

Para uma Compreensão da Relação entre Amor Cristão e Ressentimento em Max Scheler

Fábio Murat do Pillar
Doutorando do PPGF-UFRJ / Bolsista Capes

Cumpre-nos aqui apresentar e esclarecer a notável descrição do amor cristão feita por Max Scheler à luz da teoria nietzschiana do ressentimento, com a qual Nietzsche fundamenta a sua crítica à moral em geral e à moral cristã em particular, vendo-as como sinal de degenerescência vital e, assim, da decadência do homem. De fato, dificilmente poder-se-ia fazer abstração dos supostos do pensamento de Nietzsche, quando se enfoca a descrição de Max Scheler, uma vez que esta nasceu justamente da necessidade que Scheler sentiu de preservar a originalidade mesma e a força criadora daquela teoria, desviando-a porém do alvo para o qual Nietzsche a destinou. Como Scheler revela a essência do amor cristão mostrando que ele não é “a mais fina flor do ressentimento”, impõe-se (1º) uma caracterização prévia desta afecção e (2º) destacar aquele argumento que contém o dispositivo da reprovação de Scheler.

Friedrich Nietzsche é o primeiro pensador a introduzir a suspeita na inadvertida obviedade com que se supunha historicamente a moralidade como um fato, uma coisa dada. O problema sempre consistiu em encontrar – e então demonstrar – as raízes da moral (ou de *uma* moral), mas dando-se por suposto a legitimidade da busca e a isenção e a neutralidade do seu objeto. Pelo contrário, a moralidade, aos olhos de Nietzsche, poderia conter algo de problemático em si mesma. É o que declara no prefácio de seu livro *Aurora*:

Naquele tempo empreendi algo, que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei o alicerce, comecei a investigar e a escavar uma velha confiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo o edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar a nossa confiança na moral” (NETZSCHE, *Aurora*, p. 10).

Nietzsche demarcará sua concepção da moral pelo conteúdo de uma de suas teses mais importantes: Não existem fenômenos morais, mas

somente uma interpretação moral dos fenômenos (NIETZSCHE, *La Genealogía de la Moral*, p. 136). Este enunciado significa: não há simplesmente fatos, que pela sua qualidade particular, revelem-nos o conteúdo objetivo de uma apreciação moral. Esses fatos são pretensos fatos e eles não seriam realmente dados de e em nenhuma espécie de experiência, em que fossem acessíveis neles mesmos (dados intuitivos), mas teriam uma origem psicológica e seriam apenas construções subjetivas, que se fazem passar por ‘fenômenos’ (no sentido fenomenológico), mas que não são outra coisa que roupagens para emoções, sentimentos, interesses e processos afetivos, que não se exprimem como são. Construções sim e não fatos. Quando Nietzsche vincula ao “*ethos*” aristocrático a palavra “moral”, ele se refere neste caso ao conjunto de todos aqueles traços que caracterizam um *tipo* humano determinado, um ‘tipo’ pelo qual se percebe a orientação de uma estima. Mas não há, repito, “fatos” morais como dados intuitivos aptos a serem percebidos e conhecidos, isto é, um e o mesmo fato intencionalmente idêntico para todos os que o apreendessem num ato categorialmente idêntico. Isso explica por que para Nietzsche a dignidade de um homem ou de uma ação não dependa da capacidade para realizar valores, que se encontrassem numa escala tão objetiva para o senhor, quanto para o escravo, e que os valores dependam, ao contrário, para ele, da dignidade que os *cria*.

Na posição dos atributos *bom* e *mau* visa-se algo que não é absolutamente moral, mas vestido com uma dignidade aparente. Há, portanto, aqui um ocultamento. Mas isso é uma tática, uma astúcia que atuaria no fundo vital, no qual os conceitos morais – também aqueles conceitos metafísicos, que para Nietzsche recobrem-se com o tegumento da moralidade, ganhariam os seus primeiros enervamentos e gotículas de sangue. Qual é, perguntamos, o propósito desta astúcia? Nas palavras de Nietzsche: vestir, graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomando a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera” (Cf. NIETZSCHE, *A Genealogia da Moral*, p. 37 e 113) a “fraqueza mesma dos fracos, sua sensualidade estropiada” (idem, p. 113).

O elo entre a sua concepção da moral e a sua tese sobre o ressentimento começa a aclarar-se: os fracos nunca poderão afrontar a torrente impetuosa e tempestuosa da vida pelos mesmos instintos naturais com que são por ela interpelados, o que não quer dizer que não possam inibi-la indiretamente, por um viés que *não* parta dela como a sua fonte e que não a tenha de pressupor. Mas então seria de uma maneira anti-natural. Diz Nietzsche: A moral *antinatural*, isto é, quase toda a moral que até agora

fora ensinada, venerada e pregada, vira-se **contra** os instintos da vida – é uma **condenação** ora secreta, ora declarada e insolente destes instintos (NIETZSCHE, Crepúsculo dos Ídolos, p. 41).

Pois bem, esta condenação é o artifício psicológico do tipo de homem sem vitalidade, que, por causa da sua escassa vitalidade, guarda ressentimento. Ressentimento que se avoluma na alma da pessoa atingida por uma ofensa, por uma injúria, seja física ou verbal, e que vacila, estaca, contém-se pela sensação da sua própria impotência para arcar ativamente, isto é, na direção dos seus impulsos imediatos, com o revide. Contém-se, não porque “sabe” controlar-se, mas porque sopesa e teme as conseqüências de um ato. Ora, já nisso algo se depreende: não é possível haver ressentimento sem uma escassa provisão de força e de impulsos ativos. Mas com isso, é preciso levar em conta a relatividade e a proporção dessa força, porque a medida desta e desses impulsos é sempre por um lado relativa aos impulsos que a eles se impõem e, por outro lado, ao modo pelo qual tendem a equilibrar-se, no mesmo indivíduo, as parcelas complementares de impulsos ativos e reativos. Não é nem tanto o predomínio das forças reativas sobre as ativas o que caracteriza o homem do ressentimento, quanto o confinamento da memória, das marcas, na consciência. O ressentimento não se encampa ao largo da consciência, fora do alcance do seu raio de influência como por um impulso involuntário. É o inverso. A falta de espontaneidade está ligada ao sonambulismo da memória, que se fixa em algo que justamente excita e arde como a brasa, que consome uma quantidade cada vez maior do espaço da consciência, na direção da sua ocupação completa. A incitação inicial, a agravante, deixa, não por sua causa, mas em razão da constituição da alma propensa ao ressentimento, um sedimento, que aí se embrecha feito a larva das vespas e que afunila a consciência retida para um único ponto, para este sedimento mesmo, que a absorve passo a passo. A sensação torturante da minguagem dos referidos impulsos coíbe o ato de uma possível confrontação no momento e como conseqüência, a dissolução da marca deixada.

Essa interrupção, que a pessoa experimenta no canal de fluxo dos próprios impulsos ofensivos de resposta, traz para o modo pelo qual se estabelecem os valores conseqüências importantíssimas. A esse respeito, Max Scheler observa que pertence à essência da vingança o intento consciente de uma troca, de uma reposição, de uma relação *causal*: algo deve ser infligido, porque algo foi infligido antes ou, numa fórmula breve, “isto por isto”. A pessoa se sente **no direito** (!) de vingar-se e encara esta reposição como uma imposição da “justiça”.

O impulso vingativo traz tempo, ele desperta a reflexão, fustiga a consciência, que se atola na mastigação insalubre, malsã, pois se adiou a resposta para uma hora mais apropriada, oportuna para o resultado bem-sucedido que se aguarda (“a vingança é um prato que se come frio”, como se diz). Por isso o tempo e a necessidade da **inteligência** para a maquinação do ajuste (tardio) de contas. Há toda uma ligação entre a inteligência, a fraqueza e o ressentimento, cujo exame é imprescindível para a clara compreensão da história da formação da visão-de-mundo burguesa (a este respeito, remeto o leitor às obras de Max Weber *A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo*, p. 175-179; também ao excelente livro de Werner Sombart. *El Burgués*, p. 127, 181, 228, 247).

Quando a vingança se instala na alma, a possibilidade de libertar-se dos resíduos deixados já se perdeu. Pode-se estabelecer que, para que o sentimento de vingança transforme-se em ressentimento, é necessário, (1º) um **estancamento** do impulso imediato de resposta à excitação instantânea consciente, e (2º) uma **protelação** refletida deste impulso para uma hora imaginada como “mais adequada”, oportuna. Ora, estas duas condições do aparecimento da vingança dão lugar a um processo que conduz em linha reta ao surgimento do ressentimento, pois com elas se vai prolongando o distanciamento emocional do momento preciso da ofensa e da sensação imediatamente vivida dos seus efeitos. Quanto mais se vai sentindo, apesar deste distanciamento, a vibração constante destes efeitos na consciência e a pendência e o atraso da “atitude devida”, tanto menos possível é encontrar forças para justificar **para si mesmo** o valor positivo da sua intenção. Esta emoção, que é o ressentimento, desencadeia-se normalmente desta pobreza de nervos, desta fátua e embotada vitalidade interrompida; uma deficiência impulsiva está sempre na sua origem. E é por isso que Scheler lança a dura sentença, segundo a qual,

O ressentimento fica circunscrito por sua base aos servos e dominados, aos que se arrastam e suplicam em vão contra o aguilhão de uma autoridade” (SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in. Vom Umsturz der Werte, p. 41).

Temos então um círculo vicioso, que consiste em que o ódio inicial se acresce do ódio somado pela sensação da própria impotência; um ódio duplo, que ao mesmo tempo o ofendido não pode imputar ao ofensor. Este é no fundo a razão do maior tormento: não foi o agressor quem inculcou no agredido nada, que neste já não dormitasse. O agressor já nada tem a ver

com essa sufocação. O impotente é impotente *porque é*, não por ter sido feito pelo agressor.

A sede de vingança perde de vista o seu objeto primário (no início determinado) com a desproporção irrecuperável em relação ao objeto. O ódio assim já não se justifica, o que é obscuramente sentido. Estabelece-se então a necessidade de **atenuar** o sofrimento através do **desvio** da direção do impulso vingativo, o qual, desgovernado, tende a ser descarregado em tudo e em todos os que apresentem caracteres comuns ou semelhantes ao do agressor. Por isso fala-se de uma ‘susceptibilidade’ particularmente acentuada em um espírito vingativo. A retroação do impulso é como um segundo ataque, que deflagra mais uma vez a animosidade inicial e o tumulto dos impulsos de reação, dos quais em vão se desejou lançar mão no instante. Esta animosidade, já transmutada em ressentimento, torna-se o elemento, a atmosfera, em que a pessoa respira e compreende e assim se sente cada vez mais o hospedeiro de algo sujo e indigno, que ela mesma quer maldizer, mas que virá à tona, já que invariavelmente isso precisa ser canalizado para fora, sob a forma da **depreciação do mundo e das pessoas**. É nesta hora que tem lugar o engano estimativo, conseqüência necessária da atrofia da consciência moral. Trata-se, na verdade, de duas etapas: (1) a falsificação da imagem do mundo e (2) o que Nietzsche chamou a “falsificação das tábuas de valores”.

Na primeira, a pessoa ressentida busca ofuscar a consciência da sua inferioridade, ou rebaixando levianamente as qualidades valiosas do objeto ou apartando a sua visão destas, as quais, não obstante, aparecem no claro-escuro em meio aos valores contrapostos tacitamente afirmados pelo ressentido. Seus traços são em geral bem reconhecíveis: tal pessoa nunca compreende nada e sempre se faz arditamente de humilde, de indigna de tudo o que é muito valioso e importante, o hábito ranheta do resmungo pelos cantos, o grunhir às escondidas, a imprecação de males por nada, a atitude acerba e requisitória de reclamação por afeto, a tônica hipócrita nas condutas, a velhacaria involuntária, o enlevo na satisfação miúda, etc. Tal pessoa sente enganosamente que o bem e o valor, como tais, precisam apontar para tudo o que venha a aliviar o seu tormento, a sua insônia e o seu vazio, e que seja complacente com os motivos desconhecidos do seu sofrimento. Contudo, deve-se observar que **ainda persiste** nesta pessoa a consciência da justa ordem, da hierarquia entre os valores – mesmo por que, as qualidades positivas não poderiam ser caluniadas, se não fossem elas mesmas que estivessem sendo percebidas. As qualidades valiosas e altas continuam a ser para ela valiosas e altas. O mundo da pessoa ressentida

assume um **relevo particular**, que não condiz com a imagem verdadeira do mundo, o que não ocorre na segunda falsificação. Nesta, o ressentimento realiza o seu efeito máximo. Aqui não é mais a imagem do mundo, que é falseada, e tão-pouco é o ódio latente naquela calúnia o ponto culminante da progressão do ressentimento. Agora, dá-se o **distúrbio mesmo do sentimento valorativo**. O que significa isto? Significa que as qualidades, que invejosamente eram depreciadas e ofuscadas – embora se continuassem sentindo através da película transparente dos valores ‘contrapostos’, no ato da depreciação, o seu valor positivo – essas qualidades transformam-se, por fantasia, em qualidades negativas para um sentimento estimativo anômalo. A esta altura, já não é mais tolerável sequer o apartamento da visão das qualidades positivas; já não se pode admitir absolutamente que aquelas qualidades comportem juízos positivos, simplesmente porque não se pode mais pretender possuir e desfrutar, de fato, nem os bens e nem as qualidades que os apresentam. Um tal distúrbio se produz quando a pessoa dominada pelo ressentimento começa a censurar em si própria tudo o que censurava implicitamente aos seres dos quais desdenhava ter de recordar-se, por causa dos seus valores: tudo o que ela encontra de positivo em si mesma é desprezado agora como coisa vã e sem significação. Deste modo se entende por que disse Nietzsche que toda má erva cresce envolta num ar “honesto” e “adocicado” e que também a vingança do homem ressentido seja “a mais espiritual vingança”. Ela é “sublime” e “espiritual” porque os impulsos hostis de vingança contra os portadores das qualidades valiosas, que mencionamos, desaparecem por inteiro, uma vez que desvanece a consciência de que estes valores – que são verdadeiramente positivos – são realmente bens positivos, que deveriam constituir o pólo orientador dos desejos para um sentimento estimativo normal. Os impulsos hostis dão lugar a sentimentos de “doçura”, de “compadecimento” e “lástima”, de “conciliação” frente a esses “males” e aquelas pessoas repletas de valores positivos são vistas não mais como aquelas, que eram dignas de inveja e ódio, mas como as que ‘precisam de ajuda’ e de atenção, por participarem nesses “males”. O nobre, isto é, o bem-nascido, o poderoso, o dominador, este é mudado de cor, é interpretado e visto do avesso pelo olho venenoso do ressentimento” (NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 32)

Por outro lado, por intermédio da tradição, da educação, da criação familiar, da ação política e da sugestão social, a inversão dos valores funcionará como uma câmara de gás, à qual sucumbirão uma a uma toda natureza mais rica e plena. Estas acabarão por “debater-se entre os barrotes da sua jaula” e se auto-penitenciarão pela sua própria tendência valorativa.

Os fracos e depauperados fazem que os senhores condenem em si mesmos secretamente a sua ditosa propensão afetiva para os seus próprios valores. Os escravos deprimiriam assim a sua existência ótima, e tudo seria um empenho “abnegado” pela civilização e pela sociedade. É o que Scheler denomina: “a mendacidade orgânica”, isto é, não uma mentira consciente, mas uma falsificação constituída no caminho que as vivências percorrem para chegar à consciência; por exemplo à consciência da percepção dos valores, o que acontece em todas as situações em que o que é destacado e louvado por alguém é-o na medida em que corresponde a um interesse subjetivo, ao lado do qual se tenta disfarçá-lo como digno de louvor. A intenção mais leal e mais honrada pode reinar na periferia da consciência. Mas o processo, em que os valores são apreendidos transcorrem nesta direção tendenciosa.

Seria, porém, a moral cristã – em particular o amor cristão – a mais fina flor do ressentimento? Teriam sido os valores que regem esta moral erguidos pelo ressentimento de escravos? Para Nietzsche, sim; para Scheler, não. No que respeita aos ideais da Modernidade, ambos estão em perfeito acordo ao imputar-lhes o ressentimento. Quanto à moral cristã, Scheler é frontalmente contrário ao juízo de Nietzsche. Scheler nega que a Idade Moderna tenha se calçado na **essência** do movimento espiritual e da moral cristãos. Sua ótica é a de que o cristianismo se interrompe quando se estabelece no Ocidente a moderna moral burguesa e com ela o movimento simpático do humanitarismo. Aos olhos do fenomenólogo, destacam-se três erros fundamentais no juízo de Nietzsche. Em primeiro lugar, este se enreda num equívoco mais profundo, atinente à axiologia. Significa que, para que Nietzsche tivesse tomado o amor cristão como sinal tremendo de degeneração e de decadência, seria preciso que os valores dos quais a vida é, por essência mesma, o suporte tenham sido o **metro** com o qual aqueles valores se mediram. Admitido que as coisas se passem assim, é claro que a mera intenção de propor a existência de valores que sobrepujem a esfera vital deveria decorrer de um desajuste com esta esfera e de um ressentimento velado. Em segundo lugar, o equívoco consiste em que Nietzsche deixa passar inadvertidamente à intuição a diferença flagrante entre a essência da moral fundada nos valores evangélicos e a essência do **fenômeno moderno** do movimento humanitário. E 3°. o desconhecimento da **essência** da moral cristã, como o observa algo severamente, Scheler. Vejamos mais em detalhe.

A idéia mestra da demonstração filosófica de Max Scheler, que justifica definitivamente a sua oposição a Nietzsche neste ponto, é a idéia de

um fundamental redirecionamento do movimento do amor, *Bewegungsumkehr der Liebe* (idem, p.72) dos parâmetros, em que se moviam originalmente o fluxo e a tendência emocionais do ato de amor na Antigüidade. Trata-se da experiência-fundamental, a partir da qual já sempre deve estar situada a visão-do-mundo de um homem e de um povo. O ingrediente essencial desta experiência para os gregos e para os romanos é indicado por Scheler na expressão: **o racional dentro do moral em geral** (idem, p. 71 e 72), ou seja, a prevalência do elemento ‘medida’, ‘eqüidade’, ‘equilíbrio’, ‘ordem’, a conduzir a direção do apreço, da estima e da organização dos bens e dos males.

O amor é visto da seguinte forma na Antigüidade: o que é amado é justamente **o que falta ao amante**. É o que o amante deseja e necessita.. Portanto, a estrutura básica do movimento de amor, neste caso, é: do inferior ao superior, do menos perfeito ao mais perfeito, da forma menos nobre à mais nobre, do não-ser ao ser, numa continuidade até a suprema perfeição, o que se verifica tão claramente nesse paradigma do pensamento antigo em que consiste a ‘ordem ontológica dos seres’, segundo a qual, quanto mais substancial, mais perfeito. Fica claro, então, que o amante é sempre a parte menos nobre, mais deficiente e insuficiente; o amado é, ao contrário, nas palavras de Scheler, “o protótipo para o ser, o querer e o agir do amante”. E ainda:

O amor é aqui tão-só um princípio dinâmico inerente ao mundo que move este grande *agón* das coisas em direção à divindade” (ibidem). *Agón*, isto é, o “ambicioso certame” que vigora na vida grega, desde o ginásio e os jogos até a dialética e a política das cidades (SCHELER, p. 71-72).

A idéia, que faz Aristóteles da divindade, é perfeitamente coerente com o comum sentir dos gregos, pois, sendo o pólo pinacular de toda a aspiração e de todo o conhecimento, e sendo a vida teorética a mais elevada forma de vida, a divindade é, por isso, autocontemplação da sua própria perfeição máxima.

O redirecionamento fundamental do sentido amoroso se determina numa inversão deste mesmo sentido. Com o advento do Cristo, emerge uma dimensão axiológica até então desconhecida. Insinua-se aqui, para Scheler, uma esfera do valor acima e independente de toda a vida, à qual corresponde uma ‘saúde’ profunda e central. Mas o conhecimento daquela esfera, portanto, do Deus que se anuncia, radica-se, antes de tudo, no coração. O amor em que se exprime o Reino de Deus está acima de toda

racionalidade e de toda justiça ou equidade terrena. Fala-se agora de uma bem-aventurança no amar, e seu sentido o descreve Scheler: “O amor cristão é uma intenção espiritual sobrenatural que rompe e desfaz todas as leis da vida impulsiva natural” (op. cit., p. 71). Através do Cristo, conheceu-se que o amor não é ‘reação’, não é um efeito provocado como pelos estados sensíveis, e não pertence à classe de tudo o que requer um estímulo exterior para aparecer. “O amor é ato” (SCHELER, ‘*Da Fenomenologia do Amor e do Ódio*’ e ‘*Os Limites da Teoria Naturalista do Amor*’, in. *Wesen und Formen der Sympathie*, respectivamente, p.150-164; 175-208), diz Scheler, e, de tal ordem, que os bens, em torno aos quais se edificava a moral antiga, parecem agora ninharia. Na compreensão do amor, não há inclusive a sensação de que possa haver um bem mais elevado que o amor mesmo. O valor do ato de amor não é posto agora mais em função do crescimento do amante. “É o valor mesmo do amor como amor, não pelo que faça e produza, senão porquanto todos os seus frutos valem como símbolos e fundamentos para reconhecer a sua existência na pessoa” (SCHELER, M. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, p. 73).

Da descrição fenomenológica do fenômeno do amor feita por Max Scheler em *Essência e Formas da Simpatia*, ressaltamos a sua definição, segundo a qual o amor “é um movimento, que se dirige dos valores inferiores aos valores superiores” (SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p.155). Decorre daí que: (1°) todo ato de amor incide essencialmente sobre objetos, na medida em que são portadores de valores e (2°) haverá necessariamente **movimento** onde houver amor. Estes dois princípios são complementares, pois a moção em que se auto-realiza a essência do amor é uma **plenificação** do objeto para cujo favor se reconhece a chancela do amor. O que acontece é que o amor faz surgir continuamente o valor superior que aquela imagem ideal manifesta **sem a intervenção daquele que ama**, sem nenhum rastro da idéia de que o surgimento deste valor pressuponha o cumprimento de um ‘dever’ por parte do amado ou do amante, mas todas as atitudes, conscientes ou inconscientes, diretas ou indiretas de quem ama parecem sempre encobrir uma profunda aspiração: a de que o amado simplesmente **venha a ser o que ele é** (SCHELER, op. cit., p. 162).

Em sentido cristão, a doação de si é a expressão possível de uma força e de uma plenitude que, por excesso, despeja parte da própria vida pelo mundo e pelo outro, não simplesmente porque esse outro é um outro, mas porque esse outro é ocasião para que o movimento amoroso, que impele a vida mais perfeita e segura de si, concretize-se e eleve o desfrute

da própria elevação. No sentido humanitário, estritamente social, o entregar-se a outro tem por condição uma dificuldade de deter a visão sobre si mesmo e sobre as próprias questões vitais; eximir-se da assunção do próprio destino. Uma fuga de si mesmo, uma dificuldade de contemplar a própria miséria e inferioridade é o que motiva o sair de si. Por isso a renúncia pelo outro, neste caso, é enganosa. Ao contrário, não é por causa dos benefícios que porventura o amor cristão implique que este amor é valioso, mas ele mesmo, antes de todo auxílio, é valioso. Ele não se volta para a vida manca e deficiente **pelo fato** de que ela seja manca e deficiente, mas pelo que o amor entrevê de possibilidade valiosamente positiva por traz das manifestações negativas. Ao contrário do juízo ressentido, que converte os males em bens, falsa e silenciosamente, em íntimo protesto contra os bens genuínos que a debilidade impede, para o amor cristão, a pobreza, a fraqueza, a fealdade, etc não deixam nunca de ser males. Mas pela plenitude amorosa, esse se voltar da vida mais alta e rica para a mais baixa e exausta opera-se **apesar** destes males, e porque vence a angustura vital que invade a alma senhorial posta diante dessas manifestações. Trata-se de uma espécie de segurança, indissociável da realização dos valores do Reino de Deus, desta instância do ser em que descansa plácida a alma por eles irrigada. Por isso, Scheler não pode aceitar que Nietzsche aponte em preceitos como o da renúncia de si o sinal de uma vida que no fundo degenera e um disfarce que, por ressentimento, dê por males os bens para cuja realização é impotente. Não, a relação que há entre a superabundância de vida e a indiferença à vida, brota de um estado de espírito que coroa uma personalidade alegre e valente que, por confiança, frui, dir-se-ia de forma brincalhona até, na falta de proteção e na fragilidade existenciais, a participação no princípio espiritual indomável de toda a vida nascente, e assim no ardor de uma grande fecundidade. O apego aos fatores da sua duração é que revelam medo e agonia no seu trato, e revelaria, ele sim, caducidade, míngua. Para Scheler, não há dificuldade em compreender que se trata deste sentido ao se ler a frase de Jesus: “Porque o que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; mas o que perder a sua vida por amor de mim e do Evangelho, salvá-la-á” (MARCOS, VII-35). Nietzsche diria que este impulso ao sacrifício e ao servir revelam uma natureza escrava. Mas será que o escravo quer se sacrificar e servir? Não mesmo! Ele quer no fundo, porque é escravo, dominar: a natureza escrava jamais serviria senão a contragosto e por impossibilidade de dominar.

Posto que, para Scheler, Nietzsche toma o movimento espiritual e histórico do humanitarismo moderno pelo amor fraterno cristão,

concluiremos com algumas palavras acerca desse movimento. O moderno humanitarismo é um amor à humanidade, à soma de todos os indivíduos humanos ou um “amor a tudo o que tem face humana” (SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, p. 96), isolado de todo o resto do ente: natureza e Divindade. O amor não se dirige, neste caso, à pessoa e aos valores superiores que a distinguem, ao divino no homem, apenas à humanidade do homem. A idéia do homem como ser natural, como membro de uma espécie biologicamente definida, toma o lugar das idéias do ‘próximo’ e do ‘singular’, do núcleo espiritual da personalidade – que é sempre singular –, e a humanidade, como ente coletivo, passa a ser o único objeto do amor. Todo amor a uma esfera particular da humanidade – a si, à família, à pátria, ao indivíduo – parece à moderna filantropia uma extorsão do amor devido à humanidade. Porém, esse amor à humanidade o cristianismo não conhece, porque, para ele, o amor ao homem envolve essencialmente a mediação do amor-de-Deus, de modo que o homem, na moral cristã, só pode ser verdadeiramente amado ‘em Deus’, portanto enquanto reflita na sua finitude a dimensão moral e axiológica da Divindade – e não pelo homem mesmo.

Quando Nietzsche se assombra com o moderno afrouxamento dos sentimentos, o que ele tem à sua frente não é na verdade o *éthos* cristão, mas uma atitude depressiva generalizada de pseudo-piedade provocada pela percepção sensível das expressões de dor, disseminadas por contágio psíquico. O valor do amor é tomado de um modo totalmente diferente daquele que a moral cristã lhe atribui. Se este valor não está condicionado, para esta moral, ao proveito material e psíquico do maior número de indivíduos, tomados como membros de uma sociedade, ao contrário, o fim para o qual se dirige e se ordena a atitude afetiva humanitária se esgota nas ações ‘úteis ao comum’ e nas disposições que as favorecem. A pessoa, que veja deste modo, terá alcançado o seu fim se se convencer a si mesma de que “fez o bem” e amparou o indivíduo em sua circunstância social. Tais disposições, no cômputo geral, conduzem apenas a um aumento da soma do prazer da sociedade. Isso não tem qualquer relação com o Reino de Deus, que, aliás, não está de modo algum condicionado pelas trepidações e desenganos terrenos e não é nem visado aqui, porque não é nem simplesmente visado.

Referências Bibliográficas

NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *La Genealogía de la Moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn: Bouvier Verlag Bd.2, 2000.

Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: *Vom Umsturz der Werte*. Bonn: Bouvier Verlag, Gesammelte Werke Bd. 3, 2007.

_____. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier Verlag, Gesammelte Werke Bd. 7, 2005.

SOMBART, W. *El Burgués: Contribución a la Historia Espiritual del Hombre Económico Moderno*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

WEBER, M. A *Ética Protestante e O “Espírito” do Capitalismo*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Documentos

Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2002.