

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O PERCEBER DO VALOR
NA ÉTICA MATERIAL DE
MAX SCHELER**

SÉRGIO AUGUSTO JARDIM VOLKMER

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto

Porto Alegre, Junho de 2006

**O PERCEBER DO VALOR
NA ÉTICA MATERIAL DE
MAX SCHELER**

SÉRGIO AUGUSTO JARDIM VOLKMER

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em _____ de _____ de _____

Banca examinadora:

Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto – PUCRS (orientador)

Prof. Dr. Ernildo Stein – PUCRS

Prof. Dr. Osmar Miguel Schaeffer – UCPEL

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Pergentino Stefano Pivatto, meu orientador, pela orientação sábia, compreensiva e encorajadora, autêntico filósofo que vive a filosofia;

Ao pai e à mãe, que me deram indispensável apoio para desenvolver este trabalho;

À Margaréth, que com seu afeto tem me acompanhado e estimulado neste percurso;

À Profa. Neusa Vaz e Silva, que gentilmente me cedeu a ‘Ética’ de Scheler, quando quase já não mais esperava encontrar;

Ao CNPq, pelo apoio que permitiu dedicar-me à pesquisa e a viver a filosofia;

À PUCRS, ao PPG em Filosofia e seus professores, por manter o empenho em criar um ambiente acadêmico cada vez mais humano;

Aos colegas de mestrado, pelas boas discussões e contribuições;

Aos professores da banca da pré-defesa, pelas orientações enriquecedoras, algumas mesmo instigantes;

A todos que, de algum modo, contribuíram para minha realização através deste trabalho;

A Deus, por me abrir este caminho para conhecer o valor do que é bom.

RESUMO

Este trabalho traz o resultado de uma investigação sobre a fundamentação gnosiológica e antropológica da ética material dos valores de Max Scheler, enfocando sobretudo a percepção dos valores na sua chamada fase fenomenológica, cuja obra mais marcante é “O formalismo na ética e a ética material dos valores” (1913-1916). Na dimensão gnosiológica, a percepção dos valores tem caráter ‘sentimental’ ou ‘emocional’, ou ainda dito ‘afetivo’. Isto significa que o espírito tem atos de intuição que não se limitam aos atos da consciência intelectual. Os atos de perceber sentimental são atos intencionais pelos quais o valor se dá de modo imediato para o espírito. A consciência intelectual somente tem acesso ao valor de modo mediado. O saber emocional ou afetivo é anterior ao conhecer intelectual. É o que dá a este seus objetos. Isto se apóia em novas perspectivas antropológicas. A antropologia de Max Scheler sepulta de vez o puro idealismo racionalista. O ser conhecedor é um ser vivente. Trata-se de uma visão de homem que mantém o pé na matéria mesma da vida, nos impulsos da natureza, nas várias esferas de ser que o constituem, sem ser naturalista: a esfera do ser vivente em geral, a esfera animal, a esfera da comunidade, e a esfera do espírito, o diferencial pelo qual o homem se constitui como pessoa. A pessoa é centro espiritual de atos ligado à dimensão do vivente, ser livre que pode e deve transitar entre as suas esferas constituintes, às quais estão relacionados os valores. Voltando assim à ética, da mesma forma que na antropologia a idéia de esferas hierárquicas aponta para uma superioridade dos valores menos relativos ao que é contingente, superando assim tanto a ética idealista quanto a empirista, e fazendo sobressair o valor absoluto da pessoa. O ato bom é o que vai além da boa intenção, e realiza concretamente um bem no mundo. O bem maior é a realização da pessoa.

Palavras-chave: Ética. Ética material. Valores. Percepção. Antropologia. Pessoa.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. PARADIGMA FILOSÓFICO DE SCHELER	11
2.1. Por sobre o legado de Husserl	11
2.1.1. Ciência de rigor, obra de muitos, processo	11
2.1.2. Significação, atos objetivantes e atos não objetivantes	15
2.1.3. Vivências cognoscitivas.....	15
2.2. A filosofia de Scheler, a fenomenologia e os valores.....	16
2.2.1. Filosofia: atitude e auto-constituição	19
2.2.2 O filósofo e a filosofia	23
2.2.3 O novo paradigma fenomenológico de Scheler e reflexões sobre algumas de suas investigações.....	24
2.3. Gnosiologia.....	29
2.3.1. O ponto de partida: o objeto, o dado <i>a priori</i> , as essências	29
2.3.2. A doutrina dos três fatos do conhecimento.....	31
2.3.3. A ordem das evidências	32
2.3.4. Cosmovisões	34
2.3.5. Meio e mundo circundante.....	35
2.3.6. O objeto filosófico: a essência pura como dado <i>a priori</i>	37
<i>Reflexões</i>	39
2.3.7. A distinção entre <i>a priori</i> formal e material	42
2.4. O método filosófico como ato de participação no ser	44
2.4.1. Participação do ser da pessoa no ser essencial.....	44
2.4.2. A condição moral da atitude espiritual do filosofar.....	45
2.4.3. O método filosófico e o enfoque fenomenológico.....	47
2.5 O conhecimento do valor.....	51
2.5.1. A aprioridade do perceber sentimental.....	53
<i>Reflexões</i>	56
2.5.2. Estratos da vida emocional	60
2.5.3. Os valores.....	63
a) Uma objetividade do valor?	63
b) A materialidade do valor	65

c) A aprioridade da intuição do valor.....	66
<i>Reflexões</i>	68
2.6. A ética e o interesse antropológico	72
2.7. Racionalidade e Espírito	77
3. VISÃO ANTROPOLÓGICA DE SCHELER:	
O PERSONALISMO HUMANISTA.....	81
3.1 As esferas de ser no homem	81
3.2 A diferença essencial do homem: o espírito, a pessoa e o ato de ideação	85
3.3 A posição do homem no cosmos	86
4. OS VALORES E A ÉTICA	89
4.1. A obra “O formalismo na ética e a ética material dos valores”	89
4.2. Éticas materiais e formais <i>a posteriori</i> superadas	93
4.3 A ética material <i>a priori</i> dos valores	97
4.3.1. Fenomenologia do <i>a priori</i> na ética de Scheler	97
4.3.1.1. Conexões essenciais <i>formais</i> :.....	97
a) Conexões formais da essência mesma dos valores	98
b) Conexões entre essências dos valores e seus depositários.....	99
4.3.1.2. Conexões essenciais <i>materiais</i> :.....	99
Relações entre hierarquia dos valores e ato de preferir.....	99
4.3.2. A hierarquia <i>a priori formal e material</i> na ética	103
4.3.2.1. A hierarquia <i>formal</i> : as conexões entre a hierarquia e os depositários.....	103
4.3.2.2. A hierarquia <i>material – o a priori material da ética</i> : as relações de altura entre as modalidades de valores materiais ou extra-morais	104
4.3.3. O valor moral ou ético: o bom e o mau.....	107
4.3.4. O valor do ato, da matéria, e da pessoa.....	111
4.3.5. O amor e o valor absoluto da pessoa	114
5. CONCLUSÃO.....	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

1. INTRODUÇÃO

“*De Nazaré pode sair algo de bom? ‘Vem e vê’*” (Jo 1,46).

De tudo o que se edifica, sempre me interessou de modo especial a compreensão dos fundamentos. Ter uma clara compreensão dos fundamentos da ética é de suma importância, uma vez que a ética é tema recorrente na vida atual, porém as discussões que surgem freqüentemente na cena política e social em geral não aprofundam questões fundamentais sobre a ética, sobretudo de onde parte o juízo ético, uma vez que a ética busca uma fundamentação racional para o agir humano, isto é, saber em quê se fundamenta racionalmente a ética.

Na construção teórica da ética como disciplina filosófica, a questão de seus fundamentos foi tema de estudo para Max Scheler. Em sua abordagem do problema, a concepção sobre a essência da ética inicialmente partiu de um esforço por mostrar a superação tanto das deficiências da visão formalista da herança kantiana, como da visão exclusivamente materialista da ética dos bens e fins. Como participante da herança fenomenológica, Scheler percebe que é insustentável um puro formalismo racional do dever sem um preenchimento intuitivo, uma intenção puramente formal, sem matéria. O fundamento para a ética não pode estar simplesmente no dever como categoria formal *a priori* da razão, o que levaria a uma ética imperativa e arbitrária, uma “ética do ressentimento”, que no dizer de Reale e Antisseri, “em nome do dever, esteriliza e bloqueia a plenitude e a alegria da vida” (vol.3,p.567). Scheler, assim como muitos que apoiaram seu impulso, favorável ou contrariamente, na herança fenomenológica de Husserl, busca enxergar mais além do conceito de uma razão por si mesma pura, ou mesmo de sujeito puramente racional.

Perseguindo estas intuições, desenvolve uma antropologia centrada na pessoa como ser espiritual, como unidade orgânico-espiritual aberta ao mundo, pessoa como centro de uma ampla gama de atos espirituais intuitivos, intencionais e conscientes, não somente racionais. A pessoa, desde seus mais primitivos estratos de ser, está fundamental e originariamente em uma relação plena de sentido com o meio.

Há categorias na pessoa que, apesar de não estarem contidas no racional, de modo algum são desprovidas de sentido. Como a simpatia e o amor. A simpatia, não redutível a um causalidade racional, nos revela o valor do outro como um igual ao eu psico-físico, não porém seu valor absoluto e irredutível de pessoa; por isto ainda está restrita a um círculo de relações

entre aqueles com quem sinto simpatia. O amor, porém, é o ato intencional que pode superar os limites psico-físicos da simpatia, encontrar valor mesmo onde ninguém o via, e instaurar uma relação de profundidade, porque tem como objeto o valor absoluto e irreduzível da pessoa. Há, pois, um *ordre du coeur*, e Scheler mostra que isto não quer dizer apenas que há uma outra ordem além do racional, como uma outra dimensão, mas que nesta dimensão do coração ou dos sentimentos ‘não racionais’ já há, de fato, ordem e sentido.

Estas categorias intuitivas cheias de sentido não se originam simplesmente de juízos da razão, mas estão muito mais ligadas ao puro ato de sentir e à vivência original da vida, e por isto mesmo são muito mais capazes de ‘mover’ inteiramente e efetivamente a vida e os atos da pessoa do que um juízo da razão. Na verdade, todos sabemos que se pode ter total conhecimento claramente justificado pela razão sobre o que deve ser feito, e no entanto escolher não fazê-lo. Não se trata de excluir a razão deste processo, mas mostrar que ela não atua sozinha em nossa relação com a realização de atos de valor.

Nessa tentativa de superação da antítese entre formalismo e materialismo e, por outro lado, entre empirismo e apriorismo, e entre subjetivismo e objetivismo, Max Scheler chega à concepção de uma experiência especial, a “intuição emocional” ou “sentimental” do valor. A intuição emocional é ato de perceber intencional, ato que tende ao valor, por isto este é o objeto intencional daquele, como as coisas o são do conhecimento teórico racional. Isto significa que há um componente formal e um componente material que se relacionam, sem excluir-se, sendo o último o preenchimento do primeiro e havendo uma ordem de evidência entre ambos. Na visão de Scheler, o problema do fundamento da ética é dependente de uma compreensão do fenômeno dos valores, de seu modo de conhecimento e intuição, e do fundamento antropológico deste modo de conhecimento.

A partir desta concepção Scheler pôde definir a ética como um “apriorismo moral material”. Tratou, então, de propor a ética como “ética dos valores” ou “ética axiológica”, e até mesmo como uma “ética emocional”, significando que não pode ser originada simplesmente de um dever, nem dos bens, nem pode ser analisada independentemente dos valores; antes, encontra seu fundamento mesmo no valor intuído por um ato anterior ao racional. É um “apriorismo material”, porque Kant identificara erroneamente *a priori* com formal. O valor é o conteúdo *a priori*, não formal, mas material, da ética. Por outro lado, não se trata mais de falar de uma esfera de bens a escolher, uma vez que bens são coisas e fatos, e portanto não podem ser fundamentos *a priori*. Os valores, porém são essências ideais. São qualidades pelas quais os bens são ou vêm a ser coisas boas. Por outro lado, é repousando nos

bens que os valores encontram seu substrato material real, e por isto o sentido de *a priori* como o dado na intuição mesma de uma vivência.

É neste sentido que Scheler propõe a *ética material dos valores*, como oposição, ou melhor, em sentido husserliano, como ‘preenchimento’ *a priori* de uma ética formal que se constrói de modo *a posteriori* sobre uma intuição de valor, e como oposição a uma ética material dos bens, igualmente *a posteriori* porque deduz o dever dos bens, i.e., coisas valiosas no mundo empírico. A principal obra na qual Scheler desenvolve longamente sua fundamentação material da ética é “*O formalismo na ética e a ética material dos valores*”, que aqui designaremos com a sigla ‘ET’, seguindo a edição espanhola intitulada “*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*”.

Empreendendo uma investigação fenomenológica do valor, Scheler encontra uma hierarquia material nos valores, que poderíamos dizer ‘objetiva’, se bem que não se trate de uma objetividade ao estilo tradicional, ou husserliana, no sentido de objetividade para uma consciência intelectual, e sim de objetos para uma espécie de atos do espírito que designa como ‘perceber afetivo’ ou ‘emocional’. Esta hierarquia, em suas linhas gerais, é constituída em ordem crescente pelos valores do sensível, do vital, do espiritual e do sagrado. Veremos neste trabalho por que esta hierarquia é o verdadeiro *a priori* material para a ética de Scheler; como é o modo de acesso a esta intuição *a priori* e que estruturas antropológicas estão relacionadas a esta espécie de conhecimento; como e por que o valor moral mesmo não se encontra contado entre os valores da hierarquia material, e em que depende destes o valor moral.

As citações de obras em outras línguas, utilizadas neste trabalho, foram vertidas para o português em tradução deste autor. Neste trabalho, utilizaremos as seguintes siglas para as obras de Scheler:

EF: *La esencia de la filosofía* (1917).

ET-I e ET-II: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Tomos I e II.* (Trata-se da edição em espanhol de “O formalismo na ética e a ética material dos valores”), (1913-1916).

EV: *Ensayos de una filosofía de la vida* (1913). In *Metafísica de la libertad*.

FG: *Fenomenología y gnoseología* (1913). In *La esencia de la filosofía*.

IH: *Para a idéia do homem* (1914). In *A posição do homem no cosmos*.

IR: *Idealismo-Realismo*(1928).

PC: *A posição do homem no cosmos* (1928).

PH: *El porvenir del hombre* (1927). In *Metafísica de la libertad*.

RM: *O ressentimento na construção das morais* (1912). In *Da Reviravolta dos Valores*.

SC: *As formas do saber e a cultura* (1925). In *Visão Filosófica do Mundo*.

SP: *Spinoza* (1927). In *Visão Filosófica do Mundo*.

TH: *La teoria de los 3 hechos* (1912). In *La esencia de la filosofia*.

VM: *Visão Filosófica do Mundo* (1927).

As obras originais em alemão costumam ser designadas sistematicamente não por seu título original, mas pela indicação de sua posição nas obras completas, como *Gesammelte Werke*, seguido do número do volume.

2. PARADIGMA FILOSÓFICO DE SCHELER

Para entender o eixo fundamental do pensamento de um filósofo em geral são mais significativas, em princípio, suas obras finais, pois indicam onde o pensador desejou ou desejaria ter chegado e a maturidade de auto-compreensão alcançada; e o demonstram com mais evidência sobretudo se o fim de sua vida se aproxima, por revelar seu esforço final e sua meta mais almejada. Ou seja, entendê-lo partindo do final para o começo de sua atividade de pensamento. Se bem que não é garantia total de entendimento, uma vez que um autor pode pretender se justificar a si mesmo desde suas últimas conquistas e compreensões, ressignificando suas primeiras intenções. Também, muitas vezes, já em suas obras iniciais encontramos a indicação da direção de seu itinerário. De todo modo, é somente ao final da obra de vida que se tem em mãos todos os elementos, de modo que outros poderão entender por vezes com mais clareza e ir mais além do que o próprio autor conseguiu enxergar. Foi o que grande parte dos seguidores da fenomenologia pós-Husserl fizeram. Esta é a maravilha do conhecimento significativo, que permite cumulação, ampliação de visadas e perspectivas, e novas interpretações. Deixar um legado aberto, se bem que preciso e rigoroso, e não um sistema fechado, é a tarefa da filosofia, segundo Husserl. Procuraremos neste capítulo entender as intuições iniciais, os paradigmas e os propósitos filosóficos de Max Scheler e sua relação com a fenomenologia husserliana.

2.1. Por sobre o legado de Husserl

2.1.1. Ciência de rigor, obra de muitos, processo

Husserl demonstrou que o conhecimento não é um simples e único ato do pensamento, de imediato caráter identificador. O conhecimento objetivo é apenas uma das atitudes do pensamento, e o pensamento em geral é um processo, se desenrola em inúmeros atos sucessivos na consciência, atos que se dão na relação da consciência presente intencionalmente ao mundo e a si mesma. Esta relação não é estática, mas dinâmica. Ora, o conhecimento significativo adquirido, portanto, sendo uma parte da atividade pensante da consciência, também é um processo não imediato, mas temporal. O conhecimento

propriamente dito é uma síntese de preenchimento de intenções objetivantes que se perfaz através de diversos atos intuitivos e atos intencionais significativos como representações e juízos, que por sua vez servem de fundamento para atos de intenções signitivas ou expressivas como nomes e enunciados; há, pois, vários graus de conhecimento, até se chegar a poder dizer que há um conhecimento da coisa mesma ou da objetividade correspondente. A importância dos atos objetivantes, fundadores da expressão dos enunciados e juízos, é que eles podem tornar o conhecimento significativo preenchendo-o de intuição objetiva, e por isto permitem ao conhecimento ser compreendido e acumulado, e ser de fato conhecimento de um efetivo estado de coisas. Os atos objetivantes constituem objetos; neles se fundam as significações. Mas a importância dos atos não objetivantes, que não encontram um correlato objetivo, está em que eles dão a dimensão de unidade, generalidade e universalidade ao conhecimento, estabelecem relações entre as essências das objetividades intuídas pelos atos objetivantes. Os conceitos que fundamentam as generalizações não se encontram nos próprios atos objetivantes significativos enquanto objetos, mas, ao contrário, é nos objetos destes atos que encontramos os fundamentos de abstração que servem para a constituição dos juízos como atos objetivantes. Que objetos são estes que preenchem a abstração em atos objetivantes? São os atos não objetivantes, como a cópula entre essências dada pelo uso da idéia de ser, conjunção, disjunção, e todas as intuições categoriais, que se apresentam como dados intuitivos para o preenchimento das intenções dos atos objetivantes e significativos como juízos¹, e atos signitivos, como enunciados. São atos que fundamentam as generalidades que servem de preenchimento dos atos objetivantes, a própria idéia de essências e de suas relações; estes atos fundamentam o preenchimento de síntese judicativa e qualificam as relações entre objetividades presentes em atos de juízo e sua expressão em enunciados. Enquanto os atos objetivantes dão os objetos intuitivos e de certo modo se servem dos atos não objetivantes como objetividades imanentes, os atos não objetivantes estabelecem as relações entre as essências, como a cópula nos juízos, a idéia de extensão e as notas sincategoremáticas, fundamentos para seus correlatos expressos em enunciados. O papel dos atos não objetivantes está, pois, em ser intuições essenciais e generalizantes que vêm a preencher a intenção de significação². São fundadores de proposições generalizantes dos atos objetivantes. Os atos não objetivantes são intuições que dão preenchimento às intenções objetivantes de significação para que possamos de fato conhecer algo como uma generalidade ou universalidade, uma unidade essencial inteligível. Toda esta descrição dos atos da

¹ Husserl. *Investigações Lógicas*. Investigação VI, cap.VI p.114

² Husserl. *Investigações Lógicas*. Investigação VI.,cap.IX,p.170

consciência revela um processo no qual a consciência se move numa intenção de estar presente à objetividade transcendente da coisa. Conhecer pleno, no sentido husserliano, é todo o movimento da consciência numa completa síntese de preenchimentos de intenções por intuições sucessivas até conhecer a plena ipseidade da coisa, ou a coisa mesma, como uma unidade ideal.

De todo modo, compreendemos em Husserl que o conhecimento é um processo temporal, mesmo no interior da consciência. Logo, a filosofia também o é. Na interpretação de Lévinas, a filosofia, para Husserl, – contradizendo o teleologismo finalista do positivismo científico ainda muito forte em sua época – não pode ser obra fechada, sistema de um só pensador, mas, como a ciência, é obra de muitos, aberta e inacabada³. Por isto o melhor que cada filósofo pode fazer é descrever o mais fielmente possível a sua percepção e o grau de conhecimento que alcançou na sua relação com o mundo das coisas pensáveis e com seu próprio mundo interior do pensamento. E o sentido do conhecimento é encontrado no movimento temporal do pensamento como ato da consciência intencional; da mesma forma, o sentido amplo do pensamento de um autor é encontrado como um processo que se desenrola no tempo, na história vivida do pensamento na obra do filósofo, como queremos depreender da obra de Max Scheler. Acreditamos que é por esta intuição, que não é exclusiva de Husserl, da temporalidade e vivencialidade do pensamento, que Scheler vê de modo integrado ‘as formas do saber e a cultura’, ‘o homem e a história’⁴.

Diferentemente de Husserl, cuja preocupação maior com o aporte de uma ‘fenomenologia pura’⁵ foi descrever os processos do conhecimento mais no âmbito da consciência, culminando portanto com posições idealistas, Scheler parece ter se interessado de modo especial pela descrição das dimensões ao mesmo tempo mais materiais e mais *a priori* do pensamento, tanto ao nível subjetivo das intuições cognitivas de caráter emocional, quanto ao nível da materialidade do conhecimento tal como se desenvolve em suas bases sócio-culturais. O conhecimento descrito em seus processos desde os mais diversos graus de experiência vivida pelo ser orgânico intuidor, como a experiência vital, a experiência emocional, a experiência comunitária. A razão descrita desde a materialidade de onde pode se arrancar, no ato mesmo deste desprendimento. Se há, ou se houve, uma razão pura, ao menos é certo que de seu impulso ela se arrancou do chão da materialidade onde se enraizam os sentimentos da sensibilidade, os sentimentos vitais, as emoções e o mundo sócio-cultural.

³ Levinas, p.12.

⁴ Cf. obras homônimas.

⁵ Spiegelberger, p.69ss.

- - -

As célebres “Investigações Lógicas” de Husserl, apesar de sua vastidão, profundo e minucioso rigor investigativo, deixam ainda, ao final, várias questões centrais em aberto, tais como a questão de se todos os atos de conhecimento de fato podem funcionar como portadores de significação. Ainda que Husserl, após argumentações e contra-argumentações, tome uma posição mais próxima do pensamento aristotélico de que conhecimento significativo somente se perfaz por atos objetivantes, juízos, e contrariamente às posições do psicologismo com que disputava, vê o conhecimento não como meras vivências subjetivas psíquicas, mas como adequação de uma unidade ideal de significação a um estado objetual de coisas, mesmo assim não fecha a porta aos conhecimentos que atos não objetivantes oferecem sobre a própria estrutura do pensar e, portanto, sobre o sujeito que pensa. Por isto mesmo as “Investigações” apresentam uma tal quantidade de dados nunca antes percebidos sobre os inúmeros atos internos do pensamento e do conhecimento humano e sua relação com os diversos dados intuitivos, dos sentidos, das vivências do pensamento, que deram material para diversos filósofos esmiuçarem apenas partes de todo este novo universo descoberto das vivências do pensamento. O próprio Husserl, no prefácio às “Investigações Lógicas”, convida àqueles que quiserem entender o sentido desta sua tentativa de elucidação fenomenológica do conhecimento, a não pouparem esforços de o seguirem nesta exaustiva jornada investigativa e descritiva das vivências do pensamento: “Quem não os poupar terá oportunidade suficiente para emendar minhas posições e, sendo de seu agrado, criticar suas imperfeições”⁶, diz Husserl, oferecendo suas investigações como um legado aberto.

Aporte significativo que trouxe a fenomenologia, na continuação da moderna tradição criticista desde Descartes, é o fato de perceber que submeter a evidência do conhecimento à crítica é tarefa à qual cada consciência não se pode furtar. E mais precisamente quando se trata da própria essência do conhecimento. “É manifesto que só posso clarificar a essência do conhecimento se eu o perscrutar por mim mesmo e se ele próprio me for dado a ver tal como é”⁷. O conhecimento só é efetivo, para Husserl, quando se apóia não somente em atos significativos expressos, mas quando está adequadamente preenchido por uma objetividade; ou seja, contra todo dogmatismo, mesmo o científico e sobretudo o filosófico de tradição mais puramente racionalista.

⁶ Husserl. *Investigações Lógicas*. Investigação VI, Prefácio, p.11.

⁷ Husserl. *A idéia da fenomenologia*, p.73.

2.1.2. Significação, atos objetivantes e atos não objetivantes

Queremos mostrar ainda muito brevemente como Husserl entende o fundamento da significação, do conhecimento expresso em enunciados, que é o que importa para as ciências em geral e para a fundamentação do conhecimento humano como conhecimento cumulativo. A percepção é ato que determina a significação, sem no entanto conter a significação. Isto é, não há significação sem uma percepção que a determine; mas depois de ser determinada, isto é, de ter um adequado preenchimento por uma percepção, a significação pode se sustentar sem uma percepção. Isto é o que fundamenta o conhecimento enunciativo teórico de todas as ciências separado de suas intuições perceptivas originais. A significação não reside na percepção, mas brota de atos significantes e intuições, como os atos não objetivantes categoriais, preenchedoras das intenções de significação⁸. É a dimensão formalizadora da razão teórica.

A significação se sustenta por categorias e atos próprios do pensamento. O sentido do conhecimento, ou sentido ideal, o *Bedeutung* de Husserl, é a significação no seu aspecto noético, o conteúdo de sentido da expressão verbal que faz com que possa ser compreendida intersubjetivamente independentemente da percepção original; ao passo que o que poderíamos chamar de sentido noemático, *Sinn*, cobre os atos e conteúdos intuitivos do pensamento numa relação de preenchimento. Significação é, pois, o que dá sentido às expressões e as torna compreensíveis independentemente das percepções. Porém somente as significações não perfazem o conhecimento efetivo; este se dá plenamente quando aquelas são adequadamente preenchidas por intuições do efetivo estado de coisas ou da objetividade correspondente.

2.1.3. Vivências cognoscitivas

Husserl estava preocupado sobretudo com o fundamento de objetividade do fato científico. Scheler, como veremos, considera o fato científico relativo, com relatividade a uma cosmovisão própria, de caráter simbólico, não um fato absoluto. Assim, Husserl se ocupa de investigar a linguagem significativa e seus atos signitivos e descrever os atos fundantes do conhecimento das coisas que são objetos das ciências positivas. Por isto ocupou-se

⁸ Husserl. *Investigações Lógicas*. Investigação VI, cap.IX, p.170

principalmente dos atos objetivantes e de evidenciar o conhecimento como síntese de adequados preenchimentos objetivantes. As “Investigações Lógicas”, ao descreverem como nunca antes os inúmeros atos do pensamento, mostraram ainda que há vários atos chamados não objetivantes que, apesar de não serem como os atos objetivantes, preenchedores de intenções significativas e fundadores de conhecimento efetivos sobre objetividades, são, por sua vez, fornecedores de conhecimento sobre as vivências internas ou subjetivas e de extrema importância para a comunicação⁹. Com este intento trouxe ainda à evidência a possibilidade de tornar objetiváveis diversas vivências subjetivas, quando atos não objetivantes se fazem objetos de atos objetivantes.

Scheler, por sua vez, preocupa-se não tanto com o fundamento de objetividade dos objetos do mundo das coisas, mas com objetos do mundo antropológico e com a possibilidade de descrever mesmo algumas das vivências mais subjetivas da consciência, portanto, ocupa-se com o fato puro, pré-científico e pré-simbólico. Com a fenomenologia encontra a possibilidade de elucidar as vias de conhecimento de objetos que foram progressivamente desprezados pelas emergentes ciências positivas, ou mesmo nunca foram adequadamente distinguidos, como os valores, os afetos, os fatos culturais, por serem considerados pouco objetiváveis. Mesmo a incipiente sociologia até então somente se ocupava das dimensões quantificáveis e classificativas dos fatos sociais. Um novo mundo de objetos se abriu. Na verdade, mesmo novos mundos e regionalidades essenciais se abriram, de tal modo que, para muitas regiões, ainda estão a se desenvolver adequados aparatos científicos de investigação. Enquanto Husserl se ocupava das coisas como entes essenciais acessíveis à consciência, Scheler se ocupa dos valores como essências valiosas acessíveis aos sentimentos.

2.2. A filosofia de Scheler, a fenomenologia e os valores

Para entender a compreensão que Scheler desenvolve sobre o que é a filosofia é preciso abordar certos conceitos básicos, que citamos agora em uma visão geral e procuraremos desenvolver separadamente a seguir, bem como mostrar a estruturação destes conceitos no sistema que desenvolve. Dizemos sistema, sim, porque Scheler, apesar de reconhecer que a filosofia não é o único modo de participação na essência que fundamenta o ser, ainda assim, considerando-se o acesso à essência no contexto do agir filosófico, é tarefa

⁹ Husserl. *Investigações Lógicas*. Investigação VI, cap.IX, p.170.

da filosofia desenvolver uma compreensão e uma expressão sistemáticas daquilo que conseguiu intuir ou ter acesso. São alguns dos conceitos principais os seguintes: a atitude espiritual do filosofar, a natureza moral desta atitude, os conceitos de cosmovisão, a distinção entre as atitudes próprias das ciências e da filosofia, os conceitos de pessoa, de participação do ser na essência, do amor ao essencial; como objeto da filosofia os conceitos de essência e existência; o *a priori*, o formal e o material, a distinção entre os modos de conhecimento, a intuição das essências, os valores, as esferas de ser, o dado *a priori* ou autodado, o ser relativo e o ser absoluto, e outros.

Por motivos didáticos, como é comum em nossa tradição filosófica, tentamos distinguir estas partes, vendo primeiro a essência da filosofia, suas atitudes e objeto, e depois os elementos de uma teoria geral do conhecimento, mas na verdade isto tudo está profundamente interrelacionado, formando um todo que compõe uma visão filosófica ampla, um todo que constitui um sistema, no qual estão intimamente relacionados o ser do homem, o ser do mundo de objetos, a realidade como tal, as essências e as possibilidades e condições de conhecimento. Scheler mesmo é um homem que tenta angustiadamente superar esta aporia, entre uma necessidade de destacar e sistematizar para poder compreender as unidades essenciais e seus nexos, e, por outro lado, uma insatisfação que o leva constantemente a buscar uma visão de conjunto e o contato com o dado mais primário possível. Está sempre procurando integrar uma intenção de sistematização e idealização, e um desejo de uma visão de conjunto, de cosmovisão, ao mesmo tempo em que não aceita abrir mão de dirigir-se pelo dado das intuições do mundo objetivo, ou melhor, da esfera do que é matéria para uma intuição. Como autêntico herdeiro do espírito alemão, tem uma compreensão de profunda ligação entre espírito e realidade, que vai além de um ingênuo empirismo como o de certa tradição inglesa, e além do puro idealismo do binômio kantiano-hegeliano. Para Scheler, a realidade, o mundo empírico, têm valor porque nele está presente o mesmo espírito que está presente no homem e que fundamenta a inteligibilidade do real.

Neste oscilar entre espírito e realidade, entre o que alguns chamam de um ‘objetivismo’, que ora parece fundado na realidade mesma como mundo *extra-mentis*, ora na intuição objetiva da realidade como dada à consciência, pode ser reconhecido um dos motivos da reconhecida alternância e aparente desordem ou mesmo incoerência apontadas por analistas da obra de Scheler, citadas inclusive por seus admiradores, como Llambías, que reconhecendo uma “fantástica capacidade intuitiva para descobrir problemas e captar essências”, e uma “grande riqueza e variedade de pensamentos laterais”, observa que tais

pensamento laterais, muitas vezes, “lançados no decorrer da exposição, ficam sem desenvolvimento nem fundamento porque terminam por obstaculizar a reflexão e a demonstração do temático”¹⁰.

Scheler parece ora apontar para um objetivismo realista, postulando o primado do dado da essência e da realidade como um “empirismo radical”¹¹, ora para um intelectualismo orientado pela participação na essência - “toda filosofia possível é intelectualista”¹² - , pelo que fica difícil discernir claramente até que ponto tal auto-dado objetivo, assim como a evidência da realidade, são mesmo auto-dados, puramente intuídos, ou uma construção já idealizada da realidade, pois o critério último é o dado na imanência da consciência. Por isto que, segundo analistas, as posições não podem ser tomadas isoladamente, mas dentro do contexto, relativas à evolução de sua obra. Muitas destas posições, como as posições extremadas citadas acima, são hipérboles retóricas e didáticas que somente têm sentido dentro de um sistema¹³, não isoladamente.

Mais adiante examinaremos um pouco mais este conceito de ‘objetivismo’ que consideramos pouco adequado para qualificar a filosofia de Scheler, e o que significam os conceitos de realidade e objeto. Scheler parece mais afeito a uma espécie de ‘realismo’, mas não ao molde do ‘realismo crítico’, que junto com o ‘idealismo racionalista’ culminando no binômio Kant-Hegel, formam os dois lados do puro racionalismo, ambos por ele rejeitados¹⁴. Scheler não é um racionalista puro. Scheler constrói sua filosofia – toda – a partir do que entende como o dado primário da realidade, que é apreendido antes que qualquer sensação ou qualquer pensar¹⁵. Scheler vê facetas da realidade – que por si mesma frequentemente se mostra contraditória, pelo que em pouquíssimos pontos os filósofos estão de acordo – e simplesmente procura descreve-las com fidelidade ao que vê, procurando em tudo encontrar uma ordem – há que reconhecer que, se não a encontra, por vezes a impõe. Scheler tem um afã sistemático, o que, segundo Pintor Ramos¹⁶, por vezes traz extrapolações na direção de buscar uma explicação muito precisa onde a fenomenologia buscaria simplesmente descrever; isto quer dizer que, por vezes, sua antropologia filosófica sobrepassa a si mesma.

¹⁰ Llambías, p.21-22: “Una grandeza y variedad de pensamientos laterales, que, lanzados en el correr de la exposición, quedan sin desarrollo ni fundamento porque éstos hubieron obstaculizado la reflexión y la demostración de lo temático”. Cf. también: Pintor Ramos, p.11; Colomer, p.411

¹¹ FG,p.64.

¹² EF,p.15: “toda filosofía posible es, pues, intelectualista”.

¹³ Pintor Ramos, p.10.

¹⁴ IR, p.7.

¹⁵ IR, p.112.

¹⁶ Pintor ramos, pp.401-402.

Por fim, ao cabo de sua atividade e produção filosófica, Scheler compreenderá a realidade em uma visão por muitos apontada como panteísta-imanentista, como manifestação de um mesmo Espírito Absoluto. Junto com Spiegelberger e outros, não concordamos com a adjetivação de panteísta. Consideramos mais adequado considerar esta sua última cosmovisão como panenteísta¹⁷, uma vez que não se trata de que tudo é Espírito Absoluto, mas sim que é o mesmo Espírito que jaz, impotente, sob toda a realidade, e que dela necessita, sobretudo do ser vivente, para poder atuar. Não se tratam de vários princípios, mas de um “fundamento único e supremo de todas as coisas”¹⁸.

Mesmo estas alternâncias de compreensão evocam uma intuição autêntica do espaço próprio por onde transita a razão. O homem, para Scheler, é um cidadão não somente de dois mundos, como vê Kant, mas de vários mundos ou esferas de ser¹⁹. Se bem que tenha uma posição essencial peculiar, caracterizada por seu descolamento espiritual em relação às demais esferas, diferente dos demais seres viventes, seu espírito está intimamente relacionado, e mais, em movimento, em trânsito, entre estas esferas. É por estar desligado de uma particular esfera e de todas as esferas que pode transitar, reverter o movimento, sair de si e voltar-se para si mesmo, mover-se entre as diversas esferas de ser. Isto representa mesmo o movimento permanente da razão entre vários mundos, o mundo do real, das coisas, do contingente, da sensibilidade, o mundo das essências e do pensamento, e ainda a insuperável mediação do contato da razão com aquilo que não é ela mesma mas ao qual intenciona; mesmo naquela mais fina interface que constitui este contato, ao se tentar descrever este contato primordial, ainda não se sabe até que ponto se tem acesso ao outro lado desta finíssima interface, problema apontado por Husserl e até hoje ainda não resolvido.

2.2.1 Filosofia: atitude e auto-constituição

A definição da essência da filosofia é uma tarefa muito mais complexa e difícil do que o é para a definição das diversas ciências positivas. Estas, tal como as conhecemos no ocidente, surgiram a partir da indagação filosófica sobre o ser e os nexos de determinados entes que compõem o mundo circundante do homem. A delimitação destas ciências, bem como a definição de seus objetos e métodos, tem sua gênese em uma investigação sobre entes

¹⁷ Spiegelberger, p.299.

¹⁸ PC, p.35.

¹⁹ Aprofundaremos mais as esferas de ser no homem, cf. PC, no capítulo sobre antropologia.

filosoficamente determinados, antes do que não podiam ser adequadamente abordados porque se eram conhecidos em nível de conhecimento vulgar, não eram positivamente delimitados; e mesmo muitas vezes sequer conhecidos ou nominados. Isto é, a definição destas ciências se deu historicamente e fundamentalmente através de uma atitude filosófica que percebeu determinados entes e nexos entre eles, delimitou-os, nomeou-os, e estabeleceu uma teoria para uma abordagem racional a estes objetos agora determinados. A filosofia, porém, diversamente das ciências positivas que a ela recorrem, não pode, por sua vez, recorrer a ciência alguma. O motivo é que há uma diferença fundamental entre a filosofia e as diversas ciências. A filosofia não é simplesmente mais uma ciência, e nem sequer se pode considerá-la uma especial ciência no mesmo sentido que estas outras. As ciências são funções parciais, especiais, do espírito humano, ao passo que na filosofia, ao contrário, “filosofa a totalidade concreta do espírito humano”²⁰. Se, pois, a filosofia pode ser considerada a rainha das ciências, nem por isto pode ser contada entre estas últimas. Aqui Scheler se afasta de Husserl, enquanto este queria uma filosofia como “ciência de rigor”. Scheler quer rigor filosófico, mas não uma ciência, como mais uma entre outras cosmovisões constituídas pelo homem a partir de sua relação fática com o mundo circundante.

O que é então a filosofia? A filosofia, para Scheler, é antes de tudo uma atitude espiritual básica²¹. Indo mais além da totalização da obra, do dito filosófico, a filosofia é um agir, é ato, é movimento. Não é a estaticidade da obra, mas sim a dinamicidade do ato que faz a filosofia: *‘Parla!’*. Esta noção de ato permanecerá constante na obra de Scheler, pelo que ele caracterizará a essência da pessoa como sendo um centro realizador de atos, isto é, espírito que é ato puro unido à vida que é realização, e o valor moral residindo na dimensão da pessoa como ato. A filosofia é, pois, ato espiritual em sentido amplo, que ama, deseja, percebe, compara, investiga, inquire, julga, e propõe, entre outros. Estes atos podem ser puras intuições, ou podem ser intenções que se concretizam em obras. As obras que estes atos produzem são propriamente as definições, conceitos, proposições. Ora, sendo essencialmente um ato, a filosofia não pode ser simplesmente definida a partir das obras deste ato, mas precisa ser definida enquanto ato mesmo, no ‘operar’ do ato mesmo²². É por isto que uma definição essencial do que é filosofia deve estar livre de toda pressuposição, de qualquer proposição positivada, de qualquer conceito preconcebido. Porque todos estes são obras, produtos daquele ato do espírito, ao passo que o que queremos definir e conhecer essencialmente é o ato mesmo. Mas esta libertação de

²⁰ EF,p.37: “En la filosofía, en cambio, filosofa originalmente la totalidad concreta del espíritu humano”.

²¹ EF p.10.

²² *ibid.*

pressupostos é antes uma tarefa crítica sobre aquilo que intuímos, isto é, tarefa de permanente redução.

Max Scheler sabe que é impossível livrar-se de toda mediação. A tarefa da filosofia permanece aberta. “A filosofia, em todos os casos, tem que elaborar seu *conhecimento sem supostos* – ou, digamos, para não antecipar que uma decisão filosófica possa ser verdadeira ou falsa –, um conhecimento objetivamente o mais isento *possível* de supostos”²³. Porque sendo o conhecimento uma obra a ser elaborada é, portanto, uma construção. Mesmo na aplicação da redução fenomenológica, que pretende chegar a um conhecimento da intuição mais original da coisa tal como se apresenta, a elaboração deste conhecimento se dá através da seleção de intuições originais que vêm a ser expressas através de intenções signitivas. O drama surge com a intenção de expressar um “conhecimento assimbólico para cuja translação e aclaração se tem que recorrer outra vez a símbolos”²⁴. A própria seleção daquilo que vai ser expresso, o ato mesmo de expressar, já contém alguns pressupostos que são as formas expressivas das intuições. Por isto, a filosofia não pode ser confundida com a obra filosófica. A filosofia é antes ato puro que produção. A obra filosófica tem o valor – insuperável, diga-se de passagem – de apontar para a intuição originária, mas somente aí reside o seu valor e nada além disto, pois ela mesma já não é mais a própria intuição originária. Aí reside o *trágico* do ato de filosofar: a obra nunca é definitiva; *se por um lado aponta para a intuição original que dá o sentido, por outro lado a recobre*. Na ‘obra filosófica’, o ato de filosofar não tem como escapar dos supostos ou dos intermediários para chegar às intuições mais puras, a não ser que se entenda a filosofia mesma como transcendente à sua obra, isto é, como tarefa de cada um na busca da intuição originária e assimbólica.

Da noção de atitude surge a ligação entre a dimensão auto-constitutiva da filosofia e a dimensão moral, que caracterizam a indepedência da filosofia. A filosofia não pode recorrer a outro ato que não o seu próprio. Não pode recorrer ao ato próprio do modo de agir ou método das demais ciências, pois estes já são fundamentados por aquela atitude filosófica original. Sendo assim, não resta nada mais à filosofia senão “constituir-se a si mesma”²⁵, sem recorrer a nenhum pressuposto, a nenhuma construção, pois todo conceito, todo pressuposto, já é uma construção daquele ato original, e não é, portanto, o ato mesmo. Quando tenta definir-se a si mesma, surge o paradoxo crucial: como construir uma definição de ato, uma representação,

²³ EF,p.8: “la filosofía, en todos los casos, tiene que elaborar su conocimiento sin supuestos – o, digamos, para no anticipar que una decisión filsoófica pueda ser verdadera o falsa –, un conocimiento objetivamente lo más exento posible de supuestos”.

²⁴ FG,p.83: “conocimiento asimbolico para cuya traslación y aclaración se tiene que recurrir outra vez a símbolos”.

²⁵ EF, p.7: “constituirse a si misma”.

sem que este ato deixe de sê-lo como tal, pois que a representação não é mais o ato mesmo, mas obra do ato. Ainda que seja possível intuir a essência deste ato enquanto ato, no momento que o definimos, a definição deixa de ser o ato mesmo e passa a ser uma obra sua. No entanto, não é possível fugir da mediação ao propor uma definição da essência da filosofia: como a atitude que constitui a filosofia é propriamente um constituir, um construir, um criar, criticar e aclarar conceitos, a definição da filosofia não poderá deixar de ser uma construção, uma obra, na qual vemos o produto do obrar, mas não mais o próprio obrar. A única alternativa que parece ser acessível para ver a filosofia, por assim dizer, em ação, é realizar sempre novamente, a cada intuição daquela proposição que a define, os atos investigativo, crítico, propositivo, e outros que constituem esta atitude do espírito.

Esta atitude, não portanto uma obra pronta, é a permanente tarefa da filosofia para o desenvolvimento do espírito humano em cada época, e em cada homem. A educação e a cultura, enquanto abertura ao mundo e enquanto humanização, isto é, cultivo da alma e ao mesmo tempo realização de si²⁶, tudo isto configura o papel moral da atitude filosófica que está presente em todas as etapas do pensamento de Scheler. Em sua obra, desde a fundamentação de uma teoria do conhecimento como atitude moral, passando pelos primeiros escritos fenomenológicos de caráter mais descritivo sobre as essências, como os valores, até seus escritos mais tardios nos quais desenvolve uma abrangente visão filosófica de problemas pedagógicos, sociológicos e políticos, confirma-se a idéia do primado de um sentido ético na atitude filosófica, ato cuja intencionalidade é não o saber de dominação, ou o saber como fim em si mesmo, mas o saber para a realização do homem, ou, na expressão de Scheler, o “saber de salvação”²⁷.

Podemos inserir aqui mais uma característica importante que complementa uma definição da filosofia. Esta atitude, como compreendem os autênticos herdeiros do legado filosófico das investigações fenomenológicas de Husserl sobre os atos do pensamento, não pode ser reduzida a um simples e único ato, mas se desdobra em diversos atos; constitui uma rede de atos, alguns dos quais estão em relação de fundamentação a outros atos. Assim, a atitude que constitui o filosofar é mais precisamente uma atitude de constituição, ou de construção. A filosofia é uma construção. É por isto que as ciências recorrem à filosofia para aclarar seus conceitos fundamentais – hoje talvez muito pouco: este pouco recurso das ciências hoje à filosofia pode significar duas coisas: ou que as ciências já atingiram uma elevada maturidade

²⁶ SC,p.24;33.

²⁷ SC,p.52

espiritual ao incorporar com autonomia aquela mesma a atitude original do espírito que as fundou, ou, que a abandonaram de modo mais ou menos autosuficiente, deixando-se guiar não pela abertura ao questionamento e à crítica inerentes àquele ato original que fundou estas mesmas ciências, mas simplesmente pelas construções posteriores que servem a estas.

2.2.2. O filósofo e a filosofia

Mas se a filosofia é definida como uma atitude, um ato, e não há ato sem agente, então há alguém que realiza este ato. O filósofo mesmo deve ser, portanto, a origem do filosofar. A filosofia pode igualmente ser definida, na visão de Scheler, a partir daquele que filosofa, pois o ato tem sua origem no agente, e não o contrário. Assim, por exemplo, a melhor definição de arte que temos, até hoje, não é uma definição da obra artística em si, independente do que o produz, mas, ao contrário, como obra feita por um artista enquanto artista. Da mesma forma, reconhecemos a filosofia a partir da obra dos filósofos. “Estou convencido”, diz Scheler, “de que este método para determinar o âmbito do assunto a partir do tipo de pessoa é mais seguro e unívoco em seus resultados que qualquer outro”²⁸. O homem que realiza a obra, neste caso, recebe a alcunha não a partir da sua obra, mas a partir da peculiaridade de seu ato. O filósofo não é aquele que faz filosofia, mas aquele que filosofa, sendo filosofia a sua obra. Não é o filósofo determinado a partir de sua obra filosófica; antes, é a filosofia determinada a partir do filósofo e de seu ato filosófico.

Há uma relação hierárquica claramente ordenada entre estes conceitos: *o agente, o ato e a obra*. É por isto que o artista, para ser reconhecido como tal, não precisa ter unanimidade quanto à apreciação de sua obra. Sem dúvida o produto final influi na qualificação do artista, mas nem todos apreciam igualmente sua obra como arte, porém o reconhecem como aquele que tem a intenção de fazer arte.

É por isto que o que pertence e está indissolúvelmente ligado à pessoa é o ato, e este é efêmero e nunca totalmente compreensível nem possível de total objetivação, assim como a pessoa mesma; ao passo que a obra se torna independente do seu criador e pode ser objetivada. A pessoa e o ato estão intimamente ligados, e ambos são totalmente independentes da obra, enquanto a obra está em relação de dependência daqueles. O filósofo e seu ato de filosofar, são

²⁸ EF,p.9: “estoy convencido de que (...)este método para determinar el ambito del asunto a partir del tipo de persona es más seguro y unívoco en sus resultados que cualquier otro”.

pois, o ponto de partida para se chegar a uma aproximação da definição da essência da filosofia. Duas maneiras fundamentais se apresentam para interpretar o ato do filosofar, ou dois modos de ser: como puro movimento de participação, que move o ser do filósofo ao ser da essência, ou como um movimento de construção que produz obras.

2.2.3. O novo paradigma fenomenológico de Scheler e reflexões sobre algumas de suas investigações.

É necessário que situemos um pouco mais precisamente a ‘posição de Scheler no cosmos da fenomenologia’. Não queremos passar a idéia de que Scheler foi simplesmente um discípulo ou seguidor de Husserl. Nunca o foi, verdadeiramente. O que houve entre estes dois inquietos do pensamento pós-Kant foi uma correspondência intelectual motivada por interesses comuns, e uma ascendência relativa da temática e da terminologia Husserliana sobre a obra de Scheler, se bem que isto não signifique necessariamente o mesmo para a compreensão e conceitualização destes mesmos temas e termos, (assim como ocorre com outros autores envolvidos naquilo que Spiegelberger chama de o Movimento Fenomenológico, na obra de mesmo nome). Nem todo fenomenólogo é discípulo de Husserl. Aliás, muitos não o foram, e a maioria, se o foi, não o segue no mesmo caminho de interpretação.

O primeiro contato filosófico entre os dois se deu em 1901. Segundo Scheler, o que os aproximou intelectualmente foi uma discussão envolvendo os conceitos de intuição e percepção. Scheler perseguia a convicção de que o que é dado à intuição é originalmente muito mais rico em conteúdo do que aquilo que pode ser captado por elementos sensitivos, seus derivados e por padrões lógicos de unificação²⁹. Husserl trabalhava em um alargamento do conceito de intuição nas suas Investigações Lógicas, que estavam saindo por esta época.

A impressão mútua não parece ter sido recíproca. Husserl nunca reportou este encontro inicial. As divergências já começam pela motivação anterior à consideração da fenomenologia, e o modo de utilizá-la. Para Husserl, o interesse é desenvolver uma ciência de rigor, em muitos aspectos semelhante ao método de abordagem das ciências mecânico-naturais. O método de redução fenomenológica atua sobre as camadas do fenômeno pensado como um bisturi que vai isolando unidades, ou como o bioquímico que isola uma determinada

²⁹ Cf. Spiegelberger, p. 269.

cultura ou reagentes. É um trabalho atomístico. A essência que Husserl buscava é algo como a essência platônica, o objeto para a consciência. Para Scheler, o interesse não é ter mais um método científico aplicado à filosofia, mas um enfoque, já que a filosofia já tem o seu método, que é a atitude de abertura à participação ao ser essencial, que é muito mais do que o ser que se mostra como objeto para a consciência. Mais do que atomizar, Scheler quer uma síntese e uma explicação. É neste sentido que extrapola muitas vezes o limite da fenomenologia como método de filosofia descritiva. Frequentemente se precipita nesta empreitada. Conforme Spiegelberger³⁰, não é difícil de entender que uma mistura de idéias brilhantes e inadequado desenvolvimento foi motivo de objeções severas para o rigoroso filósofo das *Investigações*. De fato, Husserl nunca referiu a Scheler em suas publicações, e o tom sempre foi repreensivo sobre o modo scheleriano de utilizar o que este chamou de enfoque fenomenológico. Mesmo depois da morte de Scheler, segundo o citado historiador do Movimento Fenomenológico, Husserl referiu-se sobre este, em uma carta a um amigo, associando-o a Heidegger, como um de seus dois “antípodas”, algo como seus *enfants terribles*.

Some-se a isto a direção intelectualista tomada por Husserl, atraído por um transcendentalismo kantiano, enquanto Scheler se interessava pelos aportes do vitalismo³¹ ao estilo de Nietzsche, Dilthey e Bergson, que lhe daria fundamento para sua noção de intuição de uma essência pura que parte das bases mais materiais da vida, da qual mesmo o mais pretensamente puro idealismo racionalista emerge. Tanto que Scheler foi considerado o ‘Nietzsche católico’. As divergências de interesse, visão e temperamento são grandes entre os dois filósofos da fenomenologia.

No prefácio à primeira edição de seu “*O formalismo na ética e a ética material dos valores*”³², em 1916, Scheler reconhece a Husserl a importância de dar unidade e sentido à consciência metodológica dos colaboradores do *Anuário de filosofia e investigação fenomenológica*, organizado por este último, uma vez que tinham entre si muitas disparidades em suas opiniões filosóficas e concepção de mundo. Porém, Scheler adianta que exige para si uma “autoridade e responsabilidade exclusivas” sobre o conceito mais exato em que compreendeu e aplicou a postura fenomenológica, e na aplicação desta à temática própria que se propôs. A questão da experiência original que dá o dado à consciência reflexiva, e que jaz no fundo das cosmovisões (*Weltanschauung*), é para ele muito mais importante do que este dado traduzido como objeto.

³⁰ Ibid.

³¹ Cf. Ensayos de una filosofía de la vida.

³² ET, p.10

Vai ainda mais além a diversidade da motivação filosófica de ambos. Para quem olha desde fora, a posição de partida e afinidades já indicam um rumo de interpretação; ou, como diz Stein, na filosofia se busca, em um autor, aquilo que, de algum modo, já se encontrou³³. Husserl, como dissemos, era atraído por um interesse mais intelectual, emparelhado com o idealismo neo-kantiano. Scheler tinha como motivação principal a ética, e uma antropologia filosófica conseqüente. Seus interesses eram a vida prática, cotidiana, do homem total. A filosofia é uma maneira de ajudar a compreender o sentido desta vida. Mesmo a obra de Husserl, e seu método, se tornam nas mãos de Scheler não mais que um instrumento entre outros; isto é o que parece mais ter aborrecido o primeiro e seus seguidores mais comportados.

Pintor Ramos asseverava que o interesse central é a antropologia; é esta que funda a ética³⁴. Porém Spiegelberger, orientando-se por Manfred Frings, que detém os direitos sobre as *Gesammelte Werke* e grande especialista em Scheler, em sua pesquisa sobre a relação deste com a fenomenologia, insiste que a ética é o eixo para o seu filosofar, sendo que ética e antropologia filosófica (esta em conseqüência daquela), constituem os seus principais interesses³⁵. A pergunta pelo sentido do humano só tem seu sentido para a construção do humano concreto. À pergunta explicitada em “*A posição do homem no cosmos*”, “o que é o homem?”, seguem-se implicitamente “o que fazer?”, “como ser humano?”, ou, parafraseando alguém que já disse algo semelhante no campo moral, “o que devo fazer com estes braços e pernas que não me pertencem”?

Diziam filósofos éticos antigos que a primeira pergunta que os homens se fazem não é o “por quê?” ou “o que é o ser?”, mas “o que devo fazer?”. A primeira pergunta pela ética não significa que o fundamento do humano seja a ética; ao contrário, o fundamento da ética é a antropologia. Assim como a física é a primeira ciência em ordem de questionamento natural ou espontâneo, mas a metafísica é a filosofia primeira em ordem de fundamentação, assim a ética é a primeira pergunta que o homem se faz na ordem da cosmovisão natural, sendo que a pergunta pelo próprio ser do homem vem da resistência que a pergunta ética oferece a uma solução facilmente acessível ao entendimento, resistência que provoca um retorno do ato do entendimento para sua origem, reflexão antropológica. No oráculo de Delfos, como em todos os oráculos, os homens vêm primeiramente procurar saber o que devem fazer, que rumo tomar em suas vidas. A resposta era desconcertante, pois aparentemente não condizia com o

³³ Stein. p.123.

³⁴ Pintor Ramos, p.73.

³⁵ Spiegelberger, p.272.

motivo que os levava até lá: “conhece-te”. O que move inicialmente os homens são questões práticas, não metafísicas. A dificuldade de uma resposta, a resistência, é que os faz refletir.

De todo modo, ambos autores concordam que, para Scheler, o homem é uma ponte entre dois mundos, é tensão. Voltando para a ética, não há uma posição fixa de dever moral para o homem, a ética está em posição de relatividade às esferas do humano; a ética está por fazer-se, em constante evolução com o homem.

Ética, sociologia, pedagogia, política, religião, todos são campos onde Scheler tomou suas intuições sobre o humano e onde colocou suas proposições. Porque são campos onde o homem se faz, se constrói. São a esfera do real de onde emerge o humano. Seguindo a teoria da realidade de Scheler, mesmo a consciência se constitui, reflexivamente, a partir do choque com a realidade³⁶. É o fenômeno de resistência que desperta a percepção do eu sobre o qual se constitui a consciência, que antes da posição do eu é um saber *ekstatiko*, um saber que simplesmente tem seu objeto, mas que não sabe que o tem para si. Mas ainda assim, é um saber, apenas que não de algo ‘como algo’. A vida humana se perfaz sobre uma ampla gama destas esferas de saberes. Somente quando este saber sofre a resistência do objeto e volta-se para si é que se dá o saber de algo como algo e a consciência de si como presença. Portanto, os fenômenos originais da concretude da vida são para Scheler importantes mesmo quando a temática é o objeto para a consciência, porque seu dado possui uma maior riqueza de conteúdo do que o dado reduzido a objeto da consciência.

O modo como entendemos que Scheler procura mostrar o acesso fenomenológico ao dado original é a experiência vivida reflexivamente, mas não reduzida, o que seria um ato contrário, isto é, o dado reduzido a puro objeto. Não se trata de ter um puro objeto, mas o objeto que é o dado ‘neste instante’. Trata-se antes de suspender o objeto ideal do qual o dado é ordinariamente reduzido no processo de objetivação, e ficar com o dado da experiência ‘no momento’ em que este passa a existir relativamente como objeto para a consciência. Isto significa que a única possibilidade de se ter acesso consciente ao dado original, como por exemplo o dado dos conteúdos emocionais, é ‘no momento’ em que se dão, na experiência mesma, vivida de ‘modo’ consciente. Não se trata de suprimir a consciência, mas de tê-la presente ‘no momento’. Insistimos nisto para clarificar que o dado vivido na experiência emocional pode, sim, ser objeto da consciência ‘enquanto ele se dá’, em ato, mas não ser objeto ideal da qual pudesse ser suprimido o fenômeno concreto, como o ‘melro’ da idéia é razão suficiente para a posse do ‘melro’ concreto. Se o dado original é objetivado como uma

³⁶ Cf. IR

idéia e separado daquela experiência original em que se dá, a consciência já não está mais presente ao dado, mas apenas a uma idéia. O modo de a consciência poder estar presente ao dado é ‘no momento’ da experiência. É neste sentido que uma experiência fenomenológica pode apenas ser mostrada, e todo o sentido de um texto filosófico de descrição fenomenológica é apenas o de apontar, mostrar, o caminho para que se possa ‘repetir’ uma tal experiência. Somente neste sentido, é uma ciência de rigor ‘cartesiano’, pois que o método cartesiano supõe a necessidade de que uma experiência seja possível de ser repetida. Para por aí. O método científico tradicional supõe ainda proposições explicativas e inferências, mas estas não levam de volta à experiência, já estão bem longe do dado.

Quanto à concepção scheleriana de fenomenologia podemos ainda dizer, seguindo a interpretação bem apoiada de Spiegelberger, que são três as principais características da sua abordagem fenomenológica: i) a experiência intuitiva ‘vívida’ como tal, ‘*Erleben*’, em forma não meramente passiva, isto é, vivida reflexivamente ‘como’ intuição, de tal modo que deve dar reflexivamente acesso ao dado ‘no momento’ em que é intuído; ii) atenção ao ‘quê’, à essência, enquanto se suspende o ‘isto’, a posição de existência; iii) atenção ao *a priori*, isto é, às conexões originais entre essências³⁷.

Sua fenomenologia tem ainda os seguintes enfoques:

Segundo a doutrina da “controvérsia fenomenológica” (“*Phänomenologischer Streit*”), o único propósito da discussão fenomenologia é de levar o interlocutor, seja ele um leitor ou ouvinte, a intuir aquilo que em concordância com sua essência é acessível somente à intuição³⁸, isto é, num processo de mostração; como no terceiro Stein, num convite que o filósofo faz àquele que se aproxima para caminhar com ele, ou, mais ainda, a visitá-lo em sua própria casa³⁹.

Quanto à evidência fenomenológica da percepção interna, enquanto Husser postulava a infalibilidade da percepção do ego transcendental, como evidência imediata, para Scheler a percepção interna é tão suscetível de ilusão quanto o conhecimento exterior. Aliás, segundo a teoria da realidade de Scheler, a percepção da realidade do mundo exterior tem aprioridade sobre a percepção da realidade do mundo interior⁴⁰. Se tivéssemos tempo para discorrer sobre outros assuntos nesta dissertação, valeria a pena ainda, a partir daqui, aprofundar as *leis* da datitude da realidade sobre as esferas de ser, no opúsculo “*El problema de la realidad*”, págs.

³⁷ Spiegelberger, p.279.

³⁸ *ibid*, p.280

³⁹ Stein, p.13;17.

⁴⁰ IR,p.23

115ss., excerto de “*Conocimiento y trabajo*” (*Erkenntnis und Arbeit; Gesammelte Werke-VIII*), coisa que não o faremos por não ser o tema central deste trabalho. Vale porém destacar que apresentam interessantes relações de aprioridade que permanecem ao longo das diversas obras de Scheler, sobretudo na aprioridade dos fenômenos da vida humana concreta, i.e., da realidade. Daí decorre, como já dissemos, seu interesse por disciplinas aparentemente tão díspares como sociologia, biologia, educação, política. Ou ao contrário: sua postura filosófica decorre de seus interesses pelas coisas exteriores. Ou as duas coisas se dão ao mesmo tempo. A chave que estas *leis de relações de aprioridade* apresentam, para muitas de suas intuições, como a questão da aprioridade, i.e., prioridade de datitude, da intuição emocional do valor, e outras proposições, é: respectivamente, as realidades menos relativas (ou o Real-Absoluto), exteriores, comunitárias, vitais-corporais, tem *prioridade de datitude* sobre as mais relativas, interiores, individuais, e inanimadas. A vida e a razão começam desde fora.

Neste sentido Scheler foi muitas vezes entendido como postulador de um objetivismo também no mundo dos valores. Mas esta interpretação não parece ser muito adequada, pois o valor se dá como tal, como unidade cognitiva, somente na esfera emocional. Objeto em sentido estrito, Husserliano, é o objeto da consciência. Quando a consciência objetiva o valor, já não tem mais diante de si o mesmo conteúdo que é dado à intuição emocional, e que somente nesta esfera é imediatamente intuído, conteúdo de um saber de algo como algo pelo espírito. Então, não seria o mais próprio falar de um ‘objetivismo’ nos valores, sobretudo se for referido à consciência. A consciência intencional, o entendimento como presença, o saber de algo como algo, não tem acesso direto ao valor, não pode capturar o valor como objeto, isto é, como idéia do valor. O valor somente é sabido como tal na dimensão da experiência emocional, no âmbito amplo de atos do espírito. Para estes outros atos sim, se pode dizer que o valor é objeto, e por isto objetivo.

Porém, seguindo Scheler, vamos continuar usando o termo ‘objetivo’ para o valor, até podermos mostrar porque Scheler propõe explicitamente uma ética material, e não objetiva, do valor. Scheler parece misturar os conceitos, mas preferir o último sentido, porque, após utilizar largamente o termo ‘objeto’, termina por propor uma ética ‘material’, fundada na materialidade do valor, mais condizente com a idéia de que há atos intencionais, como o perceber afetivo, anteriores aos atos da razão teórica e prática. Este é o conceito-chave: o valor é material. Matéria, neste sentido, é o conteúdo *a priori* que preenche uma intenção. O conceito de objeto que pode ser utilizado deve ser entendido além do objeto para a consciência; trata-se do objeto para qualquer intenção.

2.3. Gnosiologia

2.3.1 O ponto de partida: o objeto, o dado *a priori*, as essências

A teoria do conhecimento de Scheler se caracteriza como uma participação do espírito ao ser do objeto auto-dado. Uma vez que Scheler dá o acento maior para a materialidade, ou objetividade, no sentido de qualidade de ser conteúdo de uma intuição, própria da essência (pois “o participar se orienta segundo o conteúdo da essência originária”⁴¹), vamos começar a exposição sobre a teoria do conhecimento de Scheler por sua definição de objeto em geral ou fato em geral, e os fatos específicos, os chamados três fatos de conhecimento, as cosmovisões, e o objeto próprio da filosofia. O objeto em geral do conhecimento são as essências. As essências podem ser essências gerais, intuídas por um ato categorial unificador da razão a partir de várias intuições, ou essências singulares, intuídas mesmo em um único ato de percepção, como por exemplo os atos emocionais. “Uma essência é geral quando aparece idêntica em uma multitude de objetos – por sua vez diversos – na forma: tudo o que ‘tem’ ou ‘leva’ esta essência. Mas pode também constituir a essência de um indivíduo, sem, por isto, deixar de ser uma essência”⁴². Mas também os atos categoriais racionais objetivantes, como Husserl o demonstrou, têm em seu fundamento percepções singulares como dados evidentes, que podem ser acessadas por redução.

Aqui surge uma importante caracterização do sentido de essência que em muito o distancia de Husserl. Para Husserl, as essências são entendidas num sentido platônico-idealista, como unidades ideais, e num sentido racionalista, como de existência relativa para a consciência como razão, sendo a essência como um ser-assim. Para Scheler, o sentido vai mais além: essência é o ser do qual a consciência tem acesso somente *como* ser-assim; mas este ser é originalmente muito mais rico do que o ser-assim dado à consciência. O espírito não o subsume; mas pode participar neste ser. Scheler ainda amplia a visão idealista de essências únicas e universais até chegar à cognição de essências como ser-assim dadas nas experiências mais singulares, que brotam da materialidade e concretidade da vida. Em suma, postula que somos diferentes e temos, cada um, intuições muito concretas e particulares, que no entanto possuem elementos cognoscíveis, ainda que não redutíveis a uma idéia única e universal, e que podem ser comunicados, muito além da idéia.

⁴¹ EF,p.15.: “la forma básica del participar se orienta según el contenido de la esencia originaria”.

⁴² ET-I,p.84: “Así, es ‘general’ una esencia cuando aparece idéntica en una multitud de objetos – por otra parte diversos – en la forma: todo lo que tiene o ‘leva’ esta esencia. Pero puede también constituir la esencia de un individuo, sin, por ello, dejar de ser una esencia”.

2.3.2. A doutrina dos três fatos do conhecimento

Um dos fundamentos do enfoque fenomenológico na filosofia de Scheler se baseia na doutrina dos três fatos de conhecimento e no conceito de cosmovisão: o fato da cosmovisão natural, o fato da cosmovisão científica e o fato puro ou fenomenológico. Somente o último é o que é o objetivo final da filosofia. No entanto, os dois primeiros têm importância fundamental, pois nos oferecem os conteúdos materiais que, no primeiro caso, serão reduzidos de todo elemento sensível, e no segundo, de todo elemento simbólico. São os objetos iniciais, matéria de uma intuição inicial, que precisa ser reduzida para se acessar filosoficamente, isto é, de maneira mediada, ao fato puro, a essência, “o fato que dá sua última fundamentação a todas as classes de fatos”⁴³.

a) O fato natural é aquele que apreendemos como primeira percepção de um mundo ordenado. Este “mundo colorido e sonoro que nos rodeia é pelo menos medianamente concreto e se acha articulado em unidades de coisas e acontecimentos com cuja destruição inicia seu trabalho a ciência”⁴⁴; já não é mais um caos, mas é percebido como unidades distinguíveis, como ordem intuitiva.

b) O fato científico: sua diferença com respeito ao fato natural é que a visão que o origina pode ser chamada de uma visão artificial. Para alguns, a visão científica em nada se diferencia essencialmente da visão natural, apenas as faculdades naturais de intuição do conhecimento humano são ampliadas. Mas, por outro lado, as complexas relações e nexos percebidos no fato científico não residem no fato da visão natural; surgem como acréscimos da visão científica própria, surgem como respostas a uma pergunta colocada ante o fato natural. O fato científico é carregado ainda de progressiva transcendentalização e simbolização com respeito ao natural, que alcançará seu maior grau com o fato fenomenológico.

c) O fato fenomenológico, ou puro, nós já o conhecemos a partir da doutrina husserliana da redução. Scheler faz a sua própria descrição. O fato fenomenológico é a

⁴³ TH,p.169: “hecho que da su última fundamentación a todas las clases de hechos”.

⁴⁴ TH,p.152. “Este mundo coloreado y sonoro que nos rodea es por lo menos medianamente concreto y se halla articulado en unidades de cosas y acaeceres con cuya destrucción inicia su trabajo la ciencia”.

redução que resta após a eliminação radical de toda configuração unitária que não se baseia nas coisas mesmas, isto é, aqueles dados cuja unidade é totalmente independente das unidades perceptíveis pelas funções sensíveis. Trata-se de uma unidade que pode ser intuída pela intuição essencial. Quatro notas ajudam a definir o fato puro⁴⁵: 1) O fato puro deve poder conservar-se como unidade e identidade ao variar da função sensível através do qual foi efetivamente acessado; 2) deve ter o caráter de fundamentação última dos componentes sensíveis do fato natural, ou seja, ser uma variável independente, uma vez que o fato natural é sensorialmente misto; 3) tanto a identidade quanto a diferença dos fatos puros devem ser completamente independentes de todo símbolo; 4) os fatos puros podem ainda ser divididos em fatos inerentes à essência de um objeto, classe dos fatos fundamentais em sentido lato ou puramente lógicos; e fatos inerentes às diferenciações relativas aos conceitos de objetos, fatos fenomenológicos em sentido estrito. Nestes últimos, tanto as diferenciações de conceitos quanto seus nexos devem poder perfazer-se de modo necessário e poder levar à intuição de uma unidade.

Há pois, dois tipos de essência: a essência teórica, acessível mediamente à razão, após redução de todo elemento puramente sensível ou conceitual, isto é, subjetivo, formal e *a posteriori* frente ao conteúdo intuitivo material e objetivo. E há a essência do valor, que unicamente por uma intuição emocional pode ser intuída imediatamente e que não é de modo algum acessada imediatamente pela intuição racional, pois que não pode ser reduzida, não pode ser objetivada. Aparece imediatamente para o espírito em seus atos intuitivos emocionais, pelo que podemos encontrar conscientemente o valor, mas não para a razão teórica, pois não podemos objetivar o valor. Para esta, somente aparece como o resíduo fenomenológico irreduzível da intuição sentimental. Porque o valor é essência pura, acessível ao espírito, mas não objeto da consciência.

2.3.3. A ordem das evidências

Dado evidente ou *a priori* é sempre a intuição primária e imediata do espírito, de caráter cognoscitivo. Há que distinguir, porém, entre o que é evidente para o espírito segundo a intuição da razão teórica ou prática, e o que é intuído por uma percepção sentimental do espírito.

⁴⁵ TH,p.146.

No domínio da razão, teórica e prática, próprios da cosmovisão natural e científica (a principal diferença entre as duas cosmovisões é que na cosmovisão científica já se opera uma redução com vistas à intuição de uma essência geral e se significa a intuição desta essência por uma mediação simbólica), os valores somente nos são dados secundariamente, e somente acessíveis indiretamente como resíduo de redução, mas nunca do mesmo modo como são intuídos diretamente pela percepção sentimental.

Assim como – na atitude natural – nos são ‘dadas’ no domínio teórico as coisas, assim também no domínio prático nos são dados os bens. Somente em segundo lugar nos são dados os valores que sentimos nestes bens e por sua vez este sentir dos valores; totalmente independentes e somente em terceiro lugar nos é dado o respectivo estado sentimental de prazer ou desprazer que referimos ao efeito dos bens sobre nós (...). Em último lugar são dados os estados – entretidos com estes outros estados de prazer e desprazer – do sentimento especificamente sensível⁴⁶.

O ponto de partida comum para todos os tipos de atividade espiritual (seja emocional, filosófica, teórica, prática, etc. é o fato que já está dado como objeto mesmo na atitude própria da cosmovisão natural, o dado que nesta cosmovisão existe e já tem valor⁴⁷ antes de ser constituído como coisa, “de maneira que nenhum ente totalmente livre de valor possa fazer-se originariamente objeto de uma percepção, recordação, esperança, e em segundo lugar, do pensamento e juízo, sem que sua qualidade de valor ou sua relação de valor não nos seja dada de algum modo de antemão frente a outra coisa”⁴⁸. Há, pois, um primado dos atos emocionais de intuição de valor frente a todas as demais formas de atos espirituais, como representações, juízos, querer objetivo, etc. Dentro do próprio grupo de atos emocionais, “o amor e o ódio são os tipos mais originários e os que abarcam e fundam a todos os demais tipos de atos”⁴⁹. Sendo assim, constituem a raiz de todo ato da razão teórica e prática. Desenvolveremos a aprioridade do valor logo mais adiante.

⁴⁶ ET-I,p.96 “Así como – en la actitud natural – nosson ‘dadas’ en el dominio teórico las cosas, aí tambi’ en el dominio práctico nos son dados los bienes. Solo en segundo término nos son dados los valores que sentimos en esos bienes y a su vez este sentir de ellos, totalmente independiente y solo en tercer lugar nos es dados el respectivo estado sentimental de placer o desplacer que referimos al efecto de los bienes sobre nosotros (...). En último término son dados los estados – entretidos con esos otros estados de placer y desplacer – del ‘sentimiento’ especificamente sensible”.

⁴⁷ EF,p.41.

⁴⁸ EF,p.31: “de manera que ningún ente totalmente libre de valor pueda hacerse ‘originalmente’ objeto de una percepción, recuerdo, esperanza, y en segundo lugar, del pensamieto y juicio, sin que su cualidad de valor o su relación de valor no nos haya sido dada de algún modo de antemano frente a otra cosa”.

⁴⁹ EF,p.35: “el amor y el odio son los tipos de actos más originarios y los que abarcan y fundan a todos los demás tipos de actos”.

Em nossas próprias palavras, poderíamos explicar a prevalência do dado emocional a partir da noção original de filosofia da seguinte forma: o movimento da filosofia nasce não com um juízo, nem sequer com uma pergunta, mas com uma admiração, e não podemos sequer dizer que se trata já de uma admiração ao ser, mas somente a algo que nos tocou. Pelo que a filosofia é uma espécie de amor ao saber. Mas o que é este saber? Originalmente não é ainda um ente, não tem conteúdo para a consciência; para a consciência, é só consciência da admiração. Primeiramente, então, neste sentido, temos mesmo um ato emocional que intui um conteúdo que ainda não é acessível à razão, que dirige a intencionalidade da consciência para seu conteúdo. Algo se mostra como algo para a consciência porque não ficamos indiferentes perante ele, porque primeiramente temos dele um sentimento de amor (que nos atrai), ou de ódio (que nos repulsa). Ambos os casos despertam ‘admiração’, isto é, ‘chegar junto para olhar’. Algo simplesmente nos desperta um sentimento de admiração. Este vazio de conteúdo racional nos desperta uma pergunta, e nos move a penetrá-lo com o entendimento, para por fim possuí-lo, contendo-o com nossos juízos. Assim, o primeiro objeto da filosofia é dado para uma intuição emocional.

2.3.4 Cosmologias

Faremos aqui um parêntese para explicar o conceito de cosmologia associado à doutrina dos três fatos, que constituem parte importante da teoria do conhecimento de Scheler. O conceito de cosmologia, muito utilizado por Scheler, é derivado de Humboldt, e desenvolvido por Husserl, significando formas fáticas de ver o mundo. Scheler considera cosmologia uma conduta ou atitude própria, um modo de se posicionar do espírito perante o seu mundo de objetos. Neste sentido, a cosmologia está dentro de uma teoria metafísica natural⁵⁰ da atitude do homem ou grupos de homens frente a um mundo estruturado por este grupo.

Há assim basicamente duas cosmologias: a cosmologia natural e a cosmologia científica. As cosmologias, por sua vez, surgem a partir da estruturação da consciência de valor⁵¹, a essência pura acessível a qualquer cosmologia. A filosofia, porém, jamais pode ser uma cosmologia, mas, no máximo, uma teoria das cosmologias⁵². Porque as cosmologias são

⁵⁰ EF,p.27

⁵¹ EF.p.32

⁵² EF,p.27

miradas⁵³ particulares circunscritas a uma atitude determinada e um determinado mundo de objetos. São miradas relativas, com vistas a objetos relativos, não absolutos ou puros, como são as essências puras, objeto da filosofia. A cada cosmovisão corresponde como objeto um fato próprio, como método uma atitude própria, e constitui assim o seu mundo próprio de objetos. Assim, há um fato natural, objeto da cosmovisão natural, e um fato científico, objeto da cosmovisão científica, construído por esta.

Porém, anterior a estes, há o fato puro, ou fenomenológico, que são as puras essências, fundamento de qualquer possível objeto cognoscitivo de qualquer cosmovisão. Este, o fato puro, é o objeto, para usarmos uma analogia, próprio da filosofia. Não é um objeto como o objeto da cosmovisão científica porque este é uma criação simbólica, ao passo que o fato puro é assimbólico, é intuição em puro ato. Scheler não se contenta com a cosmovisão natural, que apegada ao valor presente nos entes, não consegue abstrair, não consegue chegar à intuição de essências e nexos essenciais, senão muito primitivamente ao nomear objetos, mas não consegue chegar às puras essências e nexos essenciais. Apesar disto, Scheler tem como certo que não é possível chegar a uma visão filosófica sem o dado mais evidente da cosmovisão natural, que dá a primeira aproximação à essência, a primeira essência acessível a qualquer cosmovisão, a constituição de um objeto. A cosmovisão natural capta o que de mais simplesmente acessível há nas essências, o valor em sua relação com a vida e os portadores de valor. As cosmovisões, portanto, sem dúvida possuem um valor cognoscitivo, mas a filosofia vai além das cosmovisões e busca o fundamento de todo possível conhecimento das cosmovisões, as essências puras.

2.3.5. Meio e mundo circundante

Surge ainda a noção de mundo circundante, própria de uma cosmovisão. O mundo circundante é o meio objetivado, constituído já como um mundo para a pessoa. É constituído por um círculo de objetos primários de determinada cosmovisão objetivante. O meio original, do qual faz parte o ser psíco-físico, porém, não tem objetos e portanto não constitui um mundo⁵⁴. É o correlato do impulso afetivo *ekstatiko*,⁵⁵ isto é, direcionado simplesmente ‘para

⁵³ Voltaremos a utilizar este termo em seu sentido vernacular, não em referência ao sentido espanhol, nem a um simples ver passivo sem objeto, mas para reforçar o sentido de um ato intencional dirigido a uma unidade mentada,

⁵⁴ PH, p.37

fora', que constitui o primeiro impulso de qualquer forma individual vivente, compartilhado tanto pelo vegetal como pelo animal. Se for possível falar de um meio humano, a este corresponde o eu, a dimensão do indivíduo que pode ser objetivável, com tudo o que contém de vital, biológico, físico e psíquico. O que é objetivável fica daqui para trás.

O mundo circundante, por sua vez, não é constituído simplesmente por uma dimensão psico-física, mas por uma pessoa. é o mundo da pessoa, rico de significados pessoais, particulares e comunitários. É o correlato objetivo externo da pessoa, assim como os objetos são os correlatos dos atos espirituais; o mundo é constituído de coisas, acontecimentos e intuições às quais corresponde o sistema de formas de percepção e as demais formas de atos espirituais próprios de uma cosmovisão, isto é, significativos para uma determinada cosmovisão. Assim, o mundo circundante da cosmovisão natural é composto dos objetos significativos próprios desta cosmovisão. Este mundo de objetos significativos é diverso não somente em relação ao mundo de objetos da cosmovisão científica, mas também em relação a outras cosmovisões naturais. Porque é característico das cosmovisões e do mundo circundante ser relativo a uma singular organização das funções perceptivas e aos modos de organização dos grupos humanos em suas relações com o meio em seu estado natural⁵⁶.

Podemos verificar a relatividade do mundo à pessoa nos seguintes fatos. Diferentes povos, culturas e pessoas têm diferentes cosmovisões naturais. Porém, não é um mundo como o meio é para o animal, mas um mundo constituído simbolicamente. O mundo circundante da cosmovisão científica, por sua vez, cria novas relações simbólicas, circunscreve novos grupos de objetos, cujo substrato material pode ser o mesmo das diversas cosmovisões naturais. Assim, por exemplo, as mesmas estrelas possuem significados simbólicos diversos, conforme a cosmovisão científica da física, ou da química, ou a cosmovisão natural dos indígenas, ou de povos nômades, ou para os antigos egípcios, ou para navegantes como os fenícios, e constituem assim uma parte de mundos circundantes diversamente constituídos. O mundo circundante de um indiano é diverso do mundo circundante de um gaúcho; basta pensarmos no significado de um mesmo ente real destes dois mundos circundantes como, por exemplo, a vaca. E uma vez que o fundamento de constituição do mundo e de toda significação são as intuições sentimentais primárias e assimbólicas, cada pessoa, cada indivíduo, inclusive dentro de uma mesma cultura, necessariamente tem o seu próprio mundo circundante, nunca totalmente idêntico ao de qualquer outro indivíduo. E o mundo de um mesmo indivíduo não é

⁵⁵ PH,p.15

⁵⁶ EF, p.43

o mesmo em diferentes fases de sua vida. O mundo da criança é constituído de objetos diversos, ordenados de modo diverso, do que aqueles do mundo do adulto.

Podemos chegar à seguinte conclusão: ora, se o ponto de partida da filosofia são as intuições que constituem o mundo circundante das diversas cosmovisões, sobretudo a cosmovisão natural, cujos conteúdos significativos tem o sentido da ‘*doxa*’ platônica, mas também o mundo da ciência, o mundo da ‘*episteme*’, que já realiza uma redução sobre o conteúdo da cosmovisão natural ao mesmo tempo em que a recobre com simbolizações, e considerando que cada indivíduo ainda tem um mundo próprio, e uma vez que o conhecimento filosófico “aponta para uma esfera de ser completamente distinta do que se encontra fora e mais além da mera esfera do mundo circundante”⁵⁷, de qualquer mundo circundante, isto é, para além de todo ser relativo, *então a filosofia tem como matéria um sem fim de intuições*, sobre as quais a tarefa de realizar redução se mostra como tarefa sempre continuada, enquanto houver um espírito ligado à vida para intuir algo do real.

2.3.6. O objeto filosófico: a essência pura como dado *a priori*

O objeto de interesse específico ao qual tende a atitude filosófica são as essências e os nexos entre essências. Vimos que todo conhecimento se dirige a essências, seja na cosmovisão natural, seja na cosmovisão científica. Mas o que interessa à filosofia é a essência pura, a essência originária de todas as essências, o dado *a priori* de todo conhecimento. Neste sentido, não são grupos ou espécies de objetos empiricamente determinados, como os objetos da ciência, que constituem o foco intencional peculiar da atitude filosófica.

Designamos como *a priori* todas aquelas *unidades significativas ideais* e as proposições [conexões essenciais] que prescindindo de toda classe de posição dos sujeitos que as pensam e de sua real configuração natural, e prescindindo de toda índole de posição de um objeto sobre o qual sejam aplicáveis, chegam a ser *dadas por si mesmas* em um conteúdo de uma intuição imediata. Por conseguinte, se há de prescindir de toda sorte de posição. (...) Uma intuição de tal índole é uma intuição de *essências*. Ao conteúdo de uma intuição de tal índole, chamamos ‘fenômeno’; assim, pois, o fenômeno não tem minimamente nada que ver com ‘aparência’ (de algo real) ou com aparência. Uma intuição de tal índole é ‘intuição de essências’ [*Wesensschau*], ou também – como preferimos chamar – ‘intuição

⁵⁷ EF,p.44 “El conocimiento filosófico más bien apunta a una esfera del ser completamente distinta que se encuentra afuera y más allá de la mera esfera del mundo circundante del ser”.

fenomenológica’ [*phänomenologische Anschauung*] ou ‘experiência fenomenológica’ [*phänomenologische Erfahrung*] ⁵⁸.

Prescinde, por enquanto, do caráter de existência ou não existência. Para Scheler, o dado *a priori* é a essência pura dada por si mesma em uma intuição, neste sentido coincidindo o dado com o mentado – “nada é mentado que não seja dado e nada é dado fora do mentado”⁵⁹ –, isto é, trata-se de um *a priori* como imanente à intuição, nunca como anterior a esta.

Na definição da essência como objeto da filosofia, Max Scheler parte de uma ordem de evidências, constituída por três evidências fundamentais⁶⁰, que não desenvolveremos aqui em sua longa argumentação, mas apenas tomaremos em conta para explicitar que são pressupostos da filosofia e da teoria do conhecimento de Scheler.

1. evidência de que algo é absolutamente, e que o nada não é; não está se falando ainda de existência ou não. Constitui o primeiro assombro filosófico.
2. evidência de que, se realmente existe algo, mesmo em tudo o que há de relativo nos entes, seja relativo a ser mentado, ser ideado, ser constituído, etc., nada pode eliminar o ser, portanto há um ser absoluto.
3. todo existente possui necessariamente um ser de essência ou um ser quiditativo (essência) e um ser-aí (existência); mas o conhecimento da essência é totalmente distinto do conhecimento da existência.

Estas evidências constituem o fundamento da convicção filosófica sobre a evidência de seu objeto, a essência. Scheler evita o qualificativo de verdade ou falsidade, que restringe ao âmbito lógico dos juízos, e usa o termo ‘convicção’ para um último complemento à definição da essência da filosofia: “Podemos dizer que a filosofia é, por sua essência, convicção rigorosamente evidente, não multiplicável nem revogável por indução, válida ‘a

⁵⁸ ET-I,p.83: “Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una intuición inmediata. Por consiguiente, se ha de prescindir de toda suerte de posición. Como también de la posición ‘real’ y ‘no-real’, ‘aparencia’, ‘realidad’, etc. aun cuando, por ejemplo, nos engañamos tomando por vivo algo que no lo es, debe sernos dado también en el contenido de la ilusión la esencia intuitiva de ‘la vida’. Al contenido de una intuición de tal índole lo llamamos ‘fenómeno’; así, pues, el ‘fenómeno’ no tiene que ver lo más mínimo con ‘aparición’(de algo real) o con ‘aparencia’. Una intuición de tal índole es ‘intuición de esencias’, o también – como nos place llamarla – ‘intuición fenomenológica’ o ‘experiencia fenomenológica’”.

⁵⁹ ET-I,p.86: “nada es mentado que no sea dado y nada es dado fuera de lo mentado”.

⁶⁰ EF,p.46ss.

priori’ para todo o contingente existente, convicção de todas as essências e complexos de essências do acessível para nós em forma de exemplos, a saber, na ordem e na hierarquia em que se encontram em sua relação com o ente absoluto e sua essência”⁶¹.

O conhecimento do ser relativo é próprio do conhecimento das ciências, isto é tanto do ser relativo ideal intra-mental, como o objeto da matemática, quanto do ser existente como real, objeto das ciências empíricas, cujo método ou acesso é o modo teórico da razão, um modo de intuições categoriais no sentido fenomenológico, sobre aqueles objetos.

O ser absoluto, a essência pura, é o objeto próprio da filosofia, e pode ser intuído por outros meios além do conhecimento teórico, por um saber de participação. É por isto que o resíduo da redução fenomenológica de Scheler vai mais além daquilo que Husserl alcançou. Scheler considera como atos objetivadores do pensamento, isto é, capazes de intuir essências objetivas, não somente as representações, juízos, significações, etc., como ainda as intuições sentimentais ou emocionais (ET-II,p.30), como o amor, a simpatia, o desejo, o querer.

Reflexões

Na teoria do conhecimento, de tudo o que possamos conhecer em qualquer campo, seja no campo da experiência empírica, seja do conhecimento da razão teórica ou prática, *a priori* é o dado primordial, o objeto de intuição que se mostra como auto-dado⁶², com sentido para a consciência intencional., o dado intuído como evidente por si mesmo, uma *datitude* mostrável na intuição pura e direta. Não estamos ainda falando de material ou formal, de uma constituição do objeto sob formas da razão, ou de uma simbolização, mas sim do objeto que se dá como uma unidade cognoscitiva, objeto do qual já podemos ter consciência como datitude pré-simbólica. *A priori* é dado intuído, não constituído. A intuição, por sua vez, é toda experiência na qual o dado surge ou se mostra pela primeira vez. Não se trata, pois, de um objeto definido conceitualmente. A este primeiro objeto que intuímos em qualquer experiência de intuição espiritual, que pode ser tanto uma intuição emocional quanto racional, pois sendo ambas atitudes intencionais é pois, evidente, como demonstrou Husserl,

⁶¹ EF,p.57: “Podemos decir que la filosofía es por su esencia convicción rigurosamente evidente, no multiplicable ni revocable por inducción, válida ‘a priori’ para todo lo contingentemente existente, convicción de todas las esencias y complejos de esencias de lo existente accesibles para nosotros en forma de ejemplos, a saber, en el orden y en la jerarquía en que se encuentran en su relación con el ente absoluto y su esencia”.

⁶² ET-I,p.84

que, sendo intencionais, tanto os atos emocionais quanto os atos racionais possuem como correlato um algo a que intencionam, a este objeto, este algo intencionado, chamamos o dado *a priori*, que é essencial e objetivo, a essência como objeto de uma intuição preenchedora de intenção de um ato objetivante. Em qualquer ato objetivante há uma intuição que preenche uma intenção, há uma matéria intuída, a essência objetiva, e não apenas uma pura forma categorial que constituiria do nada um objeto de conhecimento. É neste sentido que Scheler diz que a fenomenologia se mostra como um empirismo radical na teoria do conhecimento, pois mostra que por trás da constituição de sentido universal há sempre já um primeiro sentido mesmo na mais singular intuição. É aqui que Scheler começa a alargar as investigações de Husserl sobre os atos intencionais objetivantes. Ao falar de atos emocionais como atos objetivantes do espírito, Scheler vai mais além do campo dos atos racionais fundadores de conhecimento. Porém, ainda estamos no campo da intuição de essências puras, ou seja, daquilo que nosso espírito pode intuir e receber como dado imanente em uma intuição, e não no campo da posição de uma existência ôntica fora da experiência. O significado ôntico⁶³ das essências e nexos essenciais, para Scheler, é dado por estas enquanto dados *a priori* em uma intuição, não constituídos, nem anteriores à experiência intuitiva⁶⁴.

Em outras palavras, o *a priori* de qualquer experiência intuitiva espiritual é uma essência onticamente objetiva, porque objeto de uma intuição. Só podemos falar de *a priori* como dado na experiência, ou seja, auto-dato, nunca como algo anterior a esta experiência. A essência *a priori* é um dado imanente à consciência, um dado ideal. Neste sentido, Scheler é fiel ao espiritualismo idealista da tradição alemã, segundo o qual realidade e espírito formam uma unidade, princípio de compreensão gnosiológica pelo qual o semelhante pode conhecer o semelhante, isto é, o espírito pode compreender o real porque este é manifestação daquele. O *a priori* é o que surge para o espírito, se mostra como essência, como matéria de uma intuição espiritual. Se mostra como um algo evidente, que já pode ser *mentado*⁶⁵, o que não significa ainda ser conceituado ou simbolizado. Apenas significa que a essência *a priori* é um dado *intra-mentis* de caráter assimbólico.

Scheler mostra que a intuição do dado *a priori* de toda experiência espiritual, inclusive das intuições emotivas ou sentimentais – aliás, esta é a experiência primordial de toda possível ulterior intenção teorética e signitiva – se mostra filosoficamente acessível graças ao processo de redução fenomenológica desenvolvido por Husserl. A mudança de enfoque é

⁶³ FG,p.86

⁶⁴ ET-I,p,87

⁶⁵ ET-I,p,86; FG,p.89

simples. Se Husserl aplicou a redução aos atos objetivantes e preenchedores de significação do pensamento teórico e, após reduzir toda conceituação, toda posição de existência e de realidade de um mundo, toda subjetividade do eu pensante, para chegar ao puro *quid* como objeto do ato intencional puro, a pura intuição da coisa, pelo que chega à conclusão de que todo ato da consciência é intencional, tem um objetal que é a sua intuição preenchedora, não sendo apenas uma vazia forma categorial que cria objetos do nada, e que portanto, há um algo a que mira a consciência, e este algo, este *quid* é a pura essência intuída, a coisa mesma ideal para Husserl, essência auto-dada como primeira evidência, imanente ao ato de pensamento, Scheler apenas aplica o mesmo processo de redução a outros atos espirituais longamente esquecidos pela tradição filosófica desde a virada racionalista sobretudo a partir da modernidade, os atos emocionais do espírito. Tais atos são, por exemplo, o amar, o desejar, o preferir, o admirar, o aspirar, anelar, etc., atos que já possuem um objeto de vivência.

Há aqui uma importante distinção a fazer: entre atos emocionais e estados emocionais. Dizemos que são atos espirituais no sentido de que são intencionais. Além disto, porque não são simples estados psíquicos objetiváveis, observáveis e passíveis de conceituação desde o exterior. Os estados podem ser objetiváveis, podem ser objeto de investigação teórica. Porque não é ato, não é uma percepção, não tem objeto. A percepção emocional, no entanto, tem seu objeto, seu conteúdo material não formal. Não é, pois, estado, mas sim ato puro, como os atos espirituais racionais. Apenas que, diferentemente dos objetos da intuição preenchedora da intenção racional de significação, os objetos destes atos emocionais não podem ser demonstrados nem conceituados definitivamente dentro de nenhum sistema. Apenas podem ser mostrados para que sejam intuídos pela intuição emocional. A razão pura, por não compreender ou intuir diretamente os objetos destes atos, relegou-os para fora de todo campo de cognoscibilidade. O espírito e a consciência objetiva ficaram reduzidos ao racional. No entanto, no início não era assim, sempre se reconheceu que tais atos tinham um objeto. Apenas que a racionalidade pura não os alcançava. Mas a filosofia é mais do que racionalidade pura. A filosofia surge com o assombro, por isto há espaço, sim, na filosofia, para o indefinível, que é mesmo o seu ponto de partida. O que o racionalismo puro fez foi criar seus próprios objetos e fechar os olhos à matéria original da filosofia, justamente aquela admiração inicial. Tais atos podem ser para a razão um conceito vazio, mas não são uma idéia vazia, sem sentido. Há um preenchimento, ainda que não acessível ao conceito.

É evidente que sabemos o que é amar, sabemos quando amamos, sabemos o que amamos, mas não sabemos definir o que é o amor, nem a idéia universal de seu objeto – a

idéia universal do objeto de amor, nem o quanto amamos e até que ponto. Ou nos é evidente, ou não é. Mas não podemos ter o apoio da certeza de um conceito, apenas o apoio da intuição emocional. Ao reduzir os atos emocionais Scheler encontra a mesma intencionalidade de consciência dos atos racionais de significação, uma ordem ao objeto. O correlato destes atos emocionais intencionais é o dado *a priori* material (não formal, como o objeto constituído no conceito) a pura essência intuída anterior a qualquer ato de intenção de significação, isto é, de conceituação. O ato mesmo se nos torna evidente somente em ação. Não podemos paralizar o ato para demonstrá-lo, pois que já não seria mais ato. Sendo ato puro não é objetivável, mas sendo intencional, tem seu objeto.

2.3.7. A distinção entre *a priori* formal e material

Talvez a questão mais importante para caracterizar a intuição scheleriana de uma ética material dos valores esteja na nova compreensão e distinção dos conceitos de *a priori* formal e *a priori* material⁶⁶. Para Scheler existe, sim, um *a priori* material, que é mesmo o ponto de partida de todo possível conhecimento, toda objetivação mais elementar e mesmo da objetivação sob formas categoriais universais. É a partir desta compreensão que se constrói toda a fundamentação da ética sobre a materialidade e objetividade dos valores.

Na visão fenomenológica, o formal e o material constituem a adequação da relação de preenchimento entre intenção e intuição, a coincidência do mentado com o dado. Ambos podem ser *a priori*, isto é, dados em uma intuição. Para Scheler, Kant excluiu o material do fundamento de todo conhecimento por confundi-lo com *a posteriori*, e identificando o *a priori* somente com o formal⁶⁷. A rejeição do dado material *a priori* parte de uma atitude integral de Kant frente ao universo, uma atitude de “hostilidade inteiramente primitiva ou também desconfiança de todo dado como tal, angústia e medo ante a ele como ante o caos”⁶⁸; o dado do mundo aí fora é o inimigo da verdade que precisa ser dominado.

Mas na verdade, a antítese *a priori* - *a posteriori* não representa necessariamente a relação formal-material. Trata-se de duas relações diversas. Frente ao dado *a priori* formal, porém, o material tem prioridade. A essência formal é concebida como constituída; o

⁶⁶ ET-I, seção II

⁶⁷ ET-I, p.90

⁶⁸ ET-I, p.106: “‘hostilidad’ enteramente primitiva o también ‘desconfianza’ de todo lo ‘dado’ como tal, angustia y miedo ante ello com ante el ‘caos’”.

material, porém, pode ser auto-dado, dado por si mesmo anterior a toda constituição de objeto, ou dado constituído, no caso em que o formal se torna matéria de uma intuição. Portanto, o único que pode ser absolutamente *a priori* é o material auto-dado, nunca o formal. Com exceção do *a priori* formal puramente lógico, que não é dado, mas ato, frente a todo dado formal, sempre é possível encontrar uma intuição material anterior.

O *a priori* material pode ser relativo tanto a *proposições*, isto é, atos signitivos da *razão teórica*, quanto a *essências* puras intuídas singularmente por uma percepção *emocional assimbólica* anterior a toda generalização:

A priori material é todo conjunto de proposições que, em relação com outras proposições aprióricas - por exemplo, as da lógica pura - têm validez para uma esfera mais especial de objetos. Mas também é possível pensar conexões aprióricas entre essências, que somente acontecem em um objeto individual e faltam, de modo geral, em todos os demais objetos⁶⁹.

Na visão objetivista das essências, o *a priori* formal, por sua vez, é sempre *a posteriori* em relação ao preenchimento intuitivo material; exceto o *a priori* formal das conexões lógicas, correlato das conexões essenciais do puro ato racional (não do lógico no sentido de aplicação das formas lógicas a proposições e raciocínios, o que já pressupõe um conteúdo material intuído como conceito), o formal é uma constituição sobre o dado material. Os valores, intuídos como essências pela intuição emocional, mesmo em uma única intuição direta e simples, serão, pois, o *a priori* material e objetivo de todo conhecimento teórico e, conseqüentemente, também da ética.

Exceto os chamados *a priori formais* dos fatos básicos intuitivos da lógica pura, resulta que cada *matéria*, como ser, a teoria dos números, a teoria das quantidades, a teoria de grupos, a geometria, geometria das cores e dos sons, a mecânica, a física, a química, a biologia, a psicologia, em cada caso revelam para uma mirada muito penetrante todo um sistema de proposições *materialmente apriorísticas* - e baseadas sobre a intuição de sua essência - que contribuem para uma evidente ampliação do *a priorismo*. Em todos estes casos o *a priori* em sentido lógico é *conseqüência* do *a priori* dos fatos concretos, que constituem os objetos dos juízos e proposições⁷⁰.

⁶⁹ ET-I,p.90: “A priori ‘material’ es todo conjunto de proposiciones que, en relación com otras proporsiciones aprióricas - por ejemplo, las de la lógica pura - tiene validez para una esfera más especial de objetos. Mas también es posible pensar conexiones aprióricas entre esencias, que sólo acaecen en un objeto individual y faltan, generalmente, en todos los demás objetos”.

⁷⁰ FG,p.68: “Excepto los llamados *a priori formales* de los hechos básicos intuitivos de la lógica pura, resulta que cada materia, como ser, la teoría de los números, la teoría de cantidades, la teoría de groups, la geometría, la geometría de los colores e sonidos, la mecánica, la física, la química, la biología, la psicología, en cada caso revela a una mirada muy penetrante todo un sistema de proposiciones *materialmente apriorísticas* - y basadas sobre la intuición de su esencia - las que contribuyen a una evidente ampliación del apriorismo. En todo estos

2.4. O método filosófico como ato de participação no ser

2.4.1 Participação do ser da pessoa no ser essencial

A partir da idéia de filosofia como atitude, e do objeto como a pura essência, a conclusão seguinte é: se desejamos conhecer a essência pura do ser que não é imediatamente conhecida pela atitude natural, precisamos de um certo ascetismo, um desprendimento das atitudes naturais que permita elevar a alma. Assim, para Scheler, a filosofia é conhecimento de essências que não são diretamente acessíveis na atitude da cosmovisão natural, mas são acessíveis por “um ato determinado pelo amor de participação no núcleo de uma pessoa humana finita no essencial de todas as coisas possíveis”⁷¹. O que move a atitude filosófica é um desejo de participação na essência; mas a filosofia não é em absoluto o modo mais imediato de participação na essência. Ela é, antes, um modo intelectualista de participação⁷²; salientamos, um modo sem dúvida eficiente de participação, porém circunscrito a esta modalidade.

A essência da atitude filosófica, é pois, uma participação total do núcleo da pessoa como centro de atos espirituais, de todo seu ser, no ser essencial de todas as coisas possíveis. O desejo de participação no ser parte do primeiro ato do espírito que é amor. É por isto que “sempre o amante precede o conhecedor”⁷³. Mas esta participação não significa uma união estática, e o ser ao qual se deseja uma participação não é um simples ‘objeto’, mesmo que de amor, mas antes é uma participação no ser que não me pertence, do qual eu mesmo sou parte. Neste sentido, o homem conhecedor é, para Scheler, uma “espécie particular da vida universal”⁷⁴.

Esta atitude exige uma postura moral, caracterizada por aquela profunda admiração a todo ser, um desejo moral e ascético de desprender-se, de sair de si, de vencer suas próprias resistências, para unir-se ao ser amado. Uma característica fundamental desta atitude filosófica na visão fenomenológica de Scheler é que está em relação de dependência a seu objeto, as essências.

casos el *a priori* en el sentido lógico es consecuencia del *a priori* de los hechos concretos, que constituyen los objetos de los juicios y proposiciones”.

⁷¹ EF,p.14: “acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona finita en lo esencial de todas las cosas posibles”.

⁷² EF.p.15

⁷³ EF,p.32: “Siempre el amante precede al conocedor”.

⁷⁴ EF,p.43: “especie particular de la vida universal”.

É neste sentido que se estabelece o que Scheler chama de empirismo radical da filosofia fenomenológica⁷⁵, e que outros chamam de um objetivismo. A fenomenologia é empirismo radical porque não aceita que seja determinada de antemão por um conceito racional que delimite previamente um método e objetos, mas antes, pretende deixar-se determinar pela mais primária intuição das coisas tal como se apresentam, como autódadas. É certo que se busca um critério, assim como um método no sentido de um modo de comportar-se, de dirigir de modo ordenado os atos do espírito, e de modo adequado ao dado do mundo objetivo das essências. Mas, como o primado é das essências, o método e o critério devem ser determinados a partir do modo como o autódado das essências se apresenta à intuição. Da mesma forma é a questão do critério. “Todos os critérios somente se deduzem ao tomar-se contato com as coisas mesmas”⁷⁶. O *a priori*, portanto, é a essência como a coisa mesma, o dado material da intuição, o fato, aquele fornecido pelo objeto tal como se mostra à intuição. Todo o trabalho racional de teorização que é feito sobre a intuição da essência é uma construção *a posteriori*.

2.4.2. A condição moral da atitude espiritual do filosofar

A partir da definição da filosofia como atitude, surge a dimensão da sua natureza moral. Para Scheler, esta atitude exige um comportamento determinado, uma postura adequada. É atitude unânime dos filósofos pretender construir sua obra livre de preconceitos, livre de proposições não evidentes. Isto mostra que, apesar de os filósofos dirigirem o movimento de seus pensamentos ou para objetos diversos, ou ainda de modos diversos, há uma atitude comum de fundo no filosofar. É preciso um espírito desprendido de todo apego a mitos, a idéias provisórias. A filosofia, no seu alvorecer, desenvolveu esta idéia de desprendimento como a idéia de um elevar-se, desapegar-se das visões naturais de mundo, num alçar-se a alma a um outro mundo, o mundo das idéias, sobretudo nas correntes idealistas de linhagem platônica. Esta idéia muito presente na filosofia nos leva a duas conclusões: primeiro, significa que a razão está como que dividida em dois mundos e, em segundo lugar, que está como que espontaneamente mais apegada ao mundo natural, ou melhor, numa mirada inversa, que está mais apegada a uma sua atitude natural confortavelmente acrítica. Daí que a análise do impulso moral que constitui o surgimento do filosofar pode ser compreendida como parte importante da teoria do conhecimento intuída por Scheler, pois caracteriza o próprio método de abordagem do objeto.

⁷⁵ FG,p.64

⁷⁶ FG,p.65: “Todos los criterios sólo se deducen al tomarse contacto con las cosas mismas”.

Os atos reflexivos básicos pelos quais o espírito abandona todo ser relativo são o que Scheler chama de *atos morais básicos*⁷⁷, mostrando-se como correlatos reflexivos dos atos emocionais primários. Numa analogia bastante perceptível, representam o modo scheleriano de interpretar os atos de redução fenomenológica propostos por Husserl.

1. O amor de toda a pessoa, isto é, que envolve todas as suas esferas de ser, de sensibilidade, de emoções e de atividades intelectivas, ao valor e ao ser absoluto, que rompe o limite do ser relativo e do mundo circundante;
2. A humilhação do eu (psíquico) e do ego natural, que quebra o apego às categorias de modos causais de existir e das relações fáticas com o mundo;
3. O autodomínio, isto é, a objetivação possível e redirecionamento dos impulsos naturais que condicionam as percepções naturais em sua base somática, que permite a abertura livre do espírito a uma adequação ao dado da essência, sem impor condicionamentos a este auto-dado.

Tais atos estão intimamente ligados às três medidas de todo conhecimento, independentes entre si⁷⁸:

1. O tipo e grau de relatividade do ser de seu objeto;
2. Conhecimento evidente da essência ou conhecimento indutivo da existência
3. Adequação do conhecimento

A noção do critério de adequação é entendida como o contato da pessoa com as coisas mesmas, mas como dadas no interior da consciência. “O auto-dom de algo mentado na imediata evidencia da contemplação é o único, com o mesmo significado da palavra ‘verdadeiro’, que se eleva por cima da oposição falso-verdadeiro, pertencente somente ao âmbito das proposições”⁷⁹. Esta adequação em Scheler é compreendida como participação do espírito na essência, regida em última instância pela essência auto-dada. É nestes sentido que o método filosófico é reconhecido como uma atitude moral integral da pessoa como espírito e centro de atos, no sentido de que a pessoa deve se posicionar adequadamente respeitando a auto-mostração do objeto.

⁷⁷ EF,p.44

⁷⁸ EF,p.46

⁷⁹ FG,p.65: “el auto-don de algo mentado em la inmediata evidencia de la contemplación es lo único, con el mismo significado de la palabra ‘verdadero’, que se eleva por encima de la oposición verdadero-falso, perteneciente sólo al ámbito de las proposiciones”.

2.4.3. O método filosófico e o enfoque fenomenológico

A filosofia deve poder dedicar-se a todas as áreas do conhecimento humano que necessitem de uma fundamentação ou de um esclarecimento racional mais consistente. Por isto, a questão metodológica em Scheler esteve subordinada aos seus diversos interesses temáticos. Ou seja, o método se adaptava às diversas ontologias regionais, falando em linguagem husserliana, ou às diversas esferas do ser que interessaram a Scheler, contando com o aporte do conhecimento de várias ciências, sem tirar o valor de profundidade filosófica com que tratava de seus temas. Porém, segundo Pintor Ramos, por vezes a falta de paciência com temas puramente especulativos leva o filósofo a adotar formulações e postura excessivamente rígidas e dogmáticas⁸⁰. Poderíamos dizer, no entanto, que Scheler foi um dos primeiros filósofos a utilizar temas transdisciplinares para elaborar uma completa antropologia de caráter filosófico, porém sustentada pela efetividade das diversas esferas de ser presentes no homem e suas relações internas. Teve por isto que dialogar com o método e os conhecimentos adquiridos nas diversas ciências particulares sobre o homem, como a medicina, a biologia, a psicologia, e a sociologia. De fato, é hoje impossível fazer antropologia filosófica querendo caracterizar o homem somente do ponto de vista do *logos*. É um *logos* essencialmente encarnado e vivente, e por isto o grande achado de uma filosofia da vida e das vivências. Por isto, segundo o mesmo comentarista, desde o horizonte aberto com a revolução copernicana de Kant, foi somente com Scheler que a atual antropologia filosófica adquiriu sua maturidade inicial⁸¹.

Se por um lado toma em grande consideração o significativo aporte que trazem as diversas ciências, por outro lado, fiel ao método filosófico, Scheler não deixa de dialogar com os filósofos que lhe precederam na busca de uma resposta à pergunta pelo homem, em um plano estritamente racional. Porém, este ‘estritamente racional’, desde a compreensão vivencial da fenomenologia e de seus desdobramentos existenciais, não pode mais considerar uma discussão filosófica como ao nível de uma improvável ‘razão pura’ segundo a compreensão kantiana. A razão não é tão pura quanto Kant supunha. Antes, está irredutivelmente ligada a vivências e relações que, para ser autêntica e adequada à sua própria condição de razão humana, não pode negligenciar.

É método comum em Max Scheler expor lado a lado os inúmeros pontos de vista filosóficos e teorias sobre os temas que aborda. Alguns ele rechaça totalmente, outros

⁸⁰ Pintor Ramos, p.16.

⁸¹ Pintor Ramos, p.8

parcialmente. Seguindo a postura fenomenológica, as diversas visões filosóficas que aparecem na história não são necessariamente contraditórias e mutuamente excludentes – desde que não apresentem problemas de fundamentação internamente contraditórios; contribuem, portanto, para a descrição dos fenômenos abordados. Há casos, claro, em que determinadas fundamentações filosóficas são definitivamente rejeitadas. Mas procura-se ver os problemas com o aporte de diversas miradas, sem procurar fechar de uma vez o sistema. Por exemplo, mesmo a ética kantiana puramente formalista, que Scheler pretendeu superar com uma ética material dos valores (ou melhor, no seu dizer, “seguir mais além”), é considerada por ele até então a doutrina mais acabada em matéria de ética filosófica⁸². Scheler na verdade apóia-se na conquista da crítica kantiana como superação da ética de bens e fins como era proposta desde Aristóteles e que fundamentava o tradicional objetivismo estático dos bens, próprio da escolástica católica. Juntamente com Kant, rejeita definitivamente toda ética baseada na ética aristotélica de um mundo essencial de bens absolutos e um mundo de finalidades objetivas. Para Scheler, estas éticas não fazem a devida distinção entre os conceitos de bens, fins e valores. Porém, por outro lado, avança mais além da visão kantiana, pois esta se assenta em última instância sobre um humanismo de caráter exclusivamente racional, enquanto Scheler percebe no homem diversas esferas de ser, ou estratos, aos quais devem-se referir valores correspondentes. Não se pode, pois ver a ética simplesmente como advinda de um *a priori* formal cuja origem e finalidade é exclusivamente a dimensão da razão. A finalidade da ética é fundamentar um agir racional concreto na materialidade, como realização de valores no mundo. O homem não é só razão e, portanto, não tem valores só racionais; mas é espírito que perpassa todas as esferas de ser em que se estrutura o ser humano, e cada uma tem valores próprios na constituição do homem.

Husserl debruçou-se sobre o fenômeno do conhecimento para mostrar que nele está a evidência de um caminho de acesso ao fenômeno da objetividade, a intuição da unidade essencial. Mas, como dissemos, é um caminho. É por isto que a fenomenologia é para Scheler um enfoque, e não um método. Porque em um método, caminho para chegar a algum lugar, já está pressuposto o estabelecimento do ponto de chegada. De alguma forma já se sabe onde se quer chegar. O método estabelece seu fim. O enfoque não estabelece um fim. O enfoque é um ato de focalização, uma mirada voltada para determinado objeto, como já explicamos anteriormente; neste caso, para os fatos fenomenológicos. Mas é apenas uma entre tantas miradas possíveis e qualitativamente diversas, como as derivações históricas do movimento

⁸² ET-I,p.8.

fenomenológico o demonstraram. O enfoque é um ato circunstancial, menos determinante do que um método.

Em primeiro lugar, fenomenologia não é o nome de uma ciência nova, nem um termo substitutivo de filosofia, mas é o nome dado a um enfoque peculiar da contemplação espiritual através da qual se obtém uma visão ou uma vivência que permaneceriam ocultas sem este enfoque. Se trata, pois, de um reino de ‘fatos’ de índole particular. Digo ‘enfoque’ e não método, porque este último é um procedimento do ‘pensar’, com vistas a um fim, e versa sobre ‘fatos’, como sucede por exemplo, com a indução e a dedução. Mas em nosso caso se trata, primeiro, de novos ‘fatos próprios’, anteriores a toda fixação lógica, e segundo, de um procedimento de ‘contemplar’. Os fins a que tende este enfoque são oferecidos, no entanto, pela problemática filosófica do universo tal como tem sido formulada em sua maior parte pela filosofia através de um trabalho milenar. Com isto não se afirma, por outro lado que, ao exercer-se este enfoque, a formulação mais precisa destes problemas não possa sofrer, todavia, múltiplas modificações⁸³.

Os temas e fins não são estabelecidos unicamente pela filosofia ou pelas ciências particulares, apesar de em grande parte o serem. Podem haver surpresas no caminho que solicitem uma mudança, uma alteração de abordagem, que levem a uma visão do todo de forma diversa do originalmente esperado. É preciso estar aberto e não se deixar confundir pelos pressupostos e preconceitos de outras formas de conhecimento. Husserl se propôs a atingir a essência eidética da objetividade transcendente, as coisas mesmas, como que a atender às exigências finais das ciências naturais e positivas. Com isto, por um lado, já se propôs um fim, e por outro, excluiu-se outros fins como sendo de antemão inacessíveis. O seu fim é a essência, mas como dado imanente, e seu método a redução sobre o transcendente. Somente a objetividade imanente pode ser imediatamente evidente à consciência, como momento ingrediente da *cogitatio*, o dado objetual como ato da consciência. Ao mirar o objeto das ciências, termina por não atingi-lo, e fica somente com a evidência reflexiva e interna do ato de conhecimento na consciência. Mas e a coisa mesma?

O equívoco, para Scheler, é o estabelecer-se um fim, ao invés de estar aberto a qualquer fim a que o caminho venha a conduzir. Esta é a atitude do fenomenólogo: o caminho se faz ao

⁸³ FG, p. 62: “En primer lugar, fenomenología no es el nombre de una ciencia nueva, ni un término sustitutivo de filosofía, sino el nombre dado a un enfoque peculiar de la contemplación espiritual a través del cual se obtienen una visión o una vivencia que quedarían ocultas sin este enfoque. Se trata, pues, de un reino de ‘hechos’ de índole particular. Digo ‘enfoque’ y no ‘método’, porque este último es un procedimiento del pensar, con arreglos a un fin, y versa sobre hechos, como sucede por ejemplo, con la inducción e la deducción. Pero en nuestro caso se trat, primero, de nuevos hechos propios, anteriores a toda fijación lógica, y, segundo, de un procedimiento del contemplar. Los fines a que tiende este enfoque, los ofrece, empero, la problemática filosófica del universo tal como ha sido formulada en su mayor parte por la filosofía a través de una labor milenaria. Con lo cual no se afirma, empero, que al ejercerse esto enfoque la formulación más precisa de estos problemas no pueda sufrir, todavía, múltiples cambios”.

caminhar, o fim se apresentará por si mesmo, não deve ser posto de antemão. É como uma viagem em que tudo é novo, não se sabe o que virá pela frente. Exige uma atitude radicalmente aberta, mesmo quanto aos métodos empregados. Em meio às investigações de Husserl, muitas coisas novas apareceram que o próprio filósofo não pode investigar suficientemente, como é o caso de descrever mais profundamente as possibilidades de conhecimento que oferecem outras vivências da consciência, além dos atos objetivantes, uma vez que estava por demais focado sobre o problema da fundamentação do conhecimento sob a perspectiva dos atos objetivantes da consciência. O enfoque como mirada tem um caráter de contemplação, mais aberto, portanto, do que o caráter diretivo de um método. Scheler pretende assim lançar o foco da mirada fenomenológica mais diretamente sobre o ponto de contato das vivências com o dado transcendente do mundo mesmo a fim de alcançar uma maior objetividade.

Uma filosofia fundada na fenomenologia deve possuir, em primeiro lugar, e como característica fundamental, um contato vivencial com o mundo mesmo, ou seja com os objetos em questão. Este contato há de ser vivo, intensivo e imediato em máximo grau, e se realiza com respeito aos objetos tal como se oferecem em forma muito imediata na vivência, ou seja no ato da vivência, e tal como eles mesmos existem neste ato e somente nele. Sedento de encontrar o ser contido na vivência, o filósofo fenomenológico tratará de beber em toda parte nas ‘fontes’ mesmas nas quais se revela o fundo do mundo. Ao fazê-lo, sua mirada reflexiva se detém somente no ponto de contato entre a vivência e o mundo como objeto, e não importa se trata-se de coisas físicas ou psíquicas, de números, ou de Deus ou de outro ‘algo’. O raio da reflexão haverá de cair somente sobre aquilo que existe neste contato mais estreito e mais vivo, e enquanto existe nele⁸⁴.

Assim, se Husserl foi o descobridor do novo mundo das coisas mesmas como essências, diz-se que Scheler foi o seu conquistador, aquele que, mais do que todos os filósofos que partiram das descobertas de Husserl se dedicando a analisar profundamente temas específicos, procurou adentrar por todas as sendas deste novo continente das essências, e libertando a fenomenologia do caráter excessivamente imanentista e idealista em que a havia encerrado seu fundador⁸⁵. Sem se igualar a Husserl em precisão e exatidão, nem a Heidegger em profundidade de análise e construção sistemática, Scheler se dedicou a investigar, apontar e descrever o maior

⁸⁴ FG, p.63: “Una filosofía fundada en la fenomenología debe poseer, en primer lugar, y como característica fundamental, un contacto vivencial con el mundo mismo, o sea con los objetos en cuestión. Este contacto ha de ser vivo, intensivo e inmediato en sumo grado, y se realiza con respecto a los objetos tal como se ofrecen en forma muy inmediata en la vivencia, o sea en el acto de la vivencia, y tal como ellos mismos existen en ese acto y sólo en él. Sediento de hallar el ser contenido en la vivencia, el filósofo fenomenológico en todas partes tratará de beber en las ‘fuentes’ mismas en las que se revela el fondo del mundo. Al hacerlo, su mirada reflexiva se detiene sólo en el punto de contacto entre la vivencia y el mundo como objeto, y no importa se se trata de cosas físicas o psíquicas, de números, o de Dios o de otro ‘algo’. El rayo de la reflexión habrá de recaer sólo sobre aquello que existe (*da’ ist*) en este contacto más estrecho y más vivo, y en cuanto existe en él”.

⁸⁵ Colomer, p.407.

número de dimensões possíveis das vivências humanas, compondo assim uma visão assaz integral - se bem que, para muitos intérpretes, em alguns pontos não suficientemente aprofundada - de todos os aspectos e estratos que encontrou no ser humano, e por isto mesmo é por muitos considerado aquele que estruturou e consolidou a atual antropologia filosófica tal como hoje é compreendida. É como a tarefa de um minucioso anatomista, ao elaborar um fundamento para as demais áreas da biologia e da medicina, de tal modo que outros possam aprofundar o estudo sobre as estruturas já descobertas. Scheler faz com a diversidade de atos intuitivos e esferas estruturais do espírito humano o mesmo que Husserl fez ao investigar as atividades do pensamento a partir da descrição das vivências: apontadas as diversas dimensões, campos, regiões e estruturas, outros poderão aprofundar as investigações.

2.5. O conhecimento do valor

A partir da noção de desejo de participação no ser surge a intuição original de Scheler sobre o valor como primeiro objeto de desejo do conhecimento. O primeiro sentido que surge nesta relação é o do valor. O ser humano está primariamente imerso em um mundo circundante de valores e coisas, nesta ordem, do qual vai progressivamente se aproximando, sob atitudes diversas, seja de admiração, de dominação. O ser humano dirige sua intenção de conhecer para aquilo que no mundo circundante intuiu imediatamente como um valor objetivo. A primeira intenção objetual se dirige a um valor, ou melhor, é atraída por um valor. Somente depois isto vai se tornar um objeto de uma visão teórica. O dado do valor é, pois, imediatamente evidente e possui uma aprioridade objetiva frente todo ato da razão prática como o querer prático, o agir; por outro lado possui aprioridade subjetiva frente a todo dado de ser da razão teórica⁸⁶. Há um primado dos atos emocionais básicos do espírito, os atos de amor e de ódio, frente aos demais atos, como os atos da razão teórica, como o representar, o julgar, etc, bem como frente a todo querer de uma razão prática⁸⁷. A racionalidade é apenas uma entre as modalidades de ser do espírito. Aqui cabe introduzirmos uma passagem chave da sua “...*Ética material dos valores*”, talvez a mais significativa, a respeito da legitimidade do conhecimento *a priori* dado pelo perceber emocional:

Pois o sentir, amar, odiar, e as leis que entre eles existem, e as que se referem a suas *matérias*, são tão pouco ‘especificamente humanas’ como os atos de

⁸⁶ EF, p.35

⁸⁷ EF, p.35

pensar (...). O que aqui, pois, exigimos decididamente frente a Kant é um *a priori* do emocional (...). ‘Ética emocional’, diferentemente de ‘Ética racional’, não é necessariamente ‘empirismo’, no sentido de uma tentativa de deduzir os valores morais a partir da observação e indução. O perceber sentimental, o preferir, o amar e o odiar do espírito têm seu próprio *conteúdo a priori*, que é tão independente da experiência indutiva como o são as leis do pensamento⁸⁸.

É a partir desta atitude *emocional*, ou *sentimental*⁸⁹, do espírito que se tem acesso ao dado mais fundamental, o *a priori* material de toda possível objetivação, o valor e, a partir deste, a todo conteúdo inteligível.

Toda nossa vida e condutas teórica e prática têm seu fundamento e sua última unidade nestes atos de vivência emocional do espírito. Também na ética a intuição emocional do valor tem um primado frente a toda generalização racional, que por sua vez é a tarefa mesma da ética enquanto disciplina filosófica. Aqui está o cerne da intuição ética de Scheler.

Uma ética material dos valores é *a priori* frente a todos os conteúdos de imagem da experiência, porque os conteúdos de imagem de uma intenção se

⁸⁸ ET-I,págs.102-103: “Pues el sentir, amar, odiar y las leyes que entre ellos existen, y las que se refieren a sus materias, son tan poco ‘específicamente humanas’, como los actos del pensar (...). Lo que aquí, pues, exigimos decididamente frente a Kant es un apriorismo de lo emocional (...). ‘Ética emocional’, a la diferencia de ‘ética racional’, no es necesariamente ‘empirismo’, en el sentido de un intento de deducir los valores a partir de la observación e inducción. El percibir sentimental, el preferir, el amar y el odiar del espíritu tienen su propio contenido a priori, que es tan independiente de la experiencia inductiva como son las leyes del pensamiento”.

⁸⁹ Aqui cabe uma observação quanto à compreensão dos termos *sentir*, *estado*, *sentimental* e *emocional*, usados na tradução espanhola, sua referência ao original alemão, e o sentido em português. Em espanhol, são usados os termos ‘*percepción sentimental*’, ‘*sentir*’ ou ‘*percibir sentimental*’ para traduzir o simples termo alemão ‘*Fühlen*’, com o sentido de um ‘ato intencional’ (isto é, que nunca pode ser objetivado nem confundido com um simples ‘estado’); e os termos ‘*sentimiento*’ e ‘*estado sentimental*’ para traduzir ‘*Gefühle*’ e ‘*Gefühlszuständen*’, com o sentido mesmo de ‘estado’ que, este sim, pode ser objeto daquele ato de ‘sentir’ (ET-II,pp.24, 26 e nota à p.28; cf. *Gesammelte Werke*-II,pp.259, 261 e nota à p, 262). Em português o termo ‘percepção’, ou melhor ainda, ‘perceber sentimental’, portanto, está referido ao ato intencional do puro sentir. Por outro lado, no trecho citado logo acima, no original alemão, Scheler, propõe enfaticamente uma ‘*Emotionale Ethik*’, traduzida literalmente no espanhol por ‘*Ética emocional*’, fundada no referido ‘*Fühlen*’, traduzido por ‘*percibir sentimental*’ (ET-I,p.103; *Gesammelte Werke*-II,p.84). Vemos, assim, que o termo ‘*sentimental*’ é introduzido no espanhol para reforçar o sentido de ‘ato intencional’ de ‘*Fühlen*’, que no alemão se referia a ‘*emotionale*’. Sobretudo em línguas neo-latinas, o termo ‘emocional’ tem uma conotação mais próxima de ‘estado’ ou ‘reação’, e portanto um sentido de *a posteriori* em relação ao ato original de ‘puro sentir’, para o que o espanhol parece ter preferido introduzir ‘sentimental’. Como Scheler usa também ‘*emotionale*’, a versão espanhola traz algumas vezes os dois termos associados: ‘*emocional*’ e ‘*sentimental*’, o que gera alguma confusão. No trecho de EF,p.35, o espanhol é mesmo obrigado a empregar a tradução ‘*tipos específicos ‘emocionales’ de actos de nuestro espíritu*’. De todo modo o mais importante é que sempre que os termos ‘emocional’ ou ‘sentimental’ se referirem ao ato de ‘sentir’, ‘perceber’, ou mesmo ‘intuir’ (para ‘*Fühlen*’), nunca podem ser confundidos com ‘sentimentos’ ou ‘estados’ sentimentais ou emocionais (‘*Gefühle*’). Em português, preferimos ‘perceber *sentimental*’ ante ‘sentir emocional’; mas, para evitar maiores confusões do que as já existentes, nos manteremos fiéis à versão espanhola na tradução das citações.

regem pelos valores materiais, e suas relações se regem, por sua vez, pelas relações que existem entre os valores materiais⁹⁰.

2.5.1. A aprioridade do perceber sentimental

“Meu paladar não poderá distinguir o mal?” (Jó 6,30)

É característico do perceber sentimental, ou perceber emocional, ser um ato intencional do espírito e, portanto, possuir um objeto que é seu recheio intuitivo⁹¹, matéria de intuição preenchedora. Por possuir um objeto já percebido como objeto, este ato tem uma função cognitiva. Há modos diversos de relacionamento do espírito com os vários estratos da vida, mas o que garante o acesso à diversidade de conteúdos cognitivos dos vários atos do espírito é que todos os atos, tanto os emocionais quanto os racionais teóricos e práticos têm sua origem no espírito como pura objetividade⁹², no sentido de abertura ao ser que se apresenta tal como é.

(...) os tipos específicos ‘emocionais’ dos atos de nosso espírito, que também constituem as fontes para todos os juízos secundários de valor e para todas as normas e princípios do dever ser, e em virtude dos quais os valores nos são dados, constituem o laço comum de união tanto para toda nossa conduta prática como para nosso conhecimento e pensamento teórico⁹³.

O ato de perceber emocional, como ato intencional que se desenvolve de modos diversos nos diferentes estratos ou funções emocionais, está intimamente ligado à intuição de uma hierarquia material dos valores, a base da ética scheleriana que fundamenta racionalmente a possibilidade de um conhecimento do valor moral dos atos humanos, pois os estratos de sentir têm como objeto as diversas modalidades materiais de valor, com veremos no capítulo sobre os valores e a ética. Quando falamos em um perceber emocional não tratamos de estados emocionais, se bem que entre ambos há uma ligação, como veremos no item seguinte. O perceber é um ato intencional próprio do espírito, que tem uma objetividade e uma matéria

⁹⁰ ET-I,p.74: “Una ética material de los valores es *a priori* frente a todos los contenidos de imagen de la experiencia, porque los contenidos de imagen de la tendencia se rigen por los valores materiales, y sus relaciones se rigen, ‘a la vez’, por las relaciones que existen entre los valores materiales”.

⁹¹ Llambías, p.80.

⁹² PC,p.36.

⁹³ EF,p.35: “los tipos específicos ‘emocionales’ de los actos de nuestro espíritu, que también constituyen las fuentes para todos los juicios secundarios de valor y para todas las normas y principios del deber ser, y en virtud de los cuales los valores nos son dados, constituyen el común lazo de unión tanto para toda nuestra conducta práctica como para todo nuestro conocimiento y pensamiento teórico”.

intuitiva. Os estados são contingentes e empíricos, podem ser observados, podem ser matéria de um ato de intuição; são importantes como indicadores do grau de unidade entre o ato de intuição de valor, o sentido de dever, o ato de realização do valor e o sentimento do estado de felicidade, pois que, apesar de independentes, não são dimensões alienadas umas das outras. Uma percepção de um valor não necessariamente se concretiza numa realização de valor, nem por outro lado produz os mesmos estados emocionais; nem entre pessoas diversas, nem na mesma pessoa em momentos distintos da vida. O perceber é puro ato de intuição, que enquanto ato não pode ser imediatamente e ao mesmo tempo observado por si mesmo; seu dado objetivo é evidente e necessário, uma essência *a priori* no sentido de que se revela no momento mesmo da experiência do sentir, antes de qualquer outro ato espiritual.

Há basicamente três tipos ou modalidades de sentir intencional como ato do espírito⁹⁴: 1) o sentir dos próprios ‘sentimentos’ ou ‘estados interiores’, como alegria, tristeza, etc; 2) o sentir de conteúdos emocionais exteriores, como a desolação de uma paisagem, a tranqüilidade de um rio; 3) o sentir de valores, intuídos neste ato de sentir como conteúdos materiais, como objetos de um puro sentir antes que objetos de teorização.

O valor é imediatamente evidente somente para o ato do puro perceber do espírito, que percebe este sentir, mas não para a razão teórica. Porque a consciência do espírito é anterior e fundamento dos atos da razão teórica, isto é, esta é apenas um dos modos de consciência intencional. Para a razão teórica, a essência pura somente será acessível reflexivamente, via redução fenomenológica, portanto, de modo mediado. A raiz tanto dos atos emocionais quanto dos atos racionais está no espírito que a todos os atos tem acesso imediato. Porém, como há atos que intuem essências de modo imediato, os atos emocionais, e outros que intuem de modo mediado, os atos racionais, o espírito somente tem uma participação imediata ao ser da essência via intuição emocional.

Dissemos que três são as modalidades básicas de atos emocionais, mas vários são os atos. Entre outros, são atos emocionais do espírito, por exemplo, o gozar, sofrer, amar, o odiar, preferir, postergar, e, diferentemente da compreensão kantiana, o querer. Se Kant somente compreendia o querer como relativo à esfera contingente da vida, que devia ser submetida ao campo de aplicação do *a priori* da razão, ou seja, na razão prática a vontade orientada desde cima pelo *a priori* formal, assim como na razão teórica o conhecimento orientado por categorias formais *a priori*, para Scheler o fundamento do querer prático, assim como de todo conhecimento teórico, é um ato de intuição emocional que lhes é anterior, o ato de amor ou de

⁹⁴ ET-II,p.28, nota de roda-pé 17; LL, p.78

ódio que aponta para um conteúdo original, o valor querido. Segundo Meister, “é o ato de amor que fundará qualquer juízo, percepção, representação, recordação, e intenções significativas dirigidas ao objeto”⁹⁵. O querer, por sua vez, não é simplesmente atrelado a um conteúdo contingente, uma tendência que para ter uma ordem necessária precisa receber uma forma dada pela razão; o querer também tem uma ordem, uma intencionalidade, tem uma matéria emocionalmente definida, mas que não pode ser objetivável e deduzida de uma lei da razão prática. É indispensável na vida sabermos claramente o que queremos, mas nem sempre sabemos conceituar a causa, o porquê. Por exemplo, sabemos que queremos determinada profissão, ou que estimamos e queremos a companhia de determinada pessoa, mas dificilmente sabemos exatamente porque, e muitas vezes jamais conseguimos mesmo definir conceitualmente ou causalmente. Podemos encontrar claramente um valor como objeto do querer, mas não defini-lo. É claro para nosso espírito como objeto de uma intuição emocional; mas não é claro como objeto conceitual ou lógico. Se não nos perguntam, sabemos o que é, sabemos quando encontramos. Mas se nos perguntam, já não sabemos dizer, apenas mostrar.

Assim, primeiro intuimos o valor como evidente para o espírito – não ainda para o ato racional do espírito –, como auto-dado, imediatamente reconhecido como objeto de amor ou de ódio, sem que se possa definir ainda a causa disto; junto com o valor ou desvalor intuimos seu portador como um algo apenas, um objeto sem conceito. É apenas algo valioso, pois estamos no campo emocional. Somente após encontrar valor em um algo valioso, um portador ou depositário do valor, é que a razão se dirige a este algo que pode ser objetivado, por vezes esquecendo até o valor que sobre ele repousa. Este algo valioso, então, se torna objeto intencional da razão, seja de uma representação, de um juízo, etc., para a razão teórica, ou de um querer, escolher, ou fazer da razão prática, como quando vemos um ato valioso e sentimos a inclinação para realiza-lo também. Scheler considera fenomenologicamente duas dimensões do querer: um querer emocional *a priori* fundado em matérias, o verdadeiro querer puro, que não necessariamente contém em si a determinação de realizar-se, e um querer prático, que é o querer determinado formalmente como dever de modo *a posteriori* pela razão prática⁹⁶; ainda assim, este o querer realizar-se é matéria original do querer puro. O querer emocional, o querer puro, não é determinado por uma lei formal da razão, somente o querer da razão prática. O querer prático, o querer de realização se torna matéria de um querer puro, pelo que o querer puro é sempre livre e indeterminado pela razão. Deixa-se determinar apenas pelo seu objeto no momento mesmo de intuição. Sou livre para querer. Quantas vezes dizemos: agora estou com

⁹⁵ Meister, p.38

⁹⁶ ET-I, p.97 e 100.

fome e cansado de caminhar; há vários restaurantes por aqui, mas não quero parar agora, vou continuar. Nada, nenhuma idéia, nem mesmo o impulso mais primitivo da natureza bruta, determina necessariamente o que quero. Mas quando encontro o que quero, meu querer se deixa determinar. Não há uma lei racional que determine o querer, se houvesse uma lei, seria uma lei das possíveis matérias do querer, mas esta também não pode ser determinada como lei porque não podemos conhecer todas as possibilidades de matéria de querer; podemos vir a querer algo que ainda não existe, como um bem que ainda não foi criado. Em resumo, o querer somente se determina no encontro de seu objeto. Este é o *a priori* puro: o momento de adequação no encontro do espírito com o objeto dado por si mesmo.

Bens, fins, meios, tudo aquilo que pode ser conhecido como unidades identificadas e conceituadas pela razão, sejam coisas reais ou ideais, atos concretos, atitudes, e mesmo o puro dever ser, somente são constituídos como objetos racionais, conceituados, após serem reconhecidos como portadores de valor para um ato emocional. Do mesmo modo um dever. Algo é bom não porque é um dever, mas sim é um dever porque é bom. O bom é a causa de todo cognoscível. Somente depois de ver passar diante de si todo ser que era bom, o homem a todos deu nome. Este é o sentido do *a priori* da intuição ou do perceber emocional do valor.

Reflexões

Scheler procura abrir todas as portas da percepção do espírito a um pleno vivenciar de atos de intuição, numa visão mais ampla, além atos lógicos significativos e signitivos investigados por Husserl. Até então a filosofia havia feito uma cisão entre razão e sensibilidade⁹⁷. Abre-se assim um mundo de objetos intuídos evidentemente por uma percepção consciente, sensível ou emocional. Objetos intencionais que podem ser sentidos como unidades de essências intuídas por uma experiência ainda que singular, uma essência que pode ser acessível sem a necessidade de um ato unificador de várias intuições. Scheler cita algumas experiências singulares que mostram que uma essência pode ser evidentemente intuída, sem necessidade de atos racionais de unificação, por exemplo a experiência do Buda: em uma única experiência de ver um homem pobre, intui imediatamente o valor negativo da dor, da pobreza, intui a pobreza como um mal, como portadora de um valor negativo; o valor negativo já está imediatamente intuído nesta única experiência; da mesma forma intui um valor negativo da dor

⁹⁷ ET-II,p.24.

ao ver um homem doente, e ainda ao ver um homem morto. O valor negativo é intuído imediatamente. Somente depois, por um ato de ideação, é constituído, por exemplo, o conceito geral de dor. Ou ainda em um único ato de bravura podemos intuir o valor positivo da bravura.

O modo como Scheler descreve o ato pelo qual se nos faz acessível a essência dos valores segue o método da redução fenomenológica. Aplica-o à antiga intuição de que há uma ordem nos atos de percepção sensível, ou atos emocionais do espírito, como o *'ordre du coeur'* de Pascal. Para Scheler, não somente os atos racionais podem ter conteúdo cognoscitivo. Há também uma ordem no dado intuído por uma espécie de sensibilidade espiritual consciente, irreduzível a um puro dado racional.

Porém, para este dado ser acessível filosoficamente, é preciso aplicar a redução até mostrar o momento em que ele se mostra como auto-dado evidente para a consciência, como um objeto evidente de uma percepção sensível da consciência intencional. Inicialmente é preciso fazer a distinção entre a percepção sensível como ato, como um sentir, e o correlato estado sentimental⁹⁸. O ato puro do perceber é independente do estado sentimental, nunca pode ser objeto. Inicialmente, são duas as possibilidades de objetos da intuição sensível ou emocional (os termos se mostram muitas vezes equivalentes). Objetos podem ser o estado sentimental, ou, como vamos ver o algo a que intende o ato puro do perceber. Os objetos, ao serem objetivados, podem ser reduzidos fenomenologicamente. O resíduo fenomenológico da redução dos objetos do puro ato do perceber, portanto, é aquilo que sobra, que não pode mais ser objetivado e reduzido. O resíduo da redução fenomenológica é o ato puro, resíduo porque não pode ser demonstrado. O que a redução fenomenológica faz é demonstrar e reduzir tudo aquilo que não é o ato, de modo que reste o ato puro como resíduo indemonstrável.

Por outro lado, antes de chegarmos ao ato puro, mas já tendo reduzido o estado sentimental que não tem nenhum objeto porque não é ato, sobra o ato e ainda um algo a que intende, que é o correlato objetivo do ato. O objeto do ato de pura intuição sensível é a essência pura do valor. Mostraremos mais adiante os vários estratos de percepção sensível da vida emocional do espírito. Em cada estrato, a percepção sensível sempre intui um valor. Somente para antecipar, no estrato mais inferior, a percepção do sentir sensível, surge como objeto de intuição o valor do agradável ou o desvalor do desagradável.

Octávio Derisi, porém, não aceita a aprioridade do perceber emocional para a intuição dos valores e bens. Para ele, aqui está um dos graves erros de Scheler: não distinguir

⁹⁸ ET-II, p.27

corretamente entre o apetite ou sentimento, e a apreensão, o que tem como resultado o “irracionalismo emocional” da ética de Scheler. Segundo este crítico, a apreensão é sempre efetuada pela inteligência. “O sentimento ou apetite nunca é cognoscitivo, nem mesmo intuitivo. Somente o conhecimento apreende o ser objetivo: o conhecimento sensível, os seres concretos e corpóreos, e o conhecimento intelectual, o ser formalmente tal”⁹⁹. Quando Derisi coloca o acento sobre o conteúdo cognoscitivo do ‘sentimento’, e não sobre o ato de ‘sentir’, e ainda interpõe o conceito de ‘apetite’, percebemos que não ficou clara para ele a distinção entre o sentimento e o sentir dos estados sentimentais. Por causa deste tipo de interpretações equivocadas, no próximo item procuraremos clarear um pouco mais a relação entre o sentir e os estados sentimentais, que são apenas um dos objetos do sentir, como acima descrevemos.

Interessa salientar que chegamos aqui ao valor como matéria ou conteúdo objetivo de uma intuição. Conteúdo de valor evidente e necessário, se bem que pré-racional e assimbólico. Há uma relação intencional objetiva. O ato objetivo do perceber ou percepção sentimental está dirigido ao seu objeto concreto, o valor ¹⁰⁰, que constitui matéria desta intuição, assim como o ato racional da representação se por um lado se constrói com base em uma formalidade, por outro está dirigido a uma matéria de intuição, como o demonstrou Husserl. Lembramos que é por isto que Scheler considera a fenomenologia como um empirismo radical, não como uma negação do formal, mas como um retorno à sua intuição material.

Assim, Scheler não somente agrega a sensibilidade, o pré-racional e o pré-simbólico à filosofia, como na origem mesma da filosofia sempre esteve presente o assombro como dado prévio, evidente e objetivo, porém indefinível, mas ainda considera esta dado alógico do perceber sentimental, como o puro amar, sentir, tender, como sendo o dado prévio, anterior a toda intenção racional¹⁰¹. O assombro original da filosofia, intuído sensivelmente, é o que move a razão teórica a procurar investigar e conceitualizar este objeto já dado como evidente anterior ao conceito.

Portanto, na raiz das atividades da razão, teórica e prática, na raiz de uma ética absoluta, necessária e apriorica, deve haver um dado *a priori* material que é dado primariamente em uma intuição sentimental, e que será o objeto material de uma intenção de fundamentação

⁹⁹ Derisi, p.164: “El sentimiento o apetito nunca es cognoscitivo, ni menos intuitivo. Sólo el conocimiento apreende el ser objetivo: el conocimiento sensible, los seres concretos, y el conocimiento intelectual, el ser formal tal”.

¹⁰⁰ ET-II, p.28

¹⁰¹ ET-II,p.24

racional da ética¹⁰². É sobre este dado material que a ética, como fundamentação racional de uma atividade da prática, poderá encontrar adequação; de outro modo, uma ética racional puramente formal seria uma ética vazia ou arbitrária.

Para compreender como o dado de um ato de intuição sentimental do espírito pode se tornar fundamento de uma atividade da razão teórica e prática, Scheler segue ainda a intuição de Spinoza. A Pessoa de Scheler é uma integração de espírito e vida, assim como espírito e corpo, no homem spinoziano, são os correlatos finitos dos modos infinitos e imediatos, o modo material e o modo mental ou pensante. O homem spinoziano não é um ser unicamente pensante ou racional. Há, pois, uma integração entre pensamento e materialidade, com igual valor de dado imediato. Scheler, porém, constata diversos estratos de intuição no espírito humano. O elemento integrador do dado dos diversos estratos é o próprio espírito. O espírito integra tanto os estratos vitais humanos, como o impulso sensitivo, a memória associativa, a inteligência prática, e o ato peculiar do espírito, o ato de ideação, configurando a unidade corporal-espiritual da pessoa, como integra este ato de ideação com os demais estratos da vida espiritual mesma, como os atos emocionais ou sentimentais. O espírito é a dimensão integradora. Todos os atos apresentam dados para o espírito. A todos os estratos o espírito tem acesso, porque é o espírito que perpassa todas as dimensões da vida. Assim, o dado objetivo para um *'ordre du coeur'* é acessível, por redução fenomenológica, ao ato espiritual da razão teórica; mas acessível como resíduo fenomenológico e não como objeto racional, como aquilo que sobra após a redução de tudo o que pode ser objeto da razão. Sobra aquilo que não pode ser objetivado pela razão, mas que é objeto de intuição sentimental, o valor.

A redução fenomenológica que opera sobre a percepção sentimental, de modo a trazer à evidência, descritivamente, o processo de acesso desta intuição ao seu objeto, que é a essência do valor, reduz todo simbolismo e conceituação arbitrariamente aplicados à essência inconceituável do valor, pelo que se desmonta toda ética nominativa, assim como todo ente real ou portador associado ao valor, pelo que se desmonta a legitimidade da ética de bens e fins. Reduzindo-se ainda o estado emocional associado à percepção do valor, tira-se de campo a possibilidade de uma ética simplesmente eudemonista, fundada na busca de estados sensíveis ou de apreciações. Mostram-se como éticas *a posteriori*. O resíduo final desta redução é o puro ato intencional de sentir ou perceber sentimental do espírito, também um ato objetivador¹⁰³, e portanto perceptivo, ato que não pode mais ser objetivado e portanto não pode ser reduzido, mas

¹⁰² ET-II,p.25

¹⁰³ ET-II,p.30

que tendo uma intencionalidade, tem como correlato objetivo uma matéria de intuição, a essência pura do valor.

A intuição, como ato, parte sempre do espírito, mas participa ou tem acesso aos diversos estratos, no que Scheler chama de uma funcionalidade diversa dos mesmos atos puros de intuição relativamente ao estrato. O ato é o mesmo ato puramente objetivante, capaz de obter um dado cognoscível, dado de consciência. Mas a funcionalidade, ou o modo de seu funcionar, adapta-se aos estratos humanos. Todos os estratos estão ligados ao espírito. Somente como exemplo, o método da introspecção psicológica é uma aplicação científica que, apesar de mediada por simbolismos e esquemas padronizados de interpretação, demonstra o acesso que tem a consciência tanto aos estratos mais profundos quanto aos estratos mais superficiais da pessoa. O espírito perpassa e tem acesso a todos os estratos humanos e sensíveis, pelo que é possível uma percepção interior, uma conscientização, tanto dos estados interiores relacionados a estes estratos, como de essências intuídas objetivamente.

Scheler não opõe, assim, a subjetividade do dado vivenciado no perceber sensível, uma experiência singular, à objetividade deste dado como acessível a um ato intencional da pessoa, que não é simplesmente ato de um eu transcendental. A percepção já é independente do eu. O conteúdo intelectual da experiência subjetiva é, pois, obtido por uma atividade de redução própria da consciência. A subjetividade da referência do sentir ao eu é reduzida junto com o eu, pelo que resta a objetividade da consciência intencional. Com isto Scheler rechaça toda doutrina da subjetividade dos valores¹⁰⁴. Assim como a essência de certos objetos ideais de consciência, como os números, não depende da posição de um eu, também a essência pura do valor não depende da subjetividade. Os valores são objetivos, porque são essências puras, objeto ou conteúdo, matéria de uma percepção intencional.

2.5.2. Estratos da vida emocional

Os estratos da vida emocional¹⁰⁵ são sentimentos de estados relacionados à intuição sentimental do valor. Constituem a origem da possibilidade de relação entre a felicidade e a moralidade. Os estratos da vida emocional são o fundamento antropológico da relação entre a felicidade e a ética material de Scheler. Apesar de a ética não estar fundada em sentimentos,

¹⁰⁴ ET-II,p.38.

¹⁰⁵ ET-II,p.114ss.

mas sim no sentir, os sentimentos não podem ser simplesmente excluídos da vida ética; são indicadores do grau de integração espiritual entre os estratos de atos de intuição e os estratos de estados afetivos, e do grau de satisfação ou preenchimento da intenção espiritual mais profunda.

São características destes estratos do sentimento emocional uma maior referência ao eu (psíquico, corporal) do que à vida intelectual¹⁰⁶. É o que caracteriza a subjetividade ou relatividade do objeto da *vivência*¹⁰⁷, que por sua vez constitui o substrato de uma hierarquia de objetos conforme sua relatividade ou absolutidade. A referência ao eu é diversa, variando conforme os estratos sentimentais. A referência à pessoa se dá nos estratos mais profundos pelos quais é possível intuir o valor absoluto da pessoa mesma. O importante é considerar que os conteúdos da vivência são inteligíveis, são objetivamente acessíveis ao espírito, mas sempre relativos a uma vivência subjetiva. O espírito humano, em seu o puro ato de sentir espiritual, como ato mais original de intuição, somente tem acesso aos valores que aparecem nos portadores a partir dos estratos sensíveis que ligam o espírito à constituição psico-física do homem, pelo que mesmo “os conteúdos intelectuais devem ser sustentados pelo eu”¹⁰⁸. Constituem uma referência vivida ao eu.

Uma importante conexão essencial é que a intuição da hierarquia material dos valores está intimamente relacionada à profundidade dos estratos emocionais. O outro lado desta importante conexão essencial entre a intuição da hierarquia dos valores e os estratos emocionais, ou de ‘sentimentos’, é que estes correspondem à estrutura mesma de toda nossa existência humana¹⁰⁹. A altura do valor intuído, do mais relativo e inferior ao absoluto e superior, está relacionada à função que intui conforme esta esteja vinculada mais para o lado da dimensão do vital, e conseqüentemente a um maior grau de relatividade às dimensões contingentes dos estratos de ser da pessoa, e esta por sua vez vinculada à profundidade do sentimento do estado emocional, ou mais para o lado da dimensão do espiritual, e portanto com menor relatividade ao existente mais próximo da intuição do valor absoluto totalmente independente do existente. À intuição está relacionado um determinado sentimento de um estado emocional.

Descrevemos agora os estratos da vida emocional porque estes estão ligados à compreensão antropológica de Scheler e são fundamento da sua teoria do conhecimento, e para que, ao tratarmos da ética material dos valores mesma, no capítulo correspondente, possamos

¹⁰⁶ Llambias, p.158

¹⁰⁷ FG,p.90.

¹⁰⁸ ET-II,p.114: “Los contenidos intelectuales deben ser sostenidos por el yo”.

¹⁰⁹ ET-II,p.113 e PC.

compreender porque a compreensão ética do valor moral tem como matéria os valores materiais ou extra-morais intuídos segundo os diversos estratos emocionais.

1. Em primeiro lugar, no estrato mais inferior da vida emocional se acha o *sentimento sensível* ou *sentimentos da sensação*, com as seguintes características: 1) Está diretamente ligado ao corporal e é localizado em uma parte específica do corpo. 2) Está vinculado a conteúdos sensoriais correspondentes, tem um objeto, mas não o tem de modo intencional, como quando digo ‘sinto dor nas costas’. Está dado como estado, mas nunca como função ou ato. Pode ser objeto de um ato. O sentimento sensível está fora mesmo da mais primitiva intencionalidade. 3) Carece de toda referência à pessoa e só de modo duplamente indireto se refere ao eu psíquico: sinto-o não como desvinculado do orgânico, como o é a melancolia, mas sim na unidade orgânica, e não como um todo, mas de modo localizado. 4) É sempre atual, sempre novo, não se representa. 5) É puntiforme, carece de duração e de continuidade de sentido. 6) É o menos perturbável pela aplicação de atenção racional sobre ele, diferentemente de todos os sentimentos vitais, que resultam estorvados pela atenção e desenvolvem-se melhor quando sob uma certa ‘penumbra’ em relação à atenção racional. 7) São os que mais diretamente podem ser causados pela vontade; por este motivo, todo eudemonismo prático supõe uma conduta ética orientada para a obtenção de prazer sensível, e isto significa uma conduta hedonista, não porque não haja outras formas de prazer que não o sensível, mas porque o prazer sensível é o único que pode ser imediatamente causado de modo prático.

2. *Sentimentos corporais ou vitais*. 1) Não possuem uma localização peculiar no corpo, mas referem-se à vitalidade da unidade orgânica como um todo, como o bem-estar e o mal-estar corporais, o esgotamento, etc. 2) Constituem um fato unitário, não uma atualidade sempre nova de fatos separados entre si como o sentimento sensível. 3) Podem ter uma direção positiva independente da direção do sentimento sensível: podemos estar de tal modo esgotados que não notamos mais uma dor. Possuem um caráter funcional e intencional. São sentimentos mais destacados do aqui e agora, apontam para o devir: indicam a significação valiosa vital dos acontecimentos e processos dentro e fora do corpo.

3. *Sentimentos anímicos ou psíquicos*. 1) Desligam-se dos sentimentos sensíveis e corporais. São como a melancolia, a alegria, que podemos sentir independente de estarmos bem ou mal corporalmente. Podemos estar esgotados, mas alegres. 2) Podem ser percebidos ainda como estados por um ato de percepção. 3) Podem ser motivados, mas não necessariamente causados por uma intenção prática.

4. *Sentimentos espirituais*. 1) Nunca podem ser dados como estados, mas somente como funções de sentir (veja-se o capítulo anterior). 2) Neste grau fica reduzida toda referência ao eu psíquico ou um estado anímico. Surgem do centro original de atos espirituais que é a pessoa mesma. 3) Penetram todos os estratos emocionais em profundidade. O sentimento espiritual, como a beatitude, a desesperança, a paz de alma, prevalecem sobre os demais estados da vida emocional, sem lhes tirar ou inverter o conteúdo. Uma dor não deixa de ser dor, mas a felicidade atingida pela beatitude é mais profunda e prevalece sobre uma dor. 4) São independentes das mudanças psíquico-corporais. 5) São sentimentos absolutos: ou tomam conta de nosso ser ou não são sentidos.

2.5.3. Os valores

a) Uma objetividade do valor?

A objetividade dos valores somente pode ser entendida no sentido de que são objetos de um ato intencional objetivante, uma intenção do espírito que tem como preenchimento uma intuição onde se dá um dado evidente e objetivo para esta intuição. São objetos de uma percepção sentimental. Mas não significa que os valores são objetiváveis no sentido de se tornarem objetos da razão teórica, como coisas que possam ser deduzidas de um conceito geral e empiricamente observadas. “Nos bens é onde unicamente os valores se fazem reais. Não o são ainda nas coisas valiosas. Mas no bem é objetivo o valor (*o é sempre*) e ao mesmo tempo real”¹¹⁰. Precisamos examinar um pouco mais este sentido de objetivo no contexto da filosofia de Scheler, porque, por outro lado, na mesma página, pouco antes da referida citação, explica que o que pode se tornar objetivo, nos valores, está referido a objetos ideais: “as qualidades valiosas são *objetos ideais*”. Assim, portanto, o valor é sempre objetivo, mas nem sempre real. Pode ser real, como o valor de um bem, ou ideal, como pura essência ou qualidade valiosa.

Na mesma página citada Scheler faz uma observação sobre o sentido de ‘objeto’: “pode chamar-se [às coisas naturais da percepção que não estão constituídas por qualidades valiosas e portanto não são bens] neste caso ‘objeto’, palavra com que designamos as coisas enquanto são

¹¹⁰ ET-I,p.49: “En los bienes es donde únicamente los valores se hacen ‘reales’. No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es objetivo el valor (lo es siempre) y al mismo tiempo real ; “las qualidades valiosas son ‘objetos ideales’”.

objetos de um referência – vivida e fundada em um valor – a um poder dispor por virtude de uma capacidade volitiva”¹¹¹. Como já dissemos, Scheler preferirá o conceito de ‘material’ para os valores, na ética, antes que ‘objetivo’, para reforçar o sentido de conteúdo cognitivo.

Então, seguindo o raciocínio do próprio Scheler, se tudo o que é objetivo, isto é, tudo o que pode ser intuído, dando-se como objeto para um ato do espírito, o é em função de um valor, então não é que os valores sejam objetivos; antes, os objetos é que são valiosos ou valorativos; o objetivo é que é ‘valorativo’.

Scheler parece ir um pouco mais além do conceito husserliano de objeto, e por vezes misturar as duas idéias, de um objeto para a consciência, por um lado, e de um objeto para um ato intuidor do espírito, por outro. Mas o sentido prevalecente, quando usa o termo objeto, objetivo, objetivação, é este último. Por isto, nota-se que, sobretudo em suas últimas obras prefere mesmo evitar estes termos, procurando usar ‘ato do espírito’, ato intuidor, participação, percepção, sentir ou perceber (o termo mais característico, do alemão *Fühlen*), etc.

Podemos dizer ainda que os valores são essências puras, como o são, por exemplo, as cores. Ou você vê a cor e a partir daí intui a sua essência, ou não vê e jamais poderá ter acesso a esta essência. Porém diversamente das cores, não podem ser unificados como essência por um ato da razão teórica. Podemos objetivar a cor como dado da sensibilidade visível, como qualidade visível de uma coisa, e chegar por redução do sensível à essência teórica de cor, defini-la, e ainda criar símbolos e escalas espectrais para cada cor. Os valores, porém, somente são acessíveis como pura essência na intuição sentimental. Para a razão, serão sempre o resíduo fenomênico não objetivável. *Não se pode definir conceitualmente os valores sem que se escape seu conteúdo.* A intuição da essência do valor se dá na experiência vivida da intuição sentimental, ainda que seja em uma única experiência. Não é passível de uma observação empírica. Na forma de ser de uma essência empiricamente observada como a cor, por exemplo, já está previamente intuída a cor como essência e sua manifestação: somente podemos observar empiricamente a cor após ter a intuição da cor como uma essência e de sua forma de manifestação material que queremos observar, por exemplo, como qualidade de cor sobre uma superfície. A observação empírica, portanto, pressupõe o conhecimento prévio da essência a ser observada. Este é o retorno fenomenológico à coisa mesma como a intuição originária. Porém, os valores são intuídos de um modo mais essencial e menos relativo ao ente existente do que o modo de intuição da cor.

¹¹¹ Ibid: “Puede llamarse en este caso ‘objeto’, palabra con la que designamos las cosas en cuanto son objetos de una referencia – vivida y fundada en un valor – a un poder disponer, por virtud de una capacidad volitiva.”

Os valores somente podem ser entendidos como objetivos porque o perceber sentimental é um ato objetivador: “No curso do perceber sentimental ‘abre-se-nos’ um mundo dos objetos, mas somente pelo lado dos valores. Precisamente a freqüente falta de objetos de imagem no sentir intencional mostra que o perceber sentimental é por sua parte um ato objetivador que não necessita nenhuma representação como mediadora”¹¹². Estamos bem longe do sentido husserliano de ato objetivador e, portanto, também, de objetividade. Neste sentido scheleriano, as percepções sentimentais, como as percepções em geral, são atos objetivadores da razão, e portanto seus objetos intencionais são ‘objetivos’, e a hierarquia dos valores também é objetivamente intuída a partir de certos atos do espírito. Estes atos são os atos de preferir e de postergar¹¹³. Se preferimos ou postergamos um valor em relação a outro, é porque intuímos imediatamente uma diferença de magnitude valorativa entre eles, e que portanto há uma hierarquia entre os valores.

b) A materialidade do valor

O valor é matéria de uma intuição originária, a primeira que surge dentre todos os possíveis atos objetivantes do espírito, aqueles que preenchem uma intenção objetivante como uma intuição objetiva e material, os atos nos quais são intuídas as essências e conexões essências, onde são constituídas idéias como objetos e idéias de essências puras. Os valores são essências puras. Não são essências de objetos reais ou sensíveis, como a idéia de pássaro, ou mesmo a idéia de cor em geral, porque esta é intuída por um ato objetivante que executa uma redução sobre a intuição sensível, portanto de modo mediado. A essência do valor é dada de imediato.

A materialidade dos valores significa, em Scheler, que são matéria ou conteúdo que preenche um ato de intuição espiritual: “Todos os valores (inclusive os valores bom e mau) são *qualidades materiais*(...)”¹¹⁴. A intuição sensível de um valor somente ‘aparece’ sobre um ente real, mas é anterior à experiência intuitiva de qualquer ente real. Já se ‘sente’ de antemão o valor sobre um ‘algo’, antes de se ter acesso a este algo como ente definido.

¹¹² ET-II,p.30: “En el curso del percibir sentimental ‘ábresenos’ el mundo de los objetos, mas sólo por el lado de los valores. Precisamente la frecuente falta de objetos de imagen en el sentir intencional muestra que el percibir sentimental es por su parte y de suyo un ‘acto objetivador’ que no necesita ninguna representación como mediadora”.

¹¹³ ET-II,p.31

¹¹⁴ ET-I,p.45: “Todos los valores (incluso los valores ‘bueno’ y ‘malo’) son *calidades materiales*”.

c) A aprioridade da intuição do valor

É importante destacar que o primeiro acesso a qualquer essência objetiva em geral se dá através de uma intuição de valor. Há uma distinção básica e ao mesmo tempo uma relação de ordenação entre conhecimento de valor e conhecimento de ser em geral. “Em ordem do possível dado [de ser] no âmbito objetivo em geral, as qualidades de valor e as unidades de valor, pertencentes a esta ordem, estão dadas previamente a tudo o que pertence ao estrato de ser alheio aos valores”, ou em outras palavras,

todo ser alheio ou indiferente ao valor é um ser somente com base em uma abstração mais ou menos artificial, em virtude da qual prescindimos de seu valor, não sempre dado concomitantemente [ao ser], mas dado sempre de antemão¹¹⁵.

Assim, a todo conhecimento objetivo possível de ser em geral, a toda objetivação, precede um ato de intuição do valor que destaca o objeto como objeto de valor ao qual o conhecimento intencional da razão se dirige. Porém o primado do dado do valor sobre o dado do ser não implica uma existência em si do valor precedente ao ser¹¹⁶. Estamos falando aqui de intuição de essências. O valor não corresponde ao ser objetivável como existente ou real. É captado inteligivelmente apenas sob forma de qualidades valorativas. Ora, se com diz Aristóteles, que a toda qualidade corresponde um ser subsistente, então à qualidade do valor corresponde o ser do valor, apenas que não é inteligível diretamente como ente real. Scheler quer mostrar que, ao se falar de prioridade objetiva do valor, não estamos tratando do plano do coisal, do real, ou do existente, mas da objetividade do dado intuitivo.

O ‘apriorismo emocional’ ou ‘sentimental’ significa que a primeira intencionalidade da consciência não é teórica nem prática, mas de um puro ato de sentir dirigido ao seu objeto. A aprioridade dos valores significa que a primeira intenção da consciência não visa a coisa, mas o bem, isto é, a coisa como um algo valioso antes de ser coisa. Somente depois de encontrar um ‘algo valioso’ é que a razão teórica se aplicará a objetivar e conceituar este algo. O ‘valioso’ já é objeto de um saber por intuição antes do ‘algo’ ser objeto do conhecer teórico.

¹¹⁵ EF,p.31: “Todo ser ajeno o indiferente al valor es un ser sólo en base a una abstracción más o menos artificial, en virtud de la cual prescindimos de su valor, no siempre dado concomitantemente, sino incluso dado siempre de antemano”.

¹¹⁶ EF,p.34

Assim, todos os objetos do mundo relativo de nossas cosmovisões são somente objetivados a partir de uma primeira intuição de valor. Aquilo que para o ser humano (ainda) não tem significado valorativo, muitas vezes permanece oculto e desconhecido por séculos. Para o animal, segundo Scheler, já há um sentido na relação ‘*ekstatica*’ entre indivíduo e meio; nesta relação, por exemplo, a fruta é elemento do meio que tem sentido para o animal. Mas ainda não se fala de valor. Árvore e semente nada significam, são o fundo indiferenciado do meio. Para a cosmovisão natural do homem primitivo, por exemplo, fruta, árvore e semente, e suas conexões essenciais, já se tornam essências, primeiros objetos, devido ao seu valor para o homem. Porém, as estruturas orgânicas, as funções biológicas, os átomos, etc, não são ainda objetos para o homem da cosmovisão natural, porque ainda não foi percebido o seu valor como objeto científico. Um mesmo depositário de valor será objeto de diferentes cosmovisões. *A razão não cria nossos primeiros objetos. Quando ela chega, os objetos já estão ali, como conteúdos de intuição valorativa.* A razão somente se debruça ou persegue aquilo que primeiramente já nos interessou de algum modo pré-racional, aquilo que nos atrai emotivamente, que desperta uma sensação de assombro, aquilo que ‘mexe’ com a pessoa inteira antes que saiba exatamente do que se trata.

Scheler quer destacar que antes de aplicarmos o uso teórico da razão, ou a atividade objetivante do pensamento para destacarmos essências do meio, antes disso alguns elementos do meio já nos ‘saltaram aos olhos’ por serem depositários de valores, antes que tenhamos elevado estes elementos à categoria de objetos. É sobre estes depositários de valor que aplicamos os atos objetivantes. Mas porque antes de serem objetos de atos objetivantes, foram objetos de uma intuição sentimental de valor. Intuímos os objetos por causa de seu valor, intuímos o valor antes dos objetos. *O valor é a intuição original de qualquer ato do espírito: não somos atraídos primeiramente pelo bem, mas antes o bom nos atrai.*

Aí reside também a base da diferença entre a intuição da essência e da existência do valor. Intuímos antes a essência do valor, independente da existência ou da materialização do valor. A existência do valor depende do seu depositário. O valor aparece na existência sobre um depositário real. Mas como a essência precede a existência para Scheler, o valor pode ter seu modo de ser somente como essência. Assim, o valor absoluto, ou bem absoluto, é absoluto porque não está condicionado à existência, é totalmente independente e não relativo, diferente dos demais valores que são relativos a seus depositários materiais.

Reflexões

O *a priori* material da intuição sentimental é o ponto de partida para qualquer outra modalidade de conhecimento. Ele é o dado da primeira intenção. Para Scheler, anterior a todo conhecimento formal propositivo há uma intuição material assimbólica. O dado formal da universalização, que segundo Husserl parte de intenções categoriais, somente tem sentido como predicado sobre um *a priori* material.

O que Scheler quer mostrar é que, antes de constituirmos um objeto ideal de caráter universal, o que envolve uma série de mediações de atos unificadores pelos quais surge a essência ideal preenchedora de significação, como Husserl demonstrou, anterior a tudo isto a primeira essência captada e percebida conscientemente é um valor, um *quid* que como que atrai a intenção antes de qualquer ato conceitualizador, antes de qualquer definição do objeto e de sua posição de existência ou de realidade. antes de algo ser coisa, é algo valioso, nos atrai sem que saibamos ainda o que é. A primeira intuição é a intuição sentimental da essência pura de um valor que surge sobre um portador ainda não definido. O portador do valor somente nos desperta a atenção porque primeiramente se nos mostra o valor que sobre ele repousa.

Podemos tentar dar um exemplo. Ao nos depararmos com um fruto desconhecido, que ainda nem sabemos que é sequer um fruto, a primeira intuição que temos é do valor que sobre ele há, que surge no momento em que experimentamos este fruto. Com uma única experiência, intuímos imediatamente a essência do valor, por exemplo, o valor do 'agradável'. Porém, o conceito deste fruto somente nos é acessível após a redução e unificação de várias experiências intuitivas, como por exemplo, para chegarmos ao conceito de maçã. Antes de tudo isto, já se nos mostra numa única intuição a essência do bom em si, independente do objeto portador. 'Isto é bom'. Independente, porque o valor não está aderido ao portador como qualidade inerente e necessária a este. Se a maçã estiver bichada, ou verde, continuará sendo uma maçã, porém o valor do agradável, ou do vital para a alimentação, não repousa sobre ela. A redução fenomenológica essencial de onde surge o sentido do conceito 'maçã' pressupõe ao menos mais de uma experiência intuitiva desta objetividade, pelo que sua essência possa ser abstraída por redução do conteúdo empírico. A intuição do valor, porém, é anterior a tudo isto. Em uma única experiência intuitiva a essência do valor já pode surgir como dado *a priori* auto-evidente. Dizemos pode, porque assim como o surgimento da essência cor somente surge se temos olhos abertos para ver, a intuição do valor somente surge se não somos cegos para a intuição sentimental.

Este é o sentido da aprioridade da intuição emocional ou sentimental para Scheler, e da aprioridade do conteúdo material destas intuições, isto é, o valor, frente aos demais atos espirituais. O objeto do conhecimento científico, constituído por um *a priori* formal, já possui anteriormente um dado primordial sobre o qual se inclina ou intende, um objeto surgido assimbolicamente e pré-conceitualmente como portador de um valor. A matéria da intuição sentimental, o valor percebido como essência auto-dada de modo completo e evidente, é o dado *a priori*; junto com este surge o portador como uma unidade ainda não objetivada teoricamente, matéria intuitiva da razão teórica, o portador apenas como um ‘algo’ portador de valor, não ainda como essência evidente, matéria intuitiva sobre a qual posteriormente serão aplicadas as categorias *a priori* formais da razão que constituirão o sentido do objeto, a essência ideal teórica.

Portanto, temos dois tipos de dado *a priori*, cada um referente a um domínio de atos espirituais: um *a priori* material, o dado essencial primordial, objeto auto-dado de qualquer intuição, dado evidente até mesmo para uma intuição singular, sendo portanto uma datitude com menor característica de generalidade do que as essências ideais da razão teórica; e por outro lado, o *a priori* formal, que tem como dado a intuição da generalidade, o preenchimento intuitivo do conceito, as conexões essenciais que nunca podem ser intuídas num único ato, pois sendo conexões entre essências somente podem ser intuídas como relação entre essências, necessitando portanto de mais de uma intuição original. O *a priori* formal tem caráter de aposterioridade em relação ao *a priori* material., pois tem sua origem num ato intencional da razão teórica que mira a generalidade. O *a priori* material da intuição sentimental, por seu lado, é o dado da única essência pura imediatamente intuída sem necessidade de generalização, auto-dada evidentemente como uma essência mesmo a partir de uma intuição singular: o valor.

É por isto que para Scheler o objeto da intuição tem significação ôntica, tem primado de ser, como ser que surge ou se mostra como essência objetiva, filosoficamente acessível a partir da redução fenomenológica do mundo de objetos constituídos pela razão, do eu e dos atos objetivantes formais. O resíduo fenomenológico de essências puras tem valor ôntico objetivo, porém não anterior à experiência de intuição, mas sim como dado nesta. São objetivos enquanto objeto acessível à consciência intencional, e materiais enquanto matéria de uma intuição preenchedora desta intencionalidade. A significação ôntica tem o sentido de essencialidade, não posição de existência. O significado ôntico que Scheler procura na essência da filosofia¹¹⁷ é o primado de ser das essências puras como datitudes frente a qualquer modo de ser ou

¹¹⁷ EF,p.58

positividade. A existência real é um modo de ser da essência. Uma essência pura pode ter modo de ser apenas ideal, e nunca ser intuída como existente ou como coisa real, e no entanto ser evidentemente cognoscível. Assim são os valores. O valor mais evidente e absoluto é o menos relativo à existência, é o valor do bom em si¹¹⁸, o valor pessoal, o bom como bom, que não depende de definição baseada em representação de coisas ou em conceitos. Não se trata de uma coisa como portador do bom pelo qual o bom absoluto possa ser definido, nem um conceito que determine necessariamente o que é o bom. Ao contrário, o bom ou é intuído de modo independente e antes da coisa e do conceito, ou não é intuído. O valor do bom é intuído imediatamente, por exemplo, no momento em que encontramos uma maçã saudável quando estamos com fome, porém não pode ser definido a partir deste depositário, pois este perece, é contingente, ao passo que o bom em si continua sendo; a essência pura do valor é, pois, independente do depositário. As essências com generalidades ideais são encontradas a partir da redução do existente, mas podem ser demonstradas com recurso ao existente. O valor não, pois é pura essência. Apenas repousa sobre o existente. Não pode ser demonstrado nem compreendido por um conceito, não podemos demonstrar a alguém a necessariedade de um valor a partir de um conceito ou de coisas valiosas, mas podemos apenas mostrar o valor que repousa sobre os portadores, isto é, pode-se conduzir a pessoa para que faça a experiência sentimental imediata do valor.

A aprioridade material e objetiva significa que cai por terra a distinção entre coisa em si e fenômeno¹¹⁹; coisa e fenômeno estão unidas no dado mentado, são dois lados de uma mesma interface, a intuição. Não é a razão separadamente que acrescenta algo, que constituiria penas o objeto formal. Por isto, o *a priori* não pode ser equivalente a uma forma especial do pensar, pois a forma não significa preenchimento, a forma pura é vazia. No entanto, todo pensamento tem um conteúdo que o pensamento mesmo não pode criar simplesmente do nada.

Mais além de Kant, seguindo os passos das Investigações Lógicas de Husserl, Scheler reconhece um *a priori* material anterior ao formal, mesmo no campo da razão teorética, que são os conteúdos intuitivos de qualquer ato de pensamento; mais além de Husserl, estes conteúdos intuitivos, para Scheler, são objeto não somente de atos espirituais racionais, tais como atos objetivantes de representação, juízo, atos signitivos, etc., mas ainda, ampliando o campo da consciência intencional, considera os atos sentimentais e o valor cognoscitivo de seus objetos. Amplia ainda, assim, o conceito de essência entendido por Husserl. A essência não é somente o

¹¹⁸ ET-II,p.292

¹¹⁹ ET-I,p.86

dado evidente da generalidade, mas também pode ser dada na intuição singular. A primeira é consituída, somente é acessível em modo puro após a redução da mediação de atos unificadores. A segunda pode ser intuída de modo puro em um único ato. Tanto os atos sentimentais como os racionais são pensamento, isto é, são atos intencionais, possuem conteúdos mentados, objetos de intenção.

Para resumir, duas características podemos salientar como essenciais na descrição do *a priori* absoluto: primeiramente, que é anterior ao lógico, ao formal, a toda simbolização; é puramente intuitivo e assimbólico. Neste sentido, a redução fenomenológica pela qual tal dado pré-simbólico se mostra filosoficamente é um processo de dessimbolização¹²⁰ e desconceitualização. Em segundo lugar, este dado *a priori* puro é pura essência imanente ao ato intencional, e nisto reside seu significado ôntico, não em uma posição de existência. O dado, na experiência fenomenológica, coincide com o mentado¹²¹.

Para a fundamentação da ética, esta conceituação do *a priori* é de capital importância. Para Scheler, permanece válida a superação definitiva, tal como demonstrada logicamente por Kant, de todas as éticas *a posteriori*, como a ética de bens e fins, a ética de resultados, o nominalismo ético – no qual bom e mau são termos arbitrados a coisas ou atos concretos, e não intuídos -, ou ainda como a ética da apreciação, ou a ética do eudemonismo. Todas estas são éticas indutivas, em que bom e mau são conceitos, e são obtidos a partir do contingente, sendo portanto criações humanas sem valor universal, e não intuições puras.

Kant tem razão somente ao rejeitar toda ética *a posteriori*. O problema é que confundindo o material como *a posteriori*, deixa de lado o dado material da intuição dos valores, e tenta conceitualizar o valor a partir da noção de dever. Mas sem a matéria intuitiva sentimental, não se pode chegar à essência moral, o valor do bom e do mau. Para Scheler, uma ética que pretenda considerar com objetividade a essência do valor moral do bom e do mau, não pode pretender ter acesso a esta essência a partir de formas categoriais da razão, que são construções conceituais *a posteriori* em relação à matéria de intuição sentimental, porque esta matéria não pode ser reduzida a conceito. Portanto, deve partir da essência mesma do valor acessada na pura intuição sentimental.

A filosofia, do mesmo modo, não pode se limitar ao conceituável, ao objeto da razão teórica, mas precisa estar aberta ao incompreensível no conceito, como o é a pura intuição de essências, ao inefável, ao assombro original que foi o primeiro objeto de intenção da razão, ao

¹²⁰ FG,p.69

¹²¹ ET-I,p.86

que é intuído como objeto de uma intuição sentimental. Por outro lado, nunca pode se furtar à tarefa de tentar expressar em palavras, se não as mais puras intuições mesmas, ao menos o modo ou a indicação de como chegar às puras intuições.

2.6. A ética e o interesse antropológico

A ética, por tratar de investigar os fundamentos racionais do agir humano e as vias de conhecimento deste fundamento, está sempre fundada em uma antropologia filosófica, um modo de compreender o homem, ou mesmo de ‘ver’ de modo estruturado, que é o ponto de partida de tudo. A filosofia sempre procura um conceito puramente racional e universal de homem. Porém, em todos os conceitos de homem já surgidos na filosofia, se há pontos universais e definitivos, há outros que não o são, de modo que não há um conceito absolutamente definitivo e abrangente de homem. Logo, uma ética conseqüente deve buscar como fundamento as notas universais e definitivas do conceito de homem; mas mesmo assim não será nunca uma ética definitiva. A ética de Scheler parte de uma noção de estratos, de conexões estratificadas de essências. Estratos de ser no homem, estratos de percepção, estratos de estados emocionais, estratos hierárquicos de valores.

Para alguns, interpretando a intenção de Scheler explicitada em “A posição do homem no cosmos”, a obra de Max Scheler, de modo geral, gravita em torno do eixo da construção de uma antropologia filosófica. Esta seria sua intenção filosófica de fundo, que perpassa as maiores indagações e investigações de sua vida. Esta intenção aparece explícita em muitas de suas últimas obras, e talvez mais implicitamente em obras de outras épocas. Obviamente não teríamos condições neste trabalho de analisar toda a obra de Scheler para confirmar esta chave interpretativa; não é o propósito deste trabalho. Esta é a chave de leitura inicial de Pintor Ramos¹²², em seu o humanismo de Max Scheler. Evidentemente não é a única maneira de interpretar a obra de Scheler. Como dissemos anteriormente, para Spiegelberger, por exemplo, e para outros, o eixo principal da obra de Scheler é a ética¹²³, e a antropologia é o segundo tema central, em conseqüência daquela. Para este comentador, ética e antropologia são como os dois focos de uma elipse em que gravita Scheler. Mesmo Pintor Ramos, ao concluir sua obra, termina por admitir que a antropologia emerge de uma ‘preocupação ética’¹²⁴. Para nós, neste

¹²² Pintor Ramos, p.9-10

¹²³ Spiegelberger, p.272.

¹²⁴ Pintor Ramos, p.393.

trabalho, a chave antropológica servirá, neste momento, para lançar luz sobre a fundamentação da ética material dos valores, que é o interesse específico deste trabalho, procurando entender como isto se relaciona com as diversas esferas nas quais se estrutura a antropologia proposta por Scheler.

No prefácio de “A posição do homem no cosmos”(1928), sua última obra, elaborada poucos meses antes de morrer, Scheler cita oito trabalhos de sua vida que desenvolvem perspectivas que comporiam seu projeto de desenvolver uma elaborada antropologia filosófica, desde a chamada segunda fase ou fase mais fenomenológica, ou ainda fase católica ou catolicizante, em que se dedica a tratar de vastos exercícios de fenomenologia descritiva, que vai de cerca de 1906 a 1920, como “O ressentimento na moral” (1912), passando por partes do “Formalismo na ética...” (1913/16), e o breve mas integradamente sintético “Para a idéia do homem” (1915), em que caracteriza o sentido do homem como uma unidade de dimensões, uma ponte ou tensão entre as esferas naturais e a idéia de pessoa perfeita em Deus (o homem não tem um lugar fixo; o homem é espírito que perpassa e se movimenta entre todas as esferas do ser, por isto *microcosmo*; mas é ainda o único ser que pode chegar a ser pessoa, e por isto também *microtheos*). Ainda várias obras da terceira fase, dita de caráter mais metafísico e antropológico, ou fase de inspiração panteísta spinoziana, que vai de 1921 até sua morte, como a vida afetiva em “Essência e formas de simpatia” (1923), “Formas do saber e a cultura”(1925), “Formas do saber e a sociedade”(1926), “O homem e a história” (1926), e “O homem na era da conciliação”(1927). A centralidade que a questão antropológica teve como aglutinadora da produção scheleriana ele mesmo aponta em “A posição do homem no cosmos”, deixando aí a linha para encontrar os pontos de costura entre os diversos temas por ele abordados ao longo de sua produção filosófica, como transcrevemos abaixo. Praticamente a mesma idéia já aparecia no citado “Para a idéia do homem”, em 1914.¹²⁵

Desde o primeiro despertar de minha consciência filosófica, as perguntas: o que é o homem? e qual é a sua posição no interior do ser? me ocuparam mais essencialmente do que qualquer outra pergunta filosófica. Os esforços de muitos anos, em meio ao qual circudei o problema por todos os lados, resumiram-se desde 1922 à elaboração de uma obra maior, dedicada a este questionamento. (...) Tenho a satisfação de constatar que os problemas de uma antropologia filosófica ganharam hoje o ponto central de toda a problemática filosófica na Alemanha e que, muito para além do círculo dos especialistas em filosofia, há biólogos, médicos, psicólogos e sociólogos trabalhando em uma nova imagem da constituição essencial do homem¹²⁶.

¹²⁵ IH, p.91-92.

¹²⁶ PC, p.1-3.

O esquema fundamental para entender a antropologia proposta por Scheler, primeira parte de um projeto antropológico amplo que o autor não conseguiu chegar a desenvolver devido a sua morte prematura, baseia-se na compreensão dos estratos ou esferas do ser, compartilhados pela estruturação própria do ser humano¹²⁷. Por isto o homem é um microcosmo. O homem é o único ser no qual todas as estruturas objetiváveis do universo estão presentes, e ainda com um algo mais. Desde a esfera do mundo material inanimado, a esfera atômica, molecular e elemental, passando pela estruturação orgânica da matéria que perfaz a vida, as dimensões de vida vegetativa e anímica, a vida psíquica emocional, a dimensão afetiva valorativa, e por fim a ligação de todos os elementos vitais à esfera espiritual e a ligação do espírito singular da pessoa humana ao espírito supra-singular ou absoluto, fundamento de todo ser, tudo isto perfaz as diversas esferas microcósmicas da pessoa. Ainda poderíamos considerar como esferas as dimensões de mundo interior, mundo exterior, mundo comunitário e social. O ser humano não é, portanto, apenas um animal racional, mas é um espírito que perpassa todas estas diversas esferas e que se atualiza no ato livre do ser pessoa, a pessoa como centro de vontades, intenções, valores e sobretudo de atos, pois que o espírito, para Scheler ato puro e por isto impotente, só se realiza na pessoa como centro de atos.

O esquema dos estratos de ser é de fato bastante simples e intuitivo. A genialidade da intuição scheleriana reside justamente na simplicidade de ver aquilo que não se via até então, ou foi ocultado por inadequadas visões filosóficas e monismos sobre a essência do ser humano. A simplicidade de perceber o ser humano não como um ser fundamentalmente acima, superior, altivo, como que fundamentalmente desligado dos mais simples estratos de ser. Esta é a fonte das grandes quedas e fracassos: as grandes pretensões advindas do julgar-se demasiado acima e além do mundo das coisas, do mundo orgânico, animal, etc, ou demasiado raso, ao mesmo nível de todo o cosmos. Muitos pensamento filosóficos sobre o homem, no decorrer da história, inclusive e sobretudo certas tentativas de constituição metafísica, de caráter dualista e opositivo, contribuíram muitas vezes por fragmentar ou isolar o homem de sua ligação com as diversas estruturas daquilo que ele de fato é. Ao destacar apenas uma de suas dimensões, seja a dimensão racional-espiritual, seja o caráter natural, seja a dimensão técnico-prática da era moderna, o homem se distancia do cuidado com suas outras dimensões, e invariavelmente termina prejudicado. Como um reino dividido e em luta contra si mesmo, não subsiste. O homem 'pode' colocar-se acima e além, e de fato pode colocar-se onde quiser, pois que não tem uma única e exclusiva posição definida no cosmos; se quiser colocar-se em uma mais elevada

¹²⁷ Pintor Ramos, p.79ss.

posição, porém, não pode fazê-lo através de luta ou desprezo aos demais estratos de ser, pois seria colocar-se em luta contra si mesmo. As estruturas precisam estar integradas e em cooperação. Trata-se antes de, através do centro de decisões e atos que é a pessoa, canalizar as energias que perpassam entre as diversas esferas e dirigi-las para o valor positivo mais adequado para cada esfera de ser.

Scheler se dedicou ainda a aprofundar as relações do conhecimento com diversos aspectos da vida humana, como a cultura, a sociedade e seu fundamento filosófico sobre os valores. Husserl mesmo já apontara estas relações nos Anexos ao final das “Cinco lições” de “A idéia da fenomenologia”:

No conhecimento, está dada a natureza, mas também a humanidade nas suas associações e nas suas obras culturais. Tudo isto se conhece. Mas ao conhecimento da cultura, enquanto ato que constitui o sentido da objetividade, pertence também o valor e o querer¹²⁸.

O sentido da objetividade, do conhecimento do objeto, é constituído não somente por atos internos da consciência, mas ainda por afetos e ações valorativas do eu e do contexto humano em geral. O sentido de uma objetividade, apesar de lingüisticamente compreensível e, portanto, evidenciando uma dimensão de unidade, é também culturalmente e afetivamente variante. A partir das significações expressivas que perfazem o conhecimento não apenas se conhecem as coisas, o objeto, mas também o contexto humano, seus valores e preferências. A própria filosofia está impregnada de valores e preferências que revelam conhecimento não somente sobre as coisas, mas sobre o homem que as pensa.

Scheler é um ardente investigador de tudo o que se refere à essência do humano, lhe interessam todas as dimensões antropológicas e, na brevidade de sua vida, tem pressa em ampliar seu conhecimento. Segundo Pintor Ramos, sobre a estruturação (ou intenção de estruturação) do pensamento de Scheler em torno do interesse antropológico em geral e a proliferação de investigações que realizou em diversas áreas do humano, se não se captam estas “estruturas básicas em seu verdadeiro alcance, o pensamento scheleriano é um verdadeiro formigueiro de contradições no qual o mais importante seriam intuições soltas que se devem isolar de seu contexto”¹²⁹. Para alguns, sua obra tem mais significação pela riqueza temática do que pela profundidade¹³⁰. Mesmo os que admiraram, entre os quais o próprio Husserl, apesar

¹²⁸ Husserl. *A idéia da fenomenologia*, p.111

¹²⁹ Pintor Ramos, p.11: “Si no se captan esas estructuras básicas em su verdadero alcance, el pensamiento scheleriano es un verdadero hormiguero de contradicciones”.

¹³⁰ Colomer, p.411

das divergências metodológicas, e ainda Hartmann, Heidegger, Edith Stein, Ortega, reconhecem, mesmo com a amplitude de investigações, o pouco sucesso na tentativa de sistematização. Pelo que Ortega o chama ‘um embriagado de essências’, em obra homônima, assim como Pascal fora um ‘embriagado de Deus’. Para alguns críticos, o pensamento de Scheler é interpretado como rico tanto em variedade de intuições e em amplitude de temas tratados como, para muitos, rico em caoticidade e contradições, pela profusão de idéias e digressões, pelas variações de concepções no decorrer da vida (haveria que examinar se trata-se de contradição ou de evolução) e por não ter o filósofo se ocupado muito de explicar claramente a conexão entre os diversos temas tratados. As contradições apontam muitas provavelmente para uma relação com fases do pensamento scheleriano mais ou menos associadas à evolução de suas crenças religiosas e às preocupações vitais que o filósofo tinha, de encontrar uma explicação ética para a relação entre os estados afetivos e o comportamento moral do ser humano, temas que refletem preocupações muito próprias de sua história de vida. Como de resto parece corresponder, à primeira vista, à intensidade vivencial e experimentativa, e à aparente dificuldade de colocar ordem em sua própria vida pessoal. Mas é tarefa da filosofia justamente procurar uma ordem no caos (e por vezes mesmo arbitrariamente o impõe), considerando-se caos aquilo que ainda não encontrou suficiente inteligibilidade, e partindo-se do pressuposto de que mesmo o caos pode ser inteligível (há uma idéia para representá-lo) e que possa trazer alguma espécie de conhecimento.

A morte prematura de Scheler não lhe permitiu deixar explicitamente claras as conexões entre suas obras anteriores, isto é, mostrar claramente e discriminadamente a conexão entre os diversos temas das obras anteriores em torno do eixo antropológico, como parecia ser sua intenção, desde 1922, de elaborar uma obra maior que integrasse tudo em torno do eixo de uma antropologia filosófica, que não chegou a acontecer. Apesar de não ter organizado explicitamente as conexões dos diversos temas abordados com a antropologia, Scheler deixou isto explícito como intenção central em suas obras finais¹³¹. Na ampla análise de Pintor Ramos¹³², os últimos escritos de Scheler, ainda que em geral mais breves e concisos, apresentam uma maior coerência sistemática do que suas primeiras e mais famosas grandes obras. De fato, isto confirma a tese de que a elegância de um filósofo não está na prolixidade, mas em sua simplicidade. Os últimos escritos importantes de Scheler são os mais breves e os mais estruturadores de seu pensamento.

¹³¹ Vide sobretudo a já citada “*Posição do homem no cosmo*”.

¹³² Pintor Ramos, p.18.

Recordamos ainda que, no entanto, em sua maior e mais conhecida obra, “O formalismo na ética e a ética material dos valores”, no segundo tomo, surgido em 1916, dedicara quase metade do volume ao tema da ‘pessoa’, pelo que, no prólogo à segunda edição, de 1921 chega a subtítular este trabalho como ‘Novo ensaio de um personalismo ético’, fundamentando a ética e a intuição dos valores em uma nova antropologia. Assim, concordamos parcialmente com Antonio Pintor Ramos¹³³, avançando no sentido de que a questão antropológica, que aparece explícita nas últimas obras de Max Scheler, é na verdade uma das duas principais chaves de leitura de seu pensamento, ao lado e como fundamento para a central preocupação ética.

2.7. Racionalidade e Espírito

A partir ainda das reflexões sobre o conceito de atitude filosófica, podemos interpretar a racionalidade mesma, uma vez que é um modo de ser do espírito como atitude – não o único modo de ser. A razão se comporta mais como um ato, um agir, um movimento, como um processo que se desenrola no tempo, do que como uma postura estática, como uma posição fixa e eternizada de uma improvável razão pura, em uma atemporal universalidade. Esta intuição sobre o modo de ser da razão mesma como constituído de vários atos relacionados entre si, como um processo, é própria da herança fenomenológica, sobretudo a partir das Investigações Lógicas de Husserl. Isto abre um campo enorme de compreensão da racionalidade a partir da diversidade de modos comportamentais de ser. Assim como os comportamentos humanos, se bem que sejam igualmente delimitados pelas mesmas capacidades de movimentação do substrato corporal, no entanto divergem amplamente no modo de estruturarem estes mesmos movimentos entre si e no tempo, o que constitui a diversidade de comportamentos culturais expressos no modo de comer, sentar, dançar, etc., assim também as atitudes do espírito, entre elas a razão mesma, como a entendemos em nossa cultura, podem ser entendidas como movimento, e assim compreendidas em sua evidente diversidade. A razão, se bem que conserve claramente traços semelhantes, pode se comportar de maneiras diversas, conforme as épocas, as culturas, e as peculiaridades de cada ser pensante. Porque a razão pode ser entendida como movimento, como um modo de comportamento, um modo de ser em atos. E de fato a razão se comporta de formas diferentes. É por isto que as culturas são diferentes, e os modos de pensar, as significações, os interesses, são diferentes. É por isto, também, que nenhuma pessoa pensa

¹³³ Pintor Ramos, p.9.

exatamente igual à outra: porque as pessoas ‘conduzem’ a razão de modos diversos. A razão é dinâmica, é movimento e não estaticidade. O que é estático é o produto da razão, suas obras como positavações de conceitos. E ainda assim podem estas ser constantemente criticadas e reelaboradas como qualquer outra obra do agir humano. Esta essência dinâmica da razão como movimento, processo, é o que intui precisamente a fenomenologia – e muitos antes dela, sob outras formas – com a teoria da intencionalidade da consciência e dos atos intencionais e intuitivos do pensamento.

Isto abre uma possibilidade dinâmica de compreender a racionalidade e as diferenças entre as racionalidades a partir da compreensão de movimento e comportamento. Assim como compreendemos as diversidades de modos de agir entre as diversas culturas e pessoas segundo seus comportamentos, as diferenças de racionalidades também podem ser compreendidas como modos diversos de conduzir os movimentos da razão. Não poderia, então existir um único modo de conduzir a razão, do mesmo modo como não existe um único modo de sentar, de comer, ou de dançar. As culturas e as pessoas desenvolvem modos diversos de articular seus movimentos no tempo, assim como desenvolvem modos diversos de articular os movimentos da razão, se bem que conservem certas estruturas e possibilidades fundamentalmente idênticas. Uma racionalidade única e final é tão inverossímil quanto um modo de agir único global. O erro do racionalismo dos últimos séculos foi confundir a obra da razão com o operar mesmo da razão.

Podemos distinguir três elementos relacionados ao ato espiritual: *o ato puro* da razão, como o ato de ver, ou o ato puro de caminhar; *a estruturação* do ato, isto é, o modo, a direção, a intenção, o sentido deste ato; e *a obra* do ato. É no sentido de ato da razão como ato estruturado temporalmente que, por exemplo, ao mesmo tempo que todas as pessoas, de um modo geral, têm as mesmas possibilidades de movimento das pernas, ou movimentos puros, no entanto cada pessoa caminha, senta, ou joga futebol de modo diferente. As possibilidades racionais podem ser as mesmas – poderia até se especular se são, de fato, as mesmas; as pernas, no entanto, não são nunca umas iguais às outras. Assim como são infinitamente diversos os modos de agir, muito diversos podem ser os modos de estruturar os atos racionais no tempo e na sua relação aos seus objetos.

A obra da razão, por sua vez, pode ser um sistema, que tem a aparência de algo estático. Porém, a razão mesma, a razão ‘pura’, não é um sistema, não é uma obra, mas ato permanente. Há, pois, pelo menos, dois tipos básicos de atitude da razão: uma atitude de objetivação, de representação, de apreensão e dominação do ser; e uma atitude de abertura, que poderíamos também chamar de atitude crítica, de acolhimento permanente ao ser que se revela de modo

sempre renovado, atitude que, para superar aquela anterior, precisa incorporar uma atitude de crítica de si mesma, crítica ética de suas próprias atitudes. São dois possíveis estados da razão: um estado estático, da razão que quer permanecer, sedentarizar-se, e um estado dinâmico, itinerante, desinstalado ou nômade da razão. Na verdade, essencialmente o estado estático do sistema é, por assim dizer, uma ilusão, uma cosmovisão, um mundo de objetos simbólicos criado pela razão que não aceita a provisoriade e a contingência do conhecimento. “O amor, nunca falta.(...) Quanto à ciência, desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada toda nossa proposição” (1 Cor 13,9). Por isto que, para Scheler, a filosofia não é ciência, mas é a atitude espiritual básica, atitude moral de “amor de participação do núcleo de uma pessoa humana finita no essencial de todas as coisas possíveis”¹³⁴, participação espiritual cognoscitiva mas não necessariamente de um conhecimento da consciência¹³⁵; é neste sentido que “sempre o amante precede o conhecedor”¹³⁶. Atitude que não pretende dominar ou condicionar, mas dá liberdade ao amado de se revelar por si mesmo.

Mesmo nos processos internos da razão, a fenomenologia já o demonstrou, o tempo, o movimento, variadas ordenações e sucessões de atos estão presentes. Na verdade, o estado fundamental da razão é o dinâmico, o movimento é inerente à razão. Por isto, a autêntica atitude filosófica é uma atitude ética, que reconhece a razão como um agir constante, sempre renovado.

Tentar faticamente desprender o centro de atos do próprio espírito de sua relação psicofísica e biológico-humana, mediante um ato sempre novo – não só mediante um ‘prescindir’ abstrativo-teorético ou um simples ‘não ter em conta’ esta relação -, e incorporá-lo ao centro universal de atos que corresponde à idéia de Deus, para efetuar uma mirada sobre o ser de todas as coisas a partir deste centro de atos e, diríamos, ‘em’ sua força; isto constitui, enquanto tentativa sempre renovada, um caráter essencial do impulso [filosófico e moral do espírito] que investigamos¹³⁷.

Por isto, um saber inconcluso não é simplesmente não saber; conforme a intuição socrática – e de muitos outros –, o saber inconcluso é, na verdade, um preciso e seguro saber da provisoriade de uma razão em processo de desenvolvimento.

¹³⁴ EF,p.14: “Amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles”.

¹³⁵ EF,p.16; p.36

¹³⁶ EF,p.32: “Siempre el amante precede al conocedor”.

¹³⁷ EF,p.40: “Intentar’ fáticamente desprender el centro de actos del propio espíritu de su relación psicofísica y biológico-humana, mediante un acto siempre nuevo de este centro – no sólo mediante un ‘prescindir’ abstrativo-teorético o un simple ‘no tener en cuenta’ a esta relación -, e ‘incorporarlo’ al centro universal de actos que corresponde a la idea de Dios, para echar una mirada sobre el ser de todas las cosas a partir de este centro de actos y, diríamos ‘en’ su fuerza; esto constituye, en tanto que tentativa siempre renovada, un rasgo esencial del ‘impulso’ que investigamos”.

O campo de uma pré-compreensão da diversidade dos modos de ser da razão como ‘diversidade de articulações de movimentos’ da razão, ou como ‘comportamentos’ da razão, não é tema para este trabalho. São apenas algumas especulações que, para além da fixidez da razão pura e do finalismo racionalista próprio da filosofia ocidental dos últimos séculos, suscitaram as investigações fenomenológicas sobre os atos do pensar a partir de Husserl, por um lado, e que a proposta de Scheler sobre a ‘atitude filosófica’ e a ‘condição moral’ do filosofar por outro lado ampliou, libertando novamente a filosofia, como em sua origem, para um movimento dinâmico, renovado, filosoficamente rigoroso e seguro.

3. VISÃO ANTROPOLÓGICA DE SCHELER: O PERSONALISMO HUMANISTA

3.1. As esferas de ser no homem

Há duas formas básicas de conceituar o homem: o conceito sistemático-natural, que considera todos os estratos de ser presentes naturalmente no homem, e o define a partir de todos estes estratos, mesmo naqueles em que o homem é semelhante aos demais seres vivos, acrescentando como distintivo as peculiaridades próprias somente ao homem, mas subordinando-o ao mesmo sistema de compreensão no qual se enquadram os demais seres; e aquilo que Scheler chama de o ‘conceito essencial’ de homem, que ao contrário do anterior, define o homem de modo contraposto ao conceito de animal em geral e a toda classificação do gênero animal, isto é, a partir unicamente de uma posição peculiar do homem. Esta conceituação essencial é a incógnita que Scheler se propõe a investigar.

Diversas são as conceituações de homem que conhecemos na história do pensamento, muitas delas incompatíveis entre si. Uma visão filosófica do homem que supere as visões unilaterais precisa ter uma base maximamente ampla, e considerar todos os estratos de ser, e somente a partir daí verificar se há algum estrato que é peculiar ao homem. Esta base deve incluir todas as possíveis esferas de ser ou modos de ser que estão essencialmente presentes no homem, que constituem a essência mesma do homem. No decorrer da história do pensamento, várias definições de homem foram propostas, todas elas insuficientes porque, se apontam verdades essenciais, excluem outras ao adotar miradas limitadas. Assim, há várias idéias de homem presentes na tradição ocidental: há uma idéia religiosa de homem como ser criado, dependente de um criador; uma idéia do homem como logos, como razão independente e autosuficiente; a idéia do homem como resultado de processos evolutivos biológicos; o homem técnico-prático, determinado a partir daquilo que faz, de suas obras; cada uma focando aspectos determinados e excluindo outros.

Scheler aponta diversos estratos de ser presentes onticamente no homem, e os compara com os demais seres vivos. Sem dúvida não esgota todos os possíveis estratos de ser. Poderia-se desenvolver bem mais outros estratos, por exemplo, a esfera da materialidade inorgânica, bem como a esfera relacional da intersubjetividade e da sociabilidade; se bem que Scheler considere a primeira na constituição ôntica do homem, mas dedica muito mais atenção às esferas do ser vivo individual. Há uma enorme riqueza valorativa na

consideração mais ampla possível de todos os estratos de ser. Mas não é propriamente o que interessa para Scheler em uma conceituação essencial do homem, e sim se há um estrato ou uma posição de ser peculiar ao homem, e se somente esta é que constitui o fundamento de um conceito essencial de homem. De todo modo, Scheler tem o mérito de reconhecer que em qualquer elaboração de uma antropologia filosófica, a mirada deve tomar em consideração os mais amplos estratos de ser e deixar-se orientar por estes, pelas intuições essenciais que apresentam, antes que adotar qualquer pré-conceito sobre o que é o homem, ou ainda antes que simplesmente deixar de fora alguma dimensão significativa.

Na consideração das esferas do ser vivente em geral, a primeira dimensão de estruturação é a construção do mundo psíquico ou individual, caracterizado pelo fato de tais seres já possuírem um ser-para-si, que por sua vez se desenvolve em quatro dimensões evolutivas e subordinadas umas às outras. Estas etapas ou níveis são: 1) o impulso afetivo (ou ‘sensitivo’) já presente nas formas viventes vegetais; 2) o instinto animal; 3) a memória associativa presente em certos animais; 4) a inteligência prática. É característica de todos estes processos uma progressiva individuação e desprendimento em relação ao meio natural. O homem compartilha elementos de todas estas esferas. Porém, não somente o homem, mas também animais superiores. Descreveremos brevemente estes níveis.

1-O impulso afetivo

Em português talvez pudesse ser melhor traduzido por impulso ‘sensitivo’. O ‘ser afetado’ supõe um ‘sentir’ algo que afeta, e um ‘sentido’ original na vida que está anterior ao ser afetado. Mas manteremos a tradução original para facilitar as referências à obra. Este impulso é a primeira manifestação do surgimento de uma individuação, da constituição do ser íntimo psíquico como ser-para-si¹³⁸. Já está presente no vegetal. Parte de um ser íntimo que se destaca de um meio, como um movimento de dentro para fora, um impulso para o crescimento e a reprodução¹³⁹. O ato que caracteriza este ser-para-si é o impulso afetivo *ekstatico*, um simples movimento de crescer, um padecer desprovido de objeto, um mero ‘para lá’, ou para fora, sem consciência, sem sensação, sem representação, e ao mesmo tempo sem escolha e portanto sem poder, mas no qual já se distingue um ‘sentido’ ou direção essencial da vida¹⁴⁰. Nos vegetais já há uma primeira forma de expressão do estado interno,

¹³⁸ PC,p.8

¹³⁹ PC,p.10

¹⁴⁰ PC,p.11

estado que se expressa a partir de um sentir algo diferente, uma resistência; não porém como função informativa, como nos animais. O vegetal dirige-se para cima, para o sol, e para baixo, para a terra e para a água e, muito limitadamente, até certo ponto, é capaz de contornar obstáculos em busca da luz e da água. É um impulso sensitivo porque envolve um sentir da resistência do meio e um dirigir-se contra esta resistência. Este impulso é *ekstatico* porque é um mero ‘para-fora’. É a expressão da vivência de resistência do vivente que quer afirmar sua individualidade frente ao meio. No homem, esta intuição afetiva da resistência é o primeiro dado material para a percepção conceitual e formal da realidade. No vegetal, porém, não é possível a percepção de um mundo circundante pois que não há consciência nem ao menos sensação, mas apenas o primeiro sentido desta vivência de resistência. Sendo assim, afirma Scheler, também inexistente uma centralização de respostas da planta frente ao mundo circundante, não há um centro nervoso de respostas como nos animais, mas há apenas uma individuação e um sentido. A planta, nesta primeira forma de ligação *teleoklina*, isto é, com sentido para o ser do indivíduo, é a dimensão do vivente que está mais intimamente unida ao meio, seja ao meio inorgânico, seja aos outros viventes, manifestando com isto em grau mais elevado “a unidade da vida em sentido metafísico, da vida que se encontra por detrás de todas as manifestações morfológicas e imagéticas, assim como o caráter devida de todos os tipos de conformações vitais”¹⁴¹. Este impulso afetivo *ekstático* permanece presente nos demais viventes, inclusive no homem. Todas as formas viventes conservam estados vegetativos, como a vivência original da resistência. Segundo Scheler, nos animais, o sistema nervoso vegetativo, expresso, por exemplo, pelo estado de repouso do sono, pelo que cessa toda centralidade de resposta consciente ao meio, é uma herança da forma primitiva de vida vegetal.

2-O instinto animal

É a segunda forma anímica, para Scheler definida a partir do comportamento, isto é, das expressões de estados internos, externamente observáveis, como movimentos e respostas do indivíduo vivente frente a mudanças no meio. Além de se tratar de um comportamento *teleoklino* como é o impulso anímico vegetal, com sentido para o ser do indivíduo ou de outros viventes (espécie), se caracteriza por um ritmo temporal relacionado a situações significativas para a vida da espécie que se repetem. Não se trata, porém, de uma relação mecânica com o meio, pois que não depende de aspectos corporais (podem mesmo faltar

¹⁴¹ PC,p.13

elementos corporais ou órgãos enquanto permanece o impulso instintivo), mas da resposta de um centro anímico ao meio. Por outro lado, não depende de uma resposta individuada, isto é, este comportamento não envolve escolha nem tentativas; está sempre pronto¹⁴². A relação do instinto como as sensações é que as sensações estão subordinadas ao instinto, isto é, o animal somente pode sentir aquilo que é significativo para seu comportamento instintivo, que por sua vez está subordinado à forma própria em que se estrutura o ser vivente nesta espécie. O instinto caracteriza-se ainda como uma unidade inseparável de saber prévio e ação, mas não como um saber de objetos ou de representações, e sim de impressões valorativas, impressões originadas por um sentir resistências que atraem ou que repelem, no contato das sensações com elementos específicos do meio que ainda não podem ser representados como objetos. Se não podemos falar ainda do surgimento de representações, podemos no entanto dizer que o instinto, diferentemente do impulso afetivo direcionado meramente 'para fora', está direcionado para determinados componentes específicos do meio. Estas resistências valorativas representam já uma especialização crescente do impulso afetivo porque dirigem-se a elementos específicos do meio, e por isto mesmo, por serem elementos específicos já indicam não somente meras impressões, mas uma percepção que os distingue, a base para um possível processo de representação. Em cada nova dimensão destes estratos de ser vital há uma progressiva separação do indivíduo em relação ao meio.

3-A memória associativa

Está associada ao surgimento de um centro de resposta capaz de se relacionar com elementos específicos do meio como unidades significativas com maior relatividade ao indivíduo do que os elementos aos quais está relacionado o instinto. O indivíduo é capaz de associar, a partir da experiência de tentativas bem sucedidas, suas atitudes com determinados acontecimentos. Tem por base aquilo que Pavlov chama de reflexos condicionados, mas vai mais além. Não se trata somente de reflexos, mas de atos aprendidos frente a acontecimentos do meio. O indivíduo pode aprender uma atitude cujo sentido não estava diretamente condicionado pelo instinto. Surge com relação a uma necessidade vital instintiva, mas não está inscrita no instinto como ato. Assim, a busca de comida, tanto como evitar a dor, são movimentos instintivos, mas o ato de um animal que se põe em pé sobre suas patas, ou rola sobre si mesmo para receber comida, ou evitar o açoite, é um ato aprendido, guardado na memória e associado à recompensa por comida e fuga da dor.

¹⁴² PC,p.17

4-Inteligência prática

Não depende de tentativas ou atos prévios bem sucedidos. O indivíduo é capaz de intuir uma relação entre elementos do meio e seus próprios atos de movimento corporal. É assim que, por exemplo, um macaco pode, sem que ninguém o ensine, sem castigo ou recompensa, pegar um graveto e introduzi-lo no fundo do formigueiro para catar as formigas que pretende comer, desde que os encontre associados dentro do seu meio. Não consegue, porém, (ainda?) objetivar estes elementos, nem seus nexos: o graveto, o formigueiro e a comida. Se não houver um graveto pelo chão, ou se não estiver de antemão na mão do macaco, mesmo que haja uma árvore diretamente ao lado do formigueiro, ele não é capaz de deixar ali o formigueiro e ir primeiro quebrar um galho fino de uma árvore para fazer dele instrumento. “A nova representação é produzida pelas partes singulares percebida do meio umas com as outras, ligações determinadas pela meta pulsional”¹⁴³. Cessada a pulsão para comer, o animal não é capaz de guardar o seu instrumento ou de objetivar graveto, árvore, e a relação entre a árvore e o graveto.

3.2. A diferença essencial do homem: o espírito, a pessoa e o ato de ideação

Trata-se da máxima separação em relação ao meio. O meio pode ser representado ou objetivado, a partir dos seus elementos originais que já se constituíam como unidades de sentido *teleoklino* para o indivíduo ou a espécie, e se torna um mundo de objetos com sentido para a pessoa. O novo princípio que permite esta separação em relação ao meio está “fora de tudo isto que podemos denominar ‘vida’ no sentido mais amplo possível¹⁴⁴”. É o espírito, como “objetividade”, ou “possibilidade de ser determinado pelo modo de ser das coisas mesmas”¹⁴⁵, isto é, objetividade tem o sentido de primado da datitude do fenômeno mentado.

A pessoa aparece como o centro de atos que une ou liga o espírito à vida, é “o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser¹⁴⁶”. Porém, pessoa e atos são duas essências distintas. Segundo Neusa Vaz e Silva, para Scheler a pessoa é mais do que

¹⁴³ PC,p.30

¹⁴⁴ PC,p.35

¹⁴⁵ PC,p.36

¹⁴⁶ Ibid.

seus atos¹⁴⁷. Este é o motivo pelo qual o valor da pessoa é absoluto e irreduzível, ao passo que o valor moral de seus atos pode mudar ao longo da vida (e não somente *pode* mudar, como efetivamente *muda*, pois que ninguém nasce já tendo apreendido e realizado todos os valores). A pessoa é o centro indeterminado de determinação a partir do qual existe a possibilidade de mudança de atitudes, de arrependimento, de conversão.

Ao falar de pessoa humana como ligação entre espírito e vida nas esferas finitas do ser Scheler usa um conceito mais restritivo de pessoa, que não aplicará à pessoa infinita de Deus. Tudo o que é vital ou relativo à esfera psico-física do homem pode ser objetivado pela pessoa: o meio circundante, os elementos do meio, os atos do ser psico-físico, movimentos, pulsões, impulsos instintivos, estados afetivos, reações emocionais. A tudo o espírito pode representar e tomar por objeto. O surgimento do homem é a “elevação até a abertura do mundo por força do espírito”¹⁴⁸. É o que permite ao homem poder se posicionar de modo aberto para o mundo.

O ato de ideação é o ato especificamente espiritual pelo qual o espírito se faz presente aos elementos do meio e os representa para si como essências, desvinculando-os do meio e elevando-os a objetos de seu mundo, como idéias suas. É pelo ato de ideação que o caráter de realidade das coisas pode mesmo ser suspenso¹⁴⁹, e é por isto o fundamento de toda atividade teórica, como a filosófica. É o ato espiritual de “constituição essencial do mundo”¹⁵⁰, que permite à pessoa se desvincular das intuições originais e se elevar, se desprender em relação ao meio e a todo ser psico-físico.

3.3. A posição do homem no cosmos

Se por posição entendermos estaticidade, o homem não tem uma posição peculiar no cosmos. Este, como mundo constituído, é que tem sua posição no espírito. O espírito é puro ato intuitor. O fundamento da pessoa é ser o centro destes atos, ligada à vida. Ato é movimento, não é posição. Pode estar em qualquer posição. O espírito da pessoa é trânsito livre e permanente, participação às diversas esferas de ser.

O erro das doutrinas do homem até aqui consistiu no fato de que ainda se pretendia introduzir entre a ‘vida’ e ‘Deus’ uma estação fixa, algo definível como essência: o ‘homem’. No entanto, esta estação não existe: justamente a

¹⁴⁷ Silva, p.202

¹⁴⁸ PC, p.38

¹⁴⁹ PC, p.50

¹⁵⁰ PC, p.48

indefinibilidade pertence à essência do homem. Ele é apenas um ‘entre’, um ‘limite’, uma ‘travessia’, uma ‘manifestação’ de Deus na corrente da vida e um eterno ‘para além’ de si mesmo intrínseco à vida¹⁵¹.

O homem não pode ser uma definição. Ele é precisamente o ato definidor. Uma definição é a obra do ato definidor. O ato não pode ser obra de si mesmo, o ato não pode ser moldado por si mesmo. O que pode ser moldado são as dimensões materiais do homem, pelas quais ele dirige as miradas do seu espírito em relação às funções psico-físicas do sentir, e enriquece seu espírito com intuições e valores, e por outro lado o moldar é o espírito que transforma a realidade existente e produz obras sobre o mundo. A alma, neste sentido, é o resultado do trabalho humano acrescentado como intuição ao espírito, é o conteúdo de valores que o espírito intui das essências materiais de valor e que, por outro lado, intui a partir dos próprios atos concretos de ‘realização’ de valores orientados pelo espírito, os atos que são matéria da intuição moral.

Na base desta indefinição, permanece uma divisão, uma secção essencial no homem, no interior da humanidade, maior do que a divisão entre homem e animal. É a divisão entre o vivente que busca a Deus, que quer transcender, e a dimensão vital de sua existência¹⁵²; ou, em outras palavras, é a distinção entre a essência da pessoa e a existência, motivo pelo qual cada homem é essencialmente indefinível. Muito mais ampla do que a distinção entre a essência da espécie humana e as demais espécies do gênero animal é, pois, a distinção entre a essência de uma pessoa humana e as demais pessoas. Cada pessoa humana é absolutamente indefinível.

É por isto que permanece sempre uma diversidade de ser em todos os âmbitos do humano, tanto entre as diversas culturas e modos de ser social do homem na história, quanto dentro de uma mesma sociedade, e até em momentos diversos da própria vida do indivíduo. Mas onde, então, está o fundamento de unidade do gênero humano? Para Scheler, a unidade está em sua vinculação com Deus, o espírito supra-individual, o mar para onde todos os rios tendem (e ‘sentem’ que tendem), a pessoa infinitamente perfeita, modelo do que ele, homem, deve tornar-se¹⁵³. O homem é unidade entre espírito e vida pela qual o espírito se insere e se realiza na vida. “A relação fundamental do homem com o fundamento do mundo reside no fato de que este fundamento se compreende e se realiza no homem”¹⁵⁴. Vida e espírito

¹⁵¹ IH,p.110

¹⁵² IH,p.114

¹⁵³ IH,p.120

¹⁵⁴ PC,p.88

(singularmente entendido) têm sua origem e unidade neste fundamento último que é espírito supra-singular¹⁵⁵. É aqui que aparece o chamado panteísmo, de linhagem hegeliana, na última fase filosófica de Scheler: a essência e a existência do homem aparecem como manifestação necessária para auto-compreensão e realização do espírito absoluto.

O homem essencialmente é trânsito entre o ‘reino da natureza’ e o ‘reino de Deus’, como uma ponte, movimento; só tem sua existência como uma saída de um destes reinos, como preferência entre valores, escolha e decisão. “O fogo, a paixão para além de si - quer a meta se chame ‘super-homem’ ou ‘Deus’ - é a única humanidade verdadeira”¹⁵⁶. O sentido do ser do homem é um sair-de-si, uma itinerância, num impulso que ou se dirige para a natureza mesma, ou para Deus.

¹⁵⁵ PC,p.46

¹⁵⁶ IH,p.122

4. OS VALORES E A ÉTICA

4.1. A obra “O formalismo na ética e a ética material dos valores”

A primeira grande obra da carreira de Scheler teve como foco o problema de fundamentação gnosiológica e antropológica da ética. Em “*O formalismo na ética e a ética material dos valores*”, Scheler desenvolve uma vastíssima investigação sobre o fenômeno do valor, das essências em geral, entre as quais se situa o valor com primeira intuição pura de essência, anterior a toda posição de existência e de qualquer delimitação de objetos; as relações entre os conceitos de *a priori*, formal e material; os fundamentos antropológicos da intuição sentimental do valor, situada entre os vários estratos da vida perceptiva do espírito, as relações de grau e hierarquia dos valores entre si, comparativamente, com o que desenvolve uma antropologia da pessoa, o seu ‘personalismo ético’¹⁵⁷; também a relação de fundamentação do valor com os objetos chamados bens, com os deveres e finalidades, enfim, com uma ampla teoria do preferir e do agir humanos, e da caracterização da pessoa moral. Scheler desenvolve esta investigação fazendo ao mesmo tempo uma crítica comparativa aos fundamentos de várias éticas propostas na história do pensamento, como a ética dos bens, a ética imperativa e formalista, a ética utilitarista. É a partir deste confronto com as demais proposições de fundamentação ética que vai se delineando o primado do valor como fundamento de qualquer conhecimento, entre os quais o conhecimento da razão prática ou ética.

Há uma peculiaridade muito interessante que aparece na comparação entre os três prólogos da obra. Estes foram escritos pelo autor em épocas diversas de sua vida, e mostram progressivas e diversas releituras que o autor faz de sua própria obra, em alguns aspectos numa verdadeira auto-compreensão, em outros numa re-interpretação do sentido de sua obra de vida que nem sempre condiz com o expresso. O sentido amplo da profusão de investigações e intuições originais sobre a essência dos valores, suas conexões essenciais e suas relações com outras essências parece somente ter sido cada vez mais amplamente compreendido, até mesmo pelo próprio Scheler, após sucessivas releituras de sua própria obra e do aporte de comentários de contemporâneos seus. No prólogo de 1916, após a primeira edição completa das duas partes da obra, o autor manifesta que a finalidade da obra é a

¹⁵⁷ Costa, p.96

“fundamentação estritamente científica e positiva da ética filosófica”, seguindo uma motivação bem ao estilo do que Husserl quis fazer para a fundamentação da fenomenologia como “ciência de rigor”, e destaca que não se trata apenas do desenvolvimento de um sistema ético para a vida concreta, centrando sua própria compreensão do seu trabalho sobre o foco do problema da discussão entre *a priori* formal e *a priori* material, de onde surge o problema da intuição de valor. Aponta ainda que sua intenção é estabelecer esta fundamentação sobretudo a partir de uma revisão crítica da ética de Kant, e apresenta o plano geral da obra.

No prólogo à segunda edição, de 1921, após o aporte crítico de vários filósofos e cientistas, Scheler faz uma releitura da ética dos valores, e destaca que, de toda a obra, sobressai a importância da compreensão de que os valores materiais, em sua hierarquia, estão subordinados ao valor da pessoa, mostrando sua guinada antropológica que vai permanecer até o fim de sua vida, o que lhe move a fazer uma re-interpretação do sentido desta sua própria obra no sentido da antropologia, pelo que acrescenta à obra o subtítulo de “Novo ensaio de um personalismo ético”. Não no sentido de fundamentar um individualismo, mas sim no sentido de destacar a vinculação da pessoa com um mundo de valores que aparecem em sua relação consigo mesma, com Deus, com o outro, com a comunidade, sendo a pessoa a única dimensão vivente capaz de intuir valores e de realizá-los. Manifesta aí uma compreensão que transcende aquela preocupação inicial ‘científica’, mais focada na descoberta da verdadeira essência do valor; agora, a leitura permite um enfoque mais *prático*, mostrando a compreensão da relação entre a intuição material dos valores, o mundo pessoal e a dimensão de realização concreta do ser humano.

No prólogo de 1926, dez anos após a primeira edição completa e dois anos antes de sua morte, Scheler consegue estruturar de modo mais claro e didático uma visão ampla e profunda da ligação dos valores com uma compreensão antropológica e de mundo, isto é, mostrando que a partir de sua obra se pode intuir a íntima relação entre a hierarquia material dos valores, os estratos da vida sentimental pelos quais os valores são intuídos e as diversas esferas de ser no homem, que constituem a visão antropológica de Scheler, às quais correspondem as diversas esferas da hierarquia de valores, e todos os possíveis bens e fins decorrentes, e por sua vez de onde sobressai a liberdade e o valor moral da pessoa. Começa a aparecer de modo mais acentuado, nesta sua releitura, a compreensão da relação das intuições de valores e a estruturação do mundo social, que sobressai nos textos de caráter mais sociológico, da terceira fase da atividade filosófica de Scheler, e que compõem aquilo que o autor pretendia ser a base de uma ‘sociologia filosófica’, onde aparecem intuições proféticas

sobre as tendências de cosmovisões valorativas de nossa era e sua relação com as formas de organização social do ser da pessoa humana.

O que queremos destacar é que a compreensão progressiva que o próprio Scheler desenvolve acompanha as diversas fases da visão filosófica do autor, partindo de uma preocupação mais focalizada no puro fenômeno dos valores, passando pela compreensão da sua relação com a constituição da pessoa moral, até chegar a ser fundamento da constituição de cosmovisões culturais de valores e da *constituição mesma da sociedade como realização de valores*.

Esta obra, como um todo, representa, para a investigação do valor e de seus fundamentos antropológicos e cognoscitivos, o que representaram as Investigações Lógicas de Husserl para os atos cognitivos do pensamento. Por sua vastidão, se por um lado traz uma riqueza de mirada ao fenômeno do valor e de suas conexões essenciais com outros fenômenos, por outro lado torna muito difícil encontrar sempre uma clara conexão sistemática entre as diversas investigações abordadas. Scheler de fato, no início da obra, declara não se propor a fazer uma sistematização da ética, mas apenas desenvolver de modo claro a conceituação dos fundamentos da ética. Esta limitada tarefa, porém, ele desenvolve em mais de setecentas páginas. Nesta profusão de pensamentos e reflexões, bem característicos da tradição de investigação fenomenológica de herança husserliana, aparece uma notável desordem, e por vezes definições um tanto contraditórias, como alguns comentaristas consideram próprio da personalidade de Scheler. Assim, por exemplo, Llambías faz a ressalva: “como surgiu de lições ditadas durante vários anos e seu autor era, como já observamos, um tanto boêmio, a obra apresenta uma *desordem admirável*. Nossa exposição terá que alterá-la para estabelecer uma ordem que respeite as conexões lógicas”¹⁵⁸. Isto obrigou os analistas de sua obra à tarefa de tentar impor uma ordenação, ou tentar criar uma certa organização didática, para poder entender claramente as conexões entre os diversos conceitos. Some-se a isto o fato de que a postura fenomenológica descritiva confundiu muito a mentalidade sistemática de círculos de tradição tomista, de onde partiram os primeiros interesses – e, em seguida, as maiores aversões – à obra de Scheler. Na contradição mesma já aparece o valor filosófico da obra. Não é à toa que despertou o interesse de personalidades de liderança como o jovem doutorando em filosofia Karol Wojtyła, que se dedicou em sua tese a investigar a possibilidade de interpretar a ética cristã a partir do sistema de Scheler, e concluiu

¹⁵⁸ LL,p.61. “como surgió de lecciones dictadas durante vários años y su autor era, como hemos dicho, um tanto bohemio, la obra presenta um desorden admirable. Nuestra exposición tendrá que alterarlo a menudo para establecer un orden que respete las conexiones lógicas”.

que: se a) por um lado este sistema não pode servir para fundamentar em modo absoluto uma interpretação adequada à ética cristã, b) por outro lado tem para esta grande utilidade como auxiliar para interpretar fenomenologicamente os fatos éticos, reconhecendo sobretudo o mérito indiscutível de intuir que, para captarmos diretamente a experiência ética, precisamos captá-la como experiência vivida de um valor¹⁵⁹. Das duas teses com que Wojtyła conclui sua obra, certos círculos filosóficos tomaram apenas a primeira para exorcizar Scheler, portanto numa análise nitidamente parcial do conjunto de sua obra, o que confirma mesmo a atualidade de suas intuições sobre o “engano valorativo causado pelo ressentimento”¹⁶⁰, conforme a obra *“El resentimiento en la moral”*.

É o que dá margem a divergentes e por vezes totalmente contraditórias compreensões de Scheler. Para alguns círculos católicos de filosofia tomista, o autor é caracterizado por vezes como um panteísta, ou como fundador de uma ética subjetivista travestida de objetivismo do valor, ao postular o primado de uma intuição sentimental objetiva do valor, anterior a todo dever. Mas isto não significa abolir o dever, apenas que não se admite mais simplesmente o dever pelo dever. Uma coisa pode ser um dever, mas somente porque essencialmente é boa para o ser humano, e não o contrário; nisto consiste a razoabilidade do dever. Por outro lado, para círculos de fora da Igreja, Scheler é visto como um moralista objetivista, um neo-tomista, um cristão disfarçado, que subordina a autonomia do sujeito frente a uma pretensa objetividade dos valores. Um eterno incompreendido por seus pares. Apesar das diversas contradições a que sua obra foi submetida por círculos tomistas, é sintomático que, após várias décadas de discussões em teologia moral, o princípio ético do dever fundado no reconhecimento do valor, isto é, a partir do reconhecimento de que algo é dever somente porque é bom para a pessoa e não o contrário, ainda que muitas vezes a primeira indicação – não simplesmente ‘imposição’ – do que é um bem venha de fora, o que exige da pessoa ao mesmo tempo autonomia e abertura, tal princípio é incorporado à teologia moral católica como complementar ao princípio de uma ‘autonomia teônoma’. Sem dúvida mostra um grande valor filosófico nesta teoria ética, valor que ainda tem muito por ser descoberto.

¹⁵⁹ Wojtyła, p.165ss.

¹⁶⁰ RM,p.41

4.2. Éticas materiais e formais *a posteriori* superadas

1- O valor da intuição kantiana: a superação da ética de bens e fins

O grande debate que propõe Scheler no que diz respeito à fundamentação da ética inicia com a ética kantiana do imperativo *a priori* racional do dever, considerada por Scheler como a expressão mais perfeita de fundamentação científica da ética filosófica até então¹⁶¹. Para isto, precisamos retroceder um pouco ao contexto kantiano. O problema central de fundamentação da ética, contra o qual Kant dirige o debate em seu sistema, eram as insuficientes justificativas objetivistas da moral normativa tradicional, que depositava o fundamento do valor moral de um ato, se ele é bom ou mau, em bens e fins, portanto, em uma materialidade *a posteriori*, que não mais encontrava aceitação no espírito investigativo e de livre pensamento próprio do iluminismo. As morais normativas depositavam a justificativa para o dever numa qualidade material dos bens ou fins, e eram assim, com toda a razão, reconhecidas pelo espírito iluminista como éticas heterônomas, fundadas num argumento *a posteriori*. Os bens ou fins a que se deveriam dirigir as atitudes morais, e portanto os deveres, são coisas ou situações contingentes, circunscritos a um mundo de bens com sentido relativo ao momento histórico ou a determinado grupo social. Assim, o bem-estar individual ou social, a cultura, os bens comunitários, etc., são conceitos que podem mudar com o tempo e com os diversos grupos humanos, e de fato mudam. Assim também é *a posteriori* o argumento da finalidade boa ou má de uma ação, finalidade que nunca pode ser garantida de antemão na ação, mas reconhecida somente ao cabo desta. O resultado é contingente, somente é reconhecido na experiência mesma da ação finalizada, e nunca sabemos se atingiremos com certeza o fim que desejávamos com nossa ação. Por outro lado, os fins não justificam todos os meios. Um meio pode ser mau em si, mesmo que o fim fosse absolutamente bom. O fim também é, pois, uma argumentação moral *a posteriori* insustentável para justificar a moralidade de uma ação.

Em resumo, bens e fins são, respectivamente, coisas e fatos empíricos ‘valiosos’; antes de ser coisas ou fatos, já são um ‘algo valioso’¹⁶². Portanto, o valor precede o conceito da coisa como bem. Além disto, os bens sofrem constante modificação, novos bens são descobertos. Há coisas que continuam a ser a mesma coisa e no entanto deixam de ser bens. Assim, o valor não depende das coisas, mas ao contrário, o conceito de qualquer coisa é *a*

¹⁶¹ ET-I,p.8

¹⁶² ET-I,p.35

posteriori em relação à intuição imediata do valor, e depende da intuição primária de um valor em um algo. Algo se torna uma coisa para nós porque se nos mostra primariamente seu valor; “mesmo onde o objeto [independente da posição de coisa ou de realidade] todavia é indistinto e confuso, pode já o valor estar claro e distinto”¹⁶³. Os fins, por sua vez, são resultados valiosos; como puras idéias, podem ser essencialmente valiosos, mas somente podem ser verificados se de fato foram atingidos via observação posterior. Por outro lado, os fins não justificam todos os meios. Tal ética foi suficientemente rechaçada por Kant. Porém, Scheler mostrará que o motivo autêntico pelo qual sempre se pode rechaçar tal fundamentação ética não é por ser uma fundamentação *material*, mas sim por ser *a posteriori*.

2- A superação de Kant: o formalismo na ética é também *a posteriori*

Kant é ainda herdeiro da metafísica tradicional¹⁶⁴, e se rejeita a fundamentação objetivista do dever na materialidade de bens e fins é simplesmente porque estes são argumentos não mais aceitos pelo espírito do racionalismo. Kant refunda a mesma moral tradicional numa ética imperativa, apenas mudando o enfoque, rejeitando a condição material e contingente de bens e fins, devido a sua dimensão *a posteriori*, e postulando o primado do formalismo lógico da razão. Para garantir a pureza e incontaminação do argumento lógico, todo elemento material é rejeitado como contingente e *a posteriori*, contra o que Kant firma o postulado de um monismo racionalista como fundamentação de todo dever.

O problema é que, buscando a pureza, Kant confunde o dado material com *a posteriori*, erro que somente encontrará superação com o aporte da fenomenologia. Pois há intuições materiais de valor cognitivo que não são absolutamente racionais, e no entanto são o *a priori* mesmo de qualquer ato racional. Para Scheler, Kant acerta ao rejeitar definitivamente a justificativa ética fundada em bens e fins somente porque são efetivamente *a posteriori*, mas erra ao excluir do *a priori* todo possível elemento material. Scheler mostra fenomenologicamente que há um *a priori* material que é anterior até mesmo ao *a priori* formal da razão.

¹⁶³ ET-I,p.46: “Aun donde el objeto todavía es indistinto y confuso, pueda ya el valor estar claro y distinto.”

¹⁶⁴ Perine, p.60

3- Ética de resultados ou do êxito

Uma ética que faz depender o valor da pessoa e do ato voluntário da experiência sobre os resultados práticos¹⁶⁵, isto é, em que a matéria é dada somente pelo resultado da ação. Na crítica a esta ética, Kant exclui da pura disposição de ânimo todo querer referido a algo, por considerar que o resultado é o que determina a matéria do querer, isto é, o querer determinado pelo empírico. Scheler rejeita a ética de resultados, porque é empírica e contingente; mas não rejeita o querer, pois o querer tem como matéria o valor que está num bem, num fim, num êxito ou num resultado, se este for objetivamente valioso. O resultado prático está fundado num algo valioso, um bem ou um fim valioso, por sua vez fundado num valor mesmo.

4- Éticas imperativas

a) Teoria platônica:

Para o idealismo intelectualista da tradição platônico-socrática, o fato moral se oculta numa idéia que precisa ser conhecida¹⁶⁶. Conhecida a idéia 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.

b) Ética nominalista:

Segue sobretudo a interpretação de Hobbes e Nietzsche de que não há propriamente uma autêntica experiência objetiva de intuição de valor, mas apenas interpretação moral, uma atitude intelectual frente ao fato natural amoral; o homem cria conceitos para os atos. O bom e o mau são palavras, conceitos arbitrados, invenções humanas. Não há fatos morais. Scheler refuta mostrando o valor como preenchimento objetivo de uma intuição.

c) Teoria da apreciação:

Surge sobretudo dos estudos de Herbart, Adam Smith e Brentano. Tenta-se enquadrar em leis de caráter psicológico os atos, funções e sentimentos associados à captação de valores, reduzindo o puramente intuitivo ao teórico, desprezando a singularidade e a não-

¹⁶⁵ ET-I, p.159ss.

¹⁶⁶ ET-I, p.219

objetividade do ato puro. Trata-se de uma formalização cientificista ingênua, que pretende objetivar e reduzir a leis o ato puro que funda até mesmo a possibilidade da intenção científica. Na crítica de Scheler, esta teoria postula que o valor é obtido a partir de um juízo, sendo que o juízo é um ato *a posteriori* em relação à intuição pura.

d) Éticas do dever-ser em geral:

Como já foi dito, os valores são indiferentes à existência. São essências puras. O dever-ser, por sua vez, está relacionado com o ser dos valores. O que deve ser é aquilo que é dado como não existente¹⁶⁷. Somente os valores é que devem ser. Por isto, para Scheler “todo dever-ser está fundado em valores; ao contrário, os valores não estão fundados, de nenhum modo, sobre o dever-ser”¹⁶⁸. Há dois tipos de dever-ser: um dever-ser puramente ideal; e o dever-ser normativo.

O dever-ser ideal é aquele do sentido kantiano de dever. É puramente formal, não tem existência necessária, somente é necessário logicamente. Não pode ser normativo, pois é vazio. Não manda nada, é um dever sem conteúdo. Não gera uma exigência. Este dever-ser ideal já foi refutado por mostrar-se que lhe falta o conteúdo material tanto na origem, na intuição, quanto no fim, isto é, na realização.

O dever-ser normativo é o dever-ser ideal convertido em exigência. Remete necessariamente à esfera da existência de valores, isto é, está associado à realização dos valores. Supõe um ato de ordenar e um conteúdo ordenado. Porém, como vimos, todo dever-ser tem sua origem num valor. Algo é bom não porque pode ser mandado. Isto tornaria injustificável o normativo¹⁶⁹. Na verdade, algo somente pode ser mandado porque é bom.

5- Ética eudemonista

A busca de um estado de felicidade somente se verifica de modo *a posteriori*, e não pode ser submetida a uma lei. O estado é contingente, não é necessário. O verdadeiro sentimento de felicidade, para Scheler, pressupõe a intuição de um valor ao qual está associado. “Todos os sentimentos de felicidade e infelicidade estão fundados na percepção sentimental dos valores, e mesmo a felicidade mais profunda, a beatitude mais acabada, é absolutamente dependente em seu ser da consciência da própria bondade moral. *Só o bom é*

¹⁶⁷ ET-I,p.270

¹⁶⁸ ET-I,p.270: “Todo deber-ser está fundado sobre valores; en cambio, los valores no están fundados, de ningún modo, sobre el deber-ser”.

¹⁶⁹ ET-I,p.279

ditoso.”¹⁷⁰. Não pode haver felicidade sem um conteúdo predeterminado de valor pelo qual se possa buscá-la objetivamente. Para buscar a felicidade é preciso saber em que bens ou fins buscá-la.

3.3. A ética material *a priori* dos valores

4.3.1. Fenomenologia do *a priori* na ética de Scheler

A intuição dos valores é sempre o *a priori* frente a qualquer movimento da razão. Porém, dentro do *a priori* do valor, há um *a priori* formal e um *a priori* material. O *a priori formal* do valor pertence às conexões de essência pura do valor, ao valor em si, independente do depositário. Para que esta ética não seja puramente formal ou vazia, o valor possui ainda necessariamente, como fundamento material da ética, em relação às modalidades de funções intuitivas e às esferas de ser no homem, uma conexão *material*.

4.3.1.1. Conexões essenciais *formais*:

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 de valores¹⁷¹, 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 por completo de que estes valores existam ou não existam”¹⁷². As conexões formais são relativas à essência pura ou geral do valor, a pura idéia de valor, independente de sua realização. São conexões formais as seguintes evidências:

¹⁷⁰ 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*”.

¹⁷¹ ET-I,p.123ss.

¹⁷² ET-I,p.124.: “esas conexiones existen entre los valores mismos, independientemente por completo de que estos valores existan o no existan”.

a) Conexões formais da essência mesma dos valores

1. Todos os valores - éticos, estéticos, religiosos, etc,- 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 disto, um mesmo valor não pode ser positivo e negativo (mas, como veremos, apenas superior ou inferior em relação a outros valores, permanecendo no entanto positivo, se for este o caso).

1.1 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 existência¹⁷³:

- 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.

2. Além disto, há uma relação essencial entre valor e dever-ser ideal.

2.1. Primeiramente, todo dever ser ideal está fundado num valor. Somente os valores é que é devem ser (valores positivos) ou devem não ser (valores negativos ou desvalores)

2.2. 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 isto 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 idéia de bom; aquilo que depois de Husserl se conhece como intenções categoriais, universalizantes, etc.]

¹⁷³ ET-I,p.124.

descansam sobre conexões intuitivas de essências (como também as leis lógicas)”¹⁷⁴. O valor é que é o fundamento da ética, que preenche materialmente a intenção formal.

b) Conexões entre as essências dos valores e seus depositários

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 fins¹⁷⁵. 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 dele 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, como veremos, 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 coisas¹⁷⁶. Por outro lado, não são pessoas. Por isto 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’.

4.3.1.2. Conexões essenciais materiais:

Relações entre a hierarquia dos valores e o ato de preferir

A partir das esferas de depositários e dos estratos sentimentais dos atos intuitivos surge a dimensão da hierarquia de valores. Estas relações essenciais entre a hierarquia dos valores e

¹⁷⁴ ET-I,p.125: “esas leyes [formales] descansa sobre conexiones intuitivas de esencias (como también las leyes lógicas)”.

¹⁷⁵ ET-I,p.128.

¹⁷⁶ ET-I,p.129.

os estratos sentimentais é a parte mais difícil de encontrar, na argumentação de Scheler, uma sustentação absolutamente evidente, direta, e necessária, pois está relacionada com toda a compreensão antropológica de Scheler. Há muito de pressuposto antropológico interpretativo na fundamentação da hierarquia essencial. A impressão que dá é que Scheler por vezes dá saltos de compreensão, sem fundamentar passo-a-passo e com clareza todas as conexões essenciais que deseja evidenciar. Ainda que seja verdadeiro e objetivo aquilo que quer mostrar, não mostra claramente o fundamento último destas relações essenciais, o ‘porquê’ da hierarquia se estabelecer de um modo frente aos estratos sentimentais, e não de outro. Para sair deste brete, o importante é compreender que a hierarquia na intuição dos valores se refere à profundidade dos estratos funcionais do sentir, e não no sentido de uma hierarquia dos valores como objetos ideais hierarquicamente (e arbitrariamente) organizados. O que está ordenado de modo *a priori* é a funcionalidade dos estratos do sentir, donde decorre a hierarquia dos objetos correspondentes de cada estrato intuitivo. De todo modo, para Llambías, já são conexões materiais¹⁷⁷. Pressupõem a intuição de valores, e portanto a funcionalidade desta intuição; não são atos puramente lógicos ou formais relativos somente à essência geral do valor.

A intuição da superioridade de um valor frente a outro, para Scheler, é dada no ato de preferir¹⁷⁸. Se por um lado diz que a hierarquia reside na essência mesma do valor, isto quer dizer que a essência é o dado imanente que surge como mentado. Não se fala de uma hierarquia essencial anterior à intuição, mas que surge como evidente no ato de preferir. O valor superior para a pessoa é o valor preferido no ato de preferir. É neste sentido que “a ordenação hierárquica dos valores nunca pode ser derivada ou deduzida”¹⁷⁹, somente se dá no momento do ato, e cada vez precisamos preferir (e escolher praticamente) que valor é mais alto.

Scheler aponta uma ordenação intuitiva de evidências de preferências com relação à ‘experiência vital’¹⁸⁰, uma série de relações que em última análise se reduzem ao grau de relatividade da percepção sentimental dos valores quanto à posição ou modo de ser dos depositários concretos de valores e suas estruturas intuitivas, que procuraremos aqui descrever com brevidade, posto que o mais importante é a chegarmos à fundamentação ética do valor moral com a materialidade dos valores extra-morais:

¹⁷⁷ Llambías, p.88

¹⁷⁸ ET-I,p.130.

¹⁷⁹ ET-I,p.133: “la ordenación jerárquica de los valores nunca puede ser derivada o deducida”.

¹⁸⁰ ET-I,p.133ss.

A) Extensão ou duração

São superiores os valores duradouros em relação a outros valores, mas não em relação à durabilidade dos bens ou depositários em geral. A duração é um fenômeno absoluto; não é relativa, como é o fenômeno da sucessão. É duradouro o valor que pode ‘existir’ paralelamente ao tempo, independente do tempo em que exista seu depositário. Assim, por exemplo, é independente do tempo o valor da pessoa, objeto do ato de intuição sentimental do amor. Se descobrimos o valor da pessoa, não podemos amá-la por tempo determinado, pois que isto significaria que em determinado momento deixaria de haver um valor na pessoa. Por outro lado, o valor de uma comida dura enquanto a comida estiver íntegra e for útil à vida. Ainda usando um exemplo de Scheler, o valor da alegria é duradouro frente à mudança do valor da comodidade. Assim, os valores mais inferiores são os mais fugazes e os valores superiores são eternos. É certo, porém, que a durabilidade não pode ser intuída senão em uma vivência; porém independe da capacidade ou de um ‘embotamento empírico’¹⁸¹ pertencente à constituição psico-física da função perceptiva dos depositários concretos (as pessoas).

B) Divisibilidade

Os valores são tanto mais altos quanto menos divisíveis forem, isto é, quanto menos necessitam de ser fracionados entre depositários. Assim, o valor da comida diminui à medida que a fracionamos entre diversas porções, isto é, quanto mais pessoas participam de uma mesma porção que precisa ser dividida. Diferentemente, isto não ocorre com o valor do belo, ou o valor do conhecimento, da verdade. Uma obra de arte não tem seu valor diminuído com a apreciação de muitos. Porém, seu valor depende da durabilidade do depositário. Se a obra de arte se estraga, perde seu valor. O valor não está mais nele. O valor do sagrado, no entanto, não é diminuído quando mais pessoas participam de um culto, e por outro lado, também não depende de nenhum depositário material¹⁸². Seu depositário é a pessoa infinitamente santa, o divino, que não depende de nenhuma posição de existência.

C) Fundamentação

¹⁸¹ FEM,p.136.

¹⁸² ET-I,p.138.

Os valores superiores são aqueles menos fundado em outros, e o valor superior absoluto é o valor fundante de todo o mais. Assim, é valor de um meio é fundado no valor do fim. Da mesma forma, dentro dos valores vitais, por exemplo, o valor de uma parte, órgão ou função do organismo está fundado no valor de manutenção da vida do organismo todo. A vida do organismo vale mais do que o valor da existência de uma parte que não seja vital. A vida mesmo somente tem valor enquanto meio de realização do espírito e dos valores do espírito. Portanto, “todos os possíveis valores se fundam no valor de um espírito pessoal e infinito e de um universo de valores que daquele procede”¹⁸³.

D) Satisfação

A percepção sentimental de um valor é acompanhada de uma satisfação, que não é um simples estado. “Satisfação é uma vivência de preenchimento”¹⁸⁴, isto é, quando a aparição do valor vem a preencher uma intenção que visa o valor. O valor é tanto maior quanto maior for a profundidade de satisfação. Os valores mais superficiais e mais ingênuos nos satisfazem quando estamos plenamente satisfeitos nos estratos mais profundos. Por outro lado, quando não estamos satisfeitos em estratos profundos, aparece uma permanente insatisfação também nos valores mais superficiais, como os do gozo. Não nos contentamos com nada. É preciso um permanente preenchimento de satisfações superficiais, por isto mesmo menos duráveis, para aplacar o vazio da insatisfação profunda.

E) Relatividade

Os valores são objetivos porque há um ato intencional que os intui como objetivos, como fatos; mas fatos puros, independente da posição de existência. A objetividade diz respeito ao fato de ser objeto de um ato intencional, e não à existência como real. Portanto, a objetividade está em relação ao ato intuitivo. A principal conexão material entre as essências de valor parte do princípio de que não podemos supor “nenhuma existência objetiva de valores ou modalidades (...) se não houver atos e funções correspondentes para vivê-los”¹⁸⁵, intuí-los. Assim, o valor do agradável é relativo ao ser dotado de intuição do sentir sensível;

¹⁸³ ET-I,p.140: “todos los posibles valores se ‘fundan’ en el valor de un espíritu personal e infinito y de un ‘universo de valores’ que de aquel procede”.

¹⁸⁴ ET-I,p.140: “‘satisfacción’ es una vivencia de cumplimiento”.

¹⁸⁵ ET-I,p.142: “no podemos suponer tampoco ninguna existencia objetiva de valores o clases de valor (prescindiendo por completo de los bienes reales, depositarios de valores de esa clase) en que no se hallen los actos y funciones correspondientes para ‘vivir’ esa clase de valor”.

porém, não seria percebido por um ser não dotado de sentimentos sensíveis. Mas o valor absoluto, como o valor da pessoa e o valor moral do ato, o bom e o mau morais, não é intuído por uma função do sentir relacionado ao sensível, nem depende em nada do sensível ou do vital. Trata-se de um puro sentir, puro ato, como o amor e o preferir¹⁸⁶, independente da funcionalização do sentir em um ser vivo. A evidência do valor absoluto, o valor da pessoa, não é dada por uma função do pensamento, mas pelo sentir puro: “é a absolutividade com que o percebemos imediatamente que nos faz ‘sentir o pensamento’ de ceder ou renunciar a ele em favor de outros valores”¹⁸⁷. Deus não sente valores agradáveis ou de prazer, mas apenas ama e sabe o que ama. O valor mais alto será aquele menos relativo a uma função (como por exemplo as funções teóricas da razão, atos de juízo, etc.) ou à estrutura concreta de um depositário, mas acessíveis a um puro ato intuitivo de sentir.

4.3.2. A hierarquia *a priori* formal e material na ética

A ética trata dos valores em relação à pessoa humana. Seu objetivo é ordenar os valores em mais altos ou mais baixos, independente de todo sistema de bens e fins. Como já observamos, não se pode tomar em modo excessivamente rígido a descrição scheleriana de uma ordenação hierárquica apriórica; ele mesmo se propõe a caracterizar de modo apenas aproximado.¹⁸⁸

Surgem basicamente duas ordens hierárquicas: uma ordem ‘relativamente’ formal e uma ordem material. A primeira trata das conexões *a priori* entre a altura do valor e os depositários puros ou essenciais. A ordem material trata da altura dos valores em sua relação com as modalidades de valor.

4.3.2.1. A hierarquia *formal*: as conexões entre a hierarquia e os depositários

Scheler aponta a existência de conexões aprióricas entre a altura do valor e os depositários puros que compõem o material *a priori* da ética, mas que frente às conexões

¹⁸⁶ ET-I,p.142

¹⁸⁷ ET-I,p.144: “sino que es la absolutividad con que le percibimos [el valor] inmediatamente lo que nos hace sentir el pensamiento de ‘ceder’ o ‘renunciar’ a él a favor de otros valores”.

¹⁸⁸ ET-I,p.145

aprióricas materiais de modalidades, são relativamente formais¹⁸⁹, algumas das quais descreve de modo mais profundo, enquanto outras explicitamente não se propõe a desenvolver. O mais significativo é que os valores mais elevados estão sempre em relação com a pessoa e com seu ato próprio realizador de valores. Assim, são valores da pessoa e os valores da virtude, isto é, o valor dos atos da pessoa. Valores de coisa são os que se encontram nos bens. Podem ser bens materiais (do gozo ou da utilidade), vitais (por exemplo, bens econômicos), ou espirituais (ciência, arte, cultura, etc.). Os valores de pessoa são sempre superiores aos valores de bens.

Por outro lado, no que diz respeito às conexões entre valores próprios e alheios, apesar de que ambos podem ter essencialmente o mesmo valor, vale mais a realização do valor alheio do que o próprio. Assim, o valor mais alto não é a realização do valor pessoal como valor de si mesmo por si mesmo, o que seria a glorificação de si mesmo, orgulho moral, farisaísmo, mas sim a realização de valores fora da pessoa, os valores extra-morais que são a matéria da moralidade.

Há ainda a conexão entre valores de atos, de função e de reação. Todos estão subordinados aos valores pessoais, mas o valor de ato é mais alto que o valor da função que executa o ato (porque os atos são puros, mas as funções são relativas à estrutura do ser que as possui), e ambos mais altos que as reações, que são totalmente *a posteriori* em relação aos primeiros.

4.3.2.2. A hierarquia *material* – o *a priori material da ética*:

as relações de altura entre as modalidades de valores materiais ou extra-morais

Finalmente chegamos ao “*autêntico a priori material para nossa intuição de valores e preferências*”¹⁹⁰, que representa a ordenação hierárquica entre os sistemas de qualidades ou “modalidades de valores”. Llambías¹⁹¹ desenvolve um quadro bastante didático que sintetiza as relações entre as modalidades dos valores, as funções intuitivas, os estados relacionados, as reações e os valores específicos a serem realizados. Trata-se de uma sistematização geral, cujo objetivo é dar mais ênfase à relação da ética com uma estratificação dos valores do que uma

¹⁸⁹ ET-I,p.145ss.

¹⁹⁰ ET-I,p.151: “el autentico *a priori* material para nuestra intuición de valores”.

¹⁹¹ Llambías, p.93

completa descrição de valores. Como Scheler explica no início do capítulo, “não hei de aduzir aqui tudo o que pertence a cada uma destas classes fundamentais, pois isto seria desenvolver a ética positiva”¹⁹². Pretende apenas clarear os fundamentos éticos materiais da intenção valorativa moral, sem descrever toda a multiplicidade de valores possíveis. Descrevemos brevemente as modalidades de valores:

1. A modalidade dos valores puros do agradável-desagradável, referido a coisas valiosas ou bens. A ela correspondem a função sentimental sensível, como seus modos de gozo e sofrimento; os estados afetivos dos sentimentos sensoriais do prazer e dor. Por isto, há um valor de coisa, um valor de função e um valor de estado. São consecutivos, ou valores por referência, os valores técnicos, os valores do simbólico e do útil, pois que se dirigem a realização da pura essência dos valores do agradável-desagradável, isto é, à realização do valor de coisas agradáveis.

2. A modalidade dos valores vitais, intuídos pela função do perceber afetivo vital. Não são reduzidos ao valor de coisa, pois que o vital e a vida mesma não podem ser reduzidos a um conceito como uma coisa. Assim, o valor referente está compreendido na antítese nobrevulgar. Como estados, estão relacionados aos modos de sentimento vital como o sentimento de saúde, doença; vigor, esgotamento. Como reações sentimentais, o contentar-se, afligir-se; como reações instintivas, a angústia, a vingança, a cólera, etc. Não podem ser reduzidos ao valor de coisas agradáveis, nem estão à altura de valores espirituais.

3. A modalidade dos valores espirituais. Repousam sobre objetos, fatos, fenômenos ou coisas do mundo pessoal, mas são completamente independentes da esfera vital do corpo e meio. As funções em que os apreendemos são o perceber sentimental espiritual dos atos de amar, odiar, preferir. São atos irredutíveis a quaisquer funções biológicas, não se dão por uma necessidade biológica. Cada pessoa pode amar objetos espirituais diversos.

Dividem-se em três classes básicas: a) os valores estéticos do belo-feio; b) os valores do justo-injusto, fundamento da ordem objetiva do direito; c) os valores do puro conhecimento da verdade. São valores por referência a estas classes os valores técnicos e simbólicos da ciência, os valores de bens culturais. São correlatos de estados uma série de sentimentos como de alegria e tristeza espirituais, que não aparecem no eu psico-físico como relacionados com o corpo ou parte do corpo. Possuem como reação o agradar, desagradar; aprovar, desaprovar; apreço, menosprezo, simpatia, amizade, etc.

¹⁹² ET-I, p.123: “Mas no he de aducir aquí todo lo que pertenece acada unda\ de esas clases fundamentales, pues esto sería desarrollar la ética positiva, que no es de este lugar”.

4. Por fim, a classe mais elevada, os valores do santo e do profano. Se mostram em uma classe de objetos dados na intenção *como absolutos*¹⁹³, anteriores a qualquer conceituação, independentes da posição de realidade e existência.

Se a toda essência corresponde um modo de existência, o modo de existência destes portadores de valor não necessita ser acessível ao conhecimento. Porque, segundo a teoria das esferas, de Scheler, a existência é relativa a uma esfera de ser. É uma relação de ser; e há várias esferas de existência¹⁹⁴. Por outro lado sua essência, sim, é que é acessível, não por conhecimento, mas por participação do ser espiritual da pessoa no ser do objeto sagrado. Todos os outros valores são dados como símbolo do valor sagrado, isto é, são valores por referência para a realização do valor maior, apontam para este valor do sagrado. O valor do sagrado ou santo sempre se dá como valor de pessoa, independente do que na história tenha valido como santo: seja um totem, um fetiche, ou Deus. São estados associados à intuição do valor do sagrado os sentimentos de felicidade e desesperança. São reações específicas a fé ou a incredulidade, a veneração, adoração, e atitudes semelhantes. O ato puro em que captamos estes valores é o ato de amor dirigido a algo dado como pessoa.

Estas modalidades materiais são também chamadas de *valores extra-morais*, porque são *a matéria da intuição ética do valor moral*, valor que aparece nos atos de preferência, escolha e realização dos valores superiores, dentre os valores conhecidos pela pessoa, segundo aquelas modalidades. Assim, os valores do sagrado são superiores em relação aos espirituais, estes em relação aos vitais, que por sua vez o são em relação aos valores do agradável-desagradável.

Se quisermos aproveitar as intuições de Scheler sobre o fundamento material do valor moral, não podemos considerar de modo excessivamente rígido ou como principal a descrição da hierarquia de valores. O importante é o caráter de materialidade para uma intuição preenchedora de uma intenção de preferência, diversamente do que postulava o formalismo ético, para o qual bastava a pura intenção. Scheler mesmo não se ocupa de descrever de modo completo todos os valores possíveis, apenas descreve as conexões formais e materiais, os estratos e modalidades. Há muitos valores por serem descobertos. O importante é entender que há uma ordem hierárquica material que pode ser intuída objetivamente, que dá o recheio material para uma intenção da razão prática, ao contrário do que postulava uma ética formal, e

¹⁹³ ET-I, p.155

¹⁹⁴ IR, p.27

que o valor moral somente surge como ato efetivo, que tem uma intuição material de valor na sua origem e uma ação ou realização concreta no seu fim.

4.3.3. O valor moral ou ético: o bom e o mau

Bom e mau são valores, essências puras. Bem e mal, ou bens e males, são portadores de valor, independente da posição de existência ou não destes portadores. O valor mais alto, o bom absoluto, não tem necessidade de posição de existência de seu portador, não depende da natureza fática¹⁹⁵. É o *valor da pessoa*, independente de qualquer dimensão sua de realidade ou facticidade, isto é, seja a pessoa humana, seja a pessoa absoluta de Deus, ou qualquer *pessoalidade*. A pessoa tem uma dimensão fática, está ligada à vida, mas tem o poder de ligar-se e desligar-se da vida, isto é, esta ligação é livre, e não necessária. É por isto que o Espírito é para Scheler oposição à vida, mas ao mesmo tempo originalmente impotente¹⁹⁶, dependendo da vida para realização de seus atos. Porque apesar de ser profunda unidade de corpo e alma, espírito e vida¹⁹⁷, a pessoa é uma permanente cisão ou divisão essencial entre o ser existente e a busca de um dever ser que parte da intuição da idéia de Deus¹⁹⁸, uma ponte entre a vida e Deus¹⁹⁹. O que queremos mostrar é que o bom e o mau são sempre valores relativos, inicialmente, à pessoa em geral²⁰⁰. Aqui Scheler considera que “somente as pessoas podem ser (originariamente) boas ou más e todo o mais somente é bom e mau em relação com as pessoas; por mediada que seja esta relação”²⁰¹. O parêntese é de Scheler, preparando a idéia de que a pessoa só pode ser má aos nossos olhos em uma primeira impressão.

Scheler pode parecer contraditório ao afirmar que a pessoa pode ser boa e má, enquanto no capítulo “*Pessoa e indivíduo*” afirma que o valor essencial individual da pessoa é sempre um ‘bom em si’: “a visão do valor essencial de minha pessoa (...), se trata do conhecimento de algo bom em si”²⁰². Mas precisamos entender que aqui, no capítulo segundo da seção dois do primeiro tomo, “O material *a priori* na ética”, Scheler está tratando da

¹⁹⁵ ET-I,p.142ss.

¹⁹⁶ PC,p.67.

¹⁹⁷ PC,p.78.

¹⁹⁸ IH,p.114.

¹⁹⁹ IH,p.110.

²⁰⁰ ET-I,p.128

²⁰¹ ET-I,p.127-128: “S”olo las personas pueden ser (originariamente) buenas y malas y todo lo demás es bueno y malo únicamente en relación con las

²⁰² ET-II,p.292: “la visión del valor esencial de mi persona (...); es decir, se trata del conocimiento evidente de algo bueno en sí”.

fundamentação do valor *moral* da pessoa, isto é, de seu ato, enquanto na seção seis do segundo tomo, “Formalismo e pessoa”, a temática se volta mais especificamente para a antropologia, para o valor *em si* da pessoa. Trata-se de uma reflexão progressiva que vai das dimensões mais relativas do ser pessoal, como a relação do valor moral aos atos da pessoa, até a dimensão mais absoluta do valor da pessoa mesma. Há que considerar ainda que três anos separam os dois tomos da obra, pelo que é de se esperar um amadurecimento na reflexão sobre o valor essencial da pessoa. Quando se diz que a pessoa pode ser má, somente pode ser entendido enquanto portadora de valor moral, isto é, enquanto realizadora de valores negativos ou inferiores, e não por seu valor essencial, como veremos no capítulo seguinte deste trabalho e conforme o que Scheler profundamente intui no segundo tomo de sua obra.

Como todos os valores, o bom e o mau moral são matéria de intuição, a intuição do valor moral. Porém, o bom e o mau moral não constam da hierarquia de valores, encontrada a partir das distintas modalidades e conexões essenciais dos valores, aquilo que constitui a materialidade da ética mesma, a materialidade do ato moral. Os valores da hierarquia são a matéria do ato moral, são por isto valores extra-morais. O valor moral, o bom e o mau moral, é o valor do ato moral que tem aqueles por matéria. O valor da bondade moral é intuído no momento da realização de um valor positivo qualquer, no mesmo nível hierárquico, ou na realização de um valor positivo de nível hierárquico superior.

Explicaremos o surgimento do valor moral ao mostrarmos as suas condições de aparição, que são as conexões essenciais necessárias entre o valor moral, o ato moral e os valores materiais ou extra-morais²⁰³.

1. Em primeiro lugar, falamos da aparição do bom em sentido *absoluto*. O bom absoluto o é porque sua essencialidade em nada é relativa à posição de existência de um seu portador. O bom absoluto não aparece em coisas, nem em atos concretos ou contingentes, mas tem como portador um ato puro, o ato moral, que somente pode ser ato de uma pessoa. O bom absoluto é o valor do ato moral que realiza, dentre os valores extra-morais, aquele que, para o grau de conhecimento da pessoa, isto é, dentro de sua escala de valores, é o valor supremo dentre todos os valores da hierarquia. O mau moral absoluto, ao contrário, é o valor do ato da pessoa que, segundo sua consciência da hierarquia de valores, realiza o valor negativo na escala mais elevada da hierarquia, isto é, quando seu correlato deveria ser o valor positivo absoluto.

²⁰³ LL,p.96; ET-I, seção II.

2. O bom moral em sentido *relativo* aparece no ato intermediário, como meio para realizar um fim, isto é, um valor superior. Assim, o ato será bom se, e somente se, o fim for necessariamente bom. O mau relativo, por sua vez, está referido ao ato que realiza um valor inferior em comparação com outros valores.

3. Por último, o bom *em geral* é o valor que aparece em qualquer ato que realiza um valor positivo qualquer frente a seu correlato desvalor ou valor negativo, e que seja superior em relação a outros em ocasião de preferir. Isto quer dizer: não há bondade moral em geral quando não se tem ocasião de preferir. Portanto, não estamos dentro do domínio da bondade moral quando se trata exclusivamente da realização dos valores inferiores da escala hierárquica, isto é, os valores do agradável e do desagradável relacionados às funções do gozar e do padecer e, por outro lado, aos estados sentimentais de prazer ou dor, pois não estão em posição de superioridade em relação a nenhuma outra modalidade. A dura conclusão que podemos tirar a partir desta conexão é que a realização de um valor positivo no campo inferior nunca pode ser boa; pode apenas ser indiferente, ou má em sentido relativo, conforme se aplique o sentido de relatividade descrito acima. Mau em geral, por outro lado, é o valor do ato que realiza um valor negativo qualquer.

O valor moral surge, pois, no ato que realiza valores materiais da escala hierárquica extra-moral. Vejamos agora a que conclusões isto nos leva. Em primeiro lugar, o valor moral não é encontrado num ato que realizasse o valor moral por ele mesmo, isto é, que tivesse por matéria o próprio valor moral. Isto seria orgulho moral²⁰⁴ ou farisaísmo. A pessoa poderia realizar um valor somente para intuir a si mesma e seu ato como bom em si, para sua autoglorificação. Não é um mal intuir o valor próprio. Mas este não é o objeto da moralidade, que trata da realização de valores em atos concretos, isto é, da construção do mundo humano, do agir humano sobre a realidade. “Um sujeito, para realizar uma ação boa, não pode querer realizar uma que tenha somente como *intentio* ser bom, pois lhe faltaria conteúdo”²⁰⁵. O *farisaísmo* acontece quando a pessoa quer realizar o seu valor supremo, antes que fazer o bem. Para Scheler, a pessoa realiza-se enquanto prefere, quer e realiza o bem ‘concreto’, já desde sua intenção.

Assim o valor moral surge da realização de valores materiais e objetivos, isto é, de atos que realizam valores na vida, que constroem o mundo humano, que agregam valor à

²⁰⁴ ET-II,p.311

²⁰⁵ LL,p.97: “Un sujeto para realizar una acción buena no puede querer realizar una que tenga sólo como *intentio* ser bueno, pues le faltaría contenido”.

realidade. O valor moral surge do trabalho, do cuidado com a vida e a saúde, do estudo, da educação, da criação cultural, do ato religioso, do cultivo de si mesmo e do próprio espírito, do amor às pessoas, enfim, surge a partir da atividade humana no mundo, da atuação do espírito da pessoa sobre o mundo das coisas e sobre o seu próprio ser psico-físico e espiritual.

A ética, princípio racional da moralidade, tem seu fundamento na percepção sentimental da materialidade dos valores, pelo que o valor é imediatamente acessível ao espírito e mediamente acessível à razão. A partir do acesso racional ao valor, ele pode ser objeto de um preferir da razão teórica e de uma escolha concreta da razão prática, e por fim objeto de um fazer consciente de uma vontade eficiente, culminando com atos morais concretos que conscientemente realizam valores no mundo. Não é demais notar que um ato eficiente tem sempre uma causa e uma ação concreta. A causa de um ato eficiente é sempre uma pessoa. É por isto que nas primeiras cosmologias naturais, os homens *viam* os fenômenos da natureza como causados por entidades pessoais²⁰⁶, porque esta é a imediata relação de causalidade: a primeira e mais imediata intuição de atuação é a nossa mesma, o ato do ser vivente bio-psíquico-pessoal. Também daí Scheler intui a relação lingüística mais imediata que há na compreensão da relação entre causalidade e moralidade: em língua grega, a mesma palavra designa causa (em geral), e culpa; esta última tem sua origem na auto-intuição da causalidade do humano em relação a seus atos. Mas podemos nós mesmos encontrar mais relações, em línguas mais próximas à nossa. Na língua latina também há uma literalmente ‘pronunciada’ relação entre causa eficiente, ser humano e atitude moral: *vis*, a força, *vir*, o homem, *virtus*, *vitium*, *voluntas*, todos têm a mesma raiz latina do ablativo de *vis*, “*vi*”, ablativo que significa mesmo a causa eficiente de uma ação, isto é, uma força pela qual se realiza algo²⁰⁷, força que não pode ser ato sem objeto, mas ato que faz.

Como dissemos, há duas intuições essenciais imediatas: a intuição de essência e a intuição da conexão entre essências. Assim como o acesso da razão ao valor somente é possível após ser dado na intuição sentimental, do mesmo modo o preferir somente é possível após a intuição da conexão essencial entre os valores intuídos sentimentalmente.

É característica da ética material dos valores um princípio de adequação entre razão e conteúdos materiais, conteúdos que não podem ser criados pela razão do nada, que é o que faltava ao puro formalismo ético kantiano. O querer que orienta a vontade não é puramente formal, mas tem um conteúdo material intuitivo. Uma boa vontade precisa estar originalmente

²⁰⁶ IR, p.91.

²⁰⁷ Ravizza, p. 19.

orientada a um conteúdo material de valor evidentemente intuído, e que é objetivo porque independente da aplicação de categorias transcendentais subjetivas, e precisa por outro lado ter como fim a realização, a encarnação de valor no mundo real.

O portador do valor moral é a pessoa. A pessoa tem valor em si porque é centro de atos, é espírito e vida; espírito que por si só é “originariamente impotente”²⁰⁸, mas que, por ser essencialmente unido na pessoa ao ser psico-físico, é capaz de realização intencional de atos no mundo. Como centro de ato puro, a pessoa é portadora de valor absoluto em si. Se o ato concreto da pessoa é mau, podemos dizer que a pessoa é má somente por analogia ao valor moral do ato, enquanto realiza valores. Mas enquanto ato puro, a pessoa não pode ter diminuído seu valor. Não podemos confundir o valor moral com o valor da pessoa. Aprofundaremos mais esta reflexão a seguir.

4.3.4. O valor do ato, da matéria do ato, e da pessoa

Existem dois conceitos de materialidade utilizados por Scheler. Há a materialidade dos valores extra-morais, isto é, como matéria do valor moral do ato puro de realização de valores, o ato da pessoa espiritual que realiza valores; e há a materialidade do valor entendida como matéria de intuição sentimental, como auto-dado, como preenchimento objetivo de uma intuição material da essência em si do valor. Desta já falamos no capítulo sobre os atos de intuição sentimental. Vamos falar um pouco mais sobre a matéria do valor moral, os valores extra-morais.

Há que distinguir o valor moral do ato puro da pessoa espiritual (que por analogia, e de modo restrito como procuraremos mostrar a seguir, corresponde ao valor da pessoa como portadora de atos) dos valores extra-morais. Os valores materiais ou extra-morais, aqueles que apresentamos como constituintes da escala de modalidades hierárquicas de valores, são a verdadeira materialidade da ética de Scheler, são a matéria do valor moral. O valor moral, do bom e do mau moral, não é relativo a nada existente ou real, mas apenas ao puro ato da pessoa, o ato que realiza valores na existência. Mas este ato puro não depende da existência; é puro ato. Ele é que realiza valores na existência. Esse ato puro não é material, é ato. A sua matéria é que são os valores extra-morais, os valores sensíveis, vitais, culturais e do sagrado, que são realizados na existência por este puro ato moral realizador de valores. Por isto não há

²⁰⁸ PC,p.68

sentido numa moral da pura boa intenção de ato, puramente formal, mas vazio de matéria. Somente há moralidade no ato enquanto realiza valores concretamente, no ato que tem uma matéria.

Por outro lado, o portador do ato moral, isto é, quem livremente realiza este ato, é a pessoa. Aqui ainda há uma fundamental distinção entre o valor da pessoa e o valor de seu ato. O ato puro, o ato moral da pessoa, pode ter valor moral bom ou mau, conforme realize valores positivos (frente aos desvalores ou o correlato negativo do valor num mesmo grau hierárquico das modalidades de valor), ou valores superiores (entre modalidades em níveis hierárquicos distintivos), ou um valor absoluto para o conhecimento da pessoa, o sagrado para a pessoa, acima do qual nada há de valor maior. A pessoa, porém, tem sempre um valor positivo absoluto: a pessoa é sempre boa. O ato da pessoa pode ser bom ou mau, mas a pessoa é sempre boa. Somente por uma analogia materializante da linguagem, dizemos que uma pessoa é má, ainda assim em sentido relativo. Mas nunca o pode ser em modo absoluto. Ainda que seja realizadora dos piores atos, realizadora do absolutamente mau para o seu conhecimento, mesmo que tenha passado a vida realizando somente o valor absolutamente mau para o seu conhecimento, ainda assim é um ser livre de qualquer posição de necessariedade espiritual e moral, pois continua sendo capaz de realizar algum ato bom, mesmo que nunca o venha a realizar. Além disto, o amor dirige-se sempre ao bem e ao valor do bom, e sempre encontra o que procura, o valor bom que há em todo ser, que não é ontologicamente o ser, mas repousa sobre o ser; sempre poderá haver quem ame, e quem ama poderá encontrar sempre o valor do bom, pois o amor dirige-se ao valor bom e ao bem, portador deste valor. Isto é evidente somente para quem ama. Uma mãe pode ter como filho o pior dos bandidos, mas dificilmente o considerará como mau absoluto. *O amor é livre para amar e sempre encontra o bom que procura no bem que é seu objeto.* O amor, de certo modo, cria valor onde ainda não há. *A bondade absoluta da pessoa está em que somente ela é sempre capaz de atos realizadores de valores;* o valor positivo somente se realiza no mundo intencionalmente através da pessoa moral. E mesmo que uma mãe abandone seu filho, ainda assim, enquanto houver uma pessoa capaz de amar, seja uma pessoa humana, como unidade de espírito e vida, seja uma pessoa absoluta como espírito absoluto fundamento de toda vida, *sempre haverá quem o ame, e nisto a pessoa encontrará seu valor.*

A aprioridade do valor encontra-se de modo absoluto na pessoa. O sentido primordial da pessoa é o seu valor, que é aquilo que deve ser realizado; sentido que se mostra como evidente e objetivo para uma intuição sentimental do espírito. A pessoa é boa em si,

independente de qualquer mediação e mesmo que não tenha consciência de seu valor²⁰⁹. A realização da pessoa, tem dois sentidos: consiste em se desenvolver como pessoa mesma, realizar este bem que é; e em realizar valores no mundo. Sendo a personalidade pura essência, independente do existente, pelo que Deus é pessoa mas não é ser existente na realidade, a pessoa não pode ser objetivada. Durante muito tempo o homem não aceitou a idéia de conceber um nome para a pessoa absoluta, fundamento único e supremo das coisas mesmas e da vida²¹⁰. A necessidade de indicar positivamente o acesso para uma intuição a esta pessoa criou verdadeiras aporias, como “o nome impronunciável”. Indica que, de todo modo, o caminho não começa por uma via de objetivação teórica, como uma intenção nossa, apenas. Nós não podemos ordenar que uma pessoa se revele. A pessoa se revela espontaneamente, se há alguém para acolher esta revelação. Como dissemos há pouco, depois de ver passar diante de si todo ente que era bom, a todos o homem deu nome. Porém, para o ser que era sua semelhança não encontrou nome: a pessoa, homem e mulher, bondade absoluta, valor absoluto porque nunca redutível a um bem ou coisa portadora de valor, mas sim ato puro realizador de valor em bens e ações concretas, pessoa que não pode ser objetivada desde fora, mas apenas tirada desde si mesma, auto-dada, acesso para o qual a atitude objetivante da razão teórica precisa como que dormir, entrar em estado de suspensão, deixar de objetivar.

Descobrir a essência individual do valor absoluto da pessoa, do “bom em si para mim”, é o que Scheler chama de “salvação pessoal”²¹¹, a intuição do valor essencial de minha pessoa, que em linguagem religiosa é a intuição que parte da “idéia de valor que o amor de Deus, enquanto se acha dirigido a mim, de mim tem”. Ora, se Deus nunca deixa de amar, ama o que criou porque viu que é bom, pois o amor ama o bom; *logo, a pessoa é sempre boa*, por essência, por relação ao amor que parte primeiramente daquele ser-em-si absoluto. Este valor de “bom em si para mim” não é subjetivo, é independente do meu saber. Independente do “para mim”, é um “bom em si”²¹², mas que somente se concretiza em minha vida como “salvação” quando se torna consciente e em ato, não somente intenção. É a partir da visão deste valor que se fundamenta a busca individual do dever ser pessoa, como uma chamada ou vocação. Este dever ser pessoa, realizar-se, está num outro campo que o do dever ser moral, relativo aos atos da pessoa enquanto realizadora de valores materiais ou extra-morais. Aqui estamos falando do dever ser da pessoa enquanto realizadora do seu próprio valor pessoal. O

²⁰⁹ ET-II,p.292

²¹⁰ PH,p.35

²¹¹ ET-II,p.291

²¹² ET-II,p.292

dever ser pessoa que parte da consciência de um valor individual absoluto, que não é simplesmente o valor de pessoa geral, é o motivo pelo qual cada pessoa é diferente da outra. Como as cores têm todas a mesma essência de cor, mas cada cor tem uma essência individual pelo que há uma multiplicidade incontável de tons, matizes, luminosidade, e todas convivem muito bem na curta faixa do espectro visível, assim cada pessoa, por seu valor essencial individual e absoluto, tem um dever ser diverso, um sentido de ser, um modo de ser e realizar-se diverso das outras pessoas no domínio da existência.

É por isto que, ainda poderíamos observar, o bom é absoluto, porque é um valor da pessoa mesma, mas o mau é relativo e contingente, porque relativo somente ao ato. A pessoa é um ser para si absoluto, enquanto o ato tem sempre existência relativa. Tudo que se refere ao ato também padece desta relatividade e contingência. Segundo Spiegelber, citando a interpretação da viúva e primeira editora das obras de Scheler, Maria, o problema da teodicéia revisto à luz de sua ética tornou impossível aceitar a justificação do mal pela queda do homem²¹³. A pessoa homem não é má, jamais. O mal não está na pessoa, mas na contingência de seus atos. A pessoa apenas pode introduzir atos maus no mundo real ou realizar valores negativos ou inferiores relativamente. Scheler vê mesmo uma progressiva diminuição das explicações morais culpabilizantes em favor de explicações simplesmente objetivas; percebe que a lenta 'exculpação' é uma direção fundamental no desenvolvimento do espírito humano. Esta compreensão de cunho ético-antropológico, segundo Spiegelber, parece ter sido um dos motivos que o levou a rever posições teológicas ao fim da vida e a se afastar da Igreja Católica.

4.3.5. O amor e o valor absoluto da pessoa

“O amar e o odiar formam o estrato superior de nossa vida emocional²¹⁴”. Como o valor mais alto dentre as modalidades hierárquicas, o valor do sagrado, somente é intuído por um ato de amor a uma pessoa. Llambías confirma que, dentre os atos emocionais pré-racionais, o amor, para Scheler, é o fundador de todos os demais atos espirituais²¹⁵. O amor não é um ato da racionalidade pura, mas nem por isto é um ato sem sentido para a consciência. Ao contrário, é o amor que dá o primeiro sentido, que dá o *ordre du coeur*²¹⁶

²¹³ Spiegelberger, p.276.

²¹⁴ ET-II, p.32: “El amar y el odiar, por último, forman el estrato superior de nuestra vida emocional intencional”.

²¹⁵ LL, p.83.

²¹⁶ ET-II, p.25

procurada por Pascal, a direção ordenada para o primeiro ato intencional da consciência espiritual pré-racional; é o amor que dirige a consciência para o valor que se mostra na experiência intuitiva sentimental. O amor se dirige ao valor do bom e ao bem portador do valor absoluto do bom, encontrados em uma experiência sentimental, mas sempre referidos a uma pessoa. O amor pode ter como objeto uma pessoa humana, a pessoa de Deus, ou mesmo um fetiche, mas sempre portadores de valor absoluto que se dão ‘como pessoa’²¹⁷. Acompanhando esta direção e sentido do dado prévio mostrado à consciência, seguem, ou tentam seguir, os atos teoréticos e práticos da razão. Dizemos que ‘tentam seguir’, porque ao tentar objetivar o objeto do amor, somente conseguem objetivar as dimensões mais relativas à existência em seu portador, mas não a sua essência pura.

É por isto que em dado momento da história, Deus, “a única pessoa perfeita e pura”²¹⁸, porque puro ato, foi entificado como ser, numa ingênua tentativa de objetivação. A pessoa, por ser centro de atos, é essência não objetivável. Deus, pessoa pura, “espírito supra-singular”²¹⁹, para Scheler, é ato puro, essência pura, fundamento de todo ser e modo de ser. Apenas podemos seguir as indicações, o exemplo de líderes, santos, pegadas que levam a Deus. Por isto o homem é cisão “entre o que busca a Deus e a existência”²²⁰, opondo e antepondo a essência à existência. Tornar-se pessoa perfeita é ainda um dever ser²²¹; o homem cindido busca a Deus para tornar-se pessoa.

O amor tem sempre diante de si o valor da pessoa. O ato de amar está dirigido ao valor absoluto e irreduzível da pessoa, o bom em si, que não é em nada relativo à existência, mas à essência pura da pessoa. O amor descobre o valor do bom mesmo onde este ainda não apareceu, ou estava encoberto. Assim, por exemplo, quando todos consideramos uma pessoa má ou desprezível levando em conta os atos concretos, e contingentes, que até então realizou em sua vida, por piores que sejam, o amor de alguém que a ame *sempre encontrará nesta pessoa algo de bom*.

O amor, estritamente falando, não cria valores, mas os descobre, intui sem mediação. Assim, mesmo que todos digam que *de Nazaré nada de bom pode sair*, o amor ‘vem e vê’, faz, realiza, uma *experiência* vivida, não somente ouve por assim dizer; porque é assimbólico, anterior ao conceito, não aceita pré-conceitos, precisa de uma experiência intuitiva vivencial e

²¹⁷ LL,p.93.

²¹⁸ IH,p.115.

²¹⁹ PC,p.46.

²²⁰ IH,p114

²²¹ IH,p.120

direta; e porque é *intencional*, o amor sempre encontra o que procura, porque de certo modo já o sabia. O amor encontra o valor do bom mesmo naquele portador, aquela pessoa, que ainda não realizou este valor.

5. CONCLUSÃO

Ao longo de nosso trabalho, que inicialmente pretendia estar centrado no aspecto mais restrito ao ato intuitivo emocional que capta os valores, e guiados por uma noção, bastante comum, de que Max Scheler postula uma objetividade ética, fomos nos dando conta de que a descrição fenomenológica da intuição do valor está subordinada a uma compreensão mais ampla. O contato com outras obras de Scheler, além do “...Ética material dos valores”, nos levou a perceber outros eixos. Sobretudo a centralidade da antropologia como fundamentação para a ética, e as compreensões teóricas das esferas de ser, de hierarquização, além das noções de realidade e materialidade, que vêm, por sua vez, ajudar a fundamentar esta antropologia.

O eixo da ética parecia estar em uma objetividade dos valores, como muitos ainda entendem. Mas Scheler não é um objetivista. A insistência em uma esfera do que chama de valores materiais, e a descrição fenomenológica que faz dos atos que os intuem e dos estratos de sentir relacionados nos leva mais além da simples questão do valor. Como Pintor Ramos observa, estas estruturas não devem ser tomadas de modo muito fechado. Nem mesmo o foram pelo próprio Scheler. As esferas específicas sofreram alterações, foram ampliadas. Mas a noção de esfera em geral, e de uma hierarquia, permanece. Sua preocupação principal na fundamentação da ética é superar de uma vez para sempre qualquer ética monista que ainda tenha como suposto antropológico que o homem somente está no lado racional da definição aristotélica, e estabelecer um método filosófico capaz de recolher toda informação que ajude a compor uma noção de como compreender o homem, não estaticamente, mas em realização.

O centro da ética não é tanto a materialidade ou objetividade do valor; mas as dimensões materiais do humano, que daqui por diante não mais podem ser negligenciadas. E nisto está seu mérito. Scheler encontrou na fenomenologia o caminho filosófico rigoroso e seguro. A fenomenologia abre caminho para mostrar como a materialidade do humano e de seu agir está implicada numa sua compreensão. Podemos reduzir, ou isolar, o que quisermos: sempre permanece um fio de prata ligando a razão ao ser vivente.

Sobre as investigações realizadas na obra central, é interessante notar que, nas longas reflexões fenomenológicas em que desenvolve a ética material dos valores, Scheler se ocupa muito mais com a descrição da essência dos valores materiais ou extra-morais e suas conexões essenciais, e mais ainda com seus modos de intuição que compõem a base antropológica da teoria dos modos de conhecimento, e ainda com a compreensão da pessoa e

de seu valor em si, do que de fato com o valor moral. O valor moral é uma intuição que vem por acréscimo. Scheler já observara que, se a preocupação ética for para com a realização do valor moral por si mesmo, caímos num farisaísmo, ou no contentamento amedrontado de uma boa vontade vazia mas que não se posiciona.

Parece, pois, que Scheler está de fato mais preocupado com a realização de valores no mundo, com a concretização do bem, do que com uma justificação da pessoa. E com razão, pois a pessoa já tem um valor em si. A justificação é anterior, vem de graça. Ser bom nunca pode ser objetivo do ato moral, mesmo porque “um só é bom”. O objetivo da ação moral deve ser fazer o bem, realizar valores. Se alguém quer ser moralmente perfeito, que vá e realize valores através do trabalho e de atos que encarnam valores no mundo. A ética não é a procura de um fundamento para uma justificativa da bondade da pessoa, mas sim a procura de fundamento para o agir.

A ética não trata dos depositários dos valores morais, isto é, das pessoas como pessoas, mas sim dos seus atos realizadores de valor. Ora, os atos somente podem ser adequadamente julgados se levarmos em conta uma adequação completa que vai desde a intuição original da pura essência do valor até o preenchimento material da intenção do ato realizador de valor, isto é, o valor efetivamente realizado. Portanto, esta adequação abrange um campo muito mais amplo que o da ética formal, mais aquém e mais além: abrange o campo anterior da intuição *a priori* sentimental da essência do valor; o campo formal mesmo, pelo que o valor se torna objeto da razão prática; e um campo posterior, da concreta realização do valor no mundo, como objeto do ato da razão prática, o ato final realizador de um bem.

Poderíamos agora refletir: se estivermos olhando desde fora alguém que escolhe a realização de determinado valor, como um valor sagrado, poderemos ter certeza das intenções interiores, isto é, se realmente a pessoa o intui como um valor superior? Não poderia ser por ressentimento? Isto é, uma inversão de valor que nega um valor positivo, como o valor do agradável, como se fossem negativos, pelo que deveriam ser sempre preteridos? Mas, pelo mesmo motivo de não podermos objetivar desde fora o ato de intuição do valor, não podemos jamais dizer que há uma conexão necessária conduzida ou por ressentimento, ou pela natureza, ou por quaisquer interesses contingentes. Ao contrário, podemos dizer ainda que é sempre independente de qualquer relação com o contingente, pois que o ato de realização nunca é necessário, mas livre. Não podemos olhar o fundamento do ato desde fora; nem mesmo olhando para dentro podemos ter certeza das últimas intuições que preenchem a motivação de um ato realizador de valor. Já dissemos que tudo o que pode ser objetivado,

pode ser reduzido. Mas o resíduo último da redução fenomenológica é justamente o que não pode ser objetivado, o ato puro, inefável, indemonstrável, mas que pode ser indicado, apontado, mostrado. Por outro lado, mesmo não sabendo a intenção, ou a motivação última da realização de um valor, uma coisa sabemos: antes que o ato seja executado por uma pessoa nunca podemos ter certeza se será ou não efetivamente realizado e que, portanto, não está determinado. Logo, se não há necessidade, sabemos que estamos frente a uma dimensão livre de determinação anterior, porque despegada do real e do contingente.

O único modo de termos certeza é chegarmos ao resíduo objetal, onde a intuição última se mostra à consciência fenomenológica reflexiva. Voltando atrás e vendo se na raiz de nossa escolha prática, o ato de preferir ideal preferiu mesmo um valor positivo superior como o valor do sagrado frente a um valor positivo inferior, como o valor do agradável, e não desvirtuou este valor positivo inferior, apenas por ser inferior, como se fosse um desvalor. Portanto, o processo de consciência moral com certeza é reflexivo, tem um momento ideal, mas jamais é puramente formal, puramente dirigido à preferência em si. O movimento de redução fenomenológica é, sim, reflexivo. É através dele que o pensamento sobre a essência pode ser comparado à intuição da essência mesma, pelo que pode ser intuída a adequação. É nesta redução, nesta filtragem, que a essência do material de intuição se mostra como essência. O critério nunca pode ser apenas a pura boa intenção, pois a boa intenção somente encontra seu preenchimento tendo em uma ponta materiais originais de intuição sentimental e, na outra ponta, atos concretos que realizam valores. Somente pode haver conhecimento efetivo, juízo, onde entre intenção e intuição preenchedora, entre ato e matéria de intuição, houver uma adequação.

Precisamos fazer algumas observações sobre as críticas de contradição e mudanças de rumo que recebeu a obra de Scheler, algumas das quais encontramos no desenvolvimento deste trabalho, como por exemplo a questão do valor da pessoa, que após esta investigação acreditamos estar agora suficientemente clareado. Scheler é um filósofo autêntico, um desbravador de essências²²², e não tem medo de encontrar novidades pelo caminho, de corrigir suas visões quando vê algo com maior profundidade, de rever suas posições. Descreve o que intui, aquilo que vê, e confirma que a filosofia não é simplesmente conquista de posição ou estaticidade, mas é atitude, é uma obra aberta e em crescimento, que se desenvolve no tempo. O desenvolvimento de sua obra de vida é notavelmente reconhecido como uma constante novidade de intuições, pelo que por vezes é interpretado como contraditório. É reconhecida a

²²² Colomer, p.407

crítica de que no final de sua obra Scheler desandou para uma interpretação panteísta do fundamento da realidade, contradizendo sua posição mais objetivista e realista da chamada fase católica. Ora, ao aplicarmos uma redução sobre outras motivações que entram de contrabando nesta crítica, não é difícil encontrar um certo ressentimento. Mesmo em sua chamada fase católica, Scheler já possuía uma interpretação imanentista da necessidade da presença interior de uma idéia de Deus no homem, e da realidade como manifestação de um espírito, mesmo em suas primeiras obras²²³. Sem dúvida esta posição se acentuou ao final de sua obra, o que posteriormente levou a subsumir toda a realidade numa interpretação chamada por muitos panteísta acosmista, com o que não concordamos, como manifestação ou emanações de Deus em toda a realidade, ao estilo spinoziano²²⁴, e com a idéia do homem como ‘*microtheos*’. Mas isto não indica uma virada radical, apenas uma justificativa para ser rejeitado pelos círculos de que participava, sobretudo por motivos de sua vida particular, pois o caminho teórico já apontava desde as primeiras obras da fase católica. A grande contradição de sua vida vem de fora: se por um lado foi abandonado como apóstata pelos círculos católicos, pelos não crentes foi sempre considerado como um cristão dissimulado²²⁵. A filosofia ainda busca a identidade, e pouco espaço sobra para o diferente. No entanto, até no mesmo há muita diferença.

Numa simples e sucinta conclusão, a evolução do pensamento de Scheler confirma que a intuição dos valores não é estática, os valores não são os mesmos a vida toda. A intuição dos valores é uma obra permanente e necessária, que dá o sentido ao agir humano. Precisa ser refeita constantemente. Não intuímos todos os valores de uma vez em um único ato e em um único momento da vida. Além disto, mesmo que já tenhamos uma escala de valores, esta escala não é sempre a mesma. A escala de valores se amplia e até mesmo se altera com a descoberta de novos valores. É o motivo pelo qual podemos evoluir, crescer moralmente. De fato, ao longo de nossa existência individual e coletiva, intuímos novos valores, adotamos posturas novas frente à vida, criamos novos bens materiais e culturais, novos modos de viver.

Confirma ainda a evidência da aprioridade do dado sentimental sobre o racional. Quando, mesmo seguindo a posição de seus críticos, se aponta que sua filosofia tomou rumos diversos ou contraditórios, relativamente às fases de sua vida e aos círculos que freqüentava,

²²³ Vide, p. ex., IH, de 1914, p.107; 112;

²²⁴ Vide, p. ex., o texto “Spinoza”, de 1927, em VM, e sobretudo PC, p.87-88 de 1928, quando fala do engendramento de Deus, o homem como o lugar da auto-compreensão e auto-realização de Deus, citando explicitamente Spinoza e Hegel.

²²⁵ LL,p.18.

isto confirma que a intuição dos valores, pelo que estes se tornam acessíveis à razão teórica e prática, isto é, pelo que modificamos conscientemente o rumo de nossas vidas, tem sua origem num conteúdo sentimental. Scheler não foi o primeiro a intuir que há muitos valores, muita emocionalidade, muito de sentimental e conteúdos pré-rationais por trás da filosofia. Não só entre filósofos diversos, mas também na obra de um mesmo filósofo. Assim como não se pode acreditar mais numa pura razão formal, senão no campo exclusivo da lógica, pois a razão é uma rede de atos intencionais e intuições singulares, como o mostrou Husserl, um investigador da lógica, também não há filosofia pura, pelo que não se poderia explicar diferenças entre as obras filosóficas. A não ser que se reduzisse a atividade filosófica ao campo da lógica pura, como alguns pretendem. Mas isto seria mais uma atitude de medo e escondimento.

O primeiro a apontar com clareza para o dado do valor que entra como que de contrabando na atitude filosófica foi Nietzsche. Mas Scheler mostra que este dado não é subjetivo, que este dado tem uma ordem, como um *ordre du coeur*, e que a origem deste dado está em uma intuição sentimental. Parece que tão apegado estava ao processo de mostraçã fenomenológica do valor que há por trás de toda atitude intencional – e mudança de atitudes – que o mostra não só filosoficamente, mas praticamente, através de sua vida. Isto não é um drama ou o fim da filosofia, mas algo que justamente precisa ser trazido à tona, racionalizado, reduzido através da atividade filosófica. A filosofia precisa tratar justamente destas contradições, e não excluí-las e ficar só com o formal. É para as contradições que precisamos encontrar um sentido. De outra forma a filosofia nada teria a dizer, no campo da razão prática, para a ética ou para a paz.

Buscar o dado sentimental intencional, o pré-razional preche de sentido, é fazer um mergulho no subconsciente da filosofia, lá onde se sentem as intuições originais que culminam na obra filosófica, onde já há um sentido acessível. A psicologia faz isto com muito sucesso, através de abordagens mediadas, simbólicas, ou mesmo imediatas, do subconsciente. Mas o processo é sempre o mesmo: trazer à consciência algum conteúdo sentimental primário, que sabemos estar lá no fundo, que tem um sentido, mas que ainda não foi reconhecido. Aliás, a psicologia foi uma das primeiras ciências a tomar em consideração as intuições filosóficas da fenomenologia. A redução fenomenológica é, pois, um caminho de mostraçã que revela, entre outras coisas, o quanto de dado sentimental, de valor, de intuições singulares, constitui o fundamento da atividade e da obra filosófica.

Podemos por fim dizer que, de fato, ética e antropologia são os dois focos desta elipse por onde, em movimento orbital, gravita o pensamento de Scheler, ora se aproximando, ora se afastando para depois voltar. A ética é o interesse prático, de onde brota e onde culmina a filosofia de Scheler. A antropologia é o interesse mais essencial, que vem a fundamentar a ética. Tal como a metafísica está para a física, assim a antropologia está para a ética numa posição de fundamentação; em ordem de manifestação, porém vem primeiramente a questão ética.

Depois da ética material dos valores, nenhuma ética poderá voltar a ser simplesmente formal ou puramente racionalista, nem por outro lado ser meramente uma ética positivada, de leis morais ou de bens contingentes, pois que os bens, com todo o valor que sobre eles repousa, são relativos de existência à história humana; ao passo que uma ordem material de valores, sobre a qual se apóia qualquer moral, permanece, enquanto mudam seus portadores.

A dimensão antropológica, por sua vez, jamais poderá ficar restrita ao âmbito de um racionalismo. O animal racional, como racional, é pobre. A esquizofrenia da modernidade somente é superada por um retorno da atenção para o chão de onde emergiu. Não para voltar à natureza, mas para não perder a raiz que a mantém viva. Porque, como diziam alguns humildes imigrantes que vinham do interior para a grande cidade, “nós saímos da roça, mas a roça não saiu de nós”. Porque a rude natureza está presente mesmo na razão mais pura. A consciência intencional, livre, ativa e reflexiva, permanece ligada à natureza e à realidade, em cuja resistência mesmo se apóia para se constituir e emergir como ser independente. Enquanto permanecer ligada nem que seja por um fio de prata, a terra de onde vem permanece ali, no horizonte dos olhos e ao alcance das mãos.

A antropologia scheleriana sem dúvida é incompleta. Como incompletas são as realizações do homem frente às suas possibilidades. Porém, do ponto de vista formal, avançou por um novo método, abrindo as portas para a materialidade, para todas as antropologias materiais e objetivas. Não se trata somente de dialogar com as ciências, mas de, como Scheler, buscar uma síntese e uma fundamentação, pois que este é verdadeiramente o papel da filosofia; não o de ser mais uma ciência ou de ser uma disciplina enciclopédica. Mas buscar uma fundamentação. O filósofo precisa ir além das ciências, e além da descrição. Esta fundamentação Scheler encontrou - após analisar detalhadamente os aportes da biologia, da psicologia, da sociologia, e da teologia, e compor a teoria das esferas de ser e uma visão de base sobre as estruturas do humano - na teoria de uma relação dualística entre impulso vital e espírito impotente, arcando, por outro lado, com os prejuízos que tal dualismo pode trazer,

uma vez que torna difícil uma mais precisa determinação do fundamento do humano: quando se tenta pegá-lo pelo espírito, escapa para a dimensão do vital, e vice-versa. A nova antropologia material tem, para Scheler, uma dimensão formal fundamental expressa neste dualismo, que serve como pano de fundo para outros aportes antropológicos materiais, que mesmo virão a enriquecê-lo. Mas a estrutura e o método estão montados.

Se o interesse ora oscila para a ética, ora para a antropologia, de tal modo que muitos insistentemente querem encontrar um preciso eixo para compreender a obra de Scheler, uma coisa é certa: desde as esferas de atos intuitivos do espírito, esferas de funções sensíveis e esferas de valores materiais, em sua “...Ética material dos valores”, de 1913; até as esferas de ser no homem e a prioridade do espírito sobre o impulso vital, no ato de ideação, como específico do humano, em “A posição do homem no cosmo”, de 1928, sua última obra mais significativa; a noção de esferas, seguida de uma consciência clara da presença de uma hierarquia entre estas e em tudo que encontrava, e a importância da materialidade, perpassam e estruturam todas as fases do pensamento ético, antropológico e metafísico de Scheler; deste último, inacabado em forma de expressão, podemos ter uma suficiente visão estimativa em “*Idealismo-Realismo*”. As esferas do cosmos, e de toda a realidade em geral, bem como a dimensão do ser essencial absoluto e originante de todas as essências, se verificam igualmente no homem, ‘*microcosmos*’. O caminho inverso também poderia ser pensado a partir das proposições schelerianas.

Depois de sua extensa fundamentação para uma ética e antropologia novas, que não negligenciam o olhar para a materialidade da vida, do agir, do preferir, do dever-ser, para a materialidade que há por trás do fazer-se, do realizar-se do “animal racional”, ninguém mais, que queira dar um impulso ao seu espírito para tornar-se homem, poderá fazê-lo sem apoiar-se nos estratos já descobertos, para dar a direção que quiser ao seu fazer-se. Pois que se do arrancar-se, do desprender-se, não se faz jamais possível um voltar à natureza, por outro lado este impulso, que para a auto-realização é permanente, não pode ser dado sem apoiar-se efetivamente neste chão.

Não há razão pura. A terra de onde brota, o mar de onde emerge, a materialidade de onde se constitui, não podem ser impurezas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) BIBLIOGRAFIA DE MAX SCHELER:

SCHELER, Max. *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.

_____. *Fenomenología y gnoseología*. In SCHELER, Max. *La esencia de la filosofía*. Trad.

_____. *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 idéia 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.

_____. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *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.

_____. *Visão Filosófica do Mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

b) DEMAIS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 1990.
- COSTA, José Silveira da. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996.
- DERISI, Octavio. *Max Scheler: etica material de los valores*. Madrid: Ed. Magistério español, 1979.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- _____. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições setenta, 1989.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*.
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan. *Max Scheler: exposición sistematica y evolutiva de su filosofia*. Buenos Aires: Nova, 1966
- MEISTER, José A. F. *Amor x conhecimento. Inter-relação ético conceitual em Max Scheler*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- MORA, José Ferrater,. *Dicionário de Filosofia*. 4vols. São Paulo: Loyola, 2000
- PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978
- REALE, Giovanni e ANTISSEI, Dario. *História da Filosofia*. 3 Vols. São Paulo: Paulus, 1991.
- 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.
- STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2004.
- PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.
- RAVIZZA, João. *Gramática Latina*. Niterói: Escola Industrial Dom Bosco, 1956.
- WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Trad. Diva T. Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.

*Do chão a experiência dá o dado,
Que ao resistir à consciência se formando
Qual objeto se revela
- Por outro saber já alcançado.*

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O PERCEBER DO VALOR
NA ÉTICA MATERIAL DE
MAX SCHELER**

SÉRGIO AUGUSTO JARDIM VOLKMER

Porto Alegre, Junho de 2006