

TRADUÇÃO

A fenomenologia segundo Max Scheler*

La fenomenología secondo M. Scheler

Norberto Bobbio

Tradutores

José Dias

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

116

Daniela Valentini

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

1

Os interesses de M. Scheler, pensador, e, portanto, como é sabido, os aspectos do seu pensamento são múltiplos, nem todos igualmente conhecidos ou equitativamente avaliados, mas todos, em qualquer modo, concorrentes a formar aquela representação comum de Scheler, personalidade rica de originalidade, engenho multiforme, mestre de vida, que, segundo as tendências e os ambientes e as simpatias, pode vir submetida a comparações valorativas diversíssimas. Existe um Scheler filósofo da religião, que prega a exigência de uma renovação religiosa do mundo, fundado no espírito do cristianismo, diante das duas soluções dominantes do materialismo e do panteísmo, e dedica os seus estudos teóricos sobre a distinção entre religião e filosofia e sobre a descrição do ato religioso a essa obra de renovação¹. Existe um Scheler filósofo da

* Ensaio publicado originalmente com o título "La fenomenologia secondo M. Scheler". In: *Rivista di filosofia*. A. 27, n. 3 (lugl.-sett. 1936), p. 227-249. Tradução de José Dias e Daniela Valentini; revisão de Rafael Salatini e Roberto S. Kahlmeyer-Mertens.

¹ *Vom ewigen im Menschen (O Eterno no homem)* - Probleme der Religion (Problemas de religião) p. 279-723, Berlin, III ed., 1933. Nesta direção de pesquisa, veja o estudo de GRÜNDLER, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, (Elementos para uma filosofia da religião em bases fenomenológicas). Munchen, 1922, e aquele de HERING, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*

moral, que parte de uma decisiva oposição ao formalismo ético de Kant, põe as bases de uma ética material, fundada na prioridade e objetividade de uma esfera de valores, colhidos na nossa consciência por uma intuição sentimental inconfundível com outra forma de conhecimento². Existe um Scheler moralista e psicólogo da moral, que, às vezes, no exame psicológico; às vezes, sociológico; às vezes ainda, puramente fisiológico de estados de ânimo, de atitudes, de sentimentos, individuais e coletivos, revive a experiência do observador com a eloquência do pregador e reformador de costumes, dominado por férvidas e combativas ideias diretrizes, tais como a condenação da sociedade burguesa capitalista surgida do iluminismo e da revolução, essa fundada sobre o individualismo materialista renegador do espírito, na defesa dos valores supremos, sobretudo do espírito de amor e de solidariedade, que deverá triunfar depois da cruel experiência da guerra mundial^{NT}, a esperança de um renascimento da religião e de um retorno à Igreja³. Existe, enfim, um Scheler sociólogo, no qual confluem e se recolhem os interesses religiosos morais e filosóficos até aqui acenados para a fundação de uma filosofia da sociedade humana sobre as bases dos conceitos de “pessoa” e de “solidariedade”, e pela determinação da posição do homem na sociedade e no mundo, e, enfim, pela fixação dos esquemas necessários à pesquisa histórica das formas sociais⁴.

Ora, como é natural, tal variedade de aspectos, considerados por si mesmos, não deixa entrever facilmente a unidade de orientação do Scheler filósofo, portanto, trata-se de colher se e como é dada a sua possibilidade, dentro da multiplicidade dos interesses espirituais, a estrutura originária e fundamental do seu pensamento

117

(*Fenomenologia e Filosofia da Religião*) Alcan, 1926, o primeiro de caráter teorético, o segundo de caráter histórico-expositivo.

² *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, III ed., 1927. É este Scheler mais conhecido e que exercitou a maior influência, determinando um verdadeiro e próprio endereço de filosofia moral: pense-se a N. HARTMANN e a Dietrich v. HILDEBRAND.

^{NT} Referência à Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

³ Vejam-se os ensaios escritos em ocasião da guerra mundial: *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg (O gênio da guerra e a guerra alemã)*, Leipzig, 1915; *Krieg und Aufbau (Guerra e construção)*, Leipzig, 1916; *Die Ursachen des deutschen Hasses (As causas do ódio alemão)*, Leipzig, 1917; e em geral: *Vom Umsturz der Werte*, 2 vol., Leipzig, II ed., 1919, coletânea de ensaios, ocasionais e não, inspirados majoritariamente à crítica dos costumes contemporâneos; destes, o mais notável foi traduzido em francês, com o título *L'Homme du ressentiment (O homem do ressentimento)*, NRF, 1933; e ensaios espalhados cá e lá, dentre os quais: *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, e *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, in “*Vom Ewigen...*”, cit. Para quanto se refere em particular à pesquisa psicológica de problemas morais, vejam-se sobretudo: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, III ed., 1931, e os dois ensaios: *Reue und Wiedergeburt*, in “*Vom Ewigen...*”, e *Ueber Scham und Schamgefühl*, in “*Serif ten aus dem Nachlass*”, Berlin, I Bd., 1933.

⁴ As bases da filosofia social de Scheler devem ser buscadas em: *Der Formalismus...*; escritos de sociologia são: *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in “*Versuche zu einer Soziologie des Wissens*”, coletânea de artigos de vários autores, publicada por Duncker e Humboldt, 1924; *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926. Podemos recordar nesse grupo o último escrito notável de Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928. Sobre a sorte e a crítica em torno de Scheler, sem dúvida, remeto à bibliografia contida em apêndice ao estudo, na verdade, muito modesto, de KRÄNZLIN, M. *Schellers phänomenologische Systematik*, Leipzig, 1934.

Tradutores

José Dias & Daniela Valentini

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 116-133

filosófico de, porquanto seja possível, através dos variados influxos de escolas diversas e, às vezes, opostas, distinguir a corrente principal de derivação e de alimentação das correntes acessórias ou complementares. Diz-se que Scheler pertence à corrente fenomenológica, este é o seu centro especulativo, desta retira direção e orientação para sua atitude de pensamento. Mas essa determinação ainda não é suficiente, dadas a oscilação e a ambiguidade do termo “fenomenologia” que vem utilizado ora a indicar a filosofia de Husserl nas suas várias fases de assentamento, ora aquela tendência, concretizada em método de pesquisa, que entorno à personalidade de Husserl, constituiu-se e foi-se, pouco a pouco, formando como autônomo e por si mesmo endereço de pensamento ou escola ou grupo, com próprios inconfundíveis sinais de reconhecimento e, por assim dizer, com próprios preceitos. Ora, é certo que Scheler pode dizer-se fenomenólogo somente enquanto pertence à tendência fenomenológica, havendo adquirido e, depois, conservado dela aqueles sinais inconfundíveis e seguido aqueles preceitos, mesmo acrescentando-lhe aquelas exigências de novos problemas, de novas aplicações, que o fazem ser reconhecido entre os repetidores como um pensador genuíno. Mas essa sua atitude não pode ser esclarecida senão no exame dos problemas introdutórios da filosofia, lá onde ele, fora das pesquisas particulares que formam a substância da sua obra, põe-se diante do problema: o que é a fenomenologia e, em conexão e em derivação disso, resolve os problemas sobre a possibilidade e os limites do conhecimento, sobre as várias formas de conhecimento e de saber. Por outro lado, a exposição de tal aspecto menos conhecido de Scheler, tornada mais fácil agora, depois da publicação do primeiro volume das suas obras póstumas⁵, além de completar a representação do multiforme filósofo e fixar aquele centro unitário, entorno ao qual essa atividade multiforme se encontra a gravitar, poderá valer também, secundariamente, para ressaltar, uma vez mais, os caracteres mais típicos e a estrutura fundamental da assim chamada “tendência fenomenológica”.

118

2

A pergunta principal sobre a essência da filosofia fenomenológica se esclarece já na solução da pergunta preliminar sobre a teoria do conhecimento: qual é o lugar que o problema gnosiológico ocupa em relação ao problema ontológico? Qual é a função da teoria do conhecimento em relação com a ontologia? O Scheler acolhe, sem dúvida, a solução tradicional: o problema primeiro e fundamental é o problema ontológico; o problema gnosiológico é derivado e secundário. Com essa afirmação, toma posição contra a filosofia crítica: uma de fato das manifestações mais típicas daquele fundamental antikantismo, que é grande parte da atitude fenomenológica, é exatamente o anticriticismo, como negação da prioridade essencial do problema gnosiológico diante do problema ontológico. Por criticismo, Scheler parece entender

⁵ O problema gnosiológico vem estudado *ex professo* [magistralmente] em dois escritos publicados na obra citada, *Schriften aus dem Nachlass, Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, (*Escritos do espólio, fenomenologia e teoria do conhecimento*) p. 263-327, e, *Lehre von den drei Tatsachen*, (*Doutrina dos Três Fatos*) p. 327-397. Mas é pressuposta ou esclarecida a sua impositação nos escritos mais importantes, dentre os quais sobretudo, “*Vom ewigen...*”, (*Do eterno...*) cit.

em geral toda concepção filosófica que antepõe logicamente à pesquisa da verdade a pesquisa do critério da verdade. Ora, vale ainda contra essa concepção a antiga objeção, que toda teoria do conhecimento pressupõe não só a possibilidade de conhecer, mas também um determinado modo de conhecer, e termina, portanto, por fechar-se em um círculo vicioso (*Nachlass*, p. 267)^{NT}. Conhecimento, no seu sentido autêntico, é contato imediato com as coisas, apreensão direta das coisas, assim como estão em si mesmas: pôr-se a pergunta sobre o critério do conhecimento quer dizer pôr-se fora do conhecimento autêntico, que é apreensão direta. Somente aquele que não possui nenhum contato direto com a obra de arte se pergunta qual seja o critério para distinguir a obra de arte bela daquela feia. O problema do critério é o problema daquele que não entende encontrar na pesquisa dos fatos o verdadeiro ou o falso, o bem ou o mal, mas se põe acima dela como um juiz. Fenomenólogo, ao contrário, é aquele que não se põe uma questão preliminar sobre o critério, mas se introduz em profundidade no conteúdo e no significado dos fatos. De um lado, a inevitável conclusão de que o problema do critério ou nos faz estar fora da verdade que buscamos, ou então já pressupõe exatamente aquela verdade de qual se pretenderia dar o critério. Entende-se, assim, como o direcionamento fenomenológico, que quer ser, antes de tudo, uma reabilitação da ligação imediata com as coisas, do conhecimento intuitivo em geral não só na esfera do sensível, mas também do inteligível, oponha-se a toda pergunta preliminar sobre o critério da verdade, que desloca ou não resolve o problema do conhecimento. A fenomenologia, diz Scheler, não é uma escola filosófica que reconheça teses fixas a acolher-se por parte de todos os pertencentes, mas é melhor um círculo de pesquisadores que têm uma comum atitude defronte aos problemas filosóficos (*Nachlass*, p. 266)^{NT}. Atitude, note-se, e não método, se por método se entenda um determinado procedimento de pensamento, como a indução ou a dedução, posto que a característica dessa nova orientação de pensamento não está na novidade do método de conhecer, mas na novidade das coisas, rendidas acessíveis ao conhecimento. A fenomenologia descobriu uma nova esfera de fatos, os assim chamados fatos puros; somente isso possui relevância, e a sua tarefa é de alargar pouco a pouco, com sucessivas escavações essa maneira, até agora desconhecida ou ao menos pouco explorada. Ora, esses fatos puros sendo dados ao nosso conhecimento diretamente, independentemente, isto é, pela efetiva organização psíquica do sujeito cognoscente, a fenomenologia, enquanto aprendizado desses fatos, é essencialmente ontologia, determinação do ser nas suas essencialidades e nas suas relações essenciais, e se por “conhecimento” (*Erkenntnis* em contraposto a *Kenntnis*) se entende com Scheler a faculdade elaboradora e organizadora dos dados, própria e peculiar ao sujeito cognoscente, a pesquisa fenomenológica não pode dizer-se propriamente “conhecimento” porque prescinde da particular função do sujeito portador, isto é, daquelas determinadas formas de conhecimento, das quais o sujeito humano, por

^{NT} *Escritos do espólio.*^{NT} *Escritos do espólio.*

exemplo, é portador em confronto com outras espécies de sujeitos. A teoria do conhecimento é a teoria dos modos de conhecer, isto é, de elaborar o objeto da parte do sujeito, mas a fenomenologia não é elaboração do objeto segundo esquemas, fórmulas ou categorias, antes é apreensão direta do objeto assim como é, imediatamente, isto é, sem intermediários. Portanto, a fenomenologia não pressupõe a teoria do conhecimento. Antes, enquanto ontologia ou pesquisa do ser na sua estrutura essencial, a fenomenologia vai antes da teoria do conhecimento, posto que esta tem simplesmente a tarefa de determinar a relação entre a nossa faculdade de julgar e a unidade do ser já constituído pelos dados e pelas relações pré-lógicas. A teoria do conhecimento, repetimos com as palavras do Scheler, “é uma disciplina que não precede ou está a fundamento da fenomenologia; mas a segue”. “Toda teoria do conhecimento, que queira decidir a possibilidade e as condições de um conhecimento antes do exame fenomenológico do espírito e dos seus dados essenciais, e antes da posição dogmática de um determinado mundo real independente do conhecer, é contraditória” (*Nachlass*, p. 286)^{NT}, posto que o conhecimento não produz nem constrói o objeto, mas somente o reproduz e o escolhe, e, portanto, pressupõe o ser e aquela pesquisa do ser que é a pesquisa fenomenológica: “O conhecimento... é uma particular forma de conhecimento de alguma coisa, que se funda sobre a consciência imediata dos fatos, que se dão eles mesmos assim como são (*selbstgegeben*)”. Concluindo: “nenhuma *Erkenntnis* (conhecimento mediato) sem um precedente *Kenntnis* (conhecimento imediato); nenhuma *Kenntnis* sem um *Selbstdasein* (existência mesma) ou um *Selbstgegebenheit* (caráter de dar-a-si-mesmo) das coisas” (*Nachlass*, p. 286)^{NT}.

120

3

A teoria do conhecimento pressupõe a fenomenologia; a fenomenologia nada pressupõe, nem mesmo a própria justificação. O ideal da fenomenologia é, portanto, a ausência de pressupostos (*Voraussetzungslosigkeit*) husserliana, o caráter fundamental, por meio do qual se põe como atitude filosófica original, está no “contato mais vivo, mais intenso, mais imediato com o mundo, isto é, com as coisas, como elas se dão imediatamente no ato da consciência, como presentes nela e somente nela” (*Nachlass*, p. 267)^{NT}. Querendo-a classificar com esquemas já conhecidos, poder-se-ia defini-la como um empirismo ou positivismo radicais, desde que se cuide de não a confundir com as doutrinas do empirismo e do positivismo comumente entendidas, as quais, antes que fundar uma pesquisa pura e direta, pressupõem um determinado conceito de experiência, a experiência sensível; e, portanto, limitam desde o início a liberdade da pesquisa e comprometem a sua amplitude e fecundidade. Aliás, também por outro lado verdadeiramente decisivo, o empirismo e o positivismo radicais da fenomenologia não coincidem com o empirismo e o positivismo comumente entendidos: em relação ao valor e ao significado do *a priori*. Enquanto empirismo e positivismo não reconhecem o conhecimento ou o dado *a priori* e admitem somente o

^{NT} *Escritos do espólio.*

^{NT} *Escritos do espólio.*

^{NT} *Escritos do espólio.*

conhecimento ou o dado *a posteriori*, a fenomenologia pode dizer-se essencialmente uma filosofia apriorística. Trata-se de ver em qual sentido: não no sentido kantiano, pelo qual é *a priori* a função categórica do intelecto, considerada como constitutiva e em algum modo produtiva da experiência, mas em um sentido próprio, que faz desta doutrina um dos motivos mais típicos da filosofia fenomenológica⁶. Como “*a priori*” Scheler indica todos aqueles significados e proposições ideais, que chegam a dar-se por si mesmos no conteúdo de uma intuição imediata, prescindindo de todo modo de determinação do sujeito que os pensa e da sua constituição natural, e de todo modo de determinação do objeto, ao qual seriam aplicáveis (*Der Formalismus*, p. 43)^{NT}. A esfera do *a priori* é a esfera das essencialidades e das relações essenciais, a esfera daquelas coisas e daquelas relações que valem necessariamente e absolutamente, independentemente do modo de existir e do modo de ser conhecidos. A diferença entre *a priori* e *a posteriori* para a fenomenologia não é distinção entre forma e conteúdo da experiência, mas é sim diferença implícita no conteúdo mesmo do dado. No dado da intuição, é *a priori* o complexo de todas aquelas determinações essenciais, alcançadas através da eliminação dos modos existenciais, que são indefiníveis e antes já pressupostos em toda tentativa de definição; *a posteriori* é todo o resto, que vem dado em uma intuição possível (*Von ewigen...*, p. 444). A diferença entre o *a posteriori* e o *a priori* não é, principalmente, uma distinção entre dois modos de conhecer; é, sobretudo, uma distinção entre dois modos de ser, pela qual o conhecimento do *a priori* não é, de modo algum, um conhecimento *a priori*, no sentido que se poderia atribuir a essa expressão, de conhecimento inato ou de conhecimento produzido pela função categorial do intelecto. O *a priori* é, em relação ao *a posteriori*, o essencial em relação ao existencial, ou aquilo que vale universalmente, independentemente do fato contingente, através do qual se pode vir a conhecê-lo. A diferença entre os dois modos de conhecimento do *a priori* e do *a posteriori* é diferença entre conhecimento intuitivo, isto é, imediato e conhecimento indutivo; portanto, aquela evidência que é própria daquilo que é essencial não pode ser nem demonstrada, nem destruída, nem refutada pela experiência indutiva do fato accidental. A *aprioridade* quer dizer para Scheler, sobretudo, autonomia daquilo que é essencialmente em relação aos modos existenciais; *a priori* é aquilo que vale independentemente daquilo que se diz comumente experiência, mas não enquanto seja forma dessa experiência, mas sim enquanto é objeto de uma outra experiência logicamente antecedente àquela. Cuidando bem, o *a priori* formal kantiano, a categoria do intelecto, não é outra coisa, segundo o Scheler, senão uma funcionalização do conhecimento essencial (*Vom ewigen...*, p. 445 e ss.)^{NT}: ou seja, é propriedade, não ainda bem posta em relevo, pelo conhecimento essencial, de funcionalizar-se em uma lei da simples aplicação aos fatos contingentes, pelo qual aquilo que era antes uma coisa se transforma em uma forma

121

⁶ Para esta parte veja sobretudo: *Vom Ewigem...*, p. 440 e s., e: *Der Formalismus...*, p. 43 e s.

^{NT} *O Formalismo na ética e uma ética material dos valores*, obra de Scheler datada de 1913.

^{NT} *Do Eterno...*

intelectual acima daquela coisa, aquilo que era objeto do amor torna-se forma do amor e assim por diante. O *a priori* subjetivo no sentido transcendental de Kant não é originário, mas derivado, não é produtivo originariamente da experiência, mas é ele mesmo um produto daquela experiência do *a priori* transformada em categoria mental, pela qual a sua função não é formadora, produtora ou sintetizadora, mas simplesmente limitadora ou negadora de todo aquele mundo acidental que não adequa ou não confirma de modo algum a essencialidade já intuída^{NT}: a categoria não é constituidora, mas sim classificadora, e, portanto, em certo modo delimitadora da experiência, possui uma função seletora e não produtora. Não se pode falar de conhecimentos *a priori* de modo absoluto, no sentido de conhecimentos produzidos pelo nosso espírito, mas somente em relação a outros conhecimentos, que na ordem da cognoscibilidade vêm depois: por isso, por exemplo^{NT}, a geometria e a doutrina dos números são *a priori* em relação ao conhecimento dos fenômenos naturais. “O *a priori* é somente uma consequência do fato de que os fatos contidos no mundo se apresentam a nós em uma determinada ordem de cognoscibilidade” (*Nachlass*, p. 312)^{NT}.

Como confirmação dessa tese fundamental da doutrina fenomenológica, vale a pena recordar quanto escreve o Reinach⁷ referente ao problema do *a priori*. Ele alerta contra um mal-entendido e contra uma diminuição do significado do *a priori*: o mal-entendido consiste no subjetivá-lo, a diminuição consiste no limitar voluntariamente a sua eficácia a poucas esferas de ser. Em relação à subjetivização do *a priori*, afirma que o *a priori* não tem nada a que ver com o pensar, enquanto representa uma necessidade do ser e não uma necessidade do pensar: as situações e as relações essenciais valem qualquer que seja a consciência que as colhe, e mesmo se tal consciência não exista; por isso, são ditas *a priori*, *a priori* pelo seu modo de ser, independentemente e indiferentemente do sujeito pensante. Em relação à outra errônea doutrina, não menos grave e mais difundida, do empobrecimento do *a priori*, é claro que uma vez aceita a identificação do *a priori* com a esfera da essencialidade, a esfera do *a priori* é “infinitamente grande”: tudo aquilo que nós conhecemos possui a própria essência, e de toda essência valem leis essenciais; não existe, portanto, somente um *a priori* formal, aquele da doutrina comum, mas também um *a priori* material, donde a tarefa sempre inesgotável da filosofia de descobrir, estudar e descrever estas esferas de essencialidades e de relações essenciais, dando origem, assim, a uma doutrina essencial da esfera psíquica, a uma doutrina essencial da esfera física, da esfera jurídica, etc.

122

4

^{NT} No original, lê-se “l’essenzialità già intuited”, porém, “l’essenzialità” está no singular e o adjetivo “intuited” está no plural, por isto optamos por considerar “intuited” como equívoco gráfico de “intuita” e, portanto, traduzimo-la por “intuída”.

^{NT} No original se lê “ad es.”, o que consideramos ser abreviatura de “ad esempio”, aqui traduzido como “por exemplo”.

^{NT} *Escritos do espólio*.

⁷ REINACH, Adolf von. *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921, p. 395 e s.

E, exatamente sobre o significado de conhecimento, é preciso se entender para compreender e justificar a posição da teoria do conhecimento em relação à fenomenologia, como teoria da realidade essencial. Existem dois modos típicos de aprendizado do objeto, ou, como diz Scheler, de ter consciência de alguma coisa: o modo da imediatez, a intuição, e o modo da mediatez, que Scheler chama *Erkenntnis* (conhecimento). Na imediatez, o objeto se dá como é ele mesmo, na mediatez se dá simbolicamente, isto é, através de particulares formas seletivas do sujeito. Conhecer quer dizer exatamente colher mediatamente o objeto por meio de uma determinada organização psíquica, que a teoria do conhecimento, precisamente, tem a tarefa de relevar e de descrever. “O conceito de conhecimento pressupõe, em oposição ao conceito de objeto, a existência de um determinado portador de uma qualquer organização essencial” (*Nachlass*, p. 288). O conhecimento, entendido desse modo, é sempre um conhecimento *relativo*, relativo ao sujeito, assim como se dizem relativos, em relação à existência, os objetos que não podem dar-se senão em atos de uma determinada forma, qualidade, direção etc. Ideal do conhecimento é a *Selbstgegebenheit* (autodação), que possamos dizer conhecimento adequado do objeto, pelo qual o objeto se dá ele mesmo na intuição pura, isto é, independentemente da determinada constituição do sujeito. “Tal objeto que é dado em um ato puro, de modo que entre a pura ideia do ato e o objeto nada exista daquilo que é forma, função, momento discriminativo, método e tanto menos organização do portador do ato, é e se chama existente absolutamente” (*Nachlass*, p. 288)^{NT}. Ele é dado no modo da *evidência*. 123

Scheler aqui não se detém particularmente, mas, dos poucos acenos, é claro que acolhe e faz suas as pesquisas e as conclusões de Husserl. A evidência é constituída para ele pela *Deckungseinheit* (caráter de ser-encoberto) daquilo que é pensado com aquilo que é dado na intuição, exatamente como é pensado. Essa afirmação evoca a teoria^{NT} de Husserl sobre a evidência, que, elaborada e fixada nas *Logische Untersuchungen (Investigações lógicas)*, vem retomada, confirmada e desenvolvida em todas as outras suas principais obras⁸, manifestando não somente a univocidade da impostação e da solução do problema também nas diversas configurações do seu pensamento, mas sobretudo a fundamentalidade do problema, precisamente, mediante o qual Husserl aborda a refutação do relativismo psicologista. É necessário entender, antes de tudo, que a evidência para Husserl não se deve confundir com o sentimento da evidência, à qual o psicologismo reduz o problema; Scheler acrescenta explicitamente que para uma pesquisa psicologista que se ocupe de um sentimento de evidência o que se pretende alcançar é inevitavelmente o critério de evidência, isto é, um particular sinal distintivo da evidência na nossa consciência: pesquisa

^{NT} *Escritos do espólio.*

^{NT} No original, lemos “la teorica”, o que nos pareceu um equívoco gráfico, por isto traduzimos por “a teoria”.

⁸ Sobre o problema da evidência em Husserl, veja: *Logische Untersuchungen*, I, p. 180-191, e II, 2, p. 115-127; *Ideen*, p. 282-303; *Formale und transzendente Logik*, p. 139-148, e p. 245-256; *Méditations Cartésiennes*, p. 10-16, e p. 48-53.

verdadeiramente contraditória, do momento que toda pergunta sobre o critério adquire o seu sentido lá onde a coisa não é dada ela mesma, mas sim um símbolo é dado para ela (*Nachlass*, p. 269)^{NT}. Desse modo, Scheler responde implicitamente a uma das mais insistentes objeções movidas à fenomenologia, sobre a dogmática, isto é, do seu ponto de partida e do seu ponto de chegada. A fenomenologia é tal enquanto mira à evidência, como o fim último; ora, defronte a esse fim último é contraditória toda pretensão de demonstrabilidade. O pretenso dogmatismo da fenomenologia não está em relação com uma arbitrária ou por si deficiente limitação da pesquisa, mas, quando muito, com a impossibilidade de uma ulterior pesquisa, posto que na evidência perfeita o fato de que as coisas sejam dadas, como são em uma certeza absoluta, exclui toda possibilidade de dúvida e conseqüentemente revela a absurdidade de pôr novas perguntas.

Husserl chega a fixar o significado da evidência através de uma pesquisa, como ele mesmo a chama, fenomenológica do conhecimento: essa pesquisa se centra sobre determinação da *Erfüllung* nos atos cognoscitivos⁹, seja na relação dos atos significantes com os atos intuitivos, seja na relação dos atos intuitivos entre eles (é ato intuitivo por excelência a percepção, e o são também a imaginação, a recordação etc.). Por exemplo: se ressoa o início de uma melodia conhecida, isso suscita determinadas intenções, que encontram o seu preenchimento (*Erfüllung*) no progressivo desenvolver-se da melodia. Mas o maior campo de observação sobre esse ponto nos oferece a percepção externa, ainda se com aquela sua particular pretensão de dar-nos o objeto mesmo (e não, por exemplo, a sua imagem como o ato da imaginação) possa aparecer tal ato a constituir matéria de preenchimento (*Erfüllung*) para os outros atos, mas não a ter ele mesmo necessidade dela. E, no entanto, também a percepção não é um ato perfeito em si, que nos dê o objeto assim como é, sem necessidade do processo de sucessivas realizações. Estando bem atendo, de fato, a percepção não colhe o objeto assim como é, mas o colhe sim desde um determinado ponto de vista, isto é, prospectivamente, portanto, colhe somente um lado seu, uma parte, uma porção. Por exemplo: a parte posterior ou interna do objeto são pensadas junto com a parte dada diretamente na intuição perceptiva, mas não caem de forma alguma no conteúdo intuitivo da percepção, pela qual se dá a possibilidade de um número ilimitado de diversas percepções para um mesmo objeto; se a percepção fosse realmente aquilo que pretende ser, isto é, uma intuição plena do objeto mesmo, existiria para cada objeto uma só percepção (*L. U.*, II, 2, p. 56-57). Por isso se justifica, e ao mesmo tempo se esclarece, o significado da *Erfüllung* também em relação ao ato da percepção: as diversas e múltiplas percepções pertencentes ao mesmo objeto se dispõem em uma série contínua de realizações, pelas quais cada singular percepção é um conjunto de intenções realizadas e não realizadas: às primeiras corresponde do objeto aquilo que é dado nessa percepção, às segundas aquilo que ainda não é dado, mas que deveria ser realizado nas novas percepções (*L.U.* II, 2, p. 58).

^{NT} *Escritos do espólio.*

⁹ A *Erfüllung* ocupa um grande lugar na nossa vida psíquica, e não é somente limitada aos atos cognoscitivos: pense-se à realização de um desejo, de uma vontade etc. (*L. U.*, II, 2, p. 39).

O conhecimento, assim, é entendido por Husserl como atuante e realizante em um processo de sucessivas realizações: essa série progressiva visa a um limite ideal, que põe um fim insuperável a cada processo: tal fim é o conhecimento absoluto, isto é, a manifestação adequada do objeto em si mesmo. O conhecimento absoluto é o conhecimento da verdade, definindo a verdade como acordo completo ou a adequação daquilo que é pensado (*gemeint*) com aquilo que é dado (*gegeben*). O estado de consciência da verdade é a evidência. Por tal via se chega ao conceito de evidência, como correlato da verdade, isto é, como o ato do conhecimento absoluto ou adequado.

Porém, para entender o uso do termo evidência na obra de Husserl, é preciso manter distintos um sentido amplo e um sentido restrito dele. Em sentido estreito, segundo a definição que até aqui demos dela, evidência indica exclusivamente o limite último e insuperável do conhecimento, isto é, o ato da mais completa síntese de realização, pela qual o objeto não é somente pensado, mas também dado assim como é pensado e posto em unidade com o pensá-lo (e, sem dúvida, esse é o sentido acolhido por Scheler, e, por outro lado, é o sentido genuinamente fenomenológico do conceito). Em um sentido mais amplo, Husserl indica com o termo de evidência também qualquer ato intencional confirmado por uma intuição correspondente, em qualquer grau em que se encontre do processo rumo à adequação. De um lado, a evidência é, em sentido próprio, o grau final da síntese; do outro, são ditos evidentes também os vários momentos da aproximação; por isso, Husserl fala dos diversos graus da evidência, de evidência mais ou menos perfeita, de evidência adequada e inadequada; ora indica o termo final, que é inerente ao conhecer, enquanto o conhecer é um tender à evidência, ora indica os graus do processo de aproximação ao termo final, em outras palavras, a tendência mesma¹⁰.

Em Scheler, esse duplo significado de evidência^{NT} não tem lugar: o termo evidência é acolhido somente no seu sentido denso, como o correlativo da adequação perfeita; todo outro modo de ter consciência do objeto, que não seja a *Selbstgegebenheit*^{NT}, não pode dizer-se evidência, mas sim *conhecimento*, implicando tal termo aquele elemento subjetivo psíquico pelo qual o objetivo não é dado ele mesmo, mas em uma determinada forma subjetiva ou segundo uma determinada função psíquica. Admite, porém, Scheler, seguindo Husserl, que “o conteúdo do

¹⁰ A refutação do conceito psicologista de evidência como sentimento da evidência, a distinção entre os dois sentidos de evidência se encontra em todas as obras de Husserl; várias são as definições dadas, mas todas representam o mesmo conceito. Aqui seguimos em particular as *L. V.*; nas *Ideen* a evidência é definida como a consciência posicional, dóxica, que colhe adequadamente e que exclui o ser outro; na *F. u. tr. L.* como a forma típica universal de intencionalidade, na qual o objeto nela refletido é refletido no modo do *Selbsterfassten*, do *Selbstgeschehen*, do *bewusstseinsmäßige Bei-ihm-selbst-seins*; nas *M. C.* como um fenômeno último e geral da vida intencional, no qual uma coisa, uma situação, uma essência, apresentam-se elas mesmas, oferecem-se e se dão pessoalmente; no qual a coisa está presente ela mesma, dada na intuição imediata, *originaliter*.

^{NT} No original italiano está grafado “evidena”, o que nos parece erro gráfico de “evidenza”, aqui traduzido por “evidência”.

^{NT} Caráter de dar-a-si-mesmo.

conhecimento transpassa continuamente na completa adequação ou ao menos em uma mais completa redução ao conteúdo da *Selbstgegebenheit*'' (Nachlass, p. 288)^{NT}; portanto, ele também reconhece uma gradação progressiva do conhecimento rumo à evidência, bem que juntamente reconheça que conhecimento e evidência permanecem dois momentos essencialmente diversos, porque o conhecimento nunca poderá se tornar o ser mesmo do objeto, como é dado na evidência.

Por quanto se refere ao conhecimento – que é por definição relativo –, surge o particular problema de estabelecer os vários graus de relatividade para os diversos modos de objetividade. Por exemplo: em relação àquele típico objeto de conhecimento que é a lei, deve-se perguntar: também Deus possui necessidade de leis, ou elas são particulares objetos do conhecimento somente para seres finitos? Ou mais limitadamente são tais somente para seres viventes e corpóreos? Ou ainda somente para os seres da espécie humana? Qual é, em suma, o grau de relatividade da lei, como objeto de conhecimento? De qual portador específico depende, a qual organismo cognoscitivo deve ser referida? Eis um vastíssimo e ainda inexplorado campo de pesquisa para a teoria do conhecimento, assim entendida como teoria dos graus de relatividade dos objetos, tarefa essa que mais uma vez põe em claro a função subordinada e secundária da teoria do conhecimento em relação ao problema do ser.

Esses diversos graus de relatividade se referem aos objetos do conhecimento, não ao conhecimento mesmo: por isto, precisa distinguir tal problema do problema da adequação, que se refere ao conhecimento; se é verdadeiro que na evidência se encontram juntas a absolutez do objeto e a adequação do conhecimento, não precisa por isso deduzir que adequação e absolutez, inadequação e relatividade sejam termos correlativos. Apolo e Zeus são objetos religiosos relativos ao povo grego; mas, no âmbito mesmo dessa esfera relativa, podiam ser diversos os graus da adequação, seja da intuição desses deuses, seja do sentimento religioso a eles dirigido. Igualmente, não se pode confundir a oposição de adequação – inadequação, com a oposição de verdade – falsidade. Também uma grande adequação do conhecimento pode coincidir com um juízo verdadeiro como com um juízo falso¹¹. Enfim, para fechar essa discussão, a oposição verdade-falsidade não possui nada a ver com os vários graus de relatividade: no mais baixo grau de relatividade do conhecimento, que é a alucinação, pode-se formular tanto um juízo verdadeiro quanto um juízo falso.

126

5

Fixada a distinção dos dois modos que a nossa consciência tem de dirigir-se ao objeto, o modo da intuição pura e o modo do conhecimento mediato, abriu-se a nós a via para entender a separação essencial daquelas que possamos dizer as duas formas

^{NT} *Escritos do espólio.*

¹¹ SCHWARZ, *Der Irrtum in der Philosophie (O erro na filosofia)* Munster, 1934, põe em particular relevo essa diferença; afirma que o conhecimento errôneo é sempre um conhecimento inadequado, mas que nem toda forma de conhecimento inadequado é errôneo.

típicas de saber: a *filosofia* e a *ciência*, às quais se acrescenta como terceira forma, a forma inferior ou primitiva do saber, a *visão-de-mundo natural* (*natürliche Weltanschauung*).

Na filosofia, o objeto é dado como ele é, nas outras duas formas de saber, a ciência e a *visão-de-mundo natural*, ele é dado através de símbolos; daqui a distinção entre o conhecimento puro da filosofia e o conhecimento simbólico da ciência e da experiência. A diferença, pois, entre a ciência e experiência repousa essencialmente sobre a diversidade de relatividade do objeto que a elas é dado. As recíprocas relações entre essas três formas fundamentais são fixadas naquela que Scheler chamou doutrina dos “três fatos” (*Tatsache*). O fato da filosofia, ou fato fenomenológico, exatamente aquele pelo qual a fenomenologia se mostra descobridora de uma nova esfera de ser; e o *fato puro*, isto é, o fato do qual foram eliminados todos os elementos sensoriais por meio dos quais é dado. A fenomenologia se funda sobre o reconhecimento de que tais fatos existam e sejam tais a estar como fundamento de todos os outros fatos, naturais e científicos.

Nenhuma dúvida de que a ciência e a *visão-de-mundo natural* estejam entre elas fundamentalmente diversas: na *visão-de-mundo natural* não são dados nem átomos, nem moléculas, nem massas; a ciência começa exatamente com a distinção daquelas unidades de coisas e de acontecimentos nos quais é articulado o nosso mundo colorido e sonoro da experiência natural; porém, essa diferença pode ser posta com maior clareza mediante a diferença dos *fatos* respectivos: os fatos da experiência são as *coisas* ou os *acontecimentos*, os fatos da ciência são os *estados de coisas* (*Sachverhalt*); a experiência natural é caracterizada pela *percepção* das coisas e dos acontecimentos, a ciência da *observação* direta de um comportamento; não que a ciência desconheça fatos ou acontecimentos, mas estes não são dados como na experiência natural, mas construídos ou mediatamente pensados, enquanto portadores de comportamentos. Ambos os fatos são transcendentais e simbólicos, isto é, não são, como os fatos puros, dados pessoalmente; mas uma grande diversidade existe no respectivo modo da transcendência e do simbolismo; enquanto o objeto da experiência natural é dado simbolicamente, mas se representa pessoalmente, o objeto da ciência é simbolicamente pensado e vem representado com um sinal posto artificialmente. Experiência natural e ciência, por outro lado, distinguem-se também em relação ao seu portador: portador da primeira é a sociedade de vida do povo; portador da segunda é uma instituição que se chama ainda “ciência” e cujos componentes são os canais; o reconhecimento comum do conteúdo da experiência natural acontece através da tradição; da ciência, invés, através de uma convenção, própria e específica da instituição dos canais. A língua de uma é língua natural, e a língua da outra é língua de símbolos convencionais.

E aqui surge o problema: como acontece a comunicação, que é um fato puramente social, em relação aos fatos fenomenológicos puros que são independentes de toda condição social seja natural seja institucional? Problema esse que é frequentemente suscitado e conexo, de outro lado, com a mais comum objeção dirigida à fenomenologia, isto é, em relação à sua extra-mundanidade, que para fundar a

absoluta objetividade termina no mais incontrolável e dogmático subjetivismo. Scheler responde: o significado das palavras e das proposições que o fenomenólogo utiliza não dizem aquilo que ele pensa de modo que o escutador ou o leitor através delas venha a conhecer um pensamento que antes não conhecia; mas sim palavras e proposições são para o fenomenólogo somente instrumentos para estimular o escutador ou o leitor a ver aquilo que o fenomenólogo mesmo vê; o fenomenólogo não *demonstra*, mas *mostra*, isto é, indica, faz ver alguma coisa. Daqui a inevitável consequência de que se B sustenta não ver aquilo que A lhe mostra, verifica-se uma disputa não simplificável e insolúvel. Exatamente nessa direção, contra Wundt, o qual havia movido contra Husserl a objeção de não dizer aquilo que as coisas pesquisadas são, mas de dizer somente aquilo que não são para concluir, ao final, com uma tautologia, Scheler busca esclarecer aquela que ele chama a “disputa fenomenológica”. Em primeiro lugar, trata-se de entender o sentido próprio de uma exposição fenomenológica, que é exclusivamente aquele de levar o leitor à intuição de alguma coisa; somente desse modo se entende, pois, a função das determinações negativas do objeto, consistentes em circundar por todas as partes o objeto até que não permaneça nada além do objeto mesmo, cuja não definibilidade em todas as possíveis tentativas de defini-lo mostra já a sua natureza de fenômeno puro. Claro que para uma tal filosofia surge o problema da possibilidade e do método da comunicação dos fenômenos dados na intuição pura, mas esse problema serve também para diferenciar de modo essencial a fenomenologia de todas as pseudofilosofias, que consideram cognoscível somente aquilo que se pode exprimir em símbolos socialmente válidos e reconhecidos, ou que por objeto se deva entender aquilo que é identificável por uma pluralidade de indivíduos mediante símbolos. *Objetividade e universalidade* não coincidem: não se deve excluir que uma essência e uma relação essencial sejam dadas a um só indivíduo. O adversário opõe: mas então como se distingue aquilo que é válido daquilo que não o é? Objeção fundamental que investe a essência da fenomenologia e de cuja resposta melhor que de toda outra afirmação de princípio se esclarece a natureza da atitude que está à base desta orientação filosófica: o fato de que a verdade apareça a um só não quer dizer que aquela não seja verdade, mas sim pode depender de muitas circunstâncias de caráter inessencial, por exemplo, a ilusão de A sobre a efetividade da sua intuição, a insuficiência do seu modo de indicação a B, etc.: o critério geral não existe: trata-se de decidir caso por caso. Retorna-se, portanto, ao ponto de partida: a fenomenologia não é uma teoria do critério, nem da verdade, nem do conhecimento: está antes e além de todo critério, posto que tais problemas não podem ser resolvidos em sede psicológica, e não se pode dar, portanto, senão uma solução insuficiente.

128

6

A filosofia fenomenológica, em contrapartida a toda forma de ciência, compreendida a psicologia, cujo conhecimento é sempre um conhecimento simbólico de um objeto transcendente, é a aprendizagem direta ou intuição do objeto mesmo.

Para Husserl, a fenomenologia se chega através da redução fenomenológica e a característica pela qual se distingue das ciências e a absoluta falta de pressupostos. Scheler define a fenomenologia, em oposição exatamente às ciências singulares e à experiência natural, como a progressiva dessimbolização (*Entsymbolisierung*) do mundo. A fenomenologia haverá atingido o seu escopo quando todo símbolo terá sido repleto por aquilo que se dá por si e o transcendente tornar-se-á imanente na intuição, em suma, lá onde não existem mais nem símbolos nem transcendência (*Nachlass*, p. 273). Também para ele a essência da fenomenologia é a falta de pressupostos (*Vom Ewigen...*, p. 59-124): todas aquelas filosofias que pressupõem alguma coisa, ou a tradição, ou a ciência, ou a fé, não são filosofias no sentido autêntico da palavra: é filosofia somente “aquela que procura e encontra a própria essência e as próprias leis exclusivamente através de si mesma e em si mesma e na sua constituição” (cit., p. 61-62). A esse conceito corresponde, exatamente, a ideia da fenomenologia¹². Enquanto as ciências e a experiência natural são um conhecimento do mundo circundante (*Umwelterkenntnis*), a filosofia vai além da simples esfera do ser circunstante e penetra no mundo mesmo: é conhecimento mundano (*Welterkenntnis*). De outro lado, para determinar o sentido da filosofia em si mesma e não mais em relação com as outras formas de saber, é também necessário, além da posição genérica do problema da evidência, fixar “a ordem das mais fundamentais evidências”. Segundo Scheler, as evidências fundamentais são três e são dadas na seguinte ordem: 1º) o nada não é; 2º) existe um ser absoluto; 3º) todo ser possível possui necessariamente uma essência e uma existência. Sobre este ponto vale a lei *a priori* de que aquilo que é contido na essência de um objeto qualquer é contido também em todos os possíveis objetos existentes da mesma essência, mas não a lei inversa. O conhecimento das essências se distingue do conhecimento da existência: ela possui estes três caracteres fundamentais: 1º) é um conhecimento completo em si mesmo, isto é, não aumentável nem diminuível; 2º) vale *a priori* para todo possível existente da mesma essência; 3º) é mais facilmente atuável na simples ficção do objeto do que no objeto existente. Chega-se, assim, à definição da filosofia como *intuição evidente* (não modificável pela indução, válida *a priori* para toda existência accidental) *das essencialidades e das relações essenciais do ser, na ordem em que elas se encontram em relação ao ser absoluto*. Ainda uma vez, com a determinação da ordem das evidências, Scheler, que não iniciou, como o fizeram Descartes, Locke e Kant, do conhecimento, do pensamento ou da consciência, mas do ser, quis inequivocamente fixar a sua convicção sobre a prioridade do problema do ser em relação ao problema do conhecer, e distinguir-se da assim chamada filosofia moderna que começa com Descartes e culmina com o criticismo de Kant, e é,

¹² A diferença entre Husserl e Scheler sobre esse ponto, diferença que à primeira vista pareceria grave, posto que para Scheler a fenomenologia é essencialmente distinta das ciências e para Husserl, ao contrário, a fenomenologia deve ser concebida como uma ciência rigorosa, como o próprio Scheler reconhece alhures (cit., p. 81), na verdade se reduz a uma questão terminológica sobre o modo de entender o termo ciência e o termo *Weltanschauung*.

preponderantemente, teoria do conhecimento em contraste com a filosofia medieval, que é, preponderantemente, filosofia do ser.

Porém, todo o significado da filosofia ainda não está explicitado enquanto ela for considerada somente como conhecimento; do ponto de vista do sujeito cognoscente, a filosofia não é somente um ato de conhecimento; é, em primeiro lugar, uma *atitude espiritual*, entendida como o ato de participação da essência de um ser finito à essencialidade de todas as coisas possíveis, ato de *amor* por excelência (cit., p. 68). Não que com isso se queira atenuar e tanto menos negar o valor cognoscitivo da filosofia, antes, se existem outras formas de participação ao ser que não sejam substancialmente formas de conhecimento, essas não são filosofia. Mas importa, sobretudo, reconhecer que, para surgir a autêntica filosofia, são necessárias certas premissas morais que constituem a condição preliminar para o formar-se daquela atitude espiritual da qual se falou anteriormente. A característica desse ato espiritual de participação ao mundo essencial é de envolver toda a personalidade do homem; por isso a filosofia é uma e as ciências são muitas. Na filosofia e também na filosofia especial está empenhado o homem inteiro. Se a filosofia é redução ou abstração do mundo, esses procedimentos de caráter lógico não são possíveis sem uma inicial atitude do espírito, sem um particular ato de *elevação* (*Aufschwung*). A filosofia, já se viu, não é um conhecimento do mundo circundante, isto é, do mundo como relativo à vida, mas é conhecimento do mundo mesmo: atos de natureza moral são necessários para que o espírito cognoscente se libere da relatividade em que está prisioneiro. Os atos morais que põem as condições do conhecimento filosófico são essencialmente três: o amor da pessoa espiritual para o ser e o valor absoluto, a humildade do eu natural, o domínio de si.

130

7

Querendo concluir com a exposição ultimada, ao menos dois elementos característicos, entre o múltiplice entrelaçar-se de influxos variados, deve-se relevar na atitude filosófica de Scheler: a sua personalidade religiosa e a sua adesão ao endereço fenomenológico. Do primeiro, podemos prescindir por ora; em relação ao segundo, invés, duas perguntas se impõem. Em primeiro lugar: a fenomenologia de Scheler em que relação está com aquela de Husserl? Em segundo lugar: posto que se a distinga, onde está o seu valor teórico, ou a sua originalidade? Duas perguntas, das quais a primeira nos induz a uma precisão, a segunda a uma avaliação, por quanto ainda sumária e incompleta, da filosofia de Scheler.

Já súbito, a um primeiro olhar aparecem decisivas as diferenças entre Scheler e Husserl: Husserl se volta nitidamente para o idealismo, Scheler é indubitavelmente realista; Husserl pretende pôr-se na tradição da filosofia moderna remetendo-se a Descartes; Scheler prescinde de toda a filosofia moderna e se vincula à tradição medieval. A personalidade de Husserl é toda voltada à pesquisa teórica pura sem preocupações de ordem metafísica; Scheler faz da pesquisa teórica um instrumento para convalidar as próprias convicções metafísicas. A fenomenologia para Husserl é o ponto de partida e o ponto de chegada; para Scheler é somente uma via de entrada. Trata-se por isso de resolver o equívoco pelo qual se indicam com o mesmo termo de

fenomenologia seja a filosofia de Husserl, que possui uma inconfundível determinação, seja o genérico método fenomenológico. Ora, Scheler é fenomenólogo no segundo e, claro, não no primeiro sentido. Husserl dera ocasião ao surgir do endereço fenomenológico como método de pesquisa com as pesquisas lógicas, nas quais mesmo sem específicas profissões de fé metafísica podiam encontrar-se as indicações para sustentar um realismo tradicional. Mas, depois, passou além, rumo à fundação sempre mais coerente de um idealismo transcendental; e deixou como herança àqueles que não o quiseram seguir por essa estrada o método fenomenológico, donde aquela necessária separação, da qual já se falou outra vez¹³, entre filosofia de Husserl e tendência fenomenológica. Que Husserl esteja, já, da parte do idealismo, não obstante a ainda incerta interpretação da constitutividade do conhecimento, não pode existir dúvida¹⁴. De outro lado, que a fenomenologia ao seu primeiro aparecer com aquela atitude antipsicologista e antirelativista em geral, e com aquele seu vir em contato com as coisas mesmas, e deixar falar os objetos, e descrever em atitude passiva os fenômenos assim como são, e em geral com aquela sua decidida orientação rumo a uma reconstrução, em qualquer modo, concebida da objetividade do saber, pudesse atrair a si os realistas, ansiosos de uma reavaliação do objeto contra todos os subjetivismos do último século, é também indubitável. Scheler está entre esses últimos; na atitude fenomenológica de pesquisa, dá vazão a todos os motivos polêmicos, que o molesta tanto na filosofia teórica quanto na moral, e juntamente encontra a direção rumo a uma filosofia que justifique a validade do conhecimento e a objetividade dos valores. A aparente incompatibilidade com o idealismo da filosofia de Husserl se resolve, afirmando que essencialmente a fenomenologia – no seu sentido próprio – é um método, antes uma atitude, diz Scheler; e que, como tal, não implica, por si mesma, uma metafísica¹⁵.

Mas, uma vez aceita uma atitude objetivista, a fenomenologia a justifica? E como a justifica? Pode fazer surgir alguma hesitação o fato que Husserl tenha chegado, para dar um conteúdo e uma justificação à fenomenologia, a afirmar um idealismo transcendental e conseqüentemente a sustentar um subjetivismo constitutivo: a

¹³ *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica*, in Riv. di Filos., 1935.

¹⁴ Interessantes discussões husserlianas sobre o tema, precisamente, de idealismo e realismo foram feitas pela *Société Thomiste*, em 1932, publicadas no *Journée d'études de la société thomiste. La Phénoménologie*. De outro lado, a aproximação Husserl – S. Tomás através de Brentano não foi esquecida: veja-se E. STEIN, *Husserl Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, Festschrift. (Husserl, Fenomenologia e a filosofia de Sto. Tomás de Aquino. Homenagem)* E. Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet, 1929; e KREMER, *Gloses thomistes sur la phénoménologie*, com a discussão sucessiva, in *Journée d'Études*, cit., p. 59-94; em geral se reconhece o idealismo de Husserl e se detectam mais as divergências que as afinidades com a filosofia escolástica.

¹⁵ Essa, no fundo, também a conclusão das discussões à *Société Thomiste*: "A aproximação entre a fenomenologia e a filosofia medieval deve ser buscada na teoria das essências; esta não possui um valor metafísico, não é que uma análise. Não que a fenomenologia seja somente isto, mas ela começou sendo-o, e é o seu mérito principal; é por isto que ela é utilizável e foi influente: o seu influxo consistiu no abater o psicologismo, o empirismo e o relativismo" (cit., p. 90).

consciência não é mais somente espectadora, mas constituidora do mundo, e esse é – para Husserl – o único possível fundamento para a validade universal do saber; essa posição implica a “redução” fenomenológica para encontrar um ponto de partida, a certeza absoluta, o *ego cogito*; a fenomenologia não é mais genericamente ontologia, mas fenomenologia da consciência, e somente enquanto tal também ciência do ser. Essa elaboração particular do método fenomenológico falta no Scheler, ele mantém fé na objetividade, mas não a justifica, a afirma-a. Reconhece, sim, que o homem pode vir em contato com as coisas em si mesmas independentemente da particularidade da sua estrutura psíquica, mas além dessa afirmação peremptória não dá explicação nem justificação. O problema da subjetividade do conhecimento, e com ele todos os psicologismos, os empirismos, os pragmatismos e as doutrinas relativistas em geral, é resolvido e eliminado com a posição da intuição pura que colhe as coisas em si mesmas. Se alguém objetasse com a impossibilidade de um conhecimento direto das coisas, isto é, [com um conhecimento] sem intermediação do sujeito, Scheler responderia evasivamente que o fenomenólogo não desconhece possuir olhos e ouvidos, mas reconhece também que uma coisa é o saber que ele, enquanto ser cognoscente, está vinculado à real constituição dos seus órgãos de sentido, outra é admitir que no seu modo de conhecer seja necessariamente vinculado à constituição intencional das coisas percebidas. Ou seja, tudo aquilo que se pode objetar contra a ligação direta com as coisas, não nega que essa comunicação exista: existe porque é necessário que exista. Nem se peçam provas racionais ou experimentais dessa intuição pura, porque tais provas não provariam nada, ou provariam muito menos do que o simples e direto intuir mesmo. Assim, definitivamente, Scheler identifica, para condená-la, a esterilidade da teoria do conhecimento e do problema crítico em geral. A intuição pura não possui outra justificação que si mesma: portanto, não há necessidade de justificação. “Decisiva para a fenomenologia é a fenomenologia mesma”. Isto é tudo quanto diz Scheler sobre o ponto em questão e acrescenta: “se, depois do cumprimento da redução fenomenológica, permanecem ainda certos fatos e certas relações... é com isso mesmo fornecida a prova de que existe uma intuição pura e que os fatos são fatos puros e as relações são relações essenciais, que escapam a toda simples explicação causal. Se isso não acontece, não existe nenhuma intuição, e o nosso mundo é constitutivamente relativo às funções sensoriais” (*Nachlass*, p. 333). Não se trata de demonstrar: precisa pôr-se à prova. E é tudo? Mas então é claro que essa tese do ponto de vista teórico é absolutamente insuficiente. Remete a uma posição extra-teórica do problema, pelo qual, no fundo, a solução já está dada antes que seja posto o problema. Husserl salva as ilimitadas exigências do sujeito pensante, reconhecendo como ponto de partida a certeza absoluta do próprio sujeito pensante, o *ego cogito*; Scheler ignora completamente o sujeito e fecha todas as possibilidades de certeza. Husserl procura salvar-se do dogmatismo, pondo uma certeza inicial; Scheler não se preocupa em ser dogmático, porque – segundo ele – o dogmatismo é condenável somente do ponto de vista do criticismo, não já de um ponto de vista, pelo qual a razão não é crítica, mas intuitiva. A sua filosofia permanece dogmática: e é um caso evidente daquele eterno dissídio pelo qual o ceticismo vem eliminado com o dogmatismo.

132

Portanto, as premissas gnoseológicas de Scheler são inconclusivas? Inconcludentes por definição, porque Scheler não busca nelas a sua conclusão. Por isso, cuide-se que não pareça inconcludente o querer julgar a partir das premissas em largo sentido metodológicas o valor de um pensamento que pretende ser essencialmente uma pesquisa e não quer, de modo algum, ser um método de pesquisa. Para uma avaliação efetiva do pensamento de Scheler será certamente mais profícuo além de mais legítimo seguir as suas investigações determinadas, pôr-se sobre sua estrada de pesquisa, lá onde ele verdadeiramente procurou, isto é, na esfera da religião, da moral e da sociedade. Mas aqui não é o lugar. Aqui importava, sobretudo, a precisão terminológica, a qual somente permitirá entender em seguida e, portanto, avaliar a atitude programática em confronto com as pesquisas substanciais e pode por ora servir somente de introdução a um estudo sobre o pensamento de Scheler.

Submetido: 06 de janeiro de 2024

Aceito: 05 de fevereiro de 2024