

Amor e Conhecimento na fenomenologia de Max Scheler

Love and Knowledge in Max Scheler's Phenomenology

Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB¹¹⁸

RESUMO

A discussão parte da indicação de Scheler, presente no seu escrito *Liebe und Erkenntnis*: é necessário superar a concepção intelectualista do amor, para compreender genuinamente a interdependência entre amor e conhecimento. Nesta perspectiva, procura-se mostrar que o amor não apenas antecipa o conhecimento como motor e via, mas também o consuma, inserindo-o em esferas ontológicas primordiais, ao ascender a intelecção das essências a grau mais evidente e a um modo mais originário. No primeiro momento, parte-se do conhecimento, destacando o ato de ideação como o específico do espírito humano, para chegar ao modo clarividente do amor conhecer por participação no ser. Em segundo momento, em linhas gerais, evidencia-se o amor como ato fundamental da estrutura intencional e princípio generativo da ordem de fins da existência humana. Por isto, é tomado como o ponto de partida dos atos intelectivos.

PALAVRAS CHAVE

Ideação; Clarividência; Ser; Valores.

ABSTRACT

This study presents a discussion based on Scheller's suggestion, taken from his essay *Liebe und Erkenntnis*: It is necessary to overcome the intellectualist conception of love, in order to genuinely understand the interdependency between love and knowledge. Based on this perspective, the study aims to demonstrate that love not only anticipates knowledge as driving force and pathway, but also consummates it, inserting it in primordial ontological spheres, by ascending the intellection of essences to a more explicit degree and to a more

¹¹⁸ Email: dr.amos@ufrb.edu.br.

primary mode. On a first moment, it arises from knowledge, emphasizing the act of ideation as specific to the human spirit, and finally reaches a mode of clairvoyance of love by participation in being. On a second moment, in general terms, love is evidenced as a fundamental action of the intentional structure and a generative principle of purpose for the human existence. For these reasons, it is taken as a starting point of acts on the intellectual level.

KEYWORDS

Ideation; Clairvoyance; Being; Values.

“Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração”
Pascal, *Pensamentos*, fragmento 110 (282)

INTRODUÇÃO

A presente reflexão coloca em discussão a mútua pertinência entre amor e conhecimento, avistando-a desde o horizonte da fenomenologia material de Max Scheler (1874-1928). O tema que assim se mira, porém, não é em nada inédito, no sentido que a discussão, em seu propósito, não contribui em colocar a interdependência entre amor e conhecimento como algo sem precedentes no debate filosófico. Antes, por mais que pareça estranho à ingênua e amplamente difundida consciência, para a qual o rigor no tratamento objetos de conhecimento se mede pela frieza e imparcialidade, esta interrelação é uma antiga questão

da tradição metafísica, nela inclusa a época em que o problema do conhecimento é, fundamentalmente, uma questão de método. Não obstante esta longeva história, é uma questão cujo significado para o núcleo da experiência do pensar se encontra esquecido, apesar do predomínio do vivencialismo dos tempos presentes e, com isto, de todo entusiasmo com as possibilidades de valorização dos aspectos afetivos e emotivos da experiência subjetiva. Ademais, contra esta pretensão de ineditismo, situando a questão no âmbito do horizonte em que ela é discutida nas linhas abaixo, é preciso lembrar que, em 1915, pela primeira vez, Scheler publica o ensaio intitulado *Liebe und*

*Erkenntnis*¹¹⁹, no qual esta relação aparece em modo explícito desde o título do escrito, sem contar que, antes desta publicação, a questão já se encontrava em elaboração no pensamento do autor. Com efeito, alguns anos antes do ensaio, aparece a primeira edição de sua fenomenologia do amor e do ódio, apresentada na obra tardiamente intitulada *Wesen und Formen der Sympathie* (1923)¹²⁰, pela qual se demonstra o fenômeno do amor como sendo, em seus traços fundamentais, um modo particular e afetivo de conhecimento.

¹¹⁹ Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke (de agora em diante, GW) 6, Bonn: Bouvier, 2008, p. 77-98.; tr. esp. *Amor y conocimiento*, in *Amor y conocimiento*, Madrid: Palavra, 2010, p. 11-48. O escrito é reeditado em 1916 e, por fim, em 1923 é recolhido como um capítulo da obra entitulado *Moralia*, tal como aparece no volume supracitado das obras completas de Scheler.

¹²⁰ A data considera a publicação da obra pela primeira vez sob este título, quando aparece na versão ampliada pelo autor e composição definitiva. Contudo, se considerada a primeira edição, sob o título *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle von Liebe und Haß*, a obra remonta à data de 1913.

Neste importante ensaio de 1915, não só se apreende as intuições essenciais e orientação fundamental da fenomenologia de Scheler, visto a centralidade dos atos afetivos na ética e fenomenologia do conhecimento para o autor, como também são descritos os principais tipos históricos que revelam os traços dos modos como o amor foi epocalmente concebido ao longo da história do pensamento ocidental. Por meio desta “tipologia”, de modo incisivo, nas linhas e entrelinhas, o escrito deixa vir à tona o sério esforço em superar a compreensão intelectualista do amor, sem a qual o fenômeno da interdependência amor e conhecimento não pode ser originariamente visado. Do lado do amor, o intelectualismo o limita a um impulso e motor do conhecimento que, não obstante sua força motriz, deve ser abandonado, quando o conhecimento alcança os estágios mais plenos da intelecção. Na forma do racionalismo moderno, o intelectualismo não é menos prejudicial à compreensão do sentido do amor e de sua participação no conhecer, pois, o aprisiona no reino dos sentimentos e afecções sensíveis ao transformá-lo em comoção com a alegria e o sofrer de outrem, corrompendo a sua essência. Com isto, o amor não conhece, apenas

sente - por certo, esta extrema defasagem na compreensão do sentido do amor é uma das razões do nítido posicionamento de Scheler em favor da compreensão medieval, em especial a agostiniana, para a qual o amor permanece como ato espiritual e dignificado com sendo o modo de ser do divino e de seu conhecimento. Contudo, estes prejuízos intelectualistas não representam um perigo de perda da própria essência e efetivo empobrecimento do amor, mas também do conhecer. De fato, no horizonte do conhecer, vê-se que a razão moderna sempre mais se encaminha para a realização do ideal da funcionalidade, da instrumentalidade técnico-científica do saber e, presa aos moldes da exatidão e da objetividade, torna-se refém do cálculo representacional. Na época moderna, pois, a ausência de uma autêntica cultura do coração, de uma vida emocional que ultrapassa os limites da sensibilidade e da interioridade do sujeito, é testemunho de cegueira e surdez da razão em termos de finura para a apreensão do sentido de seus objetos¹²¹.

¹²¹ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, in *Schriften aus dem Nachlaß, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW 10, Band 1, Bonn: Bouvier, 2000, p. 364; tr. por. *Ordo amoris*, p. 24-25. Disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

Diante desta perigosa disjunção, portanto, a relação amor e conhecimento não é apenas o título de um ensaio de determinado autor e, muito menos, uma teoria a mais na história das ideias, cujo propósito seria contornar a aridez da razão moderna, suprindo-lhe as deficiências com o acréscimo da ordem e leis do coração. Antes, é a questão da destinação da humanidade, na medida em que nela está em jogo a totalidade e unidade originárias do espírito humano, pela qual o homem se eleva com o seu ser-próprio, relaciona-se com as coisas e com o mundo, com o divino, podendo chegar ao ápice de realização das potencialidades que só ao ser humano pertencem. Deste modo, é a questão da profundidade do espírito humano, atualmente esquecida pela desconsideração de que “vivemos primeiramente com *toda a riqueza do nosso espírito nas coisas, no mundo*”¹²², bem como do fato que esta transcendência do espírito possui uma acuidade e rigor de atos que não se limitam ao âmbito dos atos lógicos e não se restringem ao domínio do conhecimento e das ciências. Com efeito, seguindo a intuição pascalina, pode-se dizer que também onde reina não a lógica do entendimento, mas a

¹²² M. SCHELER *Ordo Amoris*, p. 366; tr. por., p. 27. Grifos do Scheler.

do coração¹²³, há uma legalidade independente, tão rigorosa e tão precisa para os conhecimentos dos princípios arcaicos e primeiros¹²⁴, que seria uma grande cegueira desconsiderar a imensa riqueza das conexões objetivas que pertencem em primeira ordem aos atos intelectuais do espírito. Amor (e ódio) e conhecimento, portanto, evocam a profundidade desta ordem e a seriedade da necessidade de pensar originariamente a totalidade unitária da vida humana, assim como a densidade do mundo humano e do sentido das coisas para as quais o homem tende, na inteireza de seu ser, mediante o pensamento, intuições, volições e sentimentos.

Liebe und Erkenntnis, porém, é o esboço da elaboração muito mais ampla da questão da relação entre amor e conhecimento, um projeto que não veio a ser consumado por

Scheler. Nenhuma outra obra também não o realizou de modo integral, permanecendo ali e acolá as intuições centrais e anotações para a explicitação “puramente objetiva e sistemática da relação da relação entre amor e o conhecimento”¹²⁵. Por isto, a recolocação desta questão, recolhendo-a desde as principais intuições do pensamento do autor, continua sendo necessária. Fazemo-la ao modo de uma aproximação, em dois momentos¹²⁶. Primeiramente, partindo do conhecimento para o amor. Em segundo momento, inverte-se a direção do caminho. O último parece ser mais fundamental, também para, no ponto final, chegar ao amor mesmo. No entanto, parte-se do primeiro, visto ser a (re)fundamentação do conhecimento em bases novas e rigorosas uma das principais tendências que está, desde o início, a pôr a caminho a reflexão

¹²³ Cfr. B. PASCAL, *Pensamentos*, fragmento 423 (Edição de Brunschvicg: 277), São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 164: “O coração tem razões que a razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas”. Sobre a interpretação de Scheler a respeito desta sentença, cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 362-63; tr. por., p. 22-23.

¹²⁴ Cfr. B. PASCAL, *Pensamentos*, fragmento 110 (Edição de Brunschvicg: 282), p. 164.

¹²⁵ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, Bonn: Bouvier, 2007, p. 9; trd. por., *Do eterno no homem*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: 2015, p. 10.

¹²⁶ Para o presente dossiê, apresenta-se apenas o primeiro, reservando a segunda parte para uma publicação posterior. O segundo movimento comparece apenas na forma de esboço a ser desenvolvido mediante futura pesquisa.

fenomenológica em geral. Também, de modo bem peculiar, no caminho da reflexão de Scheler.

1. PRIMEIRO MOVIMENTO: DO CONHECIMENTO AO AMOR

Em um ensaio escrito por Max Scheler em 1922, ao olhar crítica e retrospectivamente para o desenvolvimento do movimento fenomenológico nos inícios do século XX, quanto para a situação da filosofia alemã naquele tempo presente, o próprio autor se posiciona como responsável por ter impellido a fenomenologia a uma possibilidade que teria, por consequência, contribuído para o genuíno desenvolvimento da impostação e método de investigação começada por Husserl. Para tanto, Scheler toma a sua fenomenologia, juntamente com a de Heidegger, como formas prototípicas do pensamento fenomenológico¹²⁷. Pois, estas teriam sido as únicas que se apresentaram como capazes de levar a termo, em nova cunhagem em relação ao fundador da fenomenologia, a exigência de método e investigação que se configurasse como pesquisa *fundamental* e tratamento *essencial* das

questões filosóficas e nem tanto como progresso na obtenção de resultados ou na elaboração de doutrinas e teoremas. Paradoxalmente, este julgamento se deve ao reconhecimento, de um lado, da importância e contribuição de tantas obras que frutificaram ao longo do movimento fenomenológico, outras que foram produzidas por escolas por ele influenciadas, em inúmeras direções temáticas de diferentes disciplinas filosóficas, como também da pesquisa científica, porém, de outro lado, de que somente nas dos três pensadores supracitados poder-se-ia reconhecer as linhas fundamentais para a construção sistemática da filosofia em bases rigorosas, novas e universais. Nas direções diversas e tendências internas das obras destes três pensadores, então, a fenomenologia teria concretizado, de fato, até aquele presente momento, a sua vocação de ser uma filosofia da coisa mesma, “ciência” originária dos fenômenos a partir deles mesmos.

Abstraindo os fatores secundários, na base desta (auto)avaliação está o fato de Scheler reter a compreensão de que a fenomenologia, numa estreita linha de continuidade com as pesquisas husserlianas, é conhecimento das essências, que se opera “independentemente da grandeza e da quantidade de observações que

¹²⁷ M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, Bonn: Bouvier, 2005, p. 326.

fazemos e das conclusões a que chegamos indutivamente através da inteligência”¹²⁸. Para Scheler, no cerne da impostação fenomenológica, portanto, encontra-se um ato *a priori*, precedente a todo procedimento dedutivo e empírico das ciências, mas também à apreensão dos inumeráveis e casuais dados advindos pelos sentidos da sensibilidade humana. Tal ato, nomeado ideação (*Ideiren*), é definido por Scheler, em *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), como sendo o “co-apreender cada vez as qualidades *essenciais* e as formas de construção do mundo junto a *um* exemplo oriundo da região essencial em questão”¹²⁹. E digno de nota é o que se acrescenta, afirmando que este ato valida um saber, apesar de ser conquistado a partir de um exemplo, para “a infinita universalidade de *todas* as coisas possíveis que são desta essência”. Enfim, é um ato responsável por operar uma cisão entre o essencial e o fortuito, o constante das formas do mundo e o variável que se apresenta nas

¹²⁸ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Späte Schriften*, GW 9, Bonn: Bouvier, 2008, p. 41; tr. por. *A posição do homem no cosmos*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 48. Inclui as duas próximas citações.

¹²⁹ Tradução levemente modificada.

experiências possíveis das coisas, distinguindo uma diferença essencial entre estas duas dimensões, não obstante a constituição de ambas são apreendidas neste ato de conhecimento.

Considerando mais atentamente os aspectos da definição acima, nota-se que o acento recai sobre a necessidade de apreensão de totalidade(s), seja ao modo de essências, seja de região, seja ainda de universalidade infinita. Em qualquer uma destas formas, é a apreensão de totalidades que bem define a radical independência do conhecer em relação aos aspectos parciais e múltiplos que se dão nas observações. Assim, em relação ao significado e a posição central para a construção de uma eidologia do conhecimento e condições de possibilidade do saber em geral, este ato diz que nenhum objeto (*Gegenstand*) do conhecimento não se constitui, originariamente, pela representação e, conseqüentemente, não se chegam à juízos verdadeiros e evidências apodíticas idealisticamente por deduções nem pela universalização de observações empíricas. Antes, idear significa que objeto do conhecimento se conforma pelo e ao longo do ato de apreender, junto a cada fato ou dado em particular, uma evidência na forma de uma totalidade essencial, fontal e

prévia à posição de toda e qualquer realidade. Em uma obra bem mais recente à citada acima, em *Wesen und Formen der Sympathie* (1923)¹³⁰, ao colocar as bases da apreensão da evidência e conhecimento do eu de outrem, Scheler descreve esta totalidade em forma de esferas do ser:

Nós dizemos (em nossa terminologia) não outra coisa que o mundo do tu ou o mundo da comunidade é uma *esfera essencial* de ser existente tão *independente* como a esfera do mundo exterior, a esfera do mundo interior, a esfera do divino. Para *cada* genuína “esfera” do ser é válido, pois, que esta é *dada previamente* como uma totalidade essencial enquanto “fundo” («*Hintergrund*») da posição de realidade de todo objeto possível nela; que, de modo algum, não se constitui por uma soma de todos os *facta* contingentes que nela figuram. Esta doutrina do prévio dar-se de determinadas esferas do ser, a qual se encontra em rigorosa correlação com classe de atos determinados em cada caso, particularmente, para todo possível humano “saber de algo”, constitui uma pressuposição universal da eidologia do conhecimento para a teoria do conhecimento em geral [...].¹³¹

¹³⁰ Cfr. nota 3.

¹³¹ M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, Bonn: Bouvier, 2009,

Cada coisa que o homem venha saber, então, se dá sempre aparado por um fundo que lhe dá suporte e significado, permitindo que os juízos de realidade do objeto conhecido não sejam palavras vazias¹³². Este significado surge mediante a vivência da realidade, que abre o caminho para recondução dos dados da experiência ao todo e essencial. No caso da esfera do mundo externo, aquelas qualidades essenciais dos objetos, apreendidas já pela percepção natural, não são as propriedades factuais ou aspectos contingentes com que as coisas aparecem, por exemplo, na pluralidade de cores, formas e figuras. Ao contrário, elas são a determinação mesma das coisas como objetos da experiência cotidiana como uma presença efetiva, temporal e espacialmente localizadas no mundo. Trata-se, pois, de uma experiência ontológica, em que a coisa é dada como *existente* em si mesma, ou melhor, como algo subsistente. Porém, em primeiro lugar, esta determinação não é teórico-categorial, mas sim uma vivência originária no âmbito da vida anímica

p. 230-1; tr. esp., *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires: Losada, 1950, p. 316-17.

¹³² Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr.por., p. 52.

da realidade efetiva, experimentada como uma resistência essencial inerente a todas as coisas e próprias ao posicionamento delas no mundo. Portanto, a existência das coisas não se deve a uma mera constatação empírica, mas sim a certo tipo de confronto e reação, oriundos do direcionamento a partir do núcleo da estrutura unitária da abertura do homem em direção ao mundo. Este movimento tendencial define o homem como ente espiritual, já que esta *ekstase* do modo de ser humano não se dá por forças instintivas como no comportamento animal, mas em virtude do puro modo de ser humano, independente, pois, dos impulsos pulsionais e da exterioridade do objeto; nele, encaminha-se o homem para a *Sachlichkeit* do objeto, a coisalidade da coisa, a partir de si mesmo e das próprias “motivações”¹³³. E, todavia, trata-se de um direcionamento e comportamento livre que já está em ação na dimensão anímica da vida humana, guiando as forças, impulsos e ímpetus pulsionais, isto é, também está ali a operar, neste âmbito fisiológico e psíquico, justamente aquilo que caracteriza a manifestação do espírito: o acontecimento da

gênese do homem enquanto a elevação de si mesmo até a abertura de seu mundo. Daí que o direcionamento pulsional, que na verdade possui raízes no centro espiritual-pessoal do homem, deve chegar à mais simples sensação, para que haja aquela originária vivência da realidade das coisas, sem que ainda nisto se formem imagens representativas dos objetos e do mundo. Sem isto, repete-se, o homem não viveria num mundo povoado de objetos, mas seria apenas uma espécie a mais daquelas incluídas em determinado meio-ambiente, junto com plantas e animais, vivenciando de modo muito mais primário a “resistência” das coisas; vivência ainda insuficiente para a formação de objetos e, assim, para posicioná-los espaço-temporalmente dentro numa ordenação prévia (o cosmos).

Por conseguinte, anterior a qualquer representação e consciência¹³⁴, a ideação não se alcança pela via de uma virada copernicana à estrutura e princípios lógicos da consciência transcendental, pois, de tal modo a redução das coisas à consciência absoluta representaria um sério impedimento para a estruturação e elevação de uma

¹³³ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 33; tr.por., p. 38.

¹³⁴ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 43; tr.por., p. 51.

metafísica de cunho fenomenológico do conhecimento assentada sobre uma base teórico-essencial¹³⁵. Consequentemente, impedir-se-ia a fundação de teorias sobre a realidade na intuição de essências e garantir um conhecimento radicalmente *a priori*¹³⁶, fornecendo para as ciências positivas axiomas que possam orientar a reta direção para os procedimentos de observação, indução e dedução frutíferos¹³⁷. Para evitar tal desvio, a concepção de *a priori* que se requer não deve ser somente formal no sentido de possuir a *função* de constituir leis do entendimento, invariáveis e prévias aos dados cambiantes, materiais da experiência empírica (como em Kant), mas sim deve ser da modalidade que valha para a essência de todos os âmbitos de objetos, inclusive para essência do ser real das coisas contingentes, bem como para a necessária conexão entre intuição da essência e dos dados cambiantes que a acompanham. Na terminologia de Scheler, necessita-se uma determinação das essências que funde uma fenomenologia material – matéria, certamente, não sentido usual e empírico, mas enquanto

aquele concreto que surge, como bem observa Rombach, das experiências no cotidiano, do agir, do falar e comunicar, da ciência e da técnica e assim por diante¹³⁸. Assim, fenomenologia é conhecimento material, na medida em que procura trazer os objetos (enquanto algo que está dado como exemplo no interior de qualquer esfera de ser, isto é, como *Gegenstand*) para a densidade e proximidade da intuição de essências, quanto mais amplamente seja possível, tanto quanto de modo puro e sem prejuízos¹³⁹. Ela deve se voltar para os objetos de todas as espécies e, em direção radicalmente diversa à compressão formal-funcional da ideia de *a priori*, conformar-se como determinação da objetualidade destes objetos¹⁴⁰, assim como transformá-la, conquanto se reconfiguram “as formas de pensamento e intuição, de amor e de valoração, através da funcionalização de novas intelecções essenciais”¹⁴¹.

¹³⁵ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 311.

¹³⁶ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 309.

¹³⁷ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 41; tr.por., p. 49.

¹³⁸ Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtsein*, Freiburg/München: Karl Alber, 1980, p. 126.

¹³⁹ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 309.

¹⁴⁰ Cfr. M. SCHELER, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, p. 309.

¹⁴¹ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42; tr.por., p. 49.

Assim, necessariamente referida às vivências, a recondução às essências se dá mediante a *experiência* das formas fundamentais dos entes enquanto estrutura prévia dos dados concretos da percepção, pois “o logos da essencialidade se descortina a partir do mundo concreto e patente das coisas”¹⁴². Para que o ato de ideação alcance a essencialidade das coisas e ordenação do mundo, é necessária, portanto, a percepção interna e externa – no sentido mais lato, porém, fundamental, de apreensão de uma totalidade verdadeira (*Wahr-nehmung*). Todavia, esta necessidade se revela na sua força impositiva, na medida em que se retém o seguinte: nenhum ato perceptivo, nem mesmo a sensação, é por princípio cego. Até mesmo a mera observação de fatos empíricos já pressupõe a visão da essência daquilo que se quer observar¹⁴³, de tal modo que um princípio puramente empírico do conhecimento não pode ser, *a fortiori*, admitido. Assim, antes de ser uma forma de uma filosofia idealista, a ideação é, pelo contrário, a forma de uma fenomenologia

experiencial¹⁴⁴, na medida em que a intuição das essências é conjunta com a experiência que possui por correlato as formas fundamentais ou dos modos de ser dos entes que, numa estruturação em diferentes níveis e camadas, perfazem a complexa ordem ontológica do cosmos.

Deste modo, a ruptura com a existência casual das coisas provocada pelo ato de ideação, anunciando a cisão entre existência e essência, não se dá por uma corte com o mundo e refúgio no interior da pura consciência transcendental, assumindo o conhecimento das essências numa perspectiva teórico-formal, ao modo kantiano, isto é, determinando-o como dependente de uma estrutura racional invariável enquanto condição *a priori* de uma experiência possível. Ao contrário, a ideação já pressupõe a ideia de homem como um centro de atos espirituais, dirigindo-se para o fim de uma tendência pré-representativa enquanto conteúdo material de uma experiência vivida. Pressupõe, portanto, a constante determinação da coisalidade (*Dinghaftigkeit*) ou unidade das coisas como um bem¹⁴⁵,

¹⁴² M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42; tr.por., p. 50.

¹⁴³ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 218; tr. esp., p. 301.

¹⁴⁴ Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtsein*, p. 124.

¹⁴⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 154

isto é, de uma dignidade pertencente às coisas mesmas, para qual se dirigem os atos espirituais. E, junto a isto, é pressuposta também a emergência do mundo ordenada em esferas como correlato inseparável e indissociável do “ato” de tornar-se ele mesmo. Parafraseando o que afirmou Merleau-Ponty a respeito da redução fenomenológica¹⁴⁶, a ideação ensina o paradoxo que, para ver o mundo com maior clareza e apreendê-lo na realidade originária, é preciso romper com a tendência sensual e familiar do homem de vê-lo somente como correlato de sua sensibilidade, crendo falsamente que a resistência que o mundo oferece consiste naquilo que aqui e agora se dá de maneira efetiva e casual. Assim, o ato de ideação é a suspensão do mundo supostamente real, supressão de sua realidade pretensamente imediata, mas que não

GW 2, Bonn: Bouvier, 2000, p. 43; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano: San Paolo, 1996, p. 41-42.

¹⁴⁶ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 10: “...justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a possibilidade de uma redução completa”.

é senão a soma das aparências e propriedades observáveis. Suspendê-lo, porém, não com a finalidade de abandoná-lo, mas sim de percebê-lo desde o dinamismo que o constitui em sua verdade prévia, que o descortina desde sua origem e possibilidade. É que a vivência originária da realidade do mundo não vem de depois e por força da representação, mas antes e por força do espírito do homem. Por isto, primeiramente, é preciso dar-se conta de algo esquecido pelas ciências, a saber, da condição própria ao homem de ser o único ente capaz de comportar-se livre das próprias pulsões e, assim, dirigir-se abertamente em direção ao mundo, abrindo-o constantemente e deixando aparecer nele os objetos de sua experiência vivida mediante a recondução deles às esferas do ser – o que mostra, assim, tanto uma aproximação de Scheler à posição de Heidegger com sua fenomenologia como ontologia fundamental, que estabelece o existencial ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) como base unitária das determinações *a priori* do modo de ser humano¹⁴⁷, como também um

¹⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 2006, p.53; tr. por. *Ser e tempo*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 90-91.

nítido afastamento da de Husserl¹⁴⁸. No entanto, o paradoxo é explicado, em seu cerne, no sentido de uma *desrealização* do mundo e, assim, como sendo um ato negativo contra a realidade do mundo e inibitório das

¹⁴⁸ Sobre o significado deste movimento de afastamento e aproximação, cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtsein*, p. 124. Em síntese, o autor admite uma posição intermediária entre as duas possibilidades distintas da fenomenologia, representadas pelo pensamento de Husserl e Heidegger, isto é, entre fenomenologia transcendental e fenomenologia ontológica. Com a fenomenologia de Scheler, um passo avante foi dado, porém, este passo não transforma ainda a ideia da subjetividade transcendental. Antes, a ideia de uma “experiência ontológica” seria apenas o preenchimento da possibilidade aberta com Husserl da subjetividade transcendental. A transformação desta subjetividade necessitaria da concepção da autogênese do ser, mediante o conceito heideggeriano de modo de ser, não sendo suficiente a noção de “esferas do ser”. Não obstante, dada a emergência do conceito de mundo enquanto esferas interdependentes do ser, Scheler estaria mais perto de Heidegger que de Husserl.

pulsões vitais¹⁴⁹: para ver o mundo na sua própria evidência, na imediação da experiência concreta que dele se faz a todo instante, é necessário dizer um vigoroso não ao ímpeto vital, que só quer ver o mundo a partir de certos aspectos das coisas. Por certo, não se deve tomar esta negatividade como aniquilação, nem a inibição como mera repressão. Esta última apenas evita a animalização do espírito. E não se trata meramente de uma negatividade meramente negativa, mas que possui um significado altamente positivo, pois, é justamente mediante a *desrealização* do mundo que aparece o mais característico do espírito humano, com o que se pode adentrar nas profundezas escuras da essência do homem¹⁵⁰. Com efeito, para chegar à(s) essências(s), quanto mais densa, mais profunda, mais ampla tanto possível, também, pois, a realidade que genuinamente se experimenta mediante a percepção sensível também ser suspensa.

Neste sentido, o essencial da ideação pode ser compreendido como um ato ascético: “Se a existência é ‘resistência’, este ato *ascético* de

¹⁴⁹ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44-5; tr.por., p. 52-3.

¹⁵⁰ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42; tr.por., p. 50.

realização só pode subsistir em meio à suspensão, em meio a um desligamento justamente daquele ato *ímpeto vital*, em relação ao qual o mundo aparece antes de tudo como resistência¹⁵¹. Então, na passagem da “resistência” sensual para a verdadeira resistência da experiência, no seio desta suspensão já se encontra um ato de elevação que alça sobre os dados meramente corpóreos. Todavia, esta elevação ao mais alto não aniquila a sensibilidade, mas a reposiciona na sua potencialidade mais própria, dirige-a para a visão do essencial. Somente um ascetismo ressentido, por ser fundamentalmente cego para as forças e unidades mais nobre da vida, pode ser um ódio ao próprio corpo¹⁵². O ascetismo mais autêntico, ao contrário, é meio para uma vida mais vigorosa, disposta a uma expressão mais pura das funções vitais. Em síntese, o ascetismo pode ser *amor* do homem a si próprio, no sentido de querer elevar-se sempre mais alto, rumo à própria essência.

¹⁵¹ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr.por., p. 52.

¹⁵² Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, GW 3, Bonn: Bouvier, 2007, p. 87-9; tr. por., *O ressentimento na construção das morais*, in *Da reviravolta dos valores*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2012, p. 109-111.

Na base desta compreensão positiva, o homem é asceta da vida, aquele que “protesta eternamente contra toda realidade”¹⁵³; e isto por graças o ato de ideação.

Em virtude deste caráter ascético, este ato, por sua vez, deve se elevar para acima da resistência e se conformar um ato que se tende e aspira a um fim que não é real, mas não nem por isto irreal, mas fonte de toda realidade. Ascética, então, é a intelecção rigorosamente evidente, válida a *a priori* para todos os entes, todas as determinações casuais, que compreende todos os exemplos possíveis de entes, portanto, dirigida para a esfera do absoluto. E seu fim não é senão o ser ou a essência em sua expressão mais ab-soluta¹⁵⁴, isto é, o ser em seu fundamento abissal. A tendência a este fim é inerente ao próprio ato, na medida em que a ascese constitui a essência do espírito humano. Em todo caso, o ideal ascético contido no ato de ideação não

¹⁵³ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr.por., p. 53.

¹⁵⁴ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, in *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, Bonn: Bouvier, 2007, p. 98; trd. por., *Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico*, in *Do eterno no homem*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: 2015, p. 131.

deve fazer olvidar que a essência humana se encontra na trama entre realidade e ideia, ímpeto vital e espírito, absoluto e contingente, na qual os elementos se perfazem em estreita unidade e tenso equilíbrio.

Ao alcançar este grau mais alto da intuição das essências, certamente o conhecimento já é mais o das ciências positivas, mas sim o conhecimento das essências que caracteriza a filosofia. Como afirma Heidegger, filosofia é metafísica, desde que a compreensão desta última palavra se movimente no essencial, no cerne do conceito¹⁵⁵, despindo-a de sua significação técnica ou escolar. A ideação, então, não possui somente o papel devolver às ciências positivas bases novas e rigorosas mediante da determinação de pressupostos mais elevados e superiores. Também, a ideação cumpre sua função em relação à metafísica: reenviá-la constantemente para o absoluto, pois nenhuma realidade, mesmo reduzida a causas empíricas de tipo infinito, pode

¹⁵⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Eisankeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004, p. 36-37; *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 30-31.

significar adequadamente a existência de uma essência absoluta, definida historicamente como *ens a se*¹⁵⁶. Neste caso, filosofia, enquanto metafísica, é anseio por alcançar uma existência supra-singular *a se*, melhor, a essência de um espírito que se doa de maneira espantosa e evidente como o “abismo do nada absoluto”¹⁵⁷. Então, filosofia é o conhecimento de uma essência absoluta não em relação aos entes, mas na evidência de seu modo próprio de ser ab-soluto, plenamente em si e para si. Em todo caso, no momento, é preciso destacar o fato de metafísico ser este *anseio de elevação ou tendência* para este fim. Como tal, a metafísica é movimento, que pressupõe a unidade e a luta tensa entre os sentidos do corpo e a inteligência das essências no espírito, que acabam por conduzir o conhecer para a visão de sua meta, em permanente ascese e ascensão ao de mais alto valor. Apesar de toda a

¹⁵⁶ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 41; tr.por., p. 49; *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 94; trd. por., p. 125-26.

¹⁵⁷ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 152; trd. por., p. 127.

brevidade do exposto acima, este traço essencial permite afirmar que, em base do ato de ideação, tal ascese supõe uma metafísica do amor, como motor e meta deste ato espiritual rumo à(s) essência(s) até chegar àquela da *não* realidade, porém, de existência absoluta. Deste modo, o amor não está incrustado na essência na filosofia, no *phileîn tò sophón*, somente como via e método para o conhecimento, mas também seu fim último e absoluto. O que, de fato, permite tal afirmação? Consideramos brevemente três indícios que levam a concluir a respeito desta pertinência entre amor e conhecimento.

a) Primeiramente, *o amor é clarividente*; é tão vidente como o ato fundamental do conhecimento, a intuição das essências, que mantém os olhos abertos do conhecer às esferas límpidas e claras do ser junto a cada ente em particular. Para explicitar esta clarividência, porém, é preciso ter em conta os preconceitos da compreensão cotidiana e da moderna consciência, que impedem a apreensão do fenômeno da clarividência do amor. Para esta nova consciência, em oposição à mentalidade medieval e representação cristã, para a qual o amor é um ato espiritual não sensível¹⁵⁸, o amor é um estado de

sentimento¹⁵⁹. É o sentir-se bem na comoção de fazer o bem ao outro, mas também no compadecer-se com os seus sofrimentos. O amor não é mais ato e movimento de tipo espiritual, mas sim, no muito, movimento e “encontro” de estados anímicos, porém, enquanto inclinação para vivenciar as vivências sentimentais alheias, por exemplo, reproduzindo-as ou deixando-se impactar pelas disposições alheias ou, ainda, interiorizando-as, no esforço de se transportar para o interior da alma de outrem, bem como se voltando para fora, ao se revoltar, num ímpeto emocional, contra as injustiças e depredação da dignidade

um deus amante, melhor, o ser da pessoa divina. Consequentemente, o amor não é exclusivamente o movimento radicado no ser de todas as coisas em direção à divindade, nem o “impulso” e caminho de passagem para a apropriação do saber pleno e perfeito que só se dá pelo conhecimento da divindade, por exemplo, na teologia de sentido aristotélico. Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, 83-84; tr. esp., p. 22-23; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 71-74; tr. por., p. 89-94.

¹⁵⁹ Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 73; tr. por., p. 93.

¹⁵⁸ Em primazia para a mentalidade do homem medieval, pois, o amor é ato de

humana¹⁶⁰. Tudo isto se traduz, entre outras expressões, em comportamentos sociáveis e ações úteis para a comunidade e para a ampla efetivação do bem-estar social, que, no conjunto, descrevem a ideia a ideia do moderno humanitarismo. Característico deste novo amor é fato que ele ama não o homem concreto em sua singularidade, mas o homem em geral¹⁶¹. Ama-se a todos e a dignidade *ideal* de todos os seres humanos, mas não se ama, na verdade, a ninguém como pessoa, dotada de valores singulares. Ele é, então, a disposição impessoal para ampliar, em um círculo quanto mais largo possível, o bem-estar universal, nem que seja ao grave preço da uniformização ou homogeneização do homem em sua essência ou das condições necessárias para o bem-estar social. Este amor, por mais clarividente que seja do ponto de vista dos seus princípios racionais universalistas, é cego. Não é, com efeito, capaz de ver os valores positivos e singulares.

¹⁶⁰ Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 97-100; tr. por., p. 122-25.

¹⁶¹ Cfr. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte*, p. 96, 101; tr. por., p. 120, 127.

A raiz desta cegueira se planta na compreensão que o amor seria um fenômeno *especificamente* humano tanto na sua proveniência quanto na sua destinação, isto é, um ato psicológico que teria por fim somente outro ser humano como objeto de amor¹⁶². O erro desta cega compreensão se revela por meio do dado fenomenal que “o amor está dirigido originariamente a *objetos com um valor*”. Para o homem, o amor se dirige “somente apenas enquanto e até o ponto em que ele é portador de valor; contanto ele é capaz de uma elevação de valor”¹⁶³. Nesta medida, esta compreensão racionalista é privada da clarividência do amor ao desconsiderar que também se pode amar originariamente objetos de múltipla natureza em ampla vastidão. Ama-se o conhecimento, a arte, a natureza, por exemplos, não restritamente a pessoa humana, desde que em todos estes objetos se manifeste algo valorosamente digno, *desde eles mesmos*. O amor só faz ver

¹⁶² Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 157-59; tr. esp., p. 214-16. A fundamentação contida nestas páginas serve de base para a argumentação sinteticamente aduzida no presente parágrafo.

¹⁶³ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 157; tr. esp., p. 215. Inclui a próxima citação.

mais nitidamente o que neles já está presente. Poder-se-ia objetar que tal amor, cujos fins vão muito além da natureza humana, não seria senão expressões antropáticas e, por consequência, não seria nada mais que a projeção afetiva de vivências humanas nas coisas e no conjunto do universo. Ora, esquece-se esta objeção que, neste caso, já não mais se trata de amor, mas sim de um egoísmo provocador de ilusões: na verdade, ama-se no objeto de amor a imagem e o reflexo de si mesmo. Daí a decorrente emotividade ou sentimentalidade que se experimenta diante de algo *supostamente* amado. Tais fenômenos da emotividade e da sensibilidade, tanto mais exacerbadas, mostram que, de fato é possível tomar o amor por uma projeção, na medida em que lança as próprias vivências sobre o que se ama, justamente porque este não se tornou objeto de amor por sua própria índole, totalmente estranha à natureza do amante. O genuíno amor, pelo contrário, supõe que o que se ama se mostre em sua absoluta singularidade e em radical diferença com o amante, isto é, apareça por ele mesmo como amável por razão de seus próprios valores. O amor, portanto, por princípio, nada possui em comum com sentimentalidades e emoções, sobretudo, quando regidas por cegos impulsos psicossomáticos.

Conforme a consciência cotidiana, por sua vez, o amor é “paixão”, arrebatamento sensível e impulsivo, que em nada segue a razão. Deste modo, o amor seria cego como o ódio e ambos não veriam com os “olhos do espírito”. Como se nota, a compreensão cotidiana, geralmente, também nasce de uma atitude racionalista para com o amor e o ódio. Esta compreensão comete, no mínimo, dois erros. Primeiramente, toma a clarividência do amor por aquela da razão. Mas o amor possui sua própria visão e evidência que não se deve medir pela evidência da razão¹⁶⁴. O amor e o ódio tem boa vista para aquilo que amam ou odeiam, preferindo (ou desprezando) isto àquilo. Dizendo junto com Pascal, o amor é como o espírito de fineza, capaz de ver coisa num único relance, descortina o que está diante dos olhos de toda a gente num único olhar, sem precisar manusear, explicar e

¹⁶⁴ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 230-1; tr. esp., p. 208. Aqui, também se deve recordar a setença pascalina a respeito da primazia e autonomia das leis do coração, que são só suas e cuja clarividência o entendimento lógico-geométrico não pode apreender e compreender, conforme já indicado na nota 6.

demonstrar o que vê¹⁶⁵. É que a “essência de uma individualidade de outrem, que é indescritível e nunca surge em conceitos (*“individuum ineffabile”*), somente no amor ou no ver por meio dele brota integralmente e de modo puro”¹⁶⁶. Por esta razão, são só os amantes que possuem uma aguda mirada no objeto amado, são eles que podem ver com “objetividade” e realismo aquilo que é só superficialmente visto por muitos. É claro que o amante pode ver mais coisas que existem no ser ou objeto amado, mas, neste caso, tratam-se de ilusões, idealizações e todas as formas de degradações subjetivas do que é real e objetivo. Mas também em tais situações, o que se apreende que é o amor precisar ser vidente, para que o amante possa perder a sua clarividência, isto é, ser vítima das próprias inclinações, interesses egoístas, ideias, valorações e tudo mais que ofusca a visão. Também quando o amor não se perde nas ilusões, mostra-se a limpidez da visão do amor: o amor genuíno não deixa de ver as “faltas” concretas da pessoa ou objeto amado, mas o ama

¹⁶⁵ Cfr. B. Pascal, *Pensamentos*, fragmento 512 (Edição de Brunschvicg: 1), p. 235-37.

¹⁶⁶ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 163 tr. esp., p. 221.

com elas¹⁶⁷, porque as vê sem interesse que seja assim ou de outro modo.

Também erra a compreensão cotidiana ao confundir a clarividência do amor com a “cegueira” dos impulsos sensíveis. São estes, pois, que, ao acompanhar sempre o amor, podem limitá-lo ou detê-lo, fazendo-o “cego”. Por isto, as emoções que vão junto ao amor não são necessariamente cegas; somente o são quando se entende o amor como sendo uma “paixão” impulsiva e sensível¹⁶⁸. Nesta confusão, a visão do

¹⁶⁷ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 160; tr. esp., p. 219.

¹⁶⁸ Em si, as paixões não são sentimentos impulsivos e, assim, arrebatamentos passageiros. Por isto, seriam cegas por natureza. Pelo contrário, são atos duradouros que provém do centro profundo da alma humana. Com efeito, grandes amores necessitam de intensas paixões. Estas podem ser descritas como um olhar preferencial sobre o mundo ou uma visão unilateral, que isola e discerne determinados valores no objeto amado ou categorias axiológicas específicas, prendendo o querer humano a certos âmbitos e domínios de atividades e ação. Como tais, as paixões são uma orientação axiológica especializada que movimenta por longo tempo, de modo constante e intenso, a vida impulsiva.

amor se obscurece, já que são rebaixados a critérios subjetivos e a objetivos sensuais os atos primários do espírito, que fazem possíveis os objetos, mas também são inerentes ao amor: o tomar interesse por, ter atenção à, selecionar (no sentido de dirigir a atenção à) e preferir. Não obstante ambos os erros, por virtude da clarividência, o amor é o ato que abre os olhos do espírito. Como esta abertura acontece, porém, somente poderá ficar mais claro a partir da segunda consideração. No entanto, é importante reter que é como ato vidente do espírito que o amor adere ao conhecimento.

b) Em segundo lugar, *o amor é ascético* como o conhecimento, sabe alçar-se para acima das realidades íferas, subsumindo-as a uma esfera mais nobre. O termo ascético não se aplica explicitamente ao amor, tal como fora aplicado ao conhecimento por Scheler, no escrito *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. E, no entanto, no *Sympathiebuch*, quando se descreve o traço fundamental do amor e do ódio, é claramente expressa a ideia que estes fenômenos unicamente são intuídos quando se apreende a ideia de movimento. No caso do amor, um movimento ascensional; o ódio,

porém, movimenta-se em direção oposta:

Em primeiro lugar, o amor e o ódio não se distinguem como se o ódio fosse somente o amor à não-existência de uma coisa. O ódio é, muito mais, um ato *positivo*, na medida em que é dado de modo tão bem e igualmente um *des-valor* (*Unwert*), como no ato do amor um *valor* (*Wert*) positivo. Enquanto, porém, o amor é um movimento, o qual vai do valor mais baixo ao valor mais alto e no qual, em cada caso, relampeja o valor mais alto de um objeto ou pessoa, o ódio é um movimento oposto. Com isto, algo mais é dado, a saber, que o ódio está dirigido à possível existência do valor mais baixo (o que, como tal, é um valor negativo) e à anulação (*Aufhebung*) da existência dos valores mais altos (o que, novamente, é um valor negativo). O amor, porém, dirige-se ao pôr (*Setzung*) dos possíveis valores mais altos (o que, em si mesmo, respectivamente, à conservação dos valores mais altos, e à anulação (*Aufhebung*) dos possíveis valores mais baixos (o que, em si, é um valor moral positivo). O ódio, portanto, não é um puro 'trancar-se' ao total reino dos valores como tal; está ligado, muito mais, a um

Porém, também elas são regidas pelo amor e ódio. Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 373; tr. por., p. 36-37.

positivo dirigir a vista para o possível valor mais baixo¹⁶⁹.

As afirmações acima não só confirmam a clarividência do amor e do ódio, mas também demonstram que o amor é um movimento intencional do ato que deixa aparecer o valor mais alto (o nobre; o mais belo e o mais cognoscível; o mais sagrado); por sua vez, o ódio deixa aparecer o que é mais baixo do ponto de vista valorativo (o mais vil; o menos belo e menos evidente do ponto de vista do conhecimento; o mais profano). O amor ascende, enquanto o ódio descende – cada vez, em âmbitos diversos, mas o movimento transpassa o todo da constituição humana: dimensão vital, psíquica e espiritual.

Este movimento se dá ao modo de uma anulação (*Aufhebung*). Anular, porém, não pode ser entendido simplesmente como ato de aniquilar. Há modos diversos de anular e entre eles está o conduzir algo, subsumindo-o a outra dimensão. Subsumir é entregar, conceder, submetendo e somando o que foi entregue àquilo a que foi concedido e, ao mesmo tempo, levando este último ao uma posição mais alta. O ódio

nutrido pelo ressentimento, por exemplo, no âmbito moral, entrega ao que é vil tudo o que é mais nobre no homem, não só no interior da dimensão vital, mas também redefinindo o equilíbrio tenso entre as dimensões humanas em favor do que na constituição do humano é inferior em dignidade: o espírito em função do psíquico e este, por sua vez, em função da sensibilidade. E, nisto, pode colocar em posição superior os ditames e prazeres da esfera vital. Assim, o ódio é uma submissão, que descende, operando uma inversão para a direção oposta do “ascetismo”; em comparação com o conhecimento, que se dá no âmbito dos atos puros do eu, ódio estaria para a infundada colocação das essências a e apreensão *a priori* delas sob o jugo da realidade empírica, dando primazia aos dados contingentes da sensibilidade. O amor, porém, entrega o que é mais baixo ou que já é por si alto em valor, subsumindo-o no que é mais alto ainda, proporcionando que a *vida* humana alcance o máximo vigor de suas forças, torne-se mais intensa, segundo o sentido mais próprio de ser *vida humana*. O amor, enquanto ato espiritual, pode-se dizer, também é um ato ascético, na medida em que em realiza esta submissão ascendente. Por razão deste movimento, não obstante em filosofia a mera

¹⁶⁹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 155-56; tr. esp., p. 212.

ocorrência da mesma palavra em contextos diversos não demonstre nenhuma evidência, talvez, também este tipo de anulação ascendente é utilizada para descrever o que de há de mais nuclear no conceito de ideação: *Aufhebungs der Wirklichkeitscharakters* (suspensão do caráter de realidade) ou *Realitätsmoment selbst (für uns) aufheben* (suspender, para nós, o momento próprio da realidade do mundo)¹⁷⁰.

Como, porém, se dá este movimento ascendente-ascético? Certamente, tal ascensão não é a consequência de uma escolha arbitrária e subjetiva, consumada depois de uma comparação de valor. Se assim fosse, não haveria um genuíno ato de amor, mas uma determinação referida à vontade do sujeito ao escolher isto ou aquilo. A ascensão, que acontece no movimento do amor, possui seu ponto de partida, portanto, não da escolha seletiva, mas de outro fenômeno: a preferência. O amor acontece, é verdade, mas desde que o valor da coisa ou pessoa amada o suscite, porém, depois de ter se dado um ato de preferência entre vários objetos dados¹⁷¹. Ora, para que

irrompa o movimento do amor, é necessário que haja, primeiramente, um ato de conhecimento afetivo ou emocional, que apreenda de antemão não só valor do objeto amado, mas também algo ainda mais essencial: a possibilidade deste valor se mostrar ainda mais sua essência peculiar¹⁷². Tal modo afetivo de conhecer define o ato de preferir, que é como um distinguir, um “trazer para frente”, porque antes diversos objetos foram percebidos distintamente por meio do valor de cada um. O conhecimento afetivo, então, jamais é uma percepção homogênea e indistinta. Pelo contrário, começa com a preferência de um valor singular.

Com efeito, quando a atenção é regida pela preferência, percebem-se em primeiro plano somente algumas qualidades sensíveis, como que todas as demais se escondessem aos sentidos; conhece-se algo em detrimento de outras coisas e tanto mais as pessoas. Enfim, “as direções de nosso representar e perceber seguem as *direções* de nossos atos de tomar interesse e nosso *amor* e nosso ódio”¹⁷³. Amamos aquilo pelo qual nutrimos grande interesse, porém, não nos interessamos por nada, se

¹⁷⁰ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 42, 44; tr.por., p. 50, 52.

¹⁷¹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 159; tr. esp., p. 217.

¹⁷² Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 156; tr. esp., p. 212-13.

¹⁷³ Cfr. M. SCHELER, *Libe und Erkenntnis*, 96; tr. esp., p. 45.

antes não preferimos o objeto de nosso interesse. Nada, então, seria percebido e amado, se não fosse, primeiramente, preferido. Preferir é, num relance, saber que algo é por si mesmo nobre, belo, bom, sagrado, sem que para isto seja preciso antes comparar, emitir um juízo e, enfim, selecionar. Assim, não decorre necessariamente em escolher, pois significa, antes de qualquer coisa, fazer atenção solicitamente ao que se mostrou por si mesmo como o mais alto em dignidade de ser amado, portanto, o mais valoroso, mas de tal modo que neste fazer atenção se permita que o valor do objeto amado se eleve. É essencial ao campo visual do amor, como também no âmbito moral¹⁷⁴, que bens e pessoas se mostrem por si mediante configurações axiológicas individuais e únicas numa série de eventos, cujas exigências valem senão para aquele específico e oportuno “momento” histórico. Isto significa que, em modo breve, a preferência pressupõe o relampejar do valor e do “quanto” ele ainda pode ser mais valoroso unicamente a partir das próprias potencialidades axiológicas. Pelo ato de preferência, então, o espírito abre os olhos para o relampejar do valor,

¹⁷⁴ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 351; tr. por., p. 8.

dando início ao movimento ascendente do amor. Fundamental é que o amor não fixa o olhar no que vê, mas, por sua natureza ascética, sempre vê primeiramente no visto a possibilidade de alcançar a sua essência axiológica em mais alto grau. Esta visão não é reação, pois o valor visto não é um fato meramente empírico. E, no entanto, o amor abre os olhos do espírito para o que está aí, sem se estagnar diante do que está já presente como que à mão, porque encontra este ser-aí como possibilidade de ser alto no próprio valor. Coisas e pessoas amadas são visualizadas como promessas de ser-mais o que já são; o raio do olhar do movimento do amor, pois, espreita mais além daquilo que está dado, vislumbra mais do que possui na mão¹⁷⁵. Contudo, este ver e o movimento que nele é mirado não é idealização, por exemplo, como a intenção de melhorar o objeto amado, com também na atitude “pedagógica” que tem por meta criar novos valores. Pois, em tudo isto, por serem modos de fazer desaparecer o valor anterior e mais baixo e, assim, fechar os olhos para o relampejo do (ser mais) valor dado, representa a posição *ad extra* de uma meta e conteúdo axiológico de

¹⁷⁵ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 358; tr. por., p. 17-18.

ma vontade representadora¹⁷⁶. Isto significa substituir, formalmente, o fim do movimento intencional por uma posição ou figura ideal do valor, impondo ao objeto amado o que ele *deve* ser. O amor não é nenhum imperativo categórico e, no entanto, ele diz benevolmente: torna-te aquilo que és. Assim, seria falso entender essa visão do valor que se relampeja e movimento nela mirado tanto do polo da objetividade empírica quanto da subjetividade idealista, como também da ligação *a posteriori* de um polo ao outro. Pelo contrário, o movimento ascético do amor somente aparece se mantida a unidade de um só movimento *a priori* a qualquer uma das compreensões defasadas acima. Sob a égide desta a unidade prévia, o movimento ascético-ascendente aparece, do lado do amante, como o incremento ou aumento da claridade da visão em termos de intuição e significado do objeto¹⁷⁷ (ou em termos de representativos-imagéticos, do ponto de vista do conhecimento), de outro

lado, do poder-ser-mais-alto do valor, alcançando a sua “ideal” determinação¹⁷⁸ e, com isto, apresentando-se como qualidades positivas do objeto amado¹⁷⁹.

Em todo caso, somente no *medium* do amor esta unidade é possível, isto é, somente no interior do movimento mesmo e ao longo de seu curso, pois, é nisto que os valores aparecem rumo à plenificação de sua essência¹⁸⁰. A contraprova para afirmar que o movimento encontra-se no *medium*, anterior aos polos extremos entre valores empiricamente dados e idealisticamente posicionados é a seguinte: consiste em não visualizar adequadamente o fenômeno, ao tomar o movimento do amor por aquilo que seria somente a sua consequência, a saber, uma busca por novos valores. Em síntese, no primeiro caso, a busca insatisfeita e carente de valores mais altos, já empiricamente presentes, porém, ainda não descobertos, é signo de plena falta de amor¹⁸¹. Pois, assim, o movimento do amor não seria senão o

¹⁷⁶ Para a diferença entre fim e meta ou objetivo, como também a primazia ontológica do primeiro sobre o segundo conceito, cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 53, 59-61; tr. it., p. 54, 62-64.

¹⁷⁷ Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, 96; tr. esp., p. 45.

¹⁷⁸ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 164; tr. esp., p. 222.

¹⁷⁹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 156; tr. esp., p. 213.

¹⁸⁰ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 160; tr. esp., p. 218.

¹⁸¹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 160-61; tr. esp., p. 218-19.

interesse cada vez mais intenso pelos “méritos” do objeto amado e, ao mesmo tempo, o interesse cada vez menor para as “faltas”. Mas isto, na verdade, é ilusão. Como dito, ama-se o (objeto) amado por inteiro e concretamente, sem excluir as suas “deficiências”. Ademais, se o valor buscado não for empiricamente encontrado, a busca cessaria e instauraria nada menos que a desilusão. Já em relação ao polo da idealidade formal, a busca de criar novos e mais altos valores se transforma na realização do que foi imposto como condição do amor¹⁸²: “tu *deves* tornar-te isto”, “*deves* adquirir este valor”. A imposição de uma condição não só transforma o amor em imperativo categórico, como destrói a sua essência fundamental. Com efeito, é uma lei fundamental do amor que não se exija daquilo ou daquele que se ama que tenha estes ou aqueles valores, mas sim amá-lo tal como é, com os valores e desvalores que possui. Amar sem porquê e para quê é o que rege o amor desde sua essência. No sentido de não impor nenhum dever, de lançar-se *livremente* de condicionamentos em direção ao objeto amado, sem esperar

reciprocidade, recompensa ou confirmações de projeções afetivas, o amor é, em si mesmo, indiferente. Nesta particular indiferença, por mais paradoxal que possa parecer, que o amor prefere e ama o valor que, no objeto amado, relampeja como um bem único.

c) Por razão de sua natureza espiritual e ascética, *o amor é puro ato*, não apenas, como o conhecimento, ato puro de ideação, pois é *correalização*. Para compreender esta afirmação, é necessário perceber que, até este o presente momento da reflexão, o amor e o conhecimento se encontraram, por assim, dizer em posições diferentes, porém, equiparadas. Aliás, o amor, até então, foi considerado como via e método do conhecimento. Nesta direção, enquanto se atém a uma ordem ideal se realizando conjuntamente com a consciência, então, no nível psicofísico, aquela equiparação é possível, assim como este modo de consideração do amor. No entanto, se se supõe outra ordem se realizando, totalmente independente, portanto, que se determina *a se* e *pro se*, em síntese, uma ordem espiritual – algo que já pode ser pressuposto, em certos limites, pelo conhecimento, isto é, unicamente enquanto ser-essencial do ente espiritual, logo, em termos de puro conteúdo quiddativo, mas não

¹⁸² Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 161-62; tr. esp., p. 219-220.

quanto ao seu ser-existente, muito menos quanto à ausência de cisão entre a essência e a existência deste suposto objeto de conhecimento¹⁸³ – tal suposição leva a crer uma essencial inequação entre conhecer e amar. Com efeito, para tal inteleção é necessário um grau de ascese, ao qual não pode chegar o conhecimento, pois aqui não é preciso somente dizer um vigoroso não (à existência vivenciada como resistência), mas também um forte sim à existência. A existência afirmada por este sim, pois, é experimentada pelo e como centro de atos livres, que é pura atualidade (não atualidade pura de atos cognoscitivos). No centro destes atos, portanto, somente o genuíno amor pode adentrar, pois só ele é propriamente no e enquanto o *medium* de seu movimento. Por esta razão, em toda parte, o amante precede o conhecedor, não só porque o conhecimento afetivo por valores antecipa o conhecimento eidético¹⁸⁴, mas, sobretudo, porque há regiões ontológicas mais plenas ou esferas do

ser enquanto espírito em que somente o amor pode se instalar. Neste sentido, poder-se-ia afirmar que o amor é mais clarividente e ascético que o conhecimento, pois nestas regiões se exige outro modo mais perfeito de vidência e evidência. Tais afirmações, em primeira linha, decorrem do seguinte:

Se já o ato não constitui jamais um objeto, com certeza, tanto menos o constitui a pessoa que vive na realização de um tal ato. A única e exclusiva forma de sua dação (*Gegebenheit*), pela qual se manifesta, é, muito mais, a *sua própria realização de ato* (também ainda a realização-de-ato da sua reflexão sobre seus atos) – isto é, sua realização-de-ato, no qual ela está a viver e, ao mesmo tempo, se experiencia de maneira vivaz (*sich erlebt*, vivencia a si mesma). Ou, quando se trata de outras pessoas, [tal forma de dação e manifestação será] a realização concomitante (*Mitvollzug*, correalização) ou a realização sucessiva (*Nachvollzug*) ou, ainda, a pré-realização (*Vorvollzug*) de seus atos. Também em tal correalização e, respectivamente, a realização sucessiva e a pré-realização dos atos de uma pessoa não entra nada de objetivação.¹⁸⁵

¹⁸³ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 96-98; trd. por., p. 128-30.

¹⁸⁴ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 81; trd. por., p. 107.

¹⁸⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 386; tr. it., p. 478.

Aquelas esferas, então, são a da pessoa, seja a pessoa divina, seja a humana. Enquanto são o centro do espírito e na medida em que se mostram como livre realização de seus atos, nenhuma objetivação é possível¹⁸⁶. Da pessoa humana, por exemplo, até é possível objetivar tudo que lhe é corporal e anímico, mas os atos espirituais e as intenções, pelos quais seus atos anímicos são guiados, estes não são passíveis de objetivação. Com efeito, da pessoa humana se pode conhecer objetivamente e fazer imagens representativas do seu corpo físico, da unidade do seu corpo vivo, do seu eu (na medida em que o eu pode se tornar objeto e matéria da percepção interna, mesmo que tal matéria seja pura forma¹⁸⁷) e da psique ou alma que lhe corresponde singularmente. Do ponto de vista da objetivação, portanto, a pessoa é uma substância ignota. Até para o amor de outrem e para a própria pessoa, pois, a pessoa individual é algo que escapa a toda e qualquer tentativa de

¹⁸⁶ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 168-69; tr. esp., p. 228-29; *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 39; tr.por., p. 45.

¹⁸⁷ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 374-75 tr. it., p. 463.

definitiva apreensão e completa definição, quanto mais da presunção do conhecimento absoluto por objetivação. Então, resta que ela somente pode ser dada por um ato de amor e por meio de seus atos de amor – vez que são centros amorosos por excelência¹⁸⁸. Nesta perspectiva, não se trata de conhecer e amar seus valores particulares, como por exemplo, de suas qualidades, atividades, comportamentos, feitos e obras, nem a soma de todos os seus valores presentes e possíveis. E sim a pessoa mesma como sendo o valor fundamental.

Como isto seria ainda possível? Superando a perspectiva de conhecer por atos puros, para o qual ainda é indispensável a presença de objetos, as essências, pelo conhecer por puro ato, isto é, por exclusiva atualidade e (co)atuação do ato. Em outras palavras, pela participação nos atos da pessoa, o que implica correalizar, em consumir conjuntamente com ela, os seus atos de amor¹⁸⁹. Neste

¹⁸⁸ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 71-72; trd. por., p. 95.

¹⁸⁹ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 166, 168-9, 219-20, ; tr. esp., p. 225, 229, 303; *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 39; tr.por., p.

sentido, o conhecer passa ser tomar parte, antes, durante e depois nos atos pelos quais a pessoa se dá a si mesma, pois aqui se encontra numa esfera em que a individualidade ou singularidade, que é traço fundamental do ser-pessoa, se constitui ao longo do ato em que se configura um conteúdo particular e todo próprio da experiência vivida. Somente assim, isto é, participando espiritualmente nos seus atos espirituais (no pensar, querer, sentir, no todo da pessoa), a pessoa se torna compreensível, sem ser jamais objetivada. Espírito, então, no seu significado mais alto, na sua ação mais vidente, na vivacidade de sua capacidade mais ascética, é (auto)compreensão. Pois, “compreender é, tanto como compreensão de atos, assim como compreensão de *sentido* objetivo, a qual é diferente de toda percepção e de modo algum fundada na percepção, o modo fundamental de participação de um ser, cuja essência é espírito, no modo singular de ser (*Sosein*) de outro espírito”¹⁹⁰. Nas esferas mais altas, então, é preciso abandonar o conhecer objetivante em favor de outro conhecer que é participação e compreensão e,

45. Veja também as páginas referenciadas na nota 57.

¹⁹⁰ Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 220; tr. esp., p. 303.

portanto, possui leis e objetividade próprias. Isto somente possível como amor.

2. SEGUNDO MOVIMENTO: DO AMOR AO CONHECIMENTO

Se amor precede o conhecimento, como ficou acenado acima, então, o amor é ato fundamental, isto é, deve conformar as bases da existência humana mais profundamente que o conhecimento e trespassá-la na sua mais imediata facticidade. Esta diferença essencial já aparece, por assim dizer, no *modus operandi* do ato ascético que próprio a cada um. O amor nega para elevar o valor objetivo de cada coisa: o amor ama encaminhar cada coisa na direção da perfeição do seu valor, o que já significa, de antemão, o conhecimento e a afirmação da positividade deste valor. O amor só nega ter o valor como algo dado à mão e a cegueira humana para o (poder) ser-mais das coisas e pessoas. Por isto, a negação que define a essência do amor é ato edificativo e construtivo e, ademais, esta ação edificadora e construtiva é uma operação no mundo e sobre o mundo¹⁹¹. O amor, pois, edifica o

¹⁹¹ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 355; tr. por., p. 13.

mundo humano, elevando-o à máxima possibilidade de expressar o que é o *ethos* histórico de um sujeito individual ou coletivo. Com isto, o amor é capaz de trazer à fala a estrutura e o conteúdo da cosmovisão de um povo; o conhecimento de mundo e o pensamento de mundo de seus membros; as regras de vontade e disposição de entregar-se a certas coisas e não outras de um indivíduo, de uma raça, uma nação e determinados círculos culturais mais extensos ou mais restritos (por exemplo, de uma família)¹⁹².

De modo diverso é a negação do conhecimento, que transpõe mais sob a figura de um ato supressivo e destrutivo, no sentido autêntico e fenomenológico do termo, que edificativo. Com efeito, o conhecimento diz não ao mundo *efetivo*, não obstante o faça para constituí-lo desde um horizonte prévio, isto é, para deixá-lo surgir segundo sua lei interna, universal, liberando sua estrutura arquitetônica constante e invariável. Por isto, a negação do conhecimento, numa tendência contrária ao instinto animal, é negar o que é real, o positivamente dado e fortuito. A negação do conhecimento enquanto

um ato destrutivo, então, visa senão desentranhar algo fundamental, a saber, a estrutura *essencial* de qualquer mundo possível. Deste modo, o que há de essencialmente afirmativo na negação do conhecimento é que este tem por meta elevar o espírito até a esfera “irreal” das essências. E isto é “totalmente independente de questões de visão de mundo e de questões valorativas”¹⁹³. Assim, o conhecimento, para revelar o mais imediato *em si*, paradoxalmente, deve romper com o mais imediato *para* cada homem na facticidade de sua existência, chegando só posteriormente àquilo que, pelo e no amor, já aparece de modo mais imediato e concreto, porém, segundo as regras de preferência e ao modo do conhecimento por valor: a transcendência do espírito enquanto abertura de mundo.

Se, em última instância, o que entra em questão é a determinação da essência humana como espírito e o que o constitui essencialmente desde a sua abertura, então, no seio desta inequação “operacional” entre amor e conhecimento, é preciso ir mais além e ali supor uma diferença de cunho ontológico pela qual o amor se

¹⁹² Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 357; tr. por., p. 15.

¹⁹³ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, p. 44; tr. por., p. 53.

impõe como ato fundamental. Deste modo, o “amar algo” constitui o ato primeiro em que se fundam todos os demais, pelos quais um objeto o espírito apreende um objeto possível e ao longo dos quais este se torna pleno de significado¹⁹⁴. Na base dos atos intelectivos, volitivos, imaginativos, por exemplo, encontra-se o movimento do amor (e do ódio) e a estrutura intencional que mediante ele configura a existência de cada homem ou cada povo ou nação. Por conseguinte, o amor é princípio, conquanto, do início ao fim, rege a abertura do existir humano para as coisas e pessoas. É ato primigênio, no sentido que é ato generativo do homem, na medida em que, em base dos atos amorosos, a sua essência não se dá a ele mesmo, primeiramente, na interioridade enclausurada da percepção de si para si mesmo como *ego*, mas sim na transcendência de si em direção ao que lhe rodeia:

(...) o amor foi sempre para nós, ao mesmo tempo, o acto primigênio, pelo qual um ente – sem deixar de ser este ente limitado – se abandona a si mesmo para, enquanto *ens intentionale*, participar e ter parte no ente, mas de modo que eles não se tornem quaisquer partes reais um do outro. Por isso, chamamos “conhecer” – esta

relação de ser – pressupõe sempre este ato originário: um abandonar-se a si e a seus estados, os peculiares “conteúdos de consciência”, ou um *transcendê-los* para, segundo a possibilidade, chegar a um contato vivencial com o mundo. E o que efetivamente denominamos “real” pressupõe, antes de mais, um ato do querer realizador de qualquer sujeito; mas este ato de vontade pressupõe um amor que lhe antecipa, lhe faculta orientação e conteúdo. Portanto, o *amor* é sempre o *despertador do conhecimento e do querer* – sim, a mãe do espírito e da própria razão¹⁹⁵.

Em razão deste estatuto fundamental dos atos amorosos, deve-se partir do amor para conhecer quem é o homem, compreendê-lo na sua essência a partir dos atos pelos quais seu espírito transcende e se expressa, assim como para determinar o conhecimento em sua origem, possibilidades e limites. Não é, portanto, por meio da crítica das possibilidades do conhecimento segundo os interesses e os limites da razão que se deve partir para saber quem é o homem enquanto o ente capaz de julgar, querer e contemplar, pois estes limites e possibilidades da razão já foram antecipadas por aquilo que o amor deseja e prefere conhecer – e recorde-se segundo o valor que

¹⁹⁴ Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, 95-96; tr. esp., p. 44-45.

¹⁹⁵ M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 356; tr. por., p. 14.

provém das coisas mesmas e não limites e possibilidades determinadas *a priori* pelas vivências humanas, muito menos ainda pelos conceitos operativos prévios na forma de funções do entendimento. Este primado, então, se deve em razão de que amor, como ato espiritual e fundamental, instalar uma ordenação estrutural na existência humana, estabelecendo um conjunto de fins e bens a que o espírito humano se abre. Deste modo, é o amor que, primeiramente, está a destinar a existência de cada ser humano em conformidade ao modo em que ele livremente se determina segundo suas escolhas, preferências e julgamentos, conformando a sua personalidade¹⁹⁶. Por conseguinte, é também o amor que delimita o seu posicionamento moral no mundo. Por fim, em seu primado, o amor circunscreve o mundo circunjacente do homem, na medida em que suas, paixões, preferências e repulsas definem o que será realmente notado, percebido e, assim, preencherá efetivamente a totalidade da ambiência que o rodeia.

¹⁹⁶ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 352-53; tr. por., p. 3-4, 9-10. Inclui a argumentação a seguir no presente o parágrafo.

Respeitando o duplo significado em que o conceito *ordo amoris* é empregado na fenomenologia de Scheler, pode-se dizer que tal primado do amor possui tanto um significado normativo quanto fático-descriptivo¹⁹⁷. Enquanto um conceito normativo, *ordo amoris* delimita a condição de possibilidade do agir ético. Não se trata, em primeira linha, de definição de normas que regulem as preferências e o querer humano, mas sim de saber que tal estabelecimento pressupõe o fato que a vontade, em seu querer, está previamente delineada pelo (des)conhecimento da ordem de precedência das coisas amadas e amáveis e a hierarquia das mesmas. Se o homem age segundo o amor e o conhecimento que respeita o valor intrínseco e particular de cada coisa e reconhece a hierarquia dos caracteres amáveis dentro da ordem estabelecida por estes valores, relevando-a de modo justo em cada época e para cada povo, esta é uma questão central para a ética. No entanto, deve-se enfatizar que, em primeira instância, a norma para o posicionamento moral do homem no mundo não se fundamentam em leis uniformes, definidas por princípios

¹⁹⁷ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 347-48; tr. por., p. 2-3.

abstratos enquanto fatos puros da razão, mas sim que tem as suas raízes nas leis essenciais e constantes da ordem de precedência e preferência em respeito aos aspectos axiológicos, porque anteriormente à representação dos bens últimos e fins formais do agir humano se encontra a intuição *a priori* de uma ordem e hierarquia de valores, experimentáveis como qualidades materiais¹⁹⁸. Neste sentido, o amor possui um primado ético em relação ao conhecimento.

A elucidação do componente ético que inerente à modalidade de conhecimento próprio à filosofia¹⁹⁹ bem exemplifica tal primeiro modo de conceber o primado do amor. Ora, como acenado, filosofia é movimento ascendente que possui como meta e objeto um ser absoluto. Tal movimento não é possível se o cerne da pessoa não tende ao valor e ao ser absolutos, de tal modo que toda a esferas de ser relativos e contingenciais sejam colocadas em segundo plano. Deste modo, é pelo amor que o homem é alçado ao ser

absoluto, para além de objetos que existem somente relativamente ao homem. Todavia, neste movimento, embora primário, o amor não está só. Necessita que este amor ao ser absoluto seja acompanhado pela humildade, a qual, por meio do aviltamento do orgulho natural e “humilhação” do eu natural, faz perceber que a manutenção dos essenciais liames entre eu psicofísico e a restrição do ato cognitivo aos modos existenciais contingentes representam um aprisionamento do conhecer ao plano dos dados fortuitos ou da existência casual e, assim, sério impedimento para corresponder à exigência de conhecimento evidente por essências. Pelo amor humilde, portanto, se cumpre uma necessária condição para o conhecimento filosófico: que o conhecer se aliene do âmbito psicofísico do conhecimento com suas conexões categoriais específicas e se dirija rumo às essências. Nisto, o amor é força motora para um segundo ato que também lhe acompanha, a saber, o autodomínio. Por meio deste, os impulsos pulsionais são retidos, quebrando a concupiscência natural e criando a condição moral para a perfeita adequação do conhecimento enquanto plena captação intuitiva da doação dos conteúdos quididativos do mundo. Assim, o amor, ao ser acompanhado da humildade e autodomínio, é condição de específico

¹⁹⁸ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 37-38, 39-40; tr. it., p. 35, 38.

¹⁹⁹ Cfr. M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, p. 89-90; trd. por., p. 118-20.

conhecer, cujo tender para um ser absoluto, se falta este componente ético enquanto condição *a priori*, dissolve-se e se aniquila no egocentrismo, no relativismo, no vitalismo e no antropocentrismo.

Mas o conceito de *ordo amoris* é também descritivo e nesta direção também se deve entender o primado do amor em relação ao conhecer. Como tal, o conceito descritivo revela que “o homem, antes de ser um *ens cogitans* ou um *ens volens*, é um *ens amans*”²⁰⁰. Nesta perspectiva, não se trata da estreita ligação dos anseios e querer humanos que determinam o agir humano com a regras de preferência e preterição dos valores com que as coisas se anunciam no mundo humano. Antes, diz respeito às “linhas fundamentais do ânimo”²⁰¹ do homem, ao “cerne do homem enquanto ser espiritual”, “a fonte originária que alimenta secretamente tudo que deste homem emana”, “o elemento primigênio” que constitui o destino do homem e de uma comunidade, o seu mundo moral e a composição do seu ambiente natural, em síntese, “a totalidade do possível

de se tornar o que a ele e *somente a ele* pode acontecer”. Sob a força destas expressões, apreende-se que o amor é a estrutura mais simples da pessoa humana com os seus fins mais elementares, a partir do qual o ser humano existe na unidade e integralidade de seus atos. Deste modo, por detrás de toda expressão cultural, de todas as obras do espírito, em todas as práticas e costumes, ações morais, cosmovisões, enfim, de tudo em que a transcendência do espírito humano vem à fala enquanto abertura de mundo e elevação do homem como ele mesmo deve-se procurar a estrutura e hierarquia de fins que é determinado por uma ordenação do amor.

Entre outras consequências, isto mostra que, neste plano ontológico e em virtude dele, os componentes representativos se assentam sob os componentes axiológicos²⁰². A reta compreensão do sentido do fluxo dos sentimentos e dos estados emocionais da vida anímica, pelos quais se revela a situação afetiva de um ser humano, bem mostra esta primazia do dado axiológico sobre representativo. Os sentimentos, com efeito, não são o resultado das representações dos objetos feitas mediante o pensar e o

²⁰⁰ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 356; tr. por., p. 15.

²⁰¹ M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 348; tr. por., p. 3. Inclui as expressões apresentas a seguir.

²⁰² Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 54-55; tr. it., p. 56-57.

perceber, mas da harmonia com as orientações do amor e ódio com as coisas experimentadas no mundo, revelando êxito ou fracasso nestas experiências ²⁰³. Um homem, por exemplo, alegra-se porque, no agir e no querer, toma “posse” de algo que ama ou se vê afastado ou privado do que detesta, não, portanto, porque se faz presente a ele algo que é representado como agradável. Em primeira instância, então, os estados emocionais não são suscitados pela representação do prazer ou do desprazer, mas sim pela atenção aos valores e são relacionados ao dado fenomênico que as experiências cotidianas correspondem ou não aos rumos dados pelo amor e ódio. Assim, os sentimentos são muito mais dependentes dos interesses que são dados antes de quaisquer representações que das imagens dos objetos que delas advém. É que “o interesse codetermina constantemente o facto da representação do objeto, enquanto o sentimento de prazer ou desprazer, produzido pelo objeto, depende da qualidade daquele interesse, da natureza do seu amor e ódio” ²⁰⁴. Depois, o fato que uma tendência que possui por fim o sentimento de prazer, por exemplo,

por um alimento, isto não significa que o conteúdo mais imediato do fim não seja o prazer, mas sim o valor pelo qual este sentimento pode se constituir ²⁰⁵, isto é, antes de ser aprazível, o alimento é algo preferido ou detestado. Ademais, nem todo sentimento precisa de um objeto definido. Como ficariam, pois, os estados emocionais suscitados pela angústia, em que nada de externo no mundo aparece como objeto representado como causa e algo especificamente angustiante? Em todo caso, os sentimentos são apenas ecos das experiências de mundo, orientadas em modo primordial pelos rumos do amor e do ódio; ou são sinais da relação de conteúdos representativos com o êxito ou fracasso nas realizações dos valores do amor e do ódio, certo, estabelecida a partir destes últimos. Contudo, aqui, esta afirmação é apresentada apenas como indício. É necessário, pois, demonstrar em maiores detalhes e precisão que as tendências originárias, bem como os orientamentos e os fins a elas imanentes, dependem muito mais dos valores pelos quais o homem são atraídos no amor ou pelos quais o homem, no ódio, experimenta uma repulsa e, conseqüentemente, que o

²⁰³ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 371; tr. por., p. 34.

²⁰⁴ M. SCHELER, *Ordo Amoris*, p. 372; tr. por., p. 35-36.

²⁰⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 56; tr. it., p. 59.

fluxo das tendências não é regido pela representação de conteúdo dos objetos ao serem percebidos, desejados ou julgados. Antes, tais tendências que constituem o *ordo amoris* de um homem nascem do centro do eu e, nesta independência de critérios psicofísicos, são elas a reger as imagens que o homem faz das coisas, de tal modo que adequação ou não destas imagens só podem ser medidas por critérios axiológicos. Nisto, o primado fáctico-descritivo do amor poderia vir à tona com maior evidência.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Ewigkeit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004; tr. por. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Mundo – finitude – solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006; tr. por. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROMBACH, H. *Phänomenologie der gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg / München: Alber, 1980.

SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. GW 2. Bonn: Bouvier, 2000; tr. it. *Il formalismo nell'etica*

e l'etica materiale dei valori. Milano: San Paolo, 1996.

SCHELER, M. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In: _____. *Vom Umsturz der Werte*. Abhandlungen und Aufsätze. GW 3. Bonn: Bouvier, 2007. p. 33-147; tr. por. *O ressentimento na construção das morais*. In: SCHELER, M. *Reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2012. p. 43-182.

SCHELER, M. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedigung des philosophischen Erkennens*. In: _____. *Vom Ewigen im Menschen*. GW 5. Bonn: Bouvier, 2007. p. 61-99; Tr. por. *Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento*. In: _____. *Do eterno no homem*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco: 2015. p. 81-132.

SCHELER, M. *Liebe und Erkenntnis*. In: _____. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. GW 6. Bonn: Bouvier, 2005. p. 77-98; tr. esp., *Amor y conocimiento*. In: SCHELER, M. *Amor y conocimiento*. Madri: Palabra, 2010. p. 11-48.

SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. GW 7. Bonn: Bouvier, 2005. p. 7-258; tr. esp.; *Esencia y formas de la simpatia*. Buenos Aires: Losada, 1943.

SCHELER, M. *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*. GW 7. Bonn: Bouvier, 2005. p. 259-330.

SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In: _____. *Späte Schriften*. GW 9. Bonn: Bouvier, 2008. p. 7-71; tr. por. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, M. *Ordo Amoris*. In: _____. *Schriften aus dem Nachlaß. Zur Ethik und Erkenntnislehre*. GW 10, Band I. Bonn: Bouvier, 2000. p. 345-76. tr. por. *Ordo*

amoris, p. 24-25. Disponível em:
<<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 26
jul. 2016.

Submetido: 31 de julho 2017

Aceito: 09 de agosto 2017