para o seio da (des)ordem vivencial-axiológica ou *ethos*, da qual ela também vive e a partir qual se expressa, todas as formas fundamentais de manifestação do espírito, como o criar, o pensar, o crer, o fundar o âmbito público da convivência (a dimensão política da existência humana), assim como as condições e suportes materiais que o espírito necessita para se elevar, como o corpo humano. Nada de humano e de inter-humano (das relações vividas-espirituais das comunidades humanas) escapa à ética do poder econômico. Nem a estrutura psicofísica dos indivíduos. Nem mesmo a vida (intra) pessoal do espírito (individual ou comum). Enfim, em virtude da estrutura vivencial do homem moderno, pode-se aplicar o seguinte diagnóstico da crise:

Por toda parte se esborrou a força do direito e só restou mesmo o direito da força, tanto na tecnologia como na ideologia. No lugar da ética entrou a economia, ocupando todos os postos e funções e substituindo qualquer valor. E não apenas a ética foi tragada pela economia. A política também, a religião também, a filosofia também o foram. Os valores humanos e o homem, como fim e princípio de toda ordem, foram afundando e se rendendo aos poderes do mercado. Só há sensores para o lucro, só se busca globalizar os investimentos, só preocupam os rendimentos em expansão. [...] Não é difícil perceber que nenhuma ética poderá sobreviver a esta atropelada do valor econômico, entronizado, como supremo tribunal de julgamento de todo valor (LEÃO, 2013, p. 81-82).

1 A crise da ética e a percepção de valores

Pondo-nos a caminho em direção à radicalidade da crise, indicamos acima algumas avaliações ou propensões do viver do homem moderno ao se pôr na relação intencional com os valores. São fenômenos que se apresentam tão costumeiramente no cotidiano que passam

despercebidos como o que de fato são: avaliações ilusórias. Por isso, as suas funestas consequências mal são percebidas. Ao contrário, não é incomum que sejam louvadas, isto é, concebidas como avanços e ganhos oriundos do desenvolvimento espiritual da humanidade, os quais não teriam sido conquistados se não fosse o advento do autêntico espírito da modernidade. Em objeção a essa mentalidade, é preciso lembrar que grande desenvolvimento técnico-científico e a subsistência de uma superabundância de bens econômicos dele resultante não reflete uma existência que afundou para a profundidade do mundo espiritual. Pelo contrário, perícia no cálculo, isto é, no exame das coisas em vista da contínua produção e transformação dos bens pode ser antes sinal de que todas as coisas deslizaram para a superficialidade, portanto, apontam para a “despotenciação do espírito, para a sua dissolução, destruição, desvirtuamento e deturpação” (HEIDEGGER, 1999, p. 71). Em termos antropológicos, significa que nos tornamos uma espécie de animal, apenas de grau superior em relação às demais espécies por causa do privilégio da dotação da “inteligência técnica”, adquirida ao longo de um processo de evolução e adaptações. Isto é, cumprimos nosso destino de sermos aquele animal cuja essência – a razão, o espírito transformado em inteligência e essa concebida como processo psíquico correlacionado com as funções de um sistema nervoso altamente complexo e especializado - é a de um ser vivo bem desenvolvido, restando apenas no nome o vestígio e a lembrança de nossa humanidade de outrora: *homo faber*. No mesmo movimento histórico da tomada de consciência de si do homem, há alguns séculos dominado pelos ideais pragmático-científicos, significa ainda:

O chamado espírito pensante, a faculdade – aparentemente distinta do instinto – de querer e de propor-se objetivos, a compreensão de valores, o amor espiritual – e portanto, também os atos agentes (a cultura) -, são somente epifenômenos posteriores e reflexos inativos da consciência de agentes que atuam no mundo animal, infra-humano (SCHELER, 2008, p.129; 1986, p. 83-84).

Por essas razões, em termos éticos, as transformações do espírito nos últimos séculos não coincidem necessariamente com largueza e profundidade da consciência axiológica. A infinita riqueza do reino valores pode ainda permanecer oculta ao homem hodierno. À medida que um número infinito de valores não foi ainda percebido e colhido, o reino dos valores do homem moderno se encurtou em vastidão e profundidade. Assiste-se, com efeito, a uma restrição e empobrecimento do sentir humano, enquanto ato intencional-afetivo, que capta o sentido de ser de dados objetivos muito particulares, com suas específicas leis *a priori*, que se doam a nós, antes de qualquer representação, conceitos (SCHELER, 2000, p. 263). Esses dados objetivos são os valores. Sua objetividade, propriamente dita, consiste em ser fenômenos claramente perceptíveis, em nada obscuros, porque reluzem como sendo elementos originários que nos atingem e afetam em todas as coisas e todas pessoas com que(m) encontramos, ou seja, em cada elemento do mundo de bens, na sua inteireza e na sua diversidade infinda. Por graça desses fenômenos, cada bem se mostra a nós com o seu poder-ser-mais-excelente que sempre traz consigo como “algo” possível ou já realizado, aliás, como a nuance particular de um bem singular, incomparável. Os valores, portanto, são o *medium* ou os mensageiros pelos quais chegamos ao cerne das coisas e pessoas, isto é, dos bem em geral e, tardiamente, ao conceito deles (SCHELER, 2000, p. 39-40). O que nos afeta com tanta evidência, no entanto, solicita-nos a contrapartida de uma visão de caráter afetivo-emocional, isto é, uma faculdade espiritual de intuir que lhe seja correspondente: o sentir originário e intencional, a percepção afetiva de valores (*Fühlen von Werten*)³. Perdemos-nos, então, de nós mesmos ao debi-

³ Na impossibilidade de aqui discutir em detalhes esse fenômeno, remetemos para o nosso estudo (RAMOS, 2019), intitulado “*Omnia habemus nihil possidentes*”. Percepção afetiva e valores na fenomenologia de Max Scheler.

litar gravemente tal sentir, justamente aquele que nos abre os olhos para o valor (assim como para o desvalor) de cada ente e, assim, impulsiona a conhecê-los e amá-los e, igualmente, a querer que sejam mais fortes no seu poder-ser, ainda mais valentes no seu valor mais próprio.

Por outro lado, o ódio e o ressentimento - esse último, o sentimento que é a raiz da moderna ética burguesa, sobretudo, a partir do século XVIII (SCHELER, 2007, p. 70) -, maculam a acuidade dessa visão, de tal modo que nosso desejo é querer que as coisas e as pessoas manifestem, a cada vez, menos valência no poder-ser particular a cada uma. Na base de um sentir movido por esse ódio raivoso e ressentido, nega-se que alguém revele um poder-ser-mais-excelente ou possua algo que, gratuitamente ou por natureza, manifeste uma elevação superior e distância axiológica de um bem inferior. Para evitar esse desnível axiológico, tudo é ressentidamente rebaixado para um plano de grandeza única e igual. Aliás, nivela-se tendo base do valor inferior. Essa planificação do ódio ressentido tem, porém, a sua meta: que todo bem se torne o fruto do trabalho pessoal e da aquisição própria. Não se admite que os bens sejam de outra natureza, senão essa: tudo é uma questão da visão própria, do esforço, iniciativa e méritos próprios, da força e do querer dos mais dispostos e sagazes para criá-los. Numa expressão em voga, do empreendedorismo de sucesso. Assim,

Em lugar do direcionamento da visão para as *qualidades* valorativas que se manifestam, agora se direciona a vista para o "trabalho" subjetivo, abandonando-se o axioma que afirmava: "todo valor ético" comporta apenas o que *cada um* - também os mais precariamente fixados - pode e torna possível (SCHELER, 2007, p. 117; 2018, p. 146).

Desse modo, a bem nenhum é dado se apresentar como o que nos impacta a partir de sua doação gratuita de seu valor. Nenhum deles nos vem mais ao encontro como algo que, por si mesmo, pode ser mais excelente. Os bens mesmos são produtos do fazer e suor humanos. Os seus valores, por sua vez, são cifras, graduações numéricas e/ou simbólicas arbitrariamente colocadas pelos sujeitos nas coisas e nas pessoas, em especial, pela força produtiva do trabalho humano. Correspondentemente, nada mais inadequado que caracterizar o sentido de nossa vida afetiva como sendo também uma visão intencional, tão fundamental quanto a visão intelectual, ademais que só capta o valor do bem, que não o cria nem impõe, mas simplesmente se caracteriza por colher e receber a doação do que se é a partir de um anúncio da valia que cada coisa já é e algum dia poderá plenamente ser, isto é, do dar mostras de quanto se é digno e poderá ser mais ainda. O ideal do sujeito como princípio, razão de todo ser e agir, protagonista absoluto da história e dos acontecimentos terrenos, não admite tanta passividade, melhor, não concebe atos ou atividades que, conquanto sejam traços essenciais do espírito, possam ser caracterizados pela receptividade do que se doa. Eis uma grande ilusão: viver exclusivamente a partir de um projeto matemático calculador do real, do *esprit géométrique* da modernidade. Dizendo com Scheler (2000a, p. 260-261; 2000c, p. 350), ao se colocar no fluxo da tradição que passa por Agostinho e Pascal, depauperamos nossa existência de potências essenciais na medida que vivemos de uma pobreza do coração e de um radical desconhecimento de suas razões, da lógica própria de seus amores.

Em resumo, a perturbação do justo *ordo amoris* é o traço distintivo do *ethos* moderno. Nas fontes dessa debilitação e patologia espiritual de nosso tempo, encontra-se "a tendência de um determinado tipo *moderno* de experiência vivida", como já dito, cega e obcecada pelo lucro e trabalho, "que se apoia, em suas últimas raízes, ao mesmo tempo, em uma avaliação de tudo hedonística-mundana e uma repressão ascética do prazer" (SCHELER, 2000a, p. 257-258, tradução minha). Por isso, os valores e as diferenças axiológicas não são mais que os resultados da fadiga humana, das convenções e simbolizações fundadas no sujeito, nas suas perspectivas de

utilidade e prazer. A fenomenologia de Scheler, então, diagnostica uma pauperização da experiência vivida, evidenciando que essa é baseada na estrutura vivencial-experiencial da percepção de valores e descoberta dos bens que os suportam. Historicamente bem determinada, essa patologia do *ethos* corresponde plenamente ao tipo de humanidade inserida no sistema de concorrência capitalista e que o assume como *standart of live*, isto é, enquanto comportamento para o ser, precisamente, como modo nivelado e igualado de pôr-se em relação com a manifestação dos bens e dos valores (SCHELER, 2000a, p. 274).

Em termos ontológico-axiológicos, a patologia – que tomou nosso tempo, nosso *ethos* e nos encaminha para a crise da percepção da radicalidade dessa crise mesma – não se deve, portanto, a uma lei natural do espírito humano. A crise ética nos recorda que nos encontramos doentes no espírito, mas isso nada diz que a genuína vida espiritual vive dessas distorções, dissolução, desvigorar. Decorre muito mais da “culpa acumulada pelo homem histórico” (SCHELER, 2000a, p. 274). Como tal, o homem moderno estabelece por ele mesmo uma ordem ou *ethos* invertido mediante o “uso” de visão afetiva, então, desde suas avaliações e percepções dos valores, na base daquela estrutura de componentes vividos. Correspondem a tal estrutura particulares regras históricas de preferência axiológica. Em termos gerais, na modernidade essa inversão foi caracterizada como uma preferência dos valores úteis e econômicos, priorizando-os ante aos vitais e aos superiores a esses últimos. Na justa ordem, os mais excelentes são os valores espirituais e sagrados. À medida que os vitais existem em relação com os espirituais e os sagrados, também se tornam, dentro da estrutura vivencial do homem moderno europeu ocidental, valores de segunda ou terceira ordem, quando não são esquecidos no horizonte das suas avaliações hedonístico-mundanas.

Digno de ser evidenciado, porém, é que a consolidação de valores de primeira linha, por mais que sejam estes independentes dos que são de menos valia, necessitam da realização daqueles mais basais ou de segunda linha. Desde o momento em que os úteis e os econômicos são transformados em valores de primeira linha, portanto, não está essencialmente alterada tão só essa justa ordem de consolidação dos valores, necessária em relação a nós, ao aperfeiçoamento das faculdades e potências do espírito (não em relação à natureza mesma dos valores, visto que quanto mais superiores, mais independentes são os valores nobres dos inferiores e basais). Há uma inteira deturpação das relações apriorísticas que surgem da natureza dos valores. Mas há também, correspondentemente, uma perturbação do *ethos*. Isso quer dizer decaem as potências espirituais para o nível inferior da percepção e visão que só reconhece como valoroso o que é assinalado como o signo da utilidade para a produção de bens e riqueza econômica. Estabelecem-se regras de preferência dos valores que, na correlação eidética-fenômica às relações axiológicas a *priori*, são ilusórias. Frente a essa constatação, para torná-la mais evidente, é preciso ainda apontar o movimento dessa decadência espiritual-humana e inversão do *ethos*, descrevendo, de modo não exaustivo, a natureza das ilusões. Para não perder o fio condutor da crise da ética, assinalaremos tais fenômenos como sinais da radicalidade dessa crise. Um pouco mais detalhado, será discutido apenas um dos elementos da experiência vivencial da percepção afetiva das relações hierárquicas entre os valores, ainda dominante no nosso tempo, que conduz às ilusões na avaliação axiológicas e no reconhecimento da reta ordem preexistente entre eles, a saber, a concepção do preferir e das preferências restringida a regras e ato subjetivos de escolha. Portanto, uma confusão típica da estrutura vivencial do homem moderno, responsável por fazer que as avaliações éticas sejam percepções não mais guiadas de antemão pelo reluzir dos valores nos bens.

2 Sinais da radicalidade da crise da ética: as ilusões na percepção e avaliação dos valores

A humanidade de cada época possui seus valores; em cada tempo novos são (re)descobertos e outros encobertos. Desse modo, alguns valores, novos ou de outrora, que já figuravam no mundo espiritual de antigas civilizações, ganham prioridade em relação aos demais, reestruturando o seu *ethos* e conferindo-lhe inaudito conteúdo. Então, de um modo ou outro, percebemos os valores; ligamos e escalonamo-nos em uma ordem que é o *ethos*. Constituímos epocalmente, portanto, um mundo de valores que é só nosso. Por conseguinte, o *ethos* que está de fato aí a se apresentar em cada tempo e lugar, passível de ser verificado como pertencente unicamente a *certo* povo ou nação ou outra comunidade menos extensa de indivíduos ou ainda a um só indivíduo, revela “as regras da sua preferência e preterição axiológicas, determina [...], além disso, a sua vontade de entrega ou de dominação nas e sobre as coisas” (SCHELER, 2000c, p. 357; 2012, p. 15). Da acuidade dessas regras e da intensidade e direcionamento dessa vontade, isto é, do quão elas são capazes de penetrar na inteira riqueza e profundidade do reino de valores e acolhê-la sem desejo de controle e domínio, depende como e quanto apreendemos com clareza as suas próprias leis. Nem sempre, pois, trazemos à tona desde a essência dos valores mesmos as originárias relações de “superioridade” e “inferioridade” que a partir dela se erigem. Não os deixamos ser, portanto, tais como eles se manifestam na sua valência, nas suas interrelações *a priori*.

Tais desvios são ilusões. A título de aviso, evitando uma má compreensão delas, necessita-se caracterizá-las, delimitando-as de outros desvios possíveis, que também definem o conteúdo do *ethos*. Porém, esses afastamentos e mudança de direção da avaliação dos valores são de outra categoria. Portanto, não pertencem ao plano das regras de apreço, estima e despreço dos bens, não se inserem no seio da estrutura vivencial e afetiva do caráter axiológico do mundo das coisas e pessoas. Em síntese, não pertencem ao solo da percepção afetiva da essência dos valores, a qual também pode se enganar no acolhimento dos dados axiológicos. Ao lado das ilusões, então, no inteiro plano ético com suas diversas estratificações ou camadas, encontram-se os erros e as errâncias morais ou perturbações de natureza prática:

Essas eventuais “perturbações” éticas (na ética prática da “avaliação”) e os “erros” (na ética científica), porém, devem ser rigorosamente distinguidos das “ilusões” emocionais, que repousam elas mesmas *no interior do ethos* de um tempo ou grupo; ilusões que conduzem ao predomínio de um falso *ethos* e aos seus “pseudovalores”, no qual a absoluta ordem dos valores aparece “subvertida”. Diante de tais ilusões imanentes no *ethos* e os seus correlatos, os “pseudovalores”, todos os erros éticos são coisas inofensivas. Por outro lado, também a “verdade” ética suprema - a qual é simplesmente a concordância entre ética e *ethos* (à diferença do conflito) - não é jamais capaz de garantir a ausência dessas ilusões no *ethos* mesmo (SCHELER, 2000a, p. 312-313, tradução minha).

Pseudovalores são valores aparentes (*Scheinwerte*), isto é, captados segundo uma apresentação deles mesmos, que de certo modo “dissimula”, esconde a essência deles. No entanto, esse escondimento, de natureza totalmente fenomênica, é tomada por quem os apreende como se fosse o estrato mais profundo da doação do ser dos valores. É uma captação que não responde ao dar mostras da essência axiológica. Desse modo, os pseudovalores nos indicam elementos fenomenológicos muito importantes para a distinção das ilusões das demais distorções na apreensão da essência dos valores. Ora, aparecer e aparências pertencem a uma dimensão bem específica, a saber, a dos fenômenos com o seu mostrar-se. Em primeiro lugar, então, o plano das ilusões é o mais fundamental; elas pertencem, pois, à doação dos valores nos

bens e, em geral, ao âmbito do conhecer imediato e não extravasam os limites da esfera do intuitivo (SCHELER, 2007b, p. 222; 225). Diferentemente, as perturbações morais – que se situam no plano da comportamento humano e, como tais, da adequação do agir às normas que guardam um conjunto de valores e preferências pertinentes exclusivamente a determinado *ethos* – e os erros éticos – esses situados no plano lógico-teorético da formulação de juízos e das regras de avaliação dos atos humanos – ambos pressupõem uma inevitável mediação. Essa pode ser tanto aquela pela qual os procedimentos lógicos operam uma universalização dos fatos, então, pertinente às regras de asserção e de julgamento dos dados axiológicos intuídos; como também aquela mediação, também pertencente ao estrato da ética teórica, representada pelas deduções inferidas a partir de um juízo moral prévio. No campo da prática da(s) moralidade(s), a mediação cabe às normas previamente admitidas e/ou justificadas para a conduta. Nas ilusões, ao contrário, o ser humano se encontra, sem interpostos, ante a doação dos valores. Por isso, elas são, enquanto atos (desviados) de percepção afetiva correlativos ao dar-se mesmo dos fenômenos axiológicos, como que respostas da estrutura vivencial-afetiva de cada grupo ou época ao permanente reino de valores. Como tais, elas se encontram no núcleo do acontecimento de instituição de determinado *ethos*, de sua caracterização ou, em tempos graves, de sua derrocada, quando vem à luz do dia a deturpação da ordem dos valores e as consequências dela resultantes. Diante delas, por falta dessa imediatez na visão e percepção dos valores, os erros dos juízos da ética são quase inócuos, de certa maneira, facilmente corrigíveis, por meio da readequação das normas à justa “realidade” dos dados axiológicos ou pela retificação da argumentação que constitui certa sistemática linguística e assertiva sobre os valores e as suas interrelações (ética teórica ou científica). Ao contrário, respostas ao dar-se dos valores somente se “corrigem”, transformam-se em captações mais genuínas senão com a elevação e reconstrução de outro *ethos*. Isso implica o surgimento de outra humanidade em relação àquela vigente, mais “sensível” à essência dos valores e às suas interrelações que decorrem da natureza deles. De outro modo, impõe-se a possibilidade de “retificar” as ilusões de determinado *ethos*, quando a crise é global, em tempos que a inauguração de outra época histórica se aventa como necessária e até inevitável. A dissolução de um *ethos* por meio de acúmulo histórico de ilusões, portanto, é sempre drástico. Em todo caso, para quem tem olhos para a visão imediata e emocional dos valores, elas são sinais que apontam para radicalidade da crise.

Se as ilusões não se instalam em razão das mediações configuradoras de juízos éticos e, passando por esses, conduzem aos comportamentos morais, elas e os pseudovalores delas advindos não são simplesmente distorções ou obnubilações nessa visão imediata provocadas pelo acréscimo de elementos posteriores e exteriores, provenientes de outros planos. O iludir-se, portanto, não está na passagem para a esfera do julgamento ou do plano prático, recorrendo a instrumentos lógico-teoréticos inadequados, compreensões obtusas ou conclusões falsificadoras acerca da essência dos valores. O engano que delas resulta também não está em não ver o fenômeno puro, na clareza em que valores se doam, encobrindo-o com concepções morais teóricas ou práticas. A aparência dos valores continua límpida e nela não há nada de engano, tal como é o fenômeno de um bastão que se mostra aparentemente quebrado quando imerso na água. Ao contrário, o iludir-se acontece à medida que a resposta intencional da percepção afetiva transporta o estado de coisas visto para uma esfera mais densa dos valores, a do ser deles mesmos, tomando o que é epocal ou circunstancialmente visto como se fosse a ordem absoluta. A ilusão deve-se ao nosso perceber mesmo, conquanto na visão desse ato opera, de maneira imediata (não pela mediação de argumentação e discursos), certa autopersuasão tida por segura, uma ideação admitida como precha de evidência, mas na verdade, respectivamente, enganosa e vazia a respeito do seguinte fato: aquilo visto de fato seria o que é a coisa

mesma. Ora, um estado de coisa visto traz em si uma multiplicidade de estratos de ser, que exigem um criterioso discernimento para verificar se o dado visto se encontra na superfície do dar-se do fenômeno, da sua aparição, ou se certo dado fenomênico já é suficiente para apreender a profundidade daquilo que se mostra. Note-se que, de um lado, o aparecer não é mera apresentação dissimuladora do que verdadeiramente é, já que detrás do aparecer da aparência não haveria outro fenômeno ou uma realidade numênica (a do ser); fenomenologicamente, ser e aparecer são o mesmo. De outro, porém, ser e aparecer não são iguais, pois o ser como tal é o que se mostra às claras na aparência do ente, porém, desde um recolhimento que lhe é essencial, como ensina Heidegger (2016). Sinteticamente, as aparências não são meras manifestações de algo que não se mostra em si mesmo, por exemplo, as manifestações sintomáticas de determinada doença causada por um agente patológico entranhado no corpo. Ao contrário, nas aparências o que vem à luz meridiana é o encobrimento do ser. Daí, iludir-se com a aparência, portanto, não é crer que elas revelariam algo daquilo que não poderia se manifestar senão parcialmente ou não se manifestar de modo algum, o ser. Também as ilusões não coincidem com o supor com muita convicção que as aparências simplesmente falsificam o ser das coisas, à medida que dissimulam o mostrar-se da coisa mesma e a partir dela mesma. Nem ainda elas se devem ao fato que, na percepção, os sentidos são fontes de erro – uma afirmação já falsificadora do próprio sentido da percepção sensível. Tudo isto são pré-compreensões por demais lógico-teoréticas e, portanto, têm mais a ver mais com erros que com iludir-se. Assim, a ilusão é independente de todo crer, afirmar e supor, no sentido preciso que adquirem na esfera lógica. Antes, consiste em dar ao estado de coisa vista um estrato de ser, também esse colhido intuitivamente de maneira imediata, isto é, algo que de fato não lhe pertence, precisamente, remeter o “conteúdo fático [do fenômeno] a um estrato de ser diferente daquele em que ele é, no qual ele se encontra [...]. A ilusão toca apenas o ‘como, da permanência, não a permanência mesma” (SCHELER, 2007b, p. 225, tradução minha).

Desse engano, surgem os pseudovalores. Passam os tempos, mas os valores permanecem na sua verdade, na sua essência. Como eles permanecem *para nós* é, porém, a questão nuclear para determinar o sentido radical da crise. Enganamos, pois, no modo como historicamente os colhemos. Essa explicação formal, para que tenha maior evidência para nós e para o nosso tempo, necessita ser preenchida. Para tanto, exemplificamos apenas uma atitude nossa em relação aos valores que favorece as ilusões e o nascimento de pseudovalores no *ethos* em crise. Trata-se daquela disposição pela qual lidamos, na ordem do coração, do conhecimento afetivo imediato, de modo não tão vigoroso com certos bens e valores, atendo-nos prioritariamente aos inferiores em detrimento da atenção a outros mais nobres. Uma disposição, portanto, que disturba as regras de preferência e preterição que seriam de pleno acordo com as interrelações axiológicas permanentemente vigentes e pré-determinada pela essência dos valores. Entre as demais atitudes, talvez seja a disposição mais decisiva, já que no *ethos* de cada época, fundamentalmente, entregamo-nos a certas coisas, aventuramo-nos nosso destino e pomos nossa existência em risco, justamente ao jogar com as *nossas* regras da preferência e preterição axiológicas. Cumprimos essa breve discussão na forma de palavras finais.

3 Palavras finais: o aprisionamento na liberdade das múltiplas escolhas

Preferir é ato pelo qual os valores são apreendidos intencionalmente segundo a sua ordem hierárquica (SCHELER, 2000a, p. 105). Prefere-se (*a priori*) um valor ou (empiricamente) um bem como superior tão somente à medida que é afetivamente percebido na sua superioridade.

dade. Portanto, prefere-se quando se dá conta intuitivamente do alto valor presente em um bem, vendo que é digno de se entregar às coisas que o suportam. Quem prefere, portanto, conhece com evidência o que é de maior valor e, ao mesmo tempo, despõe o que é de menor. Mas a preferência não implica comparação e, por conseguinte, nenhuma escolha. Pois para preferir é necessário já ter uma relação direta e imediata com o “material axiológico afetivamente percebido” (SCHELER, 2000a, p. 265), o que implica que o valor mesmo já tenha se dado, a partir dele mesmo, como o mais alto, o mais digno e, correlativamente, sua posição superior ter sido captada no preferir mesmo. Graças a essa imediatez, a essa “intimidade” do ato com os valores, o preferir não pressupõe que se dê empiricamente múltiplas concreções de determinado bem, que apresentem qualidades específicas, cujas grandezas seriam medidas pela confrontação dos similares. Igualmente, não está preso a escopos predefinidos, nem a idealizações de metas; prefere-se, pois, um bem em vista de si mesmo, do seu inerente valor, não em como meio para uma conquista ou aquisição posterior. Tudo isso pertence ao escolher. Assim, no ato de preferir, o homem goza de uma independência de suas tendências e das estreitas metas que delas nascem.

Contra toda escolha, é reto afirmar: a preferência é uma relação *a priori*, fundada no amor, com o valor (SCHELER, 2009, p. 159). Do dito acima, já é possível entrever que escolhas são atos *a posteriori* conquanto se baseiam na presença empírica do(s) bem(s) a ser escolhido e na comparação entre eles. Mas acrescenta-se, na afirmação acima, a expressão “fundada no amor”. Por que o amor necessariamente deve entrar em cena no ato de preferir? Porque graças ao amor o valor mais alto brilha e, num instante fugaz, refulge a plenitude de sua essência. Sob o papel descobridor do amor, que vê claramente os valores e, sobretudo, o poder-ainda-mais-valer, preferir é fazer atenção, trazer e colocar em primeiro plano o preferido, “sem olhar para os lados”. A preferência já se justifica, em si mesma, com a doação da riqueza, nobreza e superioridade da coisa ou pessoa preferida. Não carece de outros bens, porque ama o que descobriu e, assim, pode preferi-lo a tudo mais. Quem prefere, portanto, não titubeia nas comparações, avaliações subjetivas intermináveis sobre o que seria de maior monta para o sujeito das escolhas nas suas empíricas e possíveis circunstâncias de vida. Ademais, para preferir não é necessário que valores correlatos e inferiores sejam dados de fato; eles podem apenas ser vagamente intuídos, permanecerem apenas como indefinidos pontos de referência (SCHELER, 2000a, p. 105), não obstante esse ato sempre se dirija a uma pluralidade de valores enquanto os seus objetos intencionais percebidos. O amor, porém, mira cada vez apenas um só valor. Para a clarividência do amor, é dado apenas um só valor como algo de singularíssimo (SCHELER, 2000a, p. 266). Por isso, vinculada com o amor, a preferência vive da “certeza”, da evidência que o valor que se doou é o (sumamente) preferível.

Essa é uma confusão do homem moderno, cujas consequências são drásticas para a constituição de seu *ethos*: crer que se ama e prefere-se somente aquilo que ele escolheu depois de discernir o que para ele é de maior importância, adequado ou útil. Ele iguala o preferir com o ato de querer escolher, aliás, de acordo com suas metas e propósitos e interesses. Mas as coisas, no preferir, estão bem ao contrário. É que o preferir é um interesse *fundamental* em um bem ou valor, para o qual toda escolha já chegou muito tarde. Assim, nossas regras de preferência e preterição falam de como somos em meio aos bens e o quanto somos capazes de perceber a riqueza e multiplicidade os valores. De outro modo, dizem junto a quais bens estamos, a quais valores está dirigida nosso perceber e existência, bem como quais são passíveis de serem descobertos segundo a possibilidade desse fático como-ser, como-estar. Por exemplo, interessamo-nos factual e subjetivamente em certas coisas, escolhemos estar com algumas delas ou certas pessoas, porque já anteriormente amamos e preferimos os valores que elas nos

apresentaram e captaram. Por isso, elas captam nossos interesses, mais precisamente, tornam-se apelos que nos apanham em nossas volições, querereres. Enfim, as atuais regras de preferência e preterição medem a largueza e riqueza do nosso mundo axiológico enquanto homens modernos; acusam a imensidão e o transbordamento de nosso coração, determinados por meio das suas puras relações cognoscitivo-afetivas com os valores de tudo que nos rodeia.

Noutra dimensão menos fundamental da existência humana, então, reside o escolher. Por sua vez, esse ato é muito mais ligado ao querer fazer, agir de um sujeito, portanto, às suas tendências e volições, nem tanto ao valor mesmo que se relampeja como superior. A aparição dos valores superiores é independente de todas essas determinações subjetivo-empíricas e elas são decisivas apenas para as nossas eleições. Por isso, a escolha necessita que já seja factualmente dada a série de coisas passíveis de ser elegidas, que elas se apresentem meramente como probabilidades; necessita-se dos bens como coisas objetivamente já consumados, como algo despido de um poder-ser-valoroso, então, como coisas prontas, em si inertes, para a eleição. Portanto, bens elegíveis não mais se apresentam como descobertos ou por se descobrir em seus valores. Eles deixam de ser o suporte da doação de materialidades axiológicas singulares que compõe o reino de valores em sua riqueza desconhecida. Por outro lado, para preferir necessita-se antes perceber afetivamente essa materialidade, essa diversidade infinda do reino dos valores, por meio de um conhecimento emocional originário e imediato do valor dos bens. Pois somente nessa modalidade de conhecer a superioridade/inferioridade do valor, esse se apresenta efetivamente para nós. Definitivamente, as regras do preferir não são as mesmas das escolhas.

Na substituição das regras do preferir/preterir pelas leis subjetivas de escolha, revela-se uma atitude perniciosa, produtora de pseudovalores, fonte de ilusões e, inevitavelmente, de inversão da justa ordem dos valores. Ora, o homem moderno se sente rico em ter múltiplas escolhas por fazer, sente-se senhor da eleição do que é senão probabilidades já dadas. Assim, sabe-se livre; no senhorio das suas avaliações, determinações a partir de si mesmo o que é bom ou mau, justo ou injusto, pretende afirmar a sua liberdade. No entanto, o poder de múltiplas escolhas, porém, não se confunde com liberdade mais originária, difícil de ser compreendida como tal, porque se mescla com a entrega da existência humana às coisas superiores, aos valores mais altos e nobres. Liberdade é, nesse sentido, dizer sim ao que nos doa como o mais valoroso, mais digno de ser amado. Por isso, a afirmação da liberdade pressupõe um grande amor, justamente porque esse dizer sim comporta uma entrega, uma oferta de si. Quem inverte a ordem dos valores – e é isso o que acontece quando a liberdade se entende como senhorio nas escolhas –, amando e preferindo o útil e o agradável ao vital e, seguindo os níveis da hierarquia axiológica, ao espiritual e ao sagrado, já perdeu esse grande amor. O homem moderno não deixa de amar. Porém, ama as “coisas pequenas”. A pobreza não está, contudo, na pequena das coisas amadas, mas sim no seu modo apequenado de amar, na sua decisão de transformar o amor/entrega às coisas em artimanha e esperteza na arte de escolher o melhor entre multidão de bens úteis, prazerosos e eficazes. Assim, projeta sua existência e mira todos os seus escopos a partir de valores inferiores. Essa é a sua primeira fonte das ilusões que não o faz somente preso ao que já é dado, aos objetos de suas escolhas e aos fins de suas metas, maior parte das vezes já ditadas pela ética da economia com seus interesses mercadológicos. Também o faz miseravelmente pobre. Seu *ethos* e sua existência, pois, são carentes de um saber fundamental, aquele que é capaz de descobrir mediante o amor a inesgotável riqueza do mundo dos valores desde a doação de sua estratificação – apresentação doadora da riqueza e essência dos valores que se cumpre a partir deles mesmos, não das históricas tendências e volições humanas. Então, ele é pobre em saber reconhecer o valoroso e o seu poder se manifestar ainda mais como

tal. Vive, portanto, de uma indignação instalada na sua capacidade de perceber afetivamente, profundamente arraigada na primeira esfera da abertura de nossa existência junto e em meio a tudo que nos rodeia. Mas isto porque falta a ele e, certamente ainda a nós, os hodiernos, um grande amor às coisas valorosas. Essa imaturidade em saber amar e preferir (o valor superior por ele mesmo) explica os limites estreitos da cultura moderna, apesar de seus amplos avanços do conhecimento tecnocientífico. Mas, sobretudo, elucida algo sobre a radicalidade da crise atual da ética. Essa elucidação, porém, é uma convocação à transformação de nosso modo de ser meio às coisas e juntos com outros na via do amor.

Referências

- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 9ª edição. Tübingen: Max Niemeyer, 2016.
- LEÃO, E. C. A crise da ética hoje em dia. In: LEÃO, E. C. *Filosofia contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung*. KSA 6. 2ª edição. München: de Gruyter, 1999.
- RAMOS, D. R. Omnia habemus nihil possidentes. Percepção afetiva e valores na fenomenologia de Max Scheler. In: KAHLMEYER-MERTENS, R. S.; WEYH, K. M.; KISSE, E. H. S.; SILVA, M. R.; DIAS, J. (Orgs.). *STUDIUM. Max Scheler: novas recepções*. V. II. Vivens: Toledo, 2019. Disponível em: <https://institutoquerosaber.org/acervovivens>. Acesso em: 06.jul.2022.
- SASSI, V. A ética em questão na pós-modernidade. *Revista filosófica São Boaventura*. Curitiba, v. 5, n. 1, jan./jun. 2012, p. 11-28.
- SCHELER, M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In: SCHELER, M. *Vom Umsturz der Werte*. 6ª edição. Bonn: Bouvier, 2007a. p. 33-147.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 7ª edição. Bonn: Bouvier, 2000.
- SCHELER, M. Die Idole der Selbsterkenntnis. In: SCHELER, M. *Vom Umsturz der Werte*. 6ª edição. Bonn: Bouvier, 2007b. p. 213-292.
- SCHELER, M. *Morte e sobrevivência*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- SCHELER, M. *Ordo amoris*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2012. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20120726-scheler_ordo_amoris.pdf. Acesso em: 06.jul.2002.
- SCHELER, M. Ordo amoris. In: SCHELER, M. *Schriften aus dem Nachlaß*. 4ª edição. Bonn: Bouvier, 2000c. p. 345-376.
- SCHELER, M. O ressentimento na construção das morais. In: *Da reviravolta dos valores*. 2ª edição. Bragança Paulista: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 43-182.
- SCHELER, M. Philosophische Weltanschauung. In: SCHELER, M. *Späte Schriften*. 3ª edição. Bonn: Bouvier, 2008. p. 73-182.
- SCHELER, M. Tod und Fortleben. In: SCHELER, M. *Schriften aus dem Nachlaß*. 4ª edição. Bonn: Bouvier, 2000b. p. 9-64.

SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. Perspectiva: São Paulo, 1986.

SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. 6ª edição. Bonn: Bouvier, 2009.

Sobre o autor

Daniel Rodrigues Ramos

Possui graduação em Odontologia pela Universidade Federal de Uberlândia (1994), graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2009) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Università Antonianum (2013). Atualmente, é professor efetivo no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT) e desenvolve pesquisas na área de fenomenologia, em especial, em Husserl, Scheler e Heidegger. Publicou *A questão do Ereignis em Heidegger*, obra que divulga os resultados da pesquisa doutoral no pensamento tardio de Heidegger, um dos primeiros estudos publicados no Brasil em torno dos *Beiträge zur Philosophie* e de outras obras correlatas pertencentes ao ciclo de obras heideggerianas em que se expõe o pensamento da história do ser.

Recebido em: 27/07/2022
Received in: 27/07/2022

Aprovado em: 10/08/2022
Approved in: 10/08/2022