

## 2

### Pressupostos sistemáticos de Max Scheler

#### 2.1

##### Teoria do conhecimento

“Pode-se dizer que em nenhuma outra época da história o homem tornou-se tão problemático para si mesmo como na atualidade”.<sup>1</sup> O homem sempre tem sido problemático para si na sua história e, pode-se dizer que, desde Galileu a posição do homem no universo não está mais privilegiada, pois a terra não é mais o centro do universo e, desta forma, a posição do homem como centro da criação como obra-prima do ato criador passa a ser questionada pelas novas descobertas científicas, como a teoria da evolução de Darwin ou o inconsciente freudiano. Para Scheler, o problema se perpetua, só que de modo mais dramático, pois com o avanço dos séculos o conhecimento técnico caminhou em progressão geométrica e, em contrapartida, a posição – especial ou não – do homem no universo ainda não foi estabelecida, ou pelo menos, até agora ainda não temos uma idéia unitária do que seja o homem. *Esta idéia, em parte, poderia estar resolvida quanto ao conhecimento objetivo da realidade ou mundo fenomênico, mas não se pode dizer o mesmo sobre a partilha de vivências subjetivas (que se referem aos sujeitos próprios), ou seja, como pode haver um consentimento e, também, uma compreensão das vivências subjetivas alheias.*

Em um dos seus últimos escritos, *A posição do homem no cosmos*, que deveria ser apenas uma introdução a um manual mais trabalhado de antropologia filosófica, que não chegou a ser publicado devido à morte do autor, diz Scheler que caso se pergunte a um europeu culto o que ele entenderia pelo termo “homem”, poderíamos ter, então, três círculos de idéias distintas e isoladas, que

---

<sup>1</sup> SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998, p.10. (SCHELER, M. A posição do homem no cosmos. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.)

não se complementam em suas próprias teorias enquanto tais e nem sequer se preocupam umas com as outras. Haveria, então, uma idéia científicista que tenta reduzir o homem às suas áreas funcionais, como por exemplo, o psicologismo; uma idéia filosófica que herdamos dos gregos, e pelos quais o homem pela primeira vez se autodefiniu como um ente dotado de razão e capaz de atingir o conceito das coisas; e por fim, uma idéia teológica que é fruto da tradição judaico-cristã, assumindo as noções de criação, providência, salvação, etc.<sup>2</sup>

Se relacionarmos a obra acima citada com outra do mesmo período, *Visão filosófica do mundo*<sup>3</sup>, podemos traçar uma relação entre aquelas três idéias acerca do homem com os tipos de saber propostos nesta outra obra, conforme diz Scheler:

O homem é capaz de *três formas de saber*: o saber de *dominação* ou de realização, o saber de *essência* ou cultural e o saber *metafísico* ou saber de salvação. Nenhuma destas três espécies de saber existe em função de si mesma. Toda espécie serve à reformulação de um ente: ou dos *objetos*, ou da forma cultural do próprio *homem* ou do *absoluto*.<sup>4</sup>

O saber de dominação ou realização é aquela forma de saber que está a serviço do saber técnico que possamos ter sobre a natureza, a sociedade e a história. Busca-se com este tipo de saber um domínio técnico sobre o mundo e sobre nós próprios. O saber de dominação corresponderia àquela visão de homem científicista, pois o homem seria apenas o resultado final do processo evolutivo e teríamos um completo controle sobre nós, estudando este evoluir-se, que não passaria de melhoras quanto à própria *técnica* de sobrevivência, enfim, o homem não seria senão uma supermáquina, todavia ainda uma *máquina*. O homem quando se autocategoriza dessa maneira acaba se enquadrando nos limites dessa forma de conhecimento, já que ela é exclusiva para se estudar aquilo que é externo ao homem, *isto é, o mundo fenomênico*, tornando-se ele próprio objeto de si mesmo.

Em relação ao saber cultural ou saber das essências, que se relaciona com a visão filosófica do homem, este vem dizer-nos que somos somente homens na

<sup>2</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup> *Id.* *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986. (Coleção Debates)

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*, p.9-10.

medida em que possuímos a razão (*ratio*, λόγος), e esta enquanto faculdade única para se atingir o *quê das coisas* ou o modo como o *quê nos é dado*. Essa forma de saber das essências, que se utiliza daquilo que é diferencial no homem, ou seja, a sua razão, como único método de pesquisa e investigação, não tenciona dominar tecnicamente entes diversos. Porém, procura lidar com eles de forma livre de qualquer dominação técnica para conhecê-los como meio para conhecer-se a si mesmo (e este é o fim último desta forma de saber). Assim, o saber das essências é um saber humanizador que mostra ao homem quem ele é enquanto homem, jamais o colocando em posição de objeto a fim de aliená-lo.

Por último, o saber metafísico ou de salvação está para a visão teológica do homem assim como as demais formas de saber o estão para as outras visões do homem, mas à preciso fazer aqui uma distinção: não se trata de uma visão teológica tradicional do homem, contudo uma visão que nos chega através de uma espécie de antropologia teológica. A visão judaico-cristã da divindade é mais antropológica do que uma observação relapsa possa perceber. No judaísmo já se tem uma idéia de Deus como pessoa, com o qual o homem se relaciona, pode aproximar-se de sua face, de seu rosto. Ele é único, assim como cada homem é único e toda relação homem-divindade nesta tradição é pessoal. Já no cristianismo, o encontro do Deus-Pessoa se radicaliza, pois o rebaixamento da divindade com a encarnação do Verbo humaniza Deus, tornando-se ele próprio Emanuel, está conosco. Com o cristianismo pode-se dizer que Deus se coloca, por ato livre, como um *Outro* frente ao homem. Este ser-aí objetivamente é Cristo, que enquanto homem é ao mesmo tempo origem e centro de todo o universo<sup>5</sup>. Mas Scheler, que é de origem judaica e depois se converteu ao catolicismo, pode ter percebido neste fato da encarnação a salvação do homem, quer dizer, o homem sendo à imagem de Deus que se faz homem, é ele também de natureza divina e humana e, sobretudo, centro e origem do universo. Então, agora para se entender o universo deve-se buscar compreender o que seja o homem, não tanto mais sua

---

<sup>5</sup> As considerações de Hegel nas suas *Lições de Estética* servem para ilustrar esta reflexão, pois a imagem de Cristo faria a síntese perfeita entre o particular e o universal. HEGEL, *Estética: o belo artístico e o ideal*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 229-30 (Os Pensadores, vol. 30): “(...) o divino constitui o centro em volta do qual se dispõem as representações da arte. Só para o pensamento existe, porém, o divino concebido como *unidade e universalidade*, entidade desprovida de forma que escapa à ação figurativa e formativa da fantasia (...), até a concepção cristã, e embora aí conserve a sua unidade espiritual, Deus está relacionado diretamente, como homem real com a vida terrestre e humana.”

posição no cosmos como algo pré-determinado, mas como *o homem livremente se posiciona no cosmos e o determina*. Desta forma, a visão teológica do homem que corresponde ao saber de salvação é uma antropologia teológica, ou se preferir, meta-antropologia.

É somente a partir da imagem da essência do homem, pesquisada pela ‘antropologia filosófica’, que é possível chegar a uma conclusão quanto aos verdadeiros atributos do fundamento supremo de todas as coisas, conclusão que é um prolongamento inverso do ato do espírito que teve sua origem no centro do homem. (...) o homem é um microcosmo, isto é, ‘um mundo em miniatura’; todas as gerações essenciais do ser, o ser físico, químico, vivo, espiritual, se encontram e se cruzam no ser do homem; e, portanto também é possível estudar no homem o fundamento supremo do ‘grande número’, do macrocosmo. E por isso o ser do homem enquanto microteos é também o primeiro acesso a Deus.<sup>6</sup>

Caso Scheler resolvesse o problema acerca do homem, conseguiria resolver os últimos problemas metafísicos, e segundo o testemunho do próprio filósofo em 1926, quando saiu a terceira edição do *Formalismo na ética e a ética material dos valores*<sup>7</sup>, foram a pesquisa das diversas áreas de investigação filosófica e as suas intuições precedentes o que lhe possibilitaram assumir suas posições metafísicas contidas em seu último período<sup>8</sup>.

Dentro destes estudos ético-metafísicos, que possibilitaram a Scheler chegar aos conceitos forjados em seus últimos anos (ou como o autor fala no prefácio do *Formalismo na ética e a ética material dos valores*, sua evolução), podemos destacar como via preparatória tanto as teorias que se relacionariam ao saber das essências contidas no seu segundo período, como a teoria dos valores e a partir daí a definição de pessoa e de espírito, as pesquisas fenomenológicas, a ligação com o catolicismo e, sobretudo, a teoria das esferas do ser. Também, ainda, ao criticar de maneira mais sistemática o estabelecimento do saber de dominação como parâmetro único para a hierarquização dos valores epistemológicos,

<sup>6</sup> SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 15-6.

<sup>7</sup> *Id.*, *Le formalisme en l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimard, 1955.

<sup>8</sup> *Id.*, *Ibid.*, 20-1: “É de conhecimento público que em certas questões metafísicas e de filosofia da religião, não somente a postura do autor se desenvolveu consideravelmente nestes cinco anos, mas que em pontos tão decisivos como a metafísica do ser uno e absoluto sofreu uma modificação tão profunda, que mantendo com a mesma firmeza a existência de tal ser, o autor não aceita o qualificativo de ‘teísta’ no sentido usual do vocábulo (...) Parece, justamente por isto, da maior importância destacar com toda a decisão que não somente as doutrinas do *Formalismus* não se

podemos destacar os estudos da primeira fase de Scheler junto a Dilthey e Eucken, seguindo uma nova visão do kantismo. Insistimos ainda em ressaltar que todas as fases da ‘evolução’ do pensamento scheleriano, e não só sua primeira fase, foram marcadas por uma crítica ao saber de dominação que parecia, através do psicologismo reinante na época e do mecanicismo, querer assumir a posição das outras formas de saber, não se limitando à sua circunferência própria.

Scheler ao freqüentar as aulas de Eucken na Universidade de Jena<sup>9</sup>, tornou-se amigo de seu orientador, absorvendo algumas de suas teorias. Já na sua tese de doutorado<sup>10</sup>, opôs-se tanto ao racionalismo ético (redução da ação humana a um ato de conhecimento do bem e do mal), como à tentativa de psicologismo (toda tentativa de considerar a essência da vida como um mero processo psíquico-químico). Continuando seus estudos, sempre em busca de uma hierarquização dos modos de saber, ele desenvolveu na sua habilitação superior<sup>11</sup> o seu método de trabalho, nomeando-o *método noológico*, que é definido por dois conceitos basilares de seu pensamento que irão determinar sua pesquisa sobre a noção de espírito e pessoa, que se manifestaria em todas as esferas da vida humana, mas sob aspectos distintos. Têm-se, então, duas distinções preliminares: mundo do trabalho [*Arbeitswelt*] e forma espiritual de vida [*geistige Lebensform*].

O mundo do trabalho foi definido como o conjunto de realizações da cultura humana comumente reconhecidas, que permitem ao homem um controlar-se<sup>12</sup> (a si mesmo), já a forma espiritual da vida seria toda a realidade que em sua forma de ser transcende a si mesma e atinge algo que ela própria não é e, ao mesmo tempo, ao apontar para outra realidade mais além de si, ela encontra validade e direito indestrutível<sup>13</sup>; entre estas duas existe uma realidade clara e já delimitada, não permitindo que ambas se confundam. Não devemos também desconsiderar a

---

viram afetadas por nossa evolução metafísica, mas que, ao contrário, nelas se encontram algumas das razões e alguns dos motivos que determinaram tal evolução.”

<sup>9</sup> Semestre 1896/97.

<sup>10</sup> SCHELER, M. *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, 1899. Tese (Doutorado em Filosofia). Freie Universität Berlin, Berlin, 1899.

<sup>11</sup> SCHELER, M. *Die transzendente und die psychologische Methode*, 1900. Tese (Habilitação em Filosofia). Universität Jena, Jena, 1900.

<sup>12</sup> Vemos aqui que esta noção foi mais tarde aplicada quando Scheler diferenciou as formas de saber, aplicando o mundo do trabalho ao saber de dominação.

<sup>13</sup> A forma espiritual da vida parece já abrir caminho tanto para o saber das essências ( que ultrapassa o sensível) como para o saber metafísico (que se autotranscende). Cf. SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 7-18.

noção de vida, que Scheler apreendeu de Dilthey,<sup>14</sup> que se relaciona ao termo grego βίος e não significa de modo algum uma redução aos processos físico-químicos mais elementares (ζωή, mas principalmente o que a vida humana tem de específico frente à vida animal e à vegetal). Assim, não somente não se opõe ao *espírito*, mas ao contrário, a vida do homem o inclui enquanto que este caráter espiritual se manifesta plasmado nas criações culturais ou artísticas que nos oferecem as ciências humanas.

Enquanto fenomenólogo, Scheler não pode ser considerado um discípulo de Husserl *stricto sensu*, pois já possuía convicções filosóficas que ele não abandonou ao frequentar os ensinamentos de Husserl. Se Scheler se aproximou da fenomenologia foi, sobretudo, porque essa apresentou um método seguro e fecundo de pesquisa. Outro ponto que Scheler encontrou em comum com os fenomenólogos foi a crítica ao psicologismo<sup>15</sup>, o qual Scheler considerava insuficiente para responder as questões da Filosofia. Também o ponto de partida daqueles fenomenólogos era coincidente com os objetivos de Scheler, ou seja, a vivência [*Erlebniss*], pois a fenomenologia só poderia ser ciência descritiva daquilo que é dado na vivência e somente assim se poderia entender de modo pleno o lema dos fenomenólogos: *zu den Sachen selbst!*<sup>16</sup> Ainda sobre o período fenomenológico de Scheler, deve-se lembrar que o autor não entendeu a intencionalidade de modo idêntico como o entendera Husserl<sup>17</sup>, pois considera a intencionalidade como inter-relação constitutiva sujeito-objeto, mas sem que o primeiro influa de modo ontológico na constituição do objeto. Isso quer dizer que Scheler se posiciona criticamente frente ao idealismo husserliano, no qual a intencionalidade acontece somente na consciência pura com suas representações, em uma espécie de solilóquio da alma. Embora toda representação seja dada à

---

<sup>14</sup> 1895/96 na Universidade de Berlim.

<sup>15</sup> Psicologismo foi a tendência filosófica que buscava a fundamentação do conhecimento na experiência da mente, ou seja, nas experiências subjetivas dos estados mentais individuais. Essa postura pode conduzir a uma redução do conhecimento a um processo exclusivamente neurológico-mental-empírico e, assim, não garantiria o aspecto de validade universal do ato de conhecer.

<sup>16</sup> “Às coisas mesmas”, tradução nossa.

<sup>17</sup> HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2000, p.36: “A característica das vivências que pode ser indicada como o tema geral da fenomenologia orientada objetivamente, é a intencionalidade. Representa uma característica essencial da esfera das vivências, porquanto todas as experiências, de um modo ou de outro, têm intencionalidade (...). A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência em sentido pregnante, permitindo indicar a corrente da vivência como corrente da consciência e como unidade de consciência.”

consciência, Scheler reconhece que pode haver algo real fora da própria consciência e essa, sem este correlato intencional entre coisa e consciência que é a representação, nada poderia intencionalar.

Por fim, é neste período fenomenológico que Scheler se dedicou ao problema da ética material dos valores, considerando que os valores não são dados na racionalidade, contudo no que Scheler chama de percepção afetiva; o homem pode chegar a conhecer esses valores que são puramente espirituais porque eles possuem um ser próprio, e são independentes do ato intelectual humano. O homem os conhece essencialmente e, ao contrário, não os determina pelas suas capacidades intelectivas, dado que o ser dos valores precede o nosso conhecer. Em outros termos, *o ser de um valor objetivo não é conhecido, mas reconhecido através da simpatia ou do compadecer*. Logo, seria através do amor (ou de um conhecimento amoroso, que é em si mesmo espiritual) que o homem pode organizar e hierarquizar os valores, para a partir daí poder elegê-los. Assim, o amor como relação intersubjetiva real é um meio de acesso para compreensão da relação entre sujeitos com experiências diversas. Ora, cabe aqui a pergunta da nossa pesquisa: *quais são as condições de possibilidade dessas relações subjetivas?*

A partir deste momento Scheler vai aprofundar a sua noção de pessoa como o ponto principal de uma atividade intelectual qualquer, ou como o próprio Scheler diz, como centro dos atos do espírito<sup>18</sup>. Embora o próprio Scheler tenha já destacado sua mudança de foco de interesse e de posição metafísica, ele em *A Posição do homem no cosmos*, como que querendo defender a unidade de seu pensamento, diz que as questões relacionadas ao homem, o que ele é e qual a sua situação no mundo, sempre o ocuparam desde os seus primeiros anos de consciência filosófica<sup>19</sup>, e também que todas as outras questões filosóficas nelas se encontram. Deste modo, pode-se até mesmo afirmar que o problema do homem seria o fio condutor do pensamento scheleriano<sup>20</sup>. Scheler afirmou também a

<sup>18</sup> Cf. SCHELER, M. *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimard, 1955, p. 376-9.

<sup>19</sup> SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 15 ed. Bonn: Bouvier, 2002, p. 5: “A pergunta: o que é o homem e qual é seu lugar no Ser? Desde o primeiro despertar da minha consciência filosófica, [essas questões] sempre me preocuparam como todas as outras questões filosóficas (...) e eu tive a crescente sorte de ver, que a maior parte de todos os problemas da Filosofia, que eu já tratei, coincidem mais e mais nestas perguntas.” Tradução nossa.

<sup>20</sup> Cf. RAMOS, A. P. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978, p. 64.

indefinibilidade do homem como sua característica essencial, enquanto ser que está no caminho entre dois mundos: o da natureza, do qual emerge, e o do espírito, para o qual se direciona<sup>21</sup>.

Por último, faz-se importante localizar a teoria das esferas do ser dentro do sistema scheleriano, pois será esta teoria que dará a base para o desenvolvimento da teoria do espírito. Essa teoria surge no contexto de uma espécie de ressurreição da metafísica nos anos 20 do século passado, tanto com o movimento neotomista como também com as correntes vitalistas daquela época histórica. O próprio Husserl nas *Idéias diretrizes para uma fenomenologia*<sup>22</sup> começou também a desenvolver essas intuições metafísicas, embora ele próprio não as tenha levado a cabo, e dizia que a metafísica estaria subordinada à ontologia que, usando a redução eidética, estuda as essências ou fenômenos tal como se apresentam em si mesmos. A ontologia, para Husserl, pode ser formal se estuda o fenômeno em geral, quer dizer, aquelas características que acompanham todo fenômeno por ser fenômeno, e dependentes delas estão as ontologias regionais, que têm por objeto o estudo eidético das irreduzíveis regiões da realidade com suas variantes específicas. Assim, *natureza* e *espírito* são as duas regiões essenciais e nelas há várias sub-regiões. Em Scheler, os termos husserlianos têm um sentido distinto, embora sejam similares em vários pontos. “Ontologia” significa para ele aproximadamente o mesmo que para Husserl, todavia Scheler não desenvolveu o tema de uma “ontologia formal”, e sua atenção se dirigiu a alguns domínios ontológicos concretos: o absoluto, a pessoa e a vida. Não lhe interessa tanto a essência como objeto da análise intelectual, mas a essência enquanto se apresenta ao homem como um matiz valioso<sup>23</sup>. Já “metafísica” tem um sentido muito concreto, significando aquela disciplina que estuda o mundo como realidade e os problemas que são apresentados a partir dele, em especial o fundamento do mundo e o seu desenvolvimento.

---

<sup>21</sup> Cf. SCHELER, M. *Da Reviravolta dos valores: Ensaio e Textos*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

<sup>22</sup> HUSSERL, E. *Idéias diretrizes para uma fenomenologia*. Paris: Gallimard, 2000, § 9, §10, §16, §19, §59, §139.

<sup>23</sup> Esta posição de Scheler coloca-o dentro da corrente platônica. (Cf. RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978, p. 80).



A doutrina das esferas do ser pertence à metafísica, contudo, pertence também em certo sentido à antropologia, posto que ela parte da análise que o homem faz de si.

O homem encontra-se no mundo e pode solucionar ou não os problemas que levanta. Prosseguindo, pode-se até mesmo dizer que se trata de uma *meta-antropologia*, segundo a qual o homem se faz presente na realidade, e o mundo já não pode mais ser estudado e analisado sem o conhecimento prévio do que seja o homem. Esta teoria, não tão simples quanto parece, foi várias vezes reformulada pelo próprio Scheler. Vamos seguir a formulação de 1926 publicada na obra *Conhecimento e trabalho*<sup>24</sup> que é uma das mais maduras formulações da teoria das esferas do ser. Ela se apresenta organizada conforme a ordem de necessidade, de fundamentante à fundamentada, assim temos:

- a) Esfera do Absoluto real e valioso, do santo;
- b) Esfera do mundo comunitário, ou seja, a esfera do outro;
- c) Esfera do mundo exterior;
- d) Esfera do mundo interior;
- e) Esfera do ser vivo, junto com a esfera do corpo próprio [Leibes] e seus contornos;
- f) Esfera do mundo orgânico e inorgânico [Körperwelt]<sup>25</sup>.

Destas esferas podemos ter uma lei fundamental que norteou todo o pensamento de Scheler desde os seus primeiros escritos: *todas e cada uma das esferas são originárias e irredutíveis frente às demais*.

## 2. 2.

### **Aplicação do método fenomenológico de Scheler**

Ao tratarmos da relação entre consciência pura e ato de conhecer no interior da teoria do conhecimento, os fundamentos do ato de conhecer encontram-se na consciência pura, pois ela se apresenta como condição de possibilidade do ato de

<sup>24</sup> SCHELER, M. *Erkenntnis und Arbeit*. Bonn: Bouvier, 1987. 14 vol. (Gesammelte Werke, vol. VIII)

<sup>25</sup> Para uma melhor compreensão dos termos é preciso deixar claro em vernáculo a diferença ontológica entre *Leib* (corpo próprio de um ser humano ou um animal) e *Körper* (em sentido de organismo, não necessariamente vivo, mas simplesmente que possua o acidente “quantidade”, possuindo o seu limite material, assim se enquadraria dentro desta categoria todas as substâncias materiais, vivas ou não).

conhecer próprio do sujeito cognoscente. A consciência pura, para Scheler, existe somente enquanto uma abstração que o homem faz do seu próprio processo de conhecimento. Assim, o que chamamos de sujeito transcendental é característico dos atos do espírito, mas não é um sujeito separado das outras realidades que constituem o homem, como o seu corpo próprio, por exemplo. O espírito não pode estar desassociado da natureza corpórea do indivíduo. Assim, podemos fazer duas abordagens sobre essa relação:

A primeira refere-se aos atos do conhecimento em sentido estrito. Trata-se do conhecimento explícito da realidade enquanto esta se nos apresenta. A segunda direciona-se à relação ontológica entre aquele que conhece e o objeto do conhecimento, e aqui, ultrapassa-se o limite da teoria do conhecimento, ou ainda, essa se encontra com a ontologia propriamente dita. Para Scheler, essa divisão aparece como um campo vasto de reflexão filosófica porque na tradição do neokantismo e da fenomenologia emerge o problema central da tradição kantiana: a filosofia da consciência [*Bewusstseinsphilosophie*].

Scheler busca lançar um olhar peculiar sobre a consciência, pois não a considera como uma esfera originária do sujeito, mas derivada da experiência reflexiva do próprio sujeito (trataremos mais abaixo). A consciência enquanto unidade reflexiva no seu primeiro momento contém em si estruturas *a priori* dos diversos modos de ser – e não o ser das coisas. Assim, a consciência conduz a si própria sistematicamente, em graus de determinação diversos, a uma ordem da evidência. Essa ordem da evidência é essencial ao conhecimento e é fruto do ato reflexivo do sujeito, que organiza suas experiências, sobre si mesmo. Essa potência do sujeito enquanto unidade de consciência reflexiva é chamada por Scheler de um estado pré-consciente sobre o conteúdo das essências, que é em parte consciente e em parte inconsciente<sup>26</sup>.

A consciência propriamente dita, o conhecer do ato de conhecer, surge no sujeito através de uma ação reflexiva, que é forjada pela apresentação dos objetos à consciência que os ordena, ou seja, ela existe somente enquanto unidade do sujeito, dependendo da existência do sujeito composto de espírito e corpo. Assim, toda consciência precede o conhecimento estático da realidade – ou saber de dominação, como abordamos brevemente acima: o conhecimento de algo, da

essência de algo enquanto fenômeno, do modo como algo se me apresenta contém em si mesmo o *conhecimento da relação do Eu do ato de conhecer (ou seja, da noção de pessoa) consigo mesmo*. Temos aqui um conteúdo recíproco entre objeto e sujeito do conhecimento: por um lado, os objetos não podem ser conhecidos enquanto fenômenos a não ser por um sujeito cognoscente que possua as condições *sine qua non* de possibilidade para ordenar a experiência do mundo; por outro, o sujeito enquanto unidade reflexiva da experiência forja sua própria consciência a partir dos objetos que lhe são apresentados. Não vemos aqui que o sujeito é determinado pelos objetos, mas que ele se utiliza deles para estruturar sua experiência – em última análise, o sujeito determina os objetos e se utiliza deles para determinar reflexivamente as condições do próprio ato de conhecer.

O conhecimento segundo Scheler transcende o campo do mundo real da experiência, não somente no sentido de uma extensão infinita de toda experiência possível, mas no sentido de buscar uma essencialidade da coisa além do empírico. A necessidade de uma forma de conhecimento das essencialidades (que é distinto do conhecimento fenomênico) pode ser exigida porque o sujeito se encontra muitas vezes além da experiência sensível, ou mesmo fora dela<sup>27</sup>; por exemplo, quando o sujeito se relaciona com o Sagrado e o Transcendente, ele ultrapassa na esfera vivencial a realidade empírica e experimenta [*erfährt*] algo que o ultrapassa. É neste âmbito da reflexão scheleriana que vemos a possibilidade de se tratar da simpatia como objeto de estudo de filosófico: a simpatia ou partilha de vivências subjetivas encontra-se numa estrutura *a priori* do sujeito, é condição de possibilidade da convivência e é forjada reflexivamente na vivência do sujeito com outros sujeitos. Assim, podemos dizer que toda experiência fenomênica se direciona à relação originária do sujeito consigo mesmo e esse, através do ato de conhecer, relaciona ao seu modo “mundo” e “pensamento”.

Scheler atribui tanto a aprioridade como todas as essencialidades a uma ligação ao ato de conhecer. Em ambos os casos, determina-se o sentido do *a priori* como algo anterior à relação das essencialidades com o mundo empírico. O *a priori* precede o modo de ser aqui e agora tanto como relação ontológica fundante como fundamentação teórica do conhecimento.

---

<sup>26</sup> SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos..* Bonn: Bouvier, 1987. 14 vol. (Gesammelte Werke, vol. IX, p. 190).

<sup>27</sup> HENKMANN, W. *Max Scheler*. Berlim: Beck, 1998, p. 76-77.

A tese eidética-ontológica de Scheler, da relação entre essência e existência (ou seja, que a essência precede à existência, mas que só é possível ter acesso à essência através da experiência), conduz a uma compreensão crítica do valor do conhecimento *a priori*, independente de toda experiência possível, porque, segundo Scheler, ainda que o conhecimento da essência só possa ser adquirido através da experiência, no entanto, como conhecimento *a priori* é independente de toda ação cognoscitiva indutiva. Podemos dizer que as essências existem independentes dos sujeitos, todavia só podem ser conhecidas quando há sujeitos.

O conhecimento *a priori* é universal e necessariamente válido e não pode sob nenhuma condição ser colocado em dúvida, uma vez que sua validade é demonstrada pela crítica do sujeito. Isto quer dizer que o conhecimento *a priori* precede os dados acidentais das coisas observáveis de uma essência qualquer e, por isto, possui infinita generalidade e necessidade<sup>28</sup>.

Podemos ver aqui a necessidade do *a priori* para Max Scheler e cabe-nos colocar a questão se as vivências também podem ser caracterizadas por um *a priori* da vida emotiva. Propomos ser a estrutura intersubjetiva entre sujeitos, que é constituída através da ação reflexiva do indivíduo diante das vivências emotivas (subjetivas) de outros sujeitos, aquilo que denominamos aqui como *a priori*.

## 2.3

### Antropologia filosófica

Desejamos tratar nessa dissertação das condições de possibilidade da existência do fenômeno<sup>29</sup> da simpatia. Tal fenômeno se atualiza entre dois sujeitos, duas pessoas espirituais e, por isto, se faz necessário considerar aqui o aspecto antropológico, ou meta-antropológico, nas palavras de Scheler, do pensamento scheleriano. Tal compreensão de homem não engloba somente o homem enquanto sujeito cognoscente ou enquanto indivíduo, mas o homem em sua relação com mundo – pois é no mundo humano que acontece o fenômeno da simpatia.

---

<sup>28</sup> SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier, 1987. 14 vol. (Gesammelte Werke, vol. IX, p. 79).

<sup>29</sup> Fenômeno, dentro de uma linha de pensamento fenomenológica, se refere tanto ao ato de conhecer como a todas as vivências do sujeito porque diz respeito a tudo aquilo que se apresenta como conteúdo a consciência.

Há duas noções de mundo que se relacionam diretamente uma à outra, mas que não se reduzem a uma relação mútua; elas são o mundo circundante [*Umwelt*] e o mundo total [*Welt*]. O mundo circundante corresponde perfeitamente à realidade imediatamente contínua à extensão do corpo próprio de um ente qualquer, porém esta esfera não corresponde de modo próprio ao mundo total. O homem, em sua relação com o cosmo, tem acesso ao seu mundo circundante de modo pleno e consciente – aliás, como alguns outros animais – mas ao contrário dos animais, mesmo os mais desenvolvidos, o homem consegue ultrapassar os limites da sua circunstancialidade e lançar-se ao mundo em sua totalidade. O abrir-se ao mundo é um ato espiritual em sentido estrito que especifica o homem, marca-o e determina-lhe de modo singular sua capacidade única de ideação frente a toda natureza.

Surge-nos um problema que consiste em delimitar onde e como há essa ruptura entre o mundo circundante e o mundo total. A via de acesso a tais respostas é possível a partir de uma observação da esfera do vivente, pois é nela que se encontram as características comuns aos homens e aos animais e também é nela que se dá para o homem o ultrapassar a simples e fundamental esfera dos seres animados. É nesse ultrapassar, neste transcender que encontramos o ato próprio do homem que não está ligado somente à esfera do psíquico, mas é-lhe superior, e como superior pode encontrar nela as condições de possibilidade para sua atuação no mundo enquanto sujeito.

a) A esfera do psíquico

O homem é sem dúvida um ente que pertence à esfera dos viventes. Para entendermos o homem, suas funções, sua posição no universo e seu ser espiritual, precisamos antes buscar compreender aquela realidade que precede o homem em sua relação consigo mesmo – o mundo psíquico –, exigindo de nós o exame e a tematização entre o homem e o seu mundo psíquico, dado que o ser humano é um produto da relação da vida como qualquer outro vivente.

Os entes psíquicos possuem propriedades que os diferenciam dos entes orgânicos, como bem observou Scheler, que os faz serem um ser-para-si

[*Fürsichsein*] e terem uma intimidade ontológica [*Innensein*]<sup>30</sup>. São estas propriedades que garantem aos seres vivos uma consciência, que é de grau diverso em cada ente particular, de acordo com cada espécie. Scheler entende aqui o termo consciência não em sentido cartesiano, mas justamente ao contrário, é uma espécie de movimento próprio que confere ao vivente certa autonomia frente ao mundo e, deste modo, quanto maior o grau de psiquismo que tal ente possua, maior consciência e autonomia ele possuirá. Por exemplo, um ser unicelular originário e hipotético, primitivo, tem uma autonomia infinitamente superior em relação a uma tonelada de ouro, pois mesmo tão primitivo que seja, ele pode ser o responsável principal e até mesmo único de sua reprodução, mesmo que essa seja ainda por separação e divisão de sua substância; já uma quantidade de ouro qualquer não pode fazer isto, ela pode até ser dividida, mas não o faz por si mesma, pois depende exclusivamente de seu meio, quer dizer, não tem autonomia nem consciência alguma. São estas duas propriedades, ser-para-si e intimidade ontológica que constituem, segundo Scheler, os fenômenos subjetivos da vida, dependendo de cada ente vivente individual.

O mundo psíquico, visto em seu conjunto, é um movimento progressivo no qual cada grau essencial pressupõe o anterior e do qual depende. Vemos que isso não implica que haja um panvitalismo em Scheler, porque o homem como termo e realização plena do psíquico é um ente dual que possui sua origem em esferas distintas: a da vida e a do espírito, que têm suas raízes próprias e leis autônomas. O ponto de partida do pensamento scheleriano para se entender a esfera do psíquico consiste em identificar quatro níveis de desenvolvimento da vida: o impulso afetivo, o instinto, a memória associativa e a inteligência prática que, por sua vez, toca a esfera da Razão, do espírito. Juntos a esses níveis de desenvolvimento podemos acrescentar que todo ente vivente tem essencial e objetivamente automovimento, forma própria, autodiferenciação e autolimitação espaço-temporal. Em contraposição ao ser-para-si e à intimidade ontológica, essas características acima formam os fenômenos objetivos da vida. *Assim, numa única unidade existencial, fenômenos objetivos e subjetivos são a “estrutura e a forma de devir em intimíssima sociedade do ser”<sup>31</sup>.*

---

<sup>30</sup> Cf. SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998, p.12.

<sup>31</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 12.

Scheler chama o primeiro grau da vida de impulso afetivo [*Gefühlsdrang*], no qual ainda não estão diferenciadas a sensibilidade e a tendência. É um ímpeto inconsciente, sem sentimento e não representativo; é um movimento somente no sentido de “ir para” e “voltar para”. Por exemplo, as plantas têm um ímpeto para o crescimento e para a sua reprodução, e também alguns vegetais exercem um movimento para a luz. Estas atitudes e possibilidade do impulso afetivo já revelam em sentido primário uma autonomia em relação ao mundo circundante por causa da não permanência contínua, marcando-se, deste modo, a primeira e fundante delimitação entre o orgânico e o inorgânico. Este grau mais fundamental se conservará sempre como um pano de fundo onde se baseiam todos os demais, como uma espécie de energia não específica que impulsiona os desenvolvimentos da vida, e é por isto que ele está presente nos animais e no homem como unidade de toda pulsão<sup>32</sup> articulada, bem como nos afetos humanos, pois “o impulso afetivo é também no homem o sujeito de toda vivência primária da resistência, que é a raiz de todo o ter da realidade, em especial da unidade e de toda função representativa precedida da impressão da realidade<sup>33</sup>“. Podemos dizer que o impulso afetivo é a nau na qual navegamos enquanto homens durante toda a nossa vida, o embasamento não-específico a partir do qual são diferenciáveis distintas emoções, sensações, etc. Na sua origem mais íntima, toda ação humana é um “ir para” e um “voltar para”.

O instinto [*Instinkt*] como segundo grau da vida é caracterizado por cinco pontos que o distinguem tanto do simples impulso afetivo como da aprendizagem da inteligência, pois é uma conduta com sentido, dirigida teleologicamente, que apresenta um determinado ritmo e é em seus traços essenciais inata e hereditária. Independente do número de ensaios que faz um animal frente a determinada situação, ele responde àquelas situações que se tornaram típicas para a espécie. Neste sentido, por exemplo, o instinto de caça nos animais ilustra a nossa exposição: o animal caça para a sua preservação enquanto faz parte de uma espécie determinada, e tem necessidade de caçar com uma regularidade estabelecida pela sua natureza (entenda-se, espécie), e mais, o animal recebe esta característica de ‘caçador’ de modo inato e hereditário, sem necessidade de treinos

---

<sup>32</sup> Entendo e escrevo aqui o termo “pulsão” no sentido freudiano. Pulsão equivale a *Trieb*, uma força vital que ao contrário do instinto (*Instinkt*), pode ser refreada por atos racionais.

<sup>33</sup> Cf. SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998, p. 17.

e a prática está adaptada ao meio ambiente específico de cada espécie. Para Scheler, quando o instinto coloca o indivíduo frente a coisas exteriores a ele, devemos aceitar um certo tipo de conhecimento instintivo, que não consistiria em representações de imagens ou idéias, mas seria uma capacitação emocional das resistências que se apresentam como valiosas, e oferecem diferentes possibilidades de objetos de atração ou repulsa.

Em relação à memória associativa [*assoziatives Gedächtnis*] diz Scheler:

Devemos atribuí-la tão somente àqueles seres vivos cujo comportamento se vai modificando de modo *lento e contínuo* em forma útil à vida, quer dizer, de um modo dotado de sentido e sobre a base de uma conduta anterior do mesmo tipo, de tal modo que sua conduta se nos apresenta com sentido em um determinado momento e não depende rigorosamente de número de ensaios ou dos chamados movimentos de prova.<sup>34</sup>

Ela está baseada na lei do êxito e do erro [*Erfolg und Irrtum*] e esta disposição é a que torna possível a aquisição de hábitos bem como o adestramento e a aprendizagem. Como se pode observar, a memória associativa se comporta como o reflexo condicionado de Pavlov e está presente já na memória dos animais, representando-lhes diante da rigidez do instinto um enorme progresso, pois forma uma tradição de hábitos bons. Já na vida humana, ao contrário, a tradição é um princípio de solidificação e o progresso cognoscitivo está unido a um esforço individual de conscientização destes conhecimentos que atuam de modo impessoal, com o qual o progresso significa justamente a liquidação da tradição como tal,<sup>35</sup> ou seja, trata-se de uma manifestação do chamado saber de dominação. Mas a memória associativa tem um valor específico no conhecimento humano, pois é ela em sua rigidez, o que garante uma fixação em determinadas regiões eidéticas concretas.

Por fim, temos a inteligência prática [*praktische Intelligenz*] que está a serviço dos interesses biológicos do organismo vivo como também os outros graus de psiquismo. Nesta perspectiva foi que Scheler colocou a inteligência no mundo do psíquico, pois uma conduta inteligente torna possível a capacidade de eleger [*wählen*] no ser vivente que a possui e leva adjunta a possibilidade de preferir um bem a outro.

---

<sup>34</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 25.

<sup>35</sup> *Cf. Id.*, *Ibid.*, p. 29-30.



Um ser vivo se comporta de modo ‘inteligente’ quando sem ensaios rotineiros e sem acumulação de ensaios prévios reage frente a situações novas, aquelas com as quais nem o indivíduo nem a espécie se enfrentam de modo habitual, mediante uma conduta com sentido.<sup>36</sup>

Surge aqui um tema complexo na filosofia scheleriana, pois para o filósofo, alguns animais superiores possuem esta inteligência prática, como os símios, por exemplo. Estes podem ter comportamentos diversos diante de situações totalmente novas e assim buscar soluções práticas. Permanece aqui a questão se há uma diferença maior do que a gradual entre os seres humanos e os animais superiores, e se há deste modo uma diferença de essência, dado que alguns viventes também possuem uma forma de inteligência, ainda que prática. A resposta estará na teoria do espírito que está fora da esfera do psíquico, pois se vê que ao animal falta a capacidade de ideação que lhe permitiria estabelecer relações formais puras.<sup>37</sup>

Eu afirmo: a essência e aquilo que se pode nomear seu ‘lugar privilegiado’ está acima do que se chama inteligência e eleição, e também não alcançaria, acaso se colocasse esta inteligência e eleição quantitativamente à vontade, mesmo até ao infinito intensificado. Mas também seria criado, caso apenas se pensasse o novo feito pelo homem, como um grau para o psíquico: impulso afetivo, instinto, memória associativa, inteligência e escolha ainda que acrescente novo nível de essência do psíquico e da esfera do vivente pertencentes à função e à faculdade (...), o novo princípio está fora de tudo aquilo que possamos nomear ‘vida’ em qualquer sentido (...) ele é, em geral, para cada e toda vida, inclusive a do homem, um princípio contraposto.<sup>38</sup>

#### b) Distinção entre espírito e vida

A problemática acerca do espírito aqui remonta à obra *Essência e formas da simpatia (Vom Wesen und Formen der Sympathie)* na qual o conceito fundante de espírito é designado como o conjunto de atos efetuados pelo ente que conhece, mediante os quais é possível uma participação no Ser<sup>39</sup>. O autor encontra-se confiante ao estabelecer os atributos próprios do espírito, e isto somente lhe é

<sup>36</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 32.

<sup>37</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 36.

<sup>38</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 37-8.

<sup>39</sup> *Id.*, *Essencia y forma de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1942, p. 83.

possível porque o espírito possui uma irreducibilidade *sui generis* que o distingue do mundo biológico e psíquico.

Para se efetuar a diferenciação entre espírito e vida recorrer-se-á às leis noéticas, ou seja, às leis do espírito, que correspondem ao que é próprio do conhecimento. Essas leis são irreducíveis às leis biopsíquicas<sup>40</sup>, e por sua vez, o espírito propriamente dito não é um ente particular capaz de conhecer, pensar, ter emoções, ou mesmo capaz de sublimar a circunstancialidade vital. Também não podemos esquecer que as regiões do ser e suas esferas para as quais se orientam intencionalmente todos os atos noéticos verdadeiros são algo [*quid, was*] e subsistem por si mesmas, sem exceção, independentemente da essência e da existência da vida e da organização dos viventes, pois “toda vida é distinta do espírito e de sua estrutura pessoal<sup>41</sup>”. Por outro lado, o espírito e a vida não são somente distintos, mas também são formas hierarquizadas do Ser, pois a idéia de Absoluto, do universo como um todo que é sustentado por uma ordem que o precede, supõe um princípio primeiro que daria base e seria *causa causarum*. Todavia haveria diversos graus de manifestação explícita desse mesmo princípio originário, dentre os quais podemos destacar, justamente, o espírito e a vida.

Há uma outra distinção conceitual, que nos é aqui necessária para clarificar os conceitos expostos, e que está agregada à primeira distinção formal entre espírito e vida que abarca o conceito de *pessoa* na sua relação necessária ao espírito e à vida. A pessoa é a forma de existência do espírito e o centro de seus atos concretos através dos quais o espírito pode se manifestar. Nesta linha de pensamento, a dualidade existente entre espírito e vida cede seu lugar a uma cooperação de dois princípios que atuam na pessoa: é o espírito que por ato livre molda a vida no indivíduo e na História, e numa relação de complementaridade, é a vida que permite ao espírito agir, visando sua plena realização. Essa relação constitui a pessoa na terminologia scheleriana.

Essa temática conduz-nos à distinção específica entre o campo do espiritual – que é a esfera propriamente do humano – e o do vital – ao qual se relaciona todo tipo de vida psíquica e orgânica. Estas primeiras distinções formais foram elaboradas por Scheler com a clara intenção de fundamentar a posição do homem

---

<sup>40</sup> Novamente voltamos aqui a crítica ao Psicologismo feita por Scheler.

<sup>41</sup> SCHELER, Max. *Die transzendente und die psychologische Methode*, Bonn: Bouvier, 1987, p. 156-161 (Obras Completas, vol. 1).

no universo para poder compreender o termo “homem” na sua maior extensão possível, estabelecendo-se, desta forma, “vida” e “espírito” como dois conceitos fundamentais irreduzíveis um ao outro, sem os quais não seria possível alcançar o objetivo proposto<sup>42</sup>, quer dizer, encontrar uma idéia unificada sobre o que é o homem. Mantém-se aqui a diferença expressamente essencial, bem como a oposição, entre vida e espírito, oposição essa que poderia se estender ao princípio de todas as coisas e aí realçar a oposição entre a vida e o inorgânico que se encontra como um dogmatismo das pesquisas empíricas.

Um conceito novo se coloca como fonte de superação de um suposto dualismo entre espírito e vida: a tese da impotência do espírito, rezando que o espírito não poderia se auto-realizar e nem se encarnar na História e na cultura humanas a não ser pelas potências da vida. Contudo, o espírito não deixa de conservar aí a sua irreduzibilidade, sua autonomia e precedência em relação à vida e, além disso, sem a dualidade que existe no seio do próprio Absoluto entre espírito e vida, a História não teria sentido algum e o homem, fim qualquer. Segundo Scheler, o Absoluto precisaria desta dualidade de princípios para continuar se aperfeiçoando, posto que o ato criador é contínuo, como um grande rio que não cessa de derramar nos seus afluentes uma água nova, que traz em si força e renova a vida.

Junto a estas distinções acima devemos também ressaltar que existe, na mesma relação de dualidade<sup>43</sup> entre espírito e vida, um enlace íntimo, que unifica e dá possibilidade relacional entre eles, e que se localiza no centro dos atos do espírito (a pessoa), dado que “todo espírito é (...), por necessidade, pessoal, e não se pode falar sem um contra-senso de um espírito impessoal. <sup>44</sup>” Vemos aqui novamente a distinção entre pessoa e espírito, entendendo “espírito como a esfera dos atos e a pessoa como a unidade que existe pelos atos de todas as variedades de essência possíveis – na medida em que estes atos são considerados como efetuados. <sup>45</sup>” Como não se pode entender o espírito sem relacioná-lo com a noção de pessoa, da mesma forma não nos é possível compreender a pessoa sem a noção

<sup>42</sup> *Id.*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998, p. 101.

<sup>43</sup> Quer-se dizer que não implica contrariedade, mas somente contrariedade de princípios, posto que não infere, na relação, exclusão mútua de princípios contraditórios.

<sup>44</sup> SCHELER. *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimar, 1955, p. 394.

<sup>45</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 387-8.

de espírito. De fato, existe uma distinção, não constituindo de modo algum um dualismo substancial que forjaria uma estrutura *a priori* do sujeito cognoscente, mas uma distinção formal que dá significado *a priori* à atuação do espírito na História e na cultura.

c) Atributos do espírito

A primeira característica fundamental do espírito é constituída por sua *abertura ao mundo* [*Weltoffenheit*]. O espírito possui esta característica na medida em que, conforme à sua natureza, ele se liberta da pressão ou resistência das forças vitais irracionais, que têm por correlato objetivo, não o mundo em sua extensão total, mas o mundo circundante [*Umwelt*].

Em outros termos, a vida psíquica pura tende naturalmente só aos limites de seu próprio corpo. Num animal, por exemplo, todas as suas possibilidades são pré-determinadas pela sua vida psíquica que o força, por assim dizer, a ter abertura apenas ao seu mundo circundante, a esta ou àquela presa particular, e por sua vez coloca uma resistência [*Widerstand*] à abertura ao mundo total, pois sua natureza o limita, não podendo jamais ter uma idéia-conceito geral sobre o conteúdo “presa” que ultrapassaria seu mundo ambiente. Com o ser humano acontece justamente o oposto, sua natureza psíquica também o leva a resistir à abertura ao mundo, contudo ele se autotranscende e chega a adquirir idéias-conceito que vão muito além da sua realidade circunstancial.

Quando falamos em mundo circundante podemos entendê-lo como aquela realidade da vivência de um ente em torno do seu corpo-próprio [*Leib*] e que representa uma estrutura graduada e ordenada de tendências, comandando certas orientações axiológicas e certas disposições no que tange ao mundo em sua totalidade<sup>46</sup>. O espírito é aberto ao mundo porque é de sua essência renunciar ao impulso vital e romper os limites nos quais este cerra a consciência da pessoa. Acrescente-se ainda que o mundo que o espírito nos abre não é a realidade do

---

<sup>46</sup> Cf. DUPUY, M. *La Philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959, 2 vol., p. 327.

*Dasein* contingente que resiste à tendência espiritual, senão o universo do *Sosein*<sup>47</sup> puro e das suas condições de possibilidade, o mundo das essências [*Wesenwelt*].

A *objetividade* é um outro atributo do espírito, no sentido em que ela designa a qualidade, graças à qual o conhecer corresponde fielmente à natureza daquilo que é objeto de conhecimento espiritual. Tal objetividade só pode ser garantida pela ação reflexiva espiritual do sujeito, pois o sujeito em sua relação com o mundo determina *a priori* o que pode conhecer do mundo e o que pode vivenciar nele.

O homem possui todos os legítimos *meios de conhecimento* para conhecer, de uma maneira cuidadosa e exaustiva, com limites nitidamente definíveis, o fundamento de todas as coisas. (...) E ele possui igualmente a capacidade de conquistar no núcleo de sua própria pessoa uma participação viva no *fundamento das coisas*.<sup>48</sup>

Ao contrário do animal, o homem tem o poder, como ser espiritual, de se elevar acima de sua própria existência, de objetivar não somente as coisas, mas sua própria constituição fisiológica e psíquica, e bem como cada experiência psíquica em particular. Enfim, o ato fundamental do espírito é o ato de ideação [*Ideierung*], que é um determinar para si as estruturas essenciais do mundo, e isto independentemente do número de observações feitas e raciocínios indutivos, e este ato é realizado a cada vez somente sobre um exemplo da região eidética interessada<sup>49</sup>.

Deste modo, a presença do espírito em um ente corpóreo é atestada, sobretudo, pela aptidão de separar a essência da existência. Esta é a base primeira de todas as outras fundamentações da presença do espírito no homem, pois “esta separação entre essência e existência compõe o atributo fundamental do espírito humano, que fundamenta todos os outros atributos<sup>50</sup>”.

---

<sup>47</sup> Para Scheler existe uma diferença entre *Dasein* e *Sosein*, sendo que o primeiro é contingente e está como que não determinado no mundo (alguns tradutores usam o termo “existência” em línguas neolatinas), já o segundo, *Sosein*, é um ser determinado e preciso que é necessário, um ente enquanto já possuidor de uma essência específica.

<sup>48</sup> SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 9 (Coleção Debates).

<sup>49</sup> SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998, p. 50-1.

<sup>50</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 52:

#### d) Delimitações da noção de espírito

O espírito representa para toda a vida em geral e em particular, incluindo o homem, um princípio contrário que se opõe ao mundo do corpo-próprio em todas os seus domínios específicos porque sua tendência originária é ultrapassar a circunstancialidade psíquica e orgânica. Surge a partir daí mais um dualismo, entre alma e espírito, que é diverso daquele entre corpo e alma. Para que a noção de espírito não seja confundida com a noção alma, buscamos determinar o espírito através de três níveis de compreensão, diferenciando-o da alma que é, segundo Scheler, “um objeto real, considerado um suporte das experiências vividas de um eu individual, apreendido na apercepção interna à qual se atribui de forma hipotética propriedades<sup>51</sup>”.

A princípio, como primeiro nível de delimitação, o espírito pode ser delimitado como o existencial dos seres orgânicos. Para o homem, o espírito é a abertura ao mundo sobre a qual repousa toda a possibilidade de transformar a realidade dada em objeto de conhecimento, pois o “espírito é, antes de tudo, objetividade, determinação, através de um ser-tal [*Sosein*] das coisas próprias.<sup>52</sup>” A abertura ao mundo dado através do espírito significa a possibilidade de estender o meu próprio mundo circundante à totalidade do mundo.

Em seguida, delimita-se o espírito como a atividade dos homens de lembrarem-se de si mesmos, de concentrarem-se e de desenvolverem uma consciência de si próprios.

A força do espírito domina a essência, que nós denominamos ‘homem’, não somente para aumentar o mundo ambiente na dimensão do mundo das essências e para fazer [-lhe] resistência de modo concreto, mas ele também domina – e isto é o mais notável – suas condições fisiológicas e psíquicas e cada vivência psíquica em particular, todas as suas funções vitais para refazer [suas atividades] concretamente.<sup>53</sup>

Podemos considerar neste campo de delimitação do conceito de espírito o homem como o próprio espírito – ou ao menos, enquanto instrumento do espírito, sua personificação – no nosso mundo total, e não só circundante, abrangendo a

<sup>51</sup> Cf. *Id.*, *Le formalisme en l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimard, 1955, p. 482-3

<sup>52</sup> Cf. *Id.*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998, p. 39.

<sup>53</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 41-2.

cultura (produções humanas) e, assim, o espírito significa uma possibilidade de elevação sobre a própria existência.<sup>54</sup>”

A terceira e última delimitação do espírito é considerar o seu ser pessoa como pura atualidade. Esta relaciona sempre todos os atos do espírito a uma classe de objetos determinados, na qual os atos espirituais encontram-se como correlatos regulares aos atos do homem como um todo. Assim é o homem um ente essencialmente inserido no espírito, pois ele próprio [o homem] eleva à categoria de essência como essência em si e separada, a vida e o mundo. Como tal ele é também capaz de ironia e de humor, e ainda, estabelecer critérios essenciais para esses atos espirituais.

O espírito é o único ser incapaz de ser objeto; é atualidade pura; seu ser se esgota na livre realização de seus atos. O centro [dos atos] do espírito, a pessoa, não é por sua vez nem ser substancial nem ser objetivo, mas somente uma estrutura da ordem dos atos, determinada essencialmente e que se realiza a si mesmo em si própria.<sup>55</sup>

A partir destes três níveis de delimitação do espírito, podemos encontrar três atos próprios fundamentalmente espirituais, a saber: conhecer, amar e querer. O *conhecer* é o ato espiritual que está relacionado à determinação da ordem das essências que se relaciona ao fim específico do espírito humano, constitui a forma de saber mais elevada possível que possibilita a plena realização do homem no mundo. Trata-se do saber metafísico ou de salvação baseado na meta-antropologia, sendo o saber o ato próprio da pessoa. O segundo nível de ato espiritual é o *amar* que está relacionado aos valores assim como o conhecer, às essências. Está neste ato espiritual a cultura humana, e é ele que permite ao homem criar – e toda legítima criação precisa ser espiritual –, escolher o melhor, o mais valioso. O amar constitui de *per si* o saber cultural e todas as suas aplicações, e capacita ainda o homem a tomar consciência de si próprio, pois do poder de conhecer o quê das coisas, posso deliberar sobre valores através do ato de amar e perceber o outro que me delimita. Em terceiro, temos o *querer* que se direciona à ordem dos objetivos do progresso mundial. No ato espiritual do querer se localizam todas as atividades técnicas do homem de que ele precisa para controlar o seu mundo circundante e assim manter os postulados necessários aos

<sup>54</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 47.

<sup>55</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 48.

outros atos espirituais; ele constitui o saber de dominação e leva a uma primeira objetividade dos atos humanos, a um domínio objetivo sobre os outros entes através da abertura ao mundo das essências.

## 2.4

### Formas de percepção do sujeito

Até o presente momento, pudemos observar pela antropologia de Scheler, que o homem, que é (1) *sujeito* enquanto conhece, (2) *pessoa*, por que possui o centro de seus atos no espírito e (3) *indivíduo*, pois é um ente indiviso ligado a diversas esferas do ser, sobretudo à espiritual e à do mundo orgânico. O conhecimento não se dá, para o filósofo, de forma isolada. A pessoa, que é o centro dos atos do espírito, ao conhecer, transita entre o mundo da experiência através da vivência do seu corpo próprio e o mundo das essências, que se localiza na esfera do Absoluto. A própria experiência se dá em diversas esferas, tanto pela vivência com o mundo exterior orgânico ou como pelo contato com o mundo inorgânico através da sensibilidade; no processo do conhecimento, os conceitos – fruto da potência de ideação – são sintetizados pela ação do espírito ou ação noética. Enquanto *a priori* do homem, ou seja, condição de possibilidade de ideação, o espírito só pode exercer sua função própria através das vivências. Essas vivências são dadas ao homem através de diversas formas percepção das esferas do ser. Para cada tipo de percepção, como veremos abaixo, há um tipo de conhecimento específico dentro do quadro geral do pensamento scheleriano.

Para melhor finalizarmos este primeiro capítulo introdutório de nossa dissertação é necessário destacarmos brevemente quais os modos de percepção próprios da pessoa enquanto estrutura individual, pois a simpatia somente será possível num determinado nível de percepção.

As percepção podem ser (1) **corpóreas**, isto é, aquelas que nos são dadas através dos órgãos dos sentidos. Elas não têm conteúdo intencional<sup>56</sup>, ou seja, são puramente individuais e estão localizadas no corpo próprio do indivíduo, ou seja,

---

<sup>56</sup> Entretanto, elas podem no processo de atuação vir a ser intencionais, quando através do espírito são elevadas a níveis ontológicos mais elevados, deixando de ser meramente ônticas.



são empíricas. Como exemplo, Scheler cita as sensações de dor e frio<sup>57</sup>. Quando vemos um quadrado, ou seja, atuação da visão, e as outras pessoas concordam que se trata de um quadrado, não podemos classificar essa concordância meramente como percepção, mas já como fruto do processo que garante a universalidade de conhecimento. Na mera percepção corpórea ainda não há atuação do espírito, mas ela predispõe o espírito a atuar (idear). A ideação acontecerá somente quando as percepções não forem mais corpóreas. Podemos identificar uma percepção corpórea sempre como unida a um órgão dos sentidos e localizadas expressamente no corpo humano. Por exemplo, uma dor física se localiza em alguma parte, como a dor de dentes se localiza, obviamente, nos dentes ou nas ligações do sistema dentário. Em outros termos, as percepções ligadas ao corpo em geral, precedem à atuação do espírito e as demais percepções destacadas abaixo são posteriores à atuação do espírito ou já constituem um resultado dessa atuação.

Existem também as percepções (2) **vitais** que constituem a vida de um organismo como um todo. Elas se encontram no corpo próprio, mas não estão reduzidas a um órgão dos sentidos, nem podem ser localizadas claramente no corpo enquanto algo material. Dentre elas, podemos destacar as sensações de cansaço e a saúde<sup>58</sup>, por exemplo. Em seguida, destacam-se as percepções (3) **psíquicas**, que não estão ligadas ao corpo, mas ao sujeito como um todo. São exemplos a alegria, a tristeza, as saudades, etc<sup>59</sup>. Enfim, há as percepções (4) **espirituais**, que são ações do sujeito enquanto pessoa dotada de espírito. Exemplos seriam a atenção e a dúvida<sup>60</sup>. As percepções são condições nas quais um determinado indivíduo se encontra na sua relação com as esferas do ser.

Assim, podemos observar que as percepções espirituais se encontram no mundo do conhecimento propriamente dito, no mundo dos fenômenos e devido à objetividade da capacidade espiritual garantida pela ação reflexiva do sujeito com o mundo. Se essa capacidade espiritual for algo comum a todos os homens, então poderíamos dizer que se trata de uma capacidade *a priori*, e ainda, se forem

---

<sup>57</sup> Cf. *Id.*, *Le formalisme en l'éthique et l'éthique matériale des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimard, 1955, p. 342.

<sup>58</sup> Cf. *Id.*, *Le formalisme en l'éthique et l'éthique matériale des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimard, 1955, p. 336-7

<sup>59</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>60</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.* p.343ss.

subjetivas (se referem aos sujeitos), formariam um *a priori* intersubjetivo, então, elas poderiam ser compartilhadas por sujeitos diversos.

As percepções corpóreas não podem ser partilhadas porque se localizam nos órgãos dos sentidos, isto quer dizer que são sensações privadas a cada um. Cada sujeito possui suas próprias percepções corpóreas e depende delas para esse tipo de percepção. Por exemplo, não podemos partilhar a dor de dentes de outra pessoa simplesmente por não se tratar de um dente nosso. De modo análogo, as percepções vitais também não podem ser compartilhadas, por estarem diretamente ligadas ao corpo próprio dos sujeitos. No máximo pode-se ter uma compreensão [*nachfühlen*, que é diferente de *mitfühlen* – simpatizar] das percepções alheias por analogia com as nossas próprias. Nesses casos, entretanto, não é possível haver simpatia, mas somente uma compreensão da vivência. A compreensão é inferior à simpatia em qualidade e extensão porque só pode ser executada a partir da analogia das próprias percepções corpóreas e vitais, ou seja, de modo indireto.

Em relação à percepção psíquica, podemos dizer que podem ser compartilhadas porque não estão diretamente ligadas ao corpo individual. Entretanto, não podem ser objetivas ao modo das percepções espirituais porque carecem da objetividade da ação espiritual-racional de determinação do objeto propriamente dita.

Partiremos, agora, para nossa proposta: dado que o simpatizar ou compartilhar percepções é possível no campo psíquico, nosso pressuposto é o de que deve haver uma estrutura que seja condição de possibilidade da simpatia, um transcendental do mundo emotivo humano que garantiria um grau de objetividade da simpatia que, é claro, será diverso do conhecimento teórico. Assim, os dois próximos capítulos desenvolver-se-ão a partir dos pressupostos sistemáticos do capítulo presente, sobretudo em relação à noção de pessoa, às formas de percepção, às teorias da esfera do ser e a visão meta-antropológica scheleriana.

Por isto, a partir de agora, trataremos da simpatia propriamente dita através da seguinte estrutura: primeiro abordaremos a simpatia em si, buscando elucidar tal fenômeno do mundo emotivo humano; em seguida, a intersubjetividade como a condição de possibilidade do fenômeno enquanto universalmente possível e válido sob determinadas condições. A base para a compreensão da intersubjetividade encontra-se na tradição kantiana, em especial, na *Crítica da faculdade do juízo*.