

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**PERSONALISMO ÉTICO E TRABALHO EM MAX SCHELER**  
**COMO FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA SOCIAL**

**LUIZA JANDIRA VARELA DE ARAÚJO**

**RECIFE/2005**

**LUIZA JANDIRA VARELA DE ARAÚJO**

**PERSONALISMO ÉTICO E TRABALHO EM MAX SCHELER  
COMO FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA SOCIAL**

**Dissertação de mestrado apresentada  
como requisito parcial à obtenção do  
grau de Mestre em Filosofia pela  
Universidade Federal de Pernambuco,  
sob orientação do Prof. Washington  
Luiz Martins da Silva.**

**RECIFE, 2005**

**Araújo, Luiza Jandira Varela de**  
**Personalismo ético e trabalho em Max Scheler**  
**como fundamentos de uma ética social / Luiza**  
**Jandira Varela de Araújo. – Recife : O Autor, 2005.**  
**144 folhas.**

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal**  
**de Pernambuco. CFCH. Mestrado em Filosofia, 2005.**

**Inclui bibliografia.**

**1. Personalismo. 2. Scheler, Max – Trabalho. 3.**  
**Ética social. 4. Cosmovisão. 5. Metafísica. 6. Trabalho**  
**e ética. I. Título.**

**141.144**  
**141.5**

**CDU (2.ed.)**  
**CDD (22.ed.)**

**UFPE**  
**BC2005-419**

## RESUMO

A dissertação, apoiada na antropologia scheleriana, tem como intuito verificar o personalismo e o trabalho apontados para o âmbito metafísico, assim entendido por Max Scheler, em que se dá a passagem do homem do estado de natureza para o estado cultural. Parte-se da investigação dos conceitos de pessoa e de ato, conduzida pelo nosso autor sob o enfoque fenomenológico de Edmund Husserl, e a sua relação com a cultura, tendo a filosofia do trabalho como fio condutor. Pontuamos, também, as concordâncias e divergências que são apontadas, primeiro, entre Scheler e Ernst Cassirer quanto a ato e sentido como correlativos da cultura; e, segundo, entre Scheler e o entendimento de ato e potência por Tomás de Aquino no qual é ressaltada a relação entre ser e essência. É nesse ponto que, antropologicamente, foi observado que se instala uma possível correspondência da atividade *poiética*, a partir de registros de Aristóteles principalmente na *Ética a Nicômaco* e na *Metafísica*, com a moderna noção do trabalho. Nosso enfoque situa-se neste horizonte e percorremos o caminho da Filosofia do Trabalho scheleriana no sentido daquele âmbito metafísico em que, pragmaticamente, o homem realiza a passagem de um estado (natureza) a outro (cultura) e tentar compreender como esse homem, ao realizar essa compenetração espírito e vida, torna-se pessoa que existe exclusivamente na realização de seus atos. Registramos, por fim, a possibilidade acenada pelo filósofo da passagem de uma metafísica de âmbito fenomenológico-eidético para uma metafísica que se pode denominar de prático-poiética, a partir da sua contribuição à teoria da percepção em que integra os princípios pragmáticos e fenomenológicos.

## TERMO DE APROVAÇÃO

**LUIZA JANDIRA VARELA DE ARAÚJO**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada COM DISTINÇÃO**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

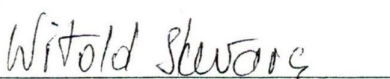
Dr. WASHINGTON LUIZ MARTINS DA SILVA



---

ORIENTADOR

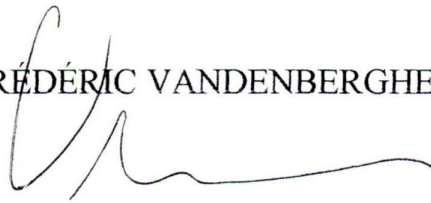
Dr. WITOLD SKWARA



---

1º EXAMINADOR

Dr. FRÉDÉRIC VANDENBERGHE



---

2º EXAMINADOR

RECIFE/2005

## ABSTRAT

This purpose of this dissertation, based on Schelerian anthropology, is to verify his personalism and work directed at the metaphysical ambit, as understood by Max Scheler, in which the transition of man from the natural to the cultural state takes place. The starting-point is the investigation of the concepts of person and of act, conducted by the author in question using the phenomenological approach of Edmund Husserl, and their relationship to culture, having the philosophy of work as its guiding principle. Also pointed out are the agreements and disagreements, firstly between Scheler and Ernst Cassirer as to act and meaning as correlates of culture, and secondly between Scheler and Thomas Aquinas regarding the understanding of act and power, in which the relationship between being and essence is emphasized. It is at this point that, from an anthropological standpoint, it was observed that there emerges a possible correspondence of *poietic* activity, from Aristotelian records, mainly in the works *Nicomachean Ethics* and *Metaphysics*, with the modern notion of work. Our approach lies on this plane and we follow the path of the Schelerian Philosophy of Work in the direction of that metaphysical ambit in which, in a pragmatic fashion, man undertakes the transition from one state (nature) to another (culture) in an attempt to understand how this man, on performing this apprehension of spirit and life, becomes a person who exists exclusively in the performance of his acts. Finally, record is made of the possibility suggested by the philosopher of the transition from a metaphysics of phenomenologic and eidetic ambit to one that may be termed practical and poietic, on the basis of its contribution to the theory of perception in which it integrates pragmatic and phenomenological principles.

“Mas as idéias não são “antes”, não são “em” e não são “depois” das coisas, mas juntamente *com* elas: as idéias só são geradas no ato da constante concretização do mundo (*creatio continua*) no espírito eterno.”

**Max. Scheler**

## **AGRADECIMENTOS**

Ao corpo docente do Mestrado de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, na pessoa do seu coordenador Prof. Fernando Raul.

Aos meus orientadores Prof. Washington Martins e Prof. Inácio Strieder pela compreensão e disposição em fazer-me crescer na tarefa difícil do pensar.

Aos Prof. Witold Skwara e Frédéric Vandenberghe que se prestaram gentilmente ao exame da dissertação.

*In Memoriam* aos meus Pais, pelo dom da vida, e aos parentes pelo incentivo a educação.

A Secretária do Mestrado Sra. Maria Betânia pelas orientações e observações e aos funcionários do Departamento pela atenção que me dispensaram.

Aos colegas da Academia e a todos que de uma forma ou de outra ajudaram-me a percorrer essa jornada.

Ao amigo e Prof. Roberto Silva, quem me apresentou a filosofia de Max Scheler e pelo incentivo para a realização desta tarefa.

A todos que junto a mim incentivaram para que eu mantivesse co-presente o objetivo e pudesse concluir este trabalho.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo I - O HOMEM.....</b>	<b>15</b>
1.1 - O conceito de Homem .....	15
1.2 - O conceito de Espírito.....	22
1.3 - O conceito de pessoa.....	31
1.3.1-Atos – Perfil no Pensamento de Ernst Cassirer.....	33
1.3.2-Atos – Perfil no Pensamento de Max. Scheler.....	39
<b>Capítulo II – PERFIS HISTÓRICOS DO TRABALHO.....</b>	<b>54</b>
2.1 - Perfil Grego .....	54
2.1.1-Homero e Hesíodo no Registro de Werner Jaeger .....	54
2.1.2-Platão .....	55
2.1.3-Aristóteles .....	56
2.2 - Perfil Cristão .....	64
2.3 - Perfil Moderno / Contemporâneo .....	69
2.3.1-Burguesia .....	69
2.3.2-Positivismo .....	75
2.3.3- Pragmatismo .....	75
<b>Capítulo III - TRABALHO E ÉTICA.....</b>	<b>86</b>
3.1 - Da Palavra a Ontologia.....	86
3.2 - Da Ontologia a Experiência.....	88
3.2 - Da Experiência à Essência.....	91
<b>Capítulo IV – TRABALHO PESSOA E MUNDO.....</b>	<b>96</b>
4.1 - Pessoas que dizem o “Mundo” ou “Ethoi” .....	98
4.2 – “Mundo” ou “Ethoi” que dizem as Pessoas .....	99
4.3 - Trabalho e Metafísica.....	104
4.3.1-O Trabalho da Metafísica .....	107
4.3.2-A Metafísica do Trabalho .....	112
4.4 – Tornando-se Pessoa .....	125

<b><i>CONCLUSÃO.....</i></b>	<b>132</b>
<b><i>BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL.....</i></b>	<b>134</b>
<b><i>BIBLIOGRAFIA AUXILIAR.....</i></b>	<b>137</b>
<b><i>BIBLIOGRAFIA DE ARTIGOS E REVISTAS FILOSÓFICAS.....</i></b>	<b>143</b>
<b><i>TEXTOS RETIRADOS DA INTERNET.....</i></b>	<b>144</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação traz à reflexão os temas personalismo e trabalho, no pensamento de Max. Scheler, através do perfil da filosofia do trabalho incrustada em sua obra e que caminha sob a ótica da fenomenologia e redução eidética até a postulação de uma provável nova metafísica que supere ou ultrapasse a cesura entre o ser-assim (*Sosein*) e a existência (*Dasein*) e ou, talvez, entre espírito e vida.

Com o personalismo procura-se mostrar o perfil da pessoa no pensamento scheleriano, descrevendo quais os principais atos constitutivos desse ator social que fundamenta e fundamenta-se numa ética social, principalmente a partir de *O Lugar do Homem no Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) e da *Ética Novo Ensaio de Fundamentação de um Personalismo Ético* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*)

Com o trabalho procura-se expor se é possível buscar um reconhecimento tanto sobre a sua validade filosófica no pensamento scheleriano, quanto verificar se ele (o trabalho) é o calço ou o catalisador que faltou até agora para que espírito e vida – que parecem não encontrar uma unidade sistemática final na obra de Scheler - possam acessar o caminho da sua compenetração<sup>1</sup>, utilizando os três ensaios que o filósofo dedica ao tema trabalho, quais sejam *Trabalho e Ética* (*Arbeit und Ethik*), *Trabalho e Visão de Mundo* (*Arbeit und Weltanschauung*) e *Conhecimento e Trabalho* (*Erkenntnis und Arbeit*), anotando alguns momentos e modos da experiência humana em que “aquele rio de energia vital que se configurando em atividade de produção efetiva ou “trabalho”, conduz à realização escopos e intenções”<sup>2</sup>.

Em *O Lugar do Homem no Cosmos*, de onde recortamos os conceitos de homem e espírito, Scheler anota que há três antropologias – grega, judaico-cristã e científica - que não nos diz de um único conceito de homem. Em *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores. Novo Ensaio de Fundamentação de um Personalismo Ético*<sup>3</sup>, no primeiro item que analisa para verificar as coincidências entre as diversas formas de personalismo ético

---

<sup>1</sup> Cfr. Daniela Verducci. *Il Segmento Mancante*. Pág. 1

<sup>2</sup> Idem. Pág 1.

<sup>3</sup> Doravante anotaremos *Ética*, seguido de I ou II, conforme o tomo, da versão em espanhol sob título: *Ética. Novo Ensaio de Fundamentação de um Personalismo Ético*.

desenvolvidas ao longo do século XIX e os traços do personalismo que defende<sup>4</sup>, Scheler registra que a inter-solidariedade de interesses – divisão do trabalho, técnicas de produção etc – traduzida na frase simples de que tudo que é mecanizável deve ser mecanizado, não deve coincidir com a orientação da ética positivista que vê no progresso crescente da história a eliminação do amor, da consciência, da pessoa e do espírito em geral. Esse axioma delineia por um lado, uma poderosa fronteira entre o personalismo e o idealismo e, o que chamou, as suas formas pseudos reacionárias e românticas, e por outro lado, coloca no lugar do amor e do sacrifício uma possível solidariedade de interesses. Scheler é rigoroso: “Essas pseudos formas não servem à liberação da pessoa dentro do humano, ao contrário, mantém a escravidão<sup>5</sup>”.

Na sua *Ética*, Max Scheler anota sobre o reconhecimento do escravo como pessoa: “Assim, o “escravo” não era uma pessoa social e o autêntico escravo (somente o que fosse por direito positivo) estaria dado como coisa, não somente para os outros, mas também para si mesmo. E não obstante, o escravo teria eu, alma, consciência de si mesmo, prova de que tudo isto nada tem que ver com a pessoa.” (...) “O escravo não pode tampouco *obedecer*, nem *prometer*, nem *jurar* etc. Não pode *obedecer*, porque (como atinadamente disse Aristóteles) “sua vontade está em seu amo”; o amo é a pessoa a quem pertence o corpo e o eu do escravo. Tampouco pode *prometer* (quer dizer executar o ato sobre cuja base descansa toda idéia de contrato), pois um homem sem pessoa não pode ter uma *continuidade* entre o querer e o poder-fazer, independente de seus estados corporais, pois *prometer* não é – como o psicologismo, por exemplo Hume, ensina – um ato *artificial*, fundado sempre em convenção, que teria por conteúdo unicamente: “eu farei isto, se tu fazes este outro” (e inversamente), de sorte que o *contrato* é a raiz e o fundamento (não a consequência) daquele ato.

Em *Trabalho e Ética*, Scheler começa reconhecendo que a interrupção, pela filosofia, de querer compreender o que nos vãos mais soberbos do pensamento é o mais alto e último, constrangeu também a ética a afastar o olhar dos fins últimos da existência humana para dirigi-lo sobre as valorações morais de certas ações que representaram tanto um improvisado ímpeto em direção a uma vida mais nobre e mais elevada, quanto freqüentemente um lento e fatigante início de condição de vida moralmente desejada. Nesse ensaio, é-nos dito que a saída da produção econômica medieval<sup>6</sup> para a produção econômica moderna impõe

<sup>4</sup> Scheler, Max. *Ética* II, pág 305 e seguintes.

<sup>5</sup> Idem. Pág. 310

<sup>6</sup> “O ser ou não permitido falar de sistema capitalista na Idade Média, depende do significado que se der à palavra capitalismo. Se se entende por uma economia capitalista o afrouxar dos laços das corporações, a libertação gradual da produção tanto das peias corporativas como da segurança que eles implicam, isto é, se

mudanças. A potência da técnica material contribui para, por um lado revolucionar tanto os modos da atividade econômica das massas quanto a capacidade, própria dos meios, de por um fim e, por outro lado, afasta a capacidade, própria dos fins, de selecionar os meios. E essa substituição, no entender de Scheler, coloca o mundo do *telos* de ponta cabeça. E com isso se quer dizer que a homogeneidade social e jurídica medieval<sup>7</sup> é substituída: os aspectos e nexos econômicos dos acontecimentos substituem e reduzem as tradições e religiões que a partir do Iluminismo foram interpretadas “como um engano urdido astutamente”; as grandezas espirituais foram reduzidas. E essa redução registrada a partir da Idade Média agrava-se ou precipita-se desde ali, atravessando o iluminismo e o idealismo até alcançar o século XIX e encontrar expressões características na concepção materialista da história. Há, segundo entendimento de Scheler, dois momentos ou aspectos: primeiro a nova posição da economia

---

capitalismo significa simplesmente dirigir e fazer negócios por própria conta, inspirado pelo espírito de competição e tendo como razão o lucro – então deve certamente incluir-se a alta Idade Média na era capitalista. Mas, se considerarmos tal definição como incorreta e definirmos o sistema capitalista como sendo, na essência, um tipo de organização que se caracteriza pela exploração do trabalho alheio, pelo controle do mercado do trabalho por aqueles que possuem os meios de produção, numa palavra, pela transformação do trabalho de simples forma de prestação de serviços em pura mercadoria, então o início da era capitalista tem de situar-se nos séculos XIV e XV. Por outro lado, dificilmente se pode falar em acumulação de capital, em grandes riquezas no sentido moderno, mesmo no último período da Idade Média, como também não é viável falar em economia racional, baseada inteiramente em princípios de eficiência e em planos metódicos das empresas. Mas a tendência para o capitalismo, deste período em diante, é incontestável. O espírito individualista da vida econômica, a quebra gradual dos princípios corporativos e a despersonalização das relações humanas ganham terreno por toda a parte; embora grande parte do conceito de capitalismo continue vazio de conteúdo, a época traz já a marca da nova economia e é dominada pela classe média, como representante dos métodos capitalista de produção”. Hauser, Arnold. *História Social da Arte e da Cultura* Vol. II Pág 204, 205

<sup>7</sup> “A *lodge* dos pedreiros (opus, oeuvre, Bauhewette) dos séculos XII e XIII, era uma organização cooperativa de artistas e artesãos contratados para a construção de uma grande igreja ou catedral, sob a direção artística e administrativa de pessoas indicadas ou aprovadas pela entidade que tinha encomendado o edifício. A função do administrador (*magister operis*, mestre-de-obra), que era o encarregado de fornecer os materiais e o trabalho, e a do mestre pedreiro ou arquiteto (*magister lapidum*), que era o responsável pelo plano artístico, distribuição de tarefas e coordenação do trabalho individual, podem muitas vezes ter competido à mesma pessoa, mas não há dúvida de que, em regra, as duas funções estavam a cargo de indivíduo diferentes”.(...)

“Os construtores do período românico podiam ainda recorrer principalmente ao trabalho dos servos e dos colonos. Mas uma vez que o dinheiro entrou em uso, o trabalho livre de fora da localidade pode ser empregado numa maior extensão, de modo que qualquer coisa parecida com um mercado interlocal de trabalho começou a surgir”.(...)

“O objetivo era conseguir uma divisão e integração do trabalho produtivo, sem atritos, com a maior especialização possível e a mais completa harmonia no trabalho dos diferentes indivíduos. Este fim só podia ser atingido onde quer que se verificasse entre todos os componentes do grupo, uma unidade real de espírito, porque somente uma subordinação voluntária dos desejos pessoais à vontade do arquiteto e um contato íntimo e contínuo entre o diretor artístico e cada um dos seus operários podiam tornar possível obter a necessária uniformização das diversidades individuais, sem prejuízo da qualidade artística das obras produzidas. Como pode, no entanto, chegar-se a uma tal divisão de trabalho, e dentro de um processo espiritual tão complexo como é a criação artística? Sobre esse assunto apresentam-se duas teorias completamente opostas, mas igualmente românticas. Uma inclina-se a ver na organização comunal de produção artística, a condição indispensável para as realizações mais elevadas; a outra mantém que a descontinuidade das tarefas e a limitação da liberdade individual prejudica – para não dizer outra coisa – a produção da genuína obra de arte”. Hauser, Arnold. *História Social da Arte e da Cultura* Vol. II Pág 187,189,190.

política em relação à ciência; e segundo o distanciamento entre a filosofia e a economia política. Scheler observa ainda que o objeto da economia política devia ser, não um detalhe a respeito da riqueza real, mas o núcleo de cada acontecimento real e por isso “devia ter um privilégio inviolável em relação às outras ciências; devia constituir a base fundamental de todo pensamento e investigação (pesquisa); devia poder indicar em quais pontos concordavam as diversas opiniões científicas, os seus artigos de fé em matéria religiosa, política e artística e devia fornecer o fundamento – o princípio explicativo de cada fenômeno por mais distante do econômico –, devia ser, a bem se ver, η πρώτη φιλοσοφία, isto é, a metafísica.”<sup>8</sup>

O enfoque scheleriano, entretanto, interroga-se principalmente sobre qual eficácia atribuir ao espírito, uma vez que a seu juízo, Scheler entende que na descrição hegeliana<sup>9</sup>, o trabalho, nos seus resultados, permanece incrementando o ser da consciência servil: “Quem

<sup>8</sup> Scheler, Max. *Lavoro ed Ética* Pág 57. Em grego no texto.

<sup>9</sup> A referência a Hegel parece ser ao seguinte momento da Fenomenologia do Espírito: § 195 [Das Gefühl] Mas o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer, a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito Parte I 2* ed. Petrópolis; Vozes, 1992.

“A *formação*, além desse aspecto positivo (constituir o ser da consciência como substância), tem um significado negativo em relação ao primeiro momento, o medo. Ao suprasumir a forma do objeto que trabalha, a consciência está destruindo a realidade objetiva estranha que a tinha apavorado, e desta maneira se torna, para si mesma, algo que é para si. No *Senhor*, a consciência escrava tinha o seu ser-para-si como um Outro; no *Medo*, seu para-si já estava presente nela; porém é na *Formação* que o para-si se torna seu próprio ser para ela: é consciência de ser em-si e para-si.

Portanto é no Trabalho, precisamente onde parecia exterior a si, que se descobre a si mesma e atinge sua verdade de ser-para-si. Foram indispensáveis, para chegar até lá, os dois momentos: sem a disciplina do medo e obediência e sem a atividade formadora, nem se abrange toda a realidade do ser, nem se atinge a consciência-de-si. Se não experimentar o ‘medo primordial absoluto’, sua operação formadora não pode lhe trazer a consciência de si mesma como essência, porque não ficou com toda a substância contaminada pela negatividade”. Meneses, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. Pág 63.

“No início o escravo só reconhece a liberdade na pessoa do senhor (e não em si): reconhece a liberdade de outro homem. Ao servir o senhor, o escravo segue a vontade de outro; sua consciência é mediatizada. Ele vive em função da angústia (humana) e não em função de sua *Begierde* (animal). O que importa no serviço é o trabalho, fundado na angústia, a serviço do senhor. **O escravo ainda não está consciente do valor libertador do trabalho.** O senhor, por sua *Begierde*, continua escravo da natureza. O escravo: seu trabalho não é destruição do objeto (como a *Begierde*); ele o forma, o trans-forma. Transforma a *Natur* em *Welt*, o universo natural em mundo histórico. Assim, liberta-se de fato da natureza. Pelo trabalho, torna-se também consciente de sua liberdade. Mas essa liberdade é apenas abstrata: o escravo não vive efetivamente como homem livre, embora tenha uma consciência interior de sua liberdade. Só é livre por seu pensamento e para seu pensamento. No início, pensa poder parar por aí. Mas, pela experiência, vê que essa atitude não é viável”. Kojève, Alexander. *Introdução a Leitura de Hegel*. Pág 54. (Negrito nosso)

poderia reprovar o faminto se a muito custo consegue crer que existem também sofrimento e necessidade espirituais autênticos e profundos<sup>10</sup>?” Desse modo, não seria por simples extensão da sua ação que o poder adquirido sobre a essência objetiva iria transformar o existente segundo as leis racionais do espírito.

Aproximar-se do pensamento de Max Scheler tendo como lanterna iluminadora ou lupa de investigação o tema trabalho proporciona um novo modo de entender ou perceber as idéias, as teorias do filósofo: o objetivo co-presente é que o homem está sempre se superando. E a lógica para esse ir à frente é aquela de colocar cada fim parcial em relação com a sua própria função e com o objetivo sempre fugidio da perspectiva da vida de obter a nova forma de como o ser se mostra no ente.

No entender de Scheler as forças e os processos vigentes que na dimensão espiritual podem encontrar sua realização prática constituem um âmbito inexplorado e por examinar. Nestes termos o tema trabalho constitui-se num desafio para a filosofia<sup>11</sup>.

Parte da agenda de temas da filosofia, desde os gregos, passa, grosso modo, pelo crivo do dualismo, da dualidade. Assim temos binômios como idealidade-realidade, mente-corpo, essência-existência, *res cogitans-res extensa* etc., e também, agora, se se quiser, homem natural-homem cultural.

Daquelas duas premissas ou pontos de partida – trabalho e personalismo - voltamo-nos em busca daquele âmbito metafísico que nos permita verificar como a integração, pessoa e trabalho, conduz a realização escopos e intenções. Assim, ante essas idéias, torna-se, a nosso ver talvez necessário expor **como o trabalho** considerado o *fil rouge*<sup>12</sup> (fio de ouro) da filosofia scheleriana, **leva o homem**, cuja passagem do estado natural ao estado cultural é questionada por Scheler e do qual não se tem uma idéia que defina a sua unidade, **a tornar-se ou poder tornar-se pessoa** e como esse personalismo fundamenta uma ética social e, mais necessário senão imprescindível, voltar à questão filosófica fundamental que Scheler formula assim em *Conhecimento e Trabalho*: “Que características devem reunir o fundamento e a origem da totalidade do mundo para que esse “algo” – essa *estrutura* essencial do mundo – resulte possível? (...) Que é o que facilitou a existência de tal ou qual objeto munido de tal *essência*?”

<sup>10</sup> Scheler, Max. *Lavoro ed Ética* pág. 58

<sup>11</sup> Verducci, Daniela, *Trabalho e Filosofia em Max Scheler, Um itinerário do Pensamento*, in *Lavoro ed Ética*, pág. 12.

<sup>12</sup> Idem. Pág 8.

## Capítulo I - O HOMEM

### 1.1 - O Conceito de Homem

O ensaio *Para a Idéia de Homem* (1914) deve ser anteposto aos primeiros escritos de Scheler, em sua caminhada filosófica. A autorização é do próprio filósofo no prefácio à primeira edição de *A Posição do Homem no Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos* – 1928)) onde declara, primeiro, que desde o despertar de sua consciência filosófica indaga-se *O que é o homem? E qual é a sua posição no ser?*; e, segundo, que ao resumir os esforços de muitos anos, em meio ao qual circundou o problema por todos os lados constatou que “a grande parte dos problemas filosóficos que já tratei coincide mais ou menos com essa pergunta”.

Para Heidegger “Scheler move-se, a maneira tradicional, entre questões cuja colocação mostrou-se antiquada e resulta artificial: somente graças à depurada maneira fenomenológica de ver e explicar é tanto mais nefasto. Scheler pretende determinar o ‘lugar metafísico dentro do tudo do ser, do mundo e de Deus’, o ‘gênero homem’. Pretende desfazer-se ‘da roupagem mítico-simbólica’ da idéia e apoderar-se da coisa mesma”; e mais: “a distinção entre ‘homo naturalis’ da ciência natural, ‘unidade de características objetivas’, ‘espécie zoológica’, e ‘homo historiae’, ‘unidade ideal’, como a que figura do ‘homem’ nas ciências do espírito e na filosofia, não é mais que uma versão leve da distinção kantiana entre conceito de natureza e conceito inteligível. (...) erro antropológico visto deste a intencionalidade e a eidética. Tudo ‘desde fora’, ‘filosofia que trata de coisas’.” Para comprovação de seu entendimento, Heidegger envia-nos ao ensaio *Para a Idéia de Homem*<sup>13</sup>.

Nesse texto Scheler nos diz que“(...) todo e qualquer problema que se movimente no interior dos limites da assim chamada “passagem do homem do estado de natureza para o estado cultural” – para utilizar uma antiga formulação – portanto, também as perguntas pelo surgimento “do” Estado, “da” linguagem, “do” direito etc, são colocadas de maneira falsa e equivocada, uma vez que lhes é dada uma exegese histórica. Todas estas perguntas apontam para um âmbito metafísico e não histórico (...).” Ao dizer-nos que as perguntas pelo

---

<sup>13</sup> Heidegger, Martin. *Ontologia. Hermenêutica de la Facticidad*, pág. 44 e 45. Refere-se aos parágrafos iniciais do ensaio *Para a Idéia de Homem* e remete às edições de 1915 (1ª edição) e 1955 (4ª edição) em alemão, *Zur Idee des Menschen*, e às páginas 346, 319 e 320 ou 186, 173, 173 da primeira e quarta edição respectivamente. Essas páginas citadas correspondem, a nosso ver, na edição brasileira do ensaio *Para a Idéia de Homem* inserido no livro *A Posição do Homem no Cosmos*, às páginas 91,94 e 95.



surgimento “do” Estado, “da” linguagem, “do” direito etc apontam para um âmbito metafísico, Scheler lança-nos um belo desafio que hoje, após o “estremecimento” da metafísica pode até parecer insuperável e, talvez, estimular a desistência de uma verificação. Mas não é isso que parece acontecer e então responder às perguntas *O que é o homem? E qual é a sua posição no interior do ser?*, talvez signifique caminhar na fronteira ou sobre a linha divisória entre a Sociologia do saber e a Filosofia<sup>14</sup>.

Nesse texto Scheler coloca-nos em contato com três categorias – palavra, entendimento e conhecimento – que são por assim dizer, uma trilogia de apoio do homem desde sempre.

Com relação à **palavra**, Scheler detecta uma tríade, palavra-expressão-linguagem, e conexões sgnicas e simbólicas entre “vivência”, “objeto no mundo” e “estado de coisas” e anota que os positivistas ao quererem deduzir a palavra da linguagem ou da aptidão da linguagem ou a partir de “exteriorizações expressivas” ou “assinalações”, esquecem que a essência e a posse da palavra já estão pressupostas em todas as perguntas pelo surgimento da linguagem e da escrita. Dessa forma, por um lado, o abismo entre expressão e linguagem e, por outro lado, a finalidade de utilização e aplicação das palavras assim como “uma diferença entre a variação da significação de uma palavra e a mera mudança do uso da palavra e da linguagem”, não dizem ou não tem nada a ver com a essência da palavra; ou nas palavras de Scheler:

“Ela mesma (a palavra) “visa”, “significa” algo, “tem” seu sentido que – por mais vagamente que seja constituído – *prescreve* sua aplicação possível, seu uso, ou circunscreve a esfera de sua aplicação *possível*. Por isto, *de acordo com o ponto de vista da essência*, há também uma diferença entre a variação da significação de uma palavra e a mera mudança do uso da palavra e da linguagem.”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> “O problema fundamental da ‘sociologia do saber’, problema que também a filosofia deve levar a sério, é constituído pela determinação da força e dos limites do condicionamento social do pensamento. A consciência do condicionamento social do pensamento e do conhecimento é uma conquista crítica fundamental da modernidade e a ela não podemos, de maneira alguma, renunciar.” Bosio, Franco. *Invito al Pensiero di Scheler*. Pág 149/150.

“É necessário um esclarecimento terminológico preliminar: o termo alemão *Wissenssoziologie* ou *Soziologie des Wissens* foi literalmente traduzido como ‘sociologia do saber’. Não é raro, porém, que Scheler use, além do termo *Wissenssoziologie* (“sociologia do saber”), um outro termo *Erkenntnissoziologie* (“sociologia do conhecimento”) já usado por Jerusalém. Para Scheler o conceito ‘conhecimento’ tem uma extensão menor que o conceito de ‘saber’. Traduzir, então, *Wissen* por *conhecimento* significa, como sublinha Kurt Wolff, admitir uma inexactidão terminológica (“a misnomer-knowledge usually refers to scientific or positive knowledge”). Assim, o conhecimento é uma atividade predominantemente teórica, ou a faculdade mediante a qual o sujeito coloca-se em relação com o mundo externo, o saber, ao contrário, compreende não somente o conhecer, mas também o sentir, o valorar, o preferir.” Morra, Gianfranco. *Introduzione alla sociologia del Sapere*. Pág. 10.

<sup>15</sup> Scheler, Max.. *Para a Idéia do Homem in A Posição do Homem no Cosmos*, pág 99, itálico do autor.

Para completar o “raio de ação” da palavra, é preciso compreendê-la, o que significa, que o receptor da fala apreende conjuntamente a intenção da opinião do falante e de sua fala (no exemplo de Scheler: “brilhar o sol”, “lá fora está fazendo tempo bom”; apreende, portanto, conjuntamente o estado de coisas – “o sol” e “está fazendo bom tempo”).

Scheler entrevê cisões na compreensão da palavra, e anota que um primeiro caso é quando acontece o que se pode, a nosso ver, ser expresso como dicção e contra-dicção (ou contrário-dicção) – eu julgo que faz tempo bom e um outro que comunica que não está fazendo tempo bom – apresenta-se um caso especial de abdicar da compreensão do outro e neste caso ao invés de visar o estado de coisa, passa-se a visar não à pessoa com quem se procura entender, mas um objeto para cujo comportamento buscam-se as causas, por um lado, e concebe-se como sinal de estados psíquicos variáveis, por outro lado. Aí, ressalta Scheler, reside todo um mundo de diferenças.

Um outro momento de cisão dá-se na compreensão do sinal e da palavra. Aos sinais referem-se convenções e posições que pressupõem concordância em palavras ou formas equivalentes de comunicação. O sinal apreende-se como sinal para algo e pressupõe, nas assinalações naturais e artificiais, o conteúdo sensível e a compreensão, exigidos pelo sinal, reunidos espiritualmente e, ainda que essa reunião seja vaga, consumida pela função dos sinais, à consciência, na compreensão da fala e da palavra, não é dado nenhum indício acerca da cisão, ainda que tênue, entre material acústico e sentido.

À palavra, ao contrário, refere-se uma exigência do objeto mesmo: procura-se a palavra correta, adequada ao objeto conforme o seu aspecto que se nos apresenta. A palavra se nos dá como um todo simples. O lado sonoro e o lado significativo são diferenciados numa análise filológica ou psicológica e envolve ato de reflexão. É a obstrução da compreensão que desloca “a unidade sonora, na compreensão, para diante da unidade de sentido que a palavra representa<sup>16</sup>”. A passagem do som<sup>17</sup> para o sentido<sup>18</sup> também perfaz o cerne e a essência da

<sup>16</sup> Scheler, Max. *Para a Idéia de Homem in A Posição do Homem no Cosmos*. Pág 101

<sup>17</sup> Anotemos o seguinte esclarecimento de Scheler: “Mas tampouco a disposição do material sonoro, ou melhor, o fenômeno figurativo da palavra, um fenômeno que se constrói por sobre o material acústico, lhe entrega sua unidade. ‘Som’ (massa) e ‘som’ (fenômeno auditivo) não são a mesma palavra; para não falar do fato de a mesma unidade figurativa acústica não ser designada em diversas línguas pela mesma ‘palavra’. Por outro lado, uma palavra pode mudar sua significação e a mesma significação pode ser dada através de diversas palavras (l’homme, homem). A questão é que as duas constatações juntas parecem deixar agora a essência da unidade da palavra escorregar totalmente por entre os nossos dedos”. Idem. Pág 103.

<sup>18</sup> “(...) basta um mínimo fônico para dar e transmitir um conteúdo conceptual rico, emotivo e estético. Encontramo-nos imediatamente perante o mistério da idéia incorporada à matéria fônica, o mistério da palavra, do símbolo lingüístico, do Logos, um mistério a ser esclarecido. Ensinam-nos, evidentemente, há muito tempo que, como qualquer signo verbal, a palavra é uma unidade de duas faces. É o aspecto material: de um lado, o

palavra. Scheler descarta pensar a palavra e a linguagem como componentes da sensibilidade e do entendimento: “Somente as palavras deixam-se falar. No princípio da linguagem era a palavra!”<sup>19</sup> O animal não “fala” porque não possui a palavra. Apenas o começo e a mudança da *representação e aplicação* da palavra tem uma “história” possível. Não a palavra mesma.”<sup>20</sup>

Scheler, por um lado, argumenta que caso se diga que a palavra vem de Deus não se está dando contribuição científica ao problema do surgimento da linguagem; por outro lado, anota Wilhelm von Humboldt, que declara que a linguagem precisa ser em verdade considerada como colocada imediatamente no homem. E mais: “para que o homem compreenda verdadeiramente apenas uma *única* palavra, não como mero impulso sensível, mas como um som articulado”<sup>21</sup>, designando um conceito, a linguagem já precisa residir nele”<sup>22</sup>, *totalmente de maneira conexa*”<sup>23</sup>.

A palavra, declara Scheler, é “fenômeno originário”. Scheler identifica algumas diferenças entre expressão e palavra: a primeira remete-nos meramente para uma vivência, e a segunda, *projeta-nos* referencialmente para um *objeto no mundo* (função primária)<sup>24</sup>.

Para Scheler, por um lado fenomenologicamente existe um “abismo entre expressão e linguagem”, e, por outro lado, a finalidade de utilização e aplicação das palavras não diz da essência da palavra. E ressalta: “de acordo com o ponto de vista da essência, há também uma diferença entre a variação da significação de uma palavra e a mera mudança do uso da palavra

som; e o aspecto espiritual: do outro, o sentido, ou por outras palavras, a união do significado e do significante (...). Ora se é certo que esta união é de uma clareza absoluta, a sua entrada permanece bastante desconhecida”. Jakobson, Roman. *Seis Lições do Som e do Sentido*, pág 20

<sup>19</sup> Scheler, Max. *Para a Idéia do Homem*, in *A Posição do Homem no Cosmos* Pág 104.

<sup>20</sup> Idem. Pág. 105.

<sup>21</sup> “O que se denomina “som articulado” é muito mais uma mera *consequência* da articulação de sentido, na qual o homem concebe o que é dado no mundo exterior e interior. Somente assim podemos compreender o fato de onde quer que não compreendamos uma língua estrangeira ouvida, também *não* conseguirmos articular as impressões acústicas mesmas que chegam até nós em unidades de palavras e sentenças, mas apenas a percebermos como uma corrente de ruídos desarticulada e barulhenta. As assim chamadas “unidades de articulação” do material acústico vivem e são completamente suportadas pelas unidades de sentido que deduzimos delas ‘compreensivamente’.” Idem. Pág.102.

<sup>22</sup> A citação a seguir é válida a nosso ver apenas como curiosidade, face os avanços que a ciência genética alcançou nos últimos anos, inclusive com o projeto genoma: “As descobertas espetaculares dos recentes anos em biologia MOLECULAR são apresentadas pelos próprios investigadores em termos tomados à lingüística e à teoria da comunicação. O título do livro de G. e M. Beadle *A Linguagem da Vida* não é mera expressão figurativa, e o extraordinário grau de analogia entre os sistemas de informação genética e verbal justifica plenamente a assertiva condutora do referido volume: ‘A decifração do código DNA revelou que possuímos uma linguagem muito mais velha que os hieróglifos, uma linguagem tão antiga como a própria vida, uma linguagem que é a mais viva de todas’.” Jakobson, Roman. *Lingüística. Poética. Cinema*. Pág. 40.

<sup>23</sup> Scheler, Max. *Para a Idéia do Homem*, in *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 104, nota nº 10.

<sup>24</sup> Idem. Pág. 98

e da linguagem<sup>25</sup>”, e esclarece que a palavra também não nos remete para uma vivência; tem como função primária projetar-nos para um objeto no mundo e visa algo que não tem nada em comum nem com o seu corpo fonético, nem com a vivência de seus sentimentos, de seus pensamentos e de suas representações que ela expressa; e é ela mesma uma espécie de sinal.

Do escrito *Trabalho e Ética* (*Arbeit und Ethik* de 1899, portanto cronologicamente anterior a *Para a Idéia de Homem* de 1914<sup>26</sup>), recortamos o que diz respeito à “palavra” *trabalho* e à incipiente estrutura de compreensão de significação exclusivamente lingüística. Naquele escrito, Scheler analisando o substantivo trabalho (*Arbeit*) diz-nos que atinge três significados:

- a. Pode indicar uma atividade (*Tätigkeit*) – esta máquina trabalha bem;
- b. Pode indicar o produto material (*dinglich*) daquela atividade – este medalhão é um bom trabalho; e
- c. Pode indicar um dever/tarefa a ser seguido, no sentido efetivo de perseguição da realização de uma finalidade, um escopo no seu puro e simples ser representado – este escrito é um trabalho apurado, há um trabalho que satisfaz espiritualmente.

Essa incipiente análise lingüística anterior transformar-se-á numa investigação fenomenologicamente orientada<sup>27</sup>, como será tratado na segunda parte.

Sobre o segundo elemento, o **instrumento**<sup>28</sup>, para Scheler “não é o uso de uma coisa como meio para um fim que perfaz a essência e a unidade de um ‘instrumento’”; o que cinde

<sup>25</sup> Idem. Pág 99

<sup>26</sup> Neste sentido Scheler teria começado com a análise de uma palavra – fenômeno localizado e específico, no exemplo, trabalho (1899) - para a *palavra* – enquanto fenômeno originário geral e ou categoria universal (1914). E, nesse sentido a análise aplicar-se-ia a qualquer palavra –homem, mesa, casa, flor, árvore.

<sup>27</sup> A nosso ver, a análise scheleriana combina tanto o aspecto lingüístico quanto o aspecto fenomenológico e isso fica delineado no escrito *Essência e Forma da Simpatia*: “O que acontece é que *os mesmos* fenômenos absolutos dos sentidos que constituem o corpo para o ato da percepção externa, podem constituir para o ato da percepção interna do próximo os fenômenos de expressão em que as vivências parecem “terminar”, por assim dizer. Pois o que tem lugar aqui é uma *relação simbólica*, não uma relação causal. Podemos “*perceber interiormente*” também aos demais, apreendendo seu corpo, como *campo de expressão* de suas vivências.” Scheler, Max. *Essência e Forma da Simpatia*. Pág 26/27.

“As conexões entre vivência e expressão tem bases de conexão que são independentes de nossos movimentos de expressão especificamente humanos. Há aqui uma gramática universal por assim dizer, que é válida para a compreensão de todas as espécies de mímica e pantomímica do vivente. Somente por isto podemos também, por exemplo, perceber a inadequação de um movimento expressivo alheio à vivência correspondente, ou mais que isso, a luta do que o movimento expressa com o que deve expressar”. Idem. Pág 28.

<sup>28</sup> “A defesa apaixonada da inteligência intuitiva e contempladora com respeito à inteligência calculadora e produtora de instrumentos faz Scheler cair, neste ponto, sobre uma certa inconseqüência. De fato, se o utensílio é produzido por uma força diversa da teleologia imanente à vida, então a capacidade de produzir instrumentos deveria recuperar a esfera de uma inteligência que já se elevou acima da vida biológica e instintiva. Mas neste modo parece insuficiente aos fins da compreensão da inteligência humana, reconduzi-la a alguma coisa que

o ‘instrumento’ de tudo o que é ‘utilizado’ como meio com vistas a fins é uma unidade que, transcendendo o sentido de todas as metas momentâneas de uso, é ao mesmo tempo, formal e fixa e de sentido aderida à matéria mesma.

Scheler sublinha que “o instrumento se nos apresenta por toda a parte como uma *formação de sentido* colocada secundariamente a serviço de fins e gradualmente reestruturada para eles<sup>29</sup>”, e destaca que a mesma força espiritual ativa na formação da cultura é que eleva o instrumento por sobre um meio ocasional; essa formação de sentido atua e apresenta a seguinte diferença: na formação do instrumento coloca-se a serviço de nossos carecimentos e, na formação da cultura apresenta e obtém seu próprio conteúdo. E mais: “a formação e tudo o que pertence à ‘civilização’ ou à atividade *espiritual vitalmente* vinculada como o correlato da ação só conquistam mesmo seu sentido e valor derradeiro enquanto ‘meio para a cultura’ e para a atividade espiritual *livre* que lhe é correspondente<sup>30</sup>”.

Desse modo, sobre o instrumento, anota Scheler que “não é, como pensam os positivistas, um prosseguimento positivo do processo de formação da vida em sua criação contínua de órgãos” mas “é a expressão e a conseqüência de uma falta vital”<sup>31</sup>.

Com relação ao “**entendimento**”, terceiro elemento da tríade, registra que como “fonte” e enquanto faculdade para formar instrumentos, só pode surgir por um lado, onde se exauriu a força para produzir órgãos e a capacidade de desdobramento vital; e, por outro lado, onde as forças naturais de ataque e de subjugação de outrem ou de conformação ao mundo circundante, mostram-se fracas que só resta o caminho do logro.<sup>32</sup>

Scheler apóia-se na categoria espírito da qual desloca outras três: entendimento, pensamento e instinto<sup>33</sup>. Há aqui em nosso entender, um desafio triplo. Sobre o instinto anota que “é o espírito que corresponde a e penetra exatamente na organização, na atividade orgânica e na sua ordem sequencial fixa” e consiste em “insights” que são efetivamente apropriados para as situações típicas e surgem à medida que se os utiliza e até o ponto em que se os utiliza e em que se podem converter imediatamente em atividade<sup>34</sup>.

---

difere sobre tudo pelo grau e não pela natureza com respeito à inteligência dos animais superiores. Efetivamente sobre este ponto Scheler deixou uma lacuna”. Bosio, Franco. *Convite ao Pensamento de Scheler*. Pág 116

<sup>29</sup> Scheler, Max. *Para a Idéia de Homem* in *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 106. Itálico do texto.

<sup>30</sup> Idem. Pág. 106. Itálico do texto.

<sup>31</sup> Idem. Pág. 106.

<sup>32</sup> Idem. Pág. 106.

<sup>33</sup> Idem. Pág 107/108.

<sup>34</sup> Idem. Pág 107/108. Scheler faz referência a Henri Fabre (*Souvenirs Entomologiques*), a J. Loeb e C Lloyd Morgan dos quais recolhe idéias pára traçar esse perfil.

Em decorrência dessas peculiaridades os “insights” “nunca contêm mais ou menos do que o que é necessário para dirigir os próximos passos à realização de uma tarefa posta pela organização” e registra que o instinto por um lado, não é uma “atividade intelectual” mecanizada; não é nenhum reflexo complicado ou redutível a “tropismos” e por outro lado, é um outro tipo e uma outra forma do espírito, ou transforma e domina os múltiplos movimentos em direção a uma ação uniformemente dotada de sentido<sup>35</sup>.

Contraposto ao instinto, o entendimento e o pensamento “podem ser designados como substitutivos correspondentes a uma falta constitutiva de ‘bons insights’: um substitutivo que se introduz juntamente com a incerteza instintiva de uma espécie<sup>36</sup>”. O entendimento, portanto não é nenhuma virtude originária e é a virtude que uma falta originária tem por consequência. Assim, entendimento e instrumento têm algo analogicamente ou “homeologicamente” em comum: o primeiro é a virtude que uma falta originária tem por consequência; o segundo é a expressão e a consequência de uma falta vital. Ou seja, ao se perceber ou dever-se perceber que uma falta originária ou vital está impedindo de efetivar uma finalidade acontece uma espécie de “trabalho” imanente no ou ao homem: há que se procurar e/ou receber o insight instintual (o instinto, acrescenta Scheler, “possui uma possibilidade de produzir um efeito desconcertante, uma possibilidade que falta ao entendimento”<sup>37</sup>) que prescreve o que corresponde a e penetra na organização e “estende” a expressão e a consequência entendidas/apreendidas à realização da finalidade.

Propondo-se empreender uma nova tentativa de antropologia filosófica, Scheler anota que “o termo e o conceito de “homem” (ou do fenômeno originário que designamos com a palavra “homem”) contém uma ambigüidade insidiosa”<sup>38</sup> e que sem vislumbra-la não se estaria em condições de tratar da pergunta pela sua posição peculiar. Há três esferas de idéias sobre o homem incompatíveis entre si. A esfera do pensamento judaico cristão: Adão, Eva, a criação, o paraíso, a queda; a esfera do pensamento antigo: pela primeira vez, ali, a auto-consciência do homem elevou-se à compreensão de sua singular posição, isto é, posse da “razão”, do logos, da *phronesis*, da *ratio*, da *mens-logos* etc; e, a esfera da moderna ciência da natureza e da psicologia genética: o homem é assumido como o resultado final e tardio da

<sup>35</sup> Idem. Pág. 107/108 Scheler faz referência ao livro *Instinto e Hábito* de C. Lloyd Morgan

**Tropos:** assim eram chamados os modos ou caminhos indicados pelos cétricos para chegar à suspensão do assentimento. Consistem na enunciação das situações das quais resultem oposição de opiniões ou mesmo contradições. Abbagnano, N. *Dicionário de Filosofia*. Pág. 976.

<sup>36</sup> Scheler, Max. *Para a Idéia de Homem in A Posição do Homem no Cosmos* Pág. 108.

<sup>37</sup> Idem. Pág. 108.

<sup>38</sup> Scheles, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 6

evolução do planeta Terra. Scheler entende que a estas esferas falta toda e qualquer unidade entre si.

Desse modo possui-se, por um lado, uma antropologia científico-natural, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica que não se preocupam uma com a outra e, por outro lado, não possuímos uma idéia una de homem.

Há nos seres vivos, três dimensões ou graus: a sensação (o ser é dado pela primeira vez a si mesmo – a planta); a Consciência (o ser é dado pela segunda vez a si mesmo – o animal); e a Consciência de Si (o ser é dado pela terceira vez a si mesmo – o homem). O animal tem consciência, diferentemente das plantas, mas não tem autoconsciência.

O Homem é a incógnita suscetível de uma expansão ilimitada e cujo comportamento consiste em abrir-se para o mundo e não somente pode elevar o ‘meio a dimensão de ‘mundo’ e fazer das ‘resistências’ ‘objetos’, mas pode também – e isto é o mais admirável – converter em objetiva sua própria constituição fisiológica e psíquica e cada uma de suas vivências psíquicas. Somente por isto pode também modelar livremente sua vida.” E o ato espiritual tal como o homem pode realizar chama-o de “reunião”, denominando-o de autoconsciência. e anota que a reunião, a autoconsciência e a capacidade objetiva de resistência pulsional formam uma só estrutura inquebrantável, ilacerável, que é exclusiva do homem<sup>39</sup>.

Com essa estrutura ontológica do homem – o seu ser dado para si próprio – há que se indagar qual “centro desde o qual” pode o homem referir a um núcleo de realidade.

## 1.2 - O Conceito de Espírito

O que faz do homem um homem é um princípio que não se pode reduzir à evolução natural da vida, mas que se se há de reduzi-lo a alguma coisa deve ser ao mesmo fundamento supremo do qual “a vida” é uma manifestação parcial e que, sustentando a existência de tal princípio, os gregos o chamaram de razão<sup>40</sup>. Scheler para designar esse princípio prefere uma

---

<sup>39</sup> Idem. Pág. 39.

<sup>40</sup> Eis o texto: “O que torna o homem homem não é um novo estágio da vida – com maior razão tampouco apenas um estágio de *uma* forma de manifestação desta vida, da *Psyche*. Ao contrário, ele é um *princípio oposto* a toda e a *cada vida em geral, também à vida no homem*: um fato autenticamente novo que não pode ser absolutamente reduzido como tal à ‘evolução natural da vida’, mas se é que pode ser reduzido a algo, apenas ao fundamento único e supremo das coisas mesmas. Deste fundamento a ‘vida’ é *uma* grande manifestação. Os gregos já afirmavam um tal princípio e chamavam-no de ‘razão’. Nós preferimos usar uma palavra mais abrangente para aquele X, uma palavra que certamente abarca concomitantemente o conceito de ‘razão, mas que, ao lado do ‘pensamento das idéias’, também abarca concomitantemente um determinado tipo de ‘intuição’, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais e, mais além, uma determinada classe de *atos*

palavra mais compreensiva que, além do conceito de razão, compreenda, junto ao pensar idéias, a intuição dos fenômenos primários ou essenciais além de determinada classe de atos emocionais e volitivos. A palavra para esse princípio é espírito e que é diferente de todos os chamados centros funcionais de vida que, por dentro, chamam-se também centros anímicos. Mas que é esse espírito?

Scheler anota duas<sup>41</sup> primeiras possibilidades de conceber o espírito, que pontuamos como segue. A Teoria clássica do homem desenvolvida pelos gregos, atribui ao espírito essencialidade e autonomia peculiares e força e atividade (νοῦς ποιητιχός)<sup>42</sup>; e afirma que “o ser do ‘universo’ (cosmos) existente desde um princípio e invariável através do processo da história, tem uma estrutura tal que as formas superiores do ser, desde a divindade até a matéria bruta, são por sua vez, os modos de ser mais dotados de poder e de força, ou seja, os modos causativos” Admite que o espírito e a idéia possuem uma força primária e apresentam-se sob duas formas: a doutrina da alma humana substancial e espiritual e a doutrina segundo a qual “só existe um espírito único, do qual todos os demais espíritos são meros modos ou centros de atividade (Averróis, Spinoza, Hegel)”. Além disso, relaciona com a imagem total do universo e consiste em supor que este mundo em que vivemos, está ordenado desde sua origem e constantemente de maneira tal que as formas do ser, quanto mais altas são, mais aumentam não só em sentido e valor, mas também em força e poder.<sup>43</sup> Os dois erros graves são pensar que as formas superiores do ser se originam geneticamente de processos pertencentes às formas inferiores do ser (materialismo e naturalismo) e crer, ao contrário, que as formas superiores do ser são causas das formas inferiores, ou que há, por exemplo, uma atividade da consciência, um espírito poderoso e ativo por sua própria natureza (vitalismo e idealismo).

A Teoria negativa do homem: no entender de Scheler, essa teoria defende que “o espírito mesmo – até onde se admite este conceito – ou pelo menos, todas as atividades humanas ‘produtoras de cultura’, isto é, todos os atos morais, lógicos, de contemplação estética e de criação artística nascem exclusivamente por virtude” de lançar um enérgico não ao rosto da realidade que implique um lugar no tempo, um agora, um aqui ou um modo de ser accidental como “o que provê a percepção sensível de cada ‘aspecto’.” Essa teoria pressupõe

---

*volitivos e emocionais* tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem aventurança e o desespero, a decisão livre: a palavra ‘espírito’.” Scheler, Max. *O Lugar do Homem no Cosmos* (itálico do texto). Pág 35.

<sup>41</sup> Idem. Pág 54/55.

<sup>42</sup> Em grego no original.

<sup>43</sup> Idem. Pág. 62.



sempre o que pretende explicar: a razão, o espírito, a autonomia de espírito, a identidade parcial de seus princípios com os do ser.”

Em sua conclusão, Scheler anota que “a teoria negativa conduz a uma falsa explicação mecanicista de todas as coisas; a clássica, ao inconsistente absurdo de uma concepção ‘teleológica’ do universo, como a que domina em toda a filosofia teísta do Ocidente, recusa ambas as teorias e sustenta que o ato negativo (lançar um enérgico não ao rosto da realidade) tem por resultado dotar de energia ao espírito que é impotente por natureza e somente consiste em um grupo de puras intenções e nega que o espírito “nasça” por obra daquele ato.<sup>44</sup>

Segundo o entendimento de Scheler, o espírito, cujo ser esgota-se na livre realização dos seus atos: **pode fazer** tanto o processo de condução, ou seja, verificar a repressão dos impulsos mediante a vontade para levar a cabo uma ação impulsiva e oferecer certas representações como iscas aos impulsos latentes, conforme as idéias e aos valores, para coordená-los de modo que eles mesmos executem o projeto da vontade, ditado pelo espírito, quanto o processo de direção, ou seja, a apresentação da idéia e do valor mesmo que se realizam em cada caso por meio dos movimentos impulsivos; e **não pode fazer**: engendrar ou aniquilar por si mesmo nenhuma energia impulsiva.

Max Scheler entende que, com justiça, pode chamar-se sublimação<sup>45</sup> da vida no espírito a “vivificação do espírito” que descreve como algo positivo, como “a última liberação e emancipação e o provisionamento de poder e atividade”. E isto não é um processo místico criador de novas qualidades espirituais.<sup>46</sup>

Por outro lado, para Scheler, o homem com seus monopólios, funções e obras específicas, - a linguagem, a consciência moral, as ferramentas, as armas, as idéias de justiça e de injustiça, o Estado, a administração, as funções representativas, das artes, o mito, a religião e a ciência, a historicidade e a sociabilidade - mantém uma relação metafísica com o

---

<sup>44</sup> Idem. Pág. 55.

<sup>45</sup> O conceito de sublimação entendido por Scheler é diverso daquele de Freud. No dizer de Franco Bosio, “enquanto em Freud a “sublimação” consiste, sobretudo, na substituição de uma satisfação pulsional da libido com um objeto de caráter ético e espiritual que se apresenta, sobretudo, como um sucedâneo, e é então nem mais nem menos que “libido desviada da meta” natural do instinto, para Scheler a verdadeira “sublimação” consiste na abertura de um novo e diverso mundo, onde idéias e valores não são simples satisfações substituídas, mas transformam-se em fins autênticos cuja perseguição transmuta a vida do singular e de seu mundo. Para Scheler esta é uma verdadeira e própria “desrealização”, uma “*ideificazione*”, na qual o impulso se subordina docilmente à vontade espiritual, e esta última transforma-se viva e ativa porque se alimenta da energia do impulso. Este processo de transformação do homem, que faz dele um ser indefinidamente aberto à totalidade do ser das coisas, exige um devir profundo da realidade e do universo. Para reconhecê-lo é necessária uma metafísica do desenvolvimento do Princípio do mundo”. Bosio, Franco. *Convite ao Pensamento de Scheler*. Pág 123.

<sup>46</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 60.

fundamento das coisas. E a missão de uma antropologia filosófica é mostrar como a estrutura fundamental do ser humano explica tudo isso.

O homem, anota ainda o filósofo, “teve que afirmar de alguma maneira seu centro fora e mais além do mundo” em alguns momentos: naquele em que opôs o “não” sonoro e enérgico à realidade concreta do meio, constituindo o ser atual do espírito e seus objetos ideais; naquele em que iniciou a conduta aberta ao mundo e a paixão de avançar sem limites na esfera do “mundo” descoberto, sem repousar em nenhum objeto; naquele em que rompeu com os métodos de adaptação ao meio e empreendeu a direção contrária, a adaptação do mundo a si mesmo e a sua vida organicamente estabilizada; e no momento em que se colocou fora da natureza para fazer dela o objeto de seu mando e o do novo princípio das artes e dos signos. A partir daí “o homem já não podia, com efeito, conceber-se como simples ‘membro’ ou como simples ‘parte’ do mundo sobre o qual se havia colocado tão ousadamente”<sup>47</sup>.

Ao homem, após esse descobrimento como ser excêntrico ao mundo era possível uma dupla conduta: “podia admirarse (Οαυμάζειν) disto e por em movimento seu espírito cognoscente para apreender o absoluto e inserir-se nele; esta é *a origem de toda metafísica*: a metafísica apareceu na história muito tarde e somente em poucos povos<sup>48</sup>; “podia também seguir o invencível impulso de salvação, não somente de seu ser individual, mas primariamente de todo seu grupo, e utilizar o enorme excesso de fantasia – inato nele, e que lhe diferencia do animal – para povoar esta esfera do ser com figuras caprichosas, refugiando-se em seu *poder* mediante os ritos e o culto (...) é o que chamam religião que é primeiramente religião de grupo, “religião nacional”, somente mais tarde se converte em “religião de um fundador”, juntamente com a origem do Estado.”<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Idem. Pág. 86/87.

<sup>48</sup> Idem. Pág. 87. Em grego no original.

<sup>49</sup> Idem. Pág 87/88.

A respeito do Estado anotemos algumas informações registradas por Nicola Abbagnano (*Dicionário de Filosofia*, pág 364):

- a) O Estado é a organização jurídica coercitiva de determinada comunidade;
- b) O uso da palavra Estado deve-se a Maquiavel [(O Príncipe, 1513, § 1) “Todos os estados, todos os domínios que tiveram e têm poder sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados.”];
- c) Podem ser distinguidas três concepções fundamentais: 1<sup>a</sup>) a concepção organicista: o Estado é independente dos indivíduos e anterior a eles; 2<sup>a</sup>) a concepção atomista ou contratualista: o Estado é criação dos indivíduos; e 3<sup>a</sup>) a concepção formalista: o Estado é uma formação jurídica.

Poder-se-ia dizer que com as concepções sobre o estado, ocorre o mesmo que acontece com as esferas de idéias sobre o homem: assim como existem três concepções antropológicas - científico-natural, teológica e filosófica, mas não se possui uma idéia una de homem, assim também existem três concepções sobre o estado, mas não se possui uma idéia única de Estado.

Norberto Bobbio (*A Teoria das Formas de Governo*), referindo-se à *História* de Heródoto (Livro III, §§ 80-82), anota o episódio puramente imaginário, que teria ocorrido em meados do século VI a C, da discussão entre três persas – Otanes, Megabises e Dario – sobre a melhor forma de governo a adotar no seu país depois da morte de

Em sua consideração filosófica, Scheler recusa/rejeita todas as idéias de índole religiosa, tipo aliança de um povo com Deus, fiel servidor do sumo senhor, homens como filhos de Deus pai etc, porque nega “o pressuposto teísta de um Deus espiritual e pessoal, onipotente em sua espiritualidade.”

Para Scheler, a velha idéia de Spinoza e Hegel, de que “o ente originário toma ciência de si mesmo no homem, em meio ao mesmo ato em que o homem se vê fundado nele”, há que ser remodelada em parte: este *saber-se* fundado é, para Scheler, “apenas uma *consequência* da *decisão* tomada pelo *centro de nosso ser de* trabalhar em prol de exigência ideal da *Deitas*.”<sup>50</sup>

---

Cambises: ou seja, ali, não se encontra estabelecido o que é o estado, mas já se anotam as formas de governo. Daí se poderia dizer que, ou o Estado já está pressuposto ou as fronteiras entre estado e formas de governo não se demarcam facilmente: talvez até porque por trás deles – estado e formas de governo – esteja o homem, seja Faraó ou Cacique. Bobbio registra ainda que de modo geral, “todas as teorias sobre as formas de governo apresentam dois aspectos; um descritivo, outro prescritivo”. Na sua função descritiva – na qual exprime julgamento de fato – o estudo das formas de governo leva à tipologia, isto é, a classificação dos vários tipos de constituição política que se apresentam na experiência histórica; na sua função prescritiva – na qual exprime um ou mais julgamento de valor, cuja propriedade é a de exprimir uma preferência, com a finalidade de modificar o comportamento alheio no sentido desejado – postula indicar quais formas descritas são boas, quais delas são más; quais as melhores e as piores; qual é a melhor de todas e qual a pior. Bobbio, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Pág. 33/39. Essa fronteira indelneável entre Estado e Formas de Governo não foi ultrapassada por Maquiavel: “Não tratarei aqui das repúblicas (...). Ocupar-me-ei somente dos principados e, (...) discutirei de que forma podem ser governados e mantidos”. Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe*. Cap. II, pág. 5. Há, entretanto, que se registrar a expressão ‘razão de estado’ que remete a Giovanni Botero (1544 -1617) e é título de sua obra “*Da Razão de Estado*” (1589): “A sua originalidade manifesta-se não tanto na tentativa, também essa típica da época, de reconciliar a razão de Estado com a religião, quanto no interesse pelos aspectos econômicos e geográficos que condicionam a vida das cidades e dos estados, com atenção às particularidades regionais e nacionais no alargamento dos horizontes e aos continentes extra-europeus, fora do âmbito tradicional da cristandade”. (*Enciclopédia Garzanti de Filosofia*, pág. 129). Há que anotar também que, por um lado, a expressão “razão de estado” foi usada para designar “a resenha dos meios aptos a fundar, conservar e ampliar um Estado” que é o “domínio firme sobre os povos”; e, por outro lado, essa expressão passou a indicar o princípio do maquiavelismo vulgar: os fins justificam os meios em política”. (Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Pág. 830)

<sup>50</sup> Idem. Pág. 89.

“Scheler nega decisivamente a Deus o caráter de uma pessoa concluída e perfeita já *ab aeterno*. Por consequência nega o princípio da *criação*. O mundo não é a criação livre e voluntária no sentido pessoal infinito e perfeito porque Deus não é pessoa e não se realiza como personalidade senão no homem e na humanidade, na qual a personalidade torna-se consciente e informado (*cosciente e consapevole*) de si como tal. Anteriormente ao aparecer do “espírito” no homem Deus não pode ser personalidade perfeita e concluída: ele está de fato, fora do homem, (como) unicamente energia e impulso (*Drang*). Independentemente do homem e fora da dimensão humana de Deus enquanto *Ens a se*, pode-se dizer que ele é *Deitas* de fato impessoal. A *Deitas* adquire a sua personalidade no saber-se de si do homem como *espírito*, e então como *espírito infinito*; a infinitude (ou infinidade) de Deus seria privada de auto consciência sem a própria realização de si no espírito finito do homem e não unicamente do homem em geral, da humanidade, mas de cada pessoa humana individual finita. Deus então tem necessidade dos homens, e se pode também dizer com Hegel, cujo pensamento tem uma profunda consciência disso, que Deus “apreende *in homine et per hominem*”. Deve, porém, atentar-se que a afirmação hegeliana é decisivamente separada do contexto da metafísica dialética de Hegel, na qual o “negativo” é sinal unicamente de uma fisionomia lógica e racional pura e não compreende em si a realidade da energia impulsiva da vida. Dois são os atributos de Deus: o impulso (*Drang*) e o “Espírito” (*Geist*). Somente com o manifestar-se do segundo atributo “espírito” divino enriquece-se e completa-se. Por isso Deus é necessariamente um Deus que “faz-se”, que “devém”, não um Deus eterno completo, perfeito e auto-suficiente na sua infinita transcendência, e menos que nunca um Deus pelo qual o mundo inteiro é uma criação a que ele dá lugar “pela sua glória”. Bosio, Franco. *Convite ao Pensamento de Max Scheler*. Pág 132/133.

“É uma conseqüência do intento de leva-la a cabo e, ao leva-la a cabo de contribuir *concomitantemente com o engendramento do ‘Deus’ que veio a ser* a partir do fundamento originário e se mostra como a *crescente compenetração entre espírito e impulso.*”<sup>51</sup> O lugar desta auto realização é, para Scheler, o homem, o si próprio humano e o coração humano. Lugar que é parte do processo transcendente desse processo.

Scheler não admite a relação semi-infantil e semitemerosa do homem com a Divindade e que se manifesta na contemplação, na adoração e na pregação que entende ser atos objetivadores e por isso distanciadores. No lugar disso Scheler coloca “o *ato* elementar do homem que pessoalmente faz sua a causa da Divindade e se *identifica* em todos os sentidos com a direção de seus atos espirituais. A última ‘realidade’ de ser existente por si *não é suscetível de objetivação*, como tão pouco o é de uma pessoa estranha. Só se pode ter parte em sua *vida* e em sua *atualidade* espiritual mediante a *correalização*, mediante o *ato de colaboração e de identificação ativa.*”<sup>52</sup>

Contra a argumentação de que não é possível ao homem suportar um Deus imperfeito, eis a anotação de Scheler:

“Minha resposta a isto é que a metafísica não é nenhuma instituição de seguros para homens fracos carentes de apoio. Ela pressupõe um sentido vigoroso, altivo, no homem. É por isto que é também perfeitamente compreensível o fato de o homem

---

Por outro lado, a filosofia de Spinoza (para Spinoza, filosofia “é conhecimento racional de Deus, da Natureza e da união do homem com a Natureza, isto, é Deus”), que pode ser entendida como “uma crítica à superstição (“superstição é uma paixão (...) que oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens”) em todas as suas formas: religiosa, política e filosófica”, sai então da idéia de um “Deus transcendente, voluntarioso e onipotente e, na Ética, demonstra que “Deus é a causa racional produtora e conservadora de todas as coisa, segundo leis que o homem pode conhecer (...)”. Para Spinoza, a partir do Evangelho de S. João, “Deus vive nos homens”. Outra revolução do pensamento spinozano, contrariamente à escolástica (e ao filosofar moderno que a ele lhe é anterior) para quem a verdade é adequação do intelecto com a coisa dada ao conhecimento, é afirmar que “a verdade é imanente ao próprio conhecimento não necessitando de qualquer garantia interna: conhecer, adequadamente uma coisa, é conhecer seu modo de produção. A verdade é índice de si mesma e do falso (...) e é porque a idéia revela a produção da coisa que ela mesma dá garantia à adequação. Com Spinoza o racionalismo ocidental descobriu a imanência da verdade ao objeto, graças à demonstração da gênese do objeto. Não são necessários critérios para a verdade; é ela que julga o falso, e não o contrário”. *Baruch de Espinosa. Vida e Obra in Os Pensadores, consultoria de Marilena de Souza Chauí. Pág 10 a 13.*

Em nosso entender, a sutil correção que o *feeling* scheleriano realiza, – laborar em prol de exigência ideal da ‘deitas’ – ao incorporar às idéias de Hegel e Spinoza, a conseqüência da ativa decisão da intenção e a compenetração crescente do impulso com o espírito, abre não só uma perspectiva talvez nunca antes aventada como requer um novo conhecimento do homem que talvez sequer as últimas pesquisas do projeto genoma tenham conseguido vislumbrar.

<sup>51</sup> Idem. Pág. 89.

<sup>52</sup> Idem. Pág. 90.

só chegar àquela consciência de sua cruzada conjunta, de sua co-obtenção da divindade, no curso de seu desenvolvimento e de seu autoconhecimento”.<sup>53</sup>

O homem possui duas notas essenciais quais sejam, abrir-se para o mundo e converter em objetiva sua própria constituição fisiológica e psíquica (autoconsciência). Essas notas essenciais do homem acontecem em decorrência das notas essenciais do espírito que Max Scheler indica como sendo a liberdade<sup>54</sup>, a objetividade<sup>55</sup> (categoria mais formal do lado lógico), a consciência de si mesmo ou autoconsciência<sup>56</sup> (sabe que sabe de si mesmo e de suas vivências). Assim sendo, pode-se dizer que as notas essenciais do homem e as notas essenciais do espírito deslocam-se e transcorrem uma sobre a outra e talvez se pudesse dizer, também, que estão entre si numa relação sem a qual uma não “existiria” sem a outra. O que nos autoriza esse entendimento é a seguinte anotação:

“Por mais essencialmente diversos que sejam “vida” e “espírito”, eles são dois princípios que se encontram no homem co-referidos: o espírito idealiza a vida – mas somente a vida consegue colocar o espírito em atividade e realizá-lo desde a sua mais simples mobilização para ação até a consecução de uma obra”<sup>57</sup>.

Scheler registra que o espírito possui sua independência, liberdade ou autonomia<sup>58</sup> essencial – ou a do centro de sua existência – frente aos laços e a pressão do orgânico da vida como uma função particular de conhecimento, uma classe de saber.<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> Idem. Pág. 90.

<sup>54</sup> Idem. Pág. 36.

<sup>55</sup> Idem. Pág. 36.

<sup>56</sup> Idem. Pág. 39.

<sup>57</sup> Idem. Pág. 78.

<sup>58</sup> Anotemos que, por um lado, autonomia:

- a) É qualidade do que é autônomo, ou seja, do que não está sujeito a potência estranha, do que se governa por leis próprias (*Dicionário Melhoramentos*, Vol I Pág 498);
- b) É termo introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e a sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é da razão (Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, pág 97).

Se nos reportarmos ao texto kantiano *A Religião nos Limites da Simples Razão*, podemos anotar a seguinte observação sobre liberdade: “É impossível decidir a priori e objetivamente se há ou não tais mistérios. Portanto, temos de investigar imediatamente no íntimo, no subjetivo da nossa disposição moral, para ver se tal coisa se encontra em nós. Todavia, não podemos contar entre os mistérios sagrados os fundamentos, para nós insondáveis, do moral que decerto, se deixa publicamente comunicar, para o qual, porém, nos não é dada a causa, mas somente o que nos é dado para o conhecimento, e que não é suscetível de uma comunicação pública. Assim, a liberdade uma propriedade conhecida do homem a partir da determinabilidade do seu arbítrio pela lei moral incondicionada, não é nenhum mistério, porque o seu conhecimento pode ser *comunicado* a cada qual; mas o fundamento, para nós insondável, desta propriedade é um mistério, porque *não* nos é dado em ordem ao conhecimento. Mas, justamente esta liberdade, quando

Essa liberdade, ou autonomia, leva à objetividade, outra característica da essência de espírito, que “*é a possibilidade de ser determinado pela maneira de ser dos objetos mesmos*”. O homem que tem, então, por primeira nota essencial, encontrar-se aberto ao mundo, é por natureza suscetível de uma expansão ilimitada: até onde alcança o mundo das coisas existentes, e leva a cabo tanto um distanciamento e substantivação que converte um “meio” em “mundo” como também a transformação em “objetos” dos centros de “resistência”, definidos afetiva e impulsivamente. A objetividade aparece, portanto, como a categoria mais formal do lado lógico do espírito.

O homem tem, como segunda nota essencial, converter em objetiva sua própria constituição fisiológica e psíquica e cada uma das suas vivências psíquicas e por isso pode modelar livremente sua vida. A consciência de si aparece, portanto, como a terceira característica da essência de espírito.

Max Scheler indica, como exemplo de categorias espirituais, a substância e espaço e tempo, como formas vazias.

- O homem possui as categorias coisa e substância que lhe permitem referir-se a um mesmo núcleo de realidade ou a uma mesma coisa concreta. Ou seja, aquilo que para o animal, no entendimento da época, seria uma outra coisa, para o homem é uma modificação da ou na mesma coisa. No seu exemplo, refere-se a banana semi-descascada e sem casca. Para o animal a primeira ter-se-ia modificado na segunda.<sup>60</sup>
- O homem tem, de antemão, um espaço único e afirma: “a raiz da intuição humana de espaço e tempo, que *precede* a todas as sensações externas está na possibilidade orgânica *espontânea* de executar *movimentos e ações* em uma ordem determinada”.<sup>61</sup> E em seguida dá a chave principal de sua afirmação: “chamamos originariamente ‘vazio’ o não cumprimento das esperanças que nosso impulso abriga. Por isso o primeiro ‘vazio’ é, por assim dizer, o vazio de nosso coração”, e se refere ao descumprimento das esperanças que nossos impulsos abriga e que o excesso de

---

se aplica ao objeto último da razão prática, a realização da idéia do fim último moral, é o que nos conduz inevitavelmente a mistérios sagrados”. Kant, Immanuel *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Pág. 143/144.

<sup>59</sup> “Se colocarmos no ápice do conceito de espírito uma função particular de conhecimento, a espécie de conhecimento que ele pode dar, então a determinação fundamental de um ser espiritual, como quer que este venha a ser constituído psicologicamente, é o seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade – ou ao menos a separabilidade de seu centro existencial – ante os laços, a pressão e a dependência do orgânico, da “vida” e de tudo que pertence à vida – portanto, também sua própria “inteligência” pulsional”. Scheler, Max. *A posição do Homem no Cosmos*. Pág. 36

<sup>60</sup> Idem. Pág. 41/41.

<sup>61</sup> Idem. Pág. 42/43.

insatisfação dos impulsos sobre a satisfação torna compreensível o fato de tempo e espaço como formas vazias antecederem todas as coisas.<sup>62</sup>

Com relação a que o espaço tátil esteja ou não diretamente coordenado ao espaço visual, indica que a forma vazia do espaço (como “espaçosidade” informe) é vivida já antes de ter consciência de quaisquer sensações sobre a base de impulsos motores e da vivência de poder produzi-los.<sup>63</sup>

Em outro ângulo ou percepção, a contemplação do vazio de seu coração como ‘vazio infinito’ do espaço e do tempo, como se o espaço e o tempo existissem, é corrigida pela ciência que ensina que o espaço e o tempo são ordens, possibilidades e sucessão das coisas e que não têm existência alguma fora e independentemente destas. Esse conhecimento, entretanto, não impede o homem de: a) converter seu próprio corpo e seus movimentos em objetos; b) incluir a situação de seu próprio corpo, como elemento variável em sua intuição de tempo e espaço; e c) aprender a contar com a contingência de sua posição instintivamente. Nessa conversão, inclusão e aprendizado não tem necessidade da ciência, mas é com a ciência que o homem aprende a contar cada vez mais consigo mesmo e com sua organização física e psíquica. O homem forja-se uma imagem do mundo no qual os objetos são absolutamente independentes de sua organização psicofísica dos sentidos, das necessidades humanas e permanecem estáveis ou constantes no meio das mudanças de posição, estado e vivência sensorial do homem.<sup>64</sup>

Scheler anota que “o homem – uma vez que é pessoa – consegue se *alçar* por sobre si mesmo – enquanto ser vivo - e a partir de um centro situado como que *para além* do mundo espaço temporal, incluindo aí ele mesmo, tornar tudo objeto de seu conhecimento. Desta feita, o homem como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo”.<sup>65</sup>

Este centro com o qual objetiva o mundo, seu corpo e sua psique, entende Scheler que não pode ser parte deste mundo nem estar localizado em lugar e momento deste mundo: esse centro somente pode residir no fundamento supremo do ser mesmo ou “no fundamento ontológico mais supremo”. O homem é, portanto, o ser superior a si mesmo e ao mundo.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Idem. Pág. 43.

<sup>63</sup> Idem. Pág. 43.

<sup>64</sup> Idem. Pág. 44.

<sup>65</sup> Idem. Pág. 44.

<sup>66</sup> Idem. Pág. 45.

Max Scheler registra que é Kant, quem elevou pela primeira vez o “espírito” sobre a “psique”: “(...) em sua profunda teoria da apercepção transcendental<sup>67</sup> explicou no essencial esta nova unidade do *cogitare*, a qual ‘é condição de toda experiência do *cogitare* e portanto de todos os objetos da experiência’.” Kant segundo entende Scheler, negou que “espírito seja somente um grupo de funções pertencentes a uma suposta alma substancial (...).”<sup>68</sup>

Resumindo, o princípio que Scheler denomina de espírito compreende além da razão, o pensar idéias, a intuição dos fenômenos primários ou essenciais, além de determinada classe de atos emocionais e volitivos; tem como essência a liberdade, a objetividade e a consciência de si. No entender de Scheler espírito é atualidade pura e é o único ser incapaz de ser objeto e o seu ser esgota-se na livre realização de seus atos. Ao centro ativo em que o espírito se manifesta Scheler denomina Pessoa

### 1.3 - O Conceito de Pessoa

No primeiro parágrafo do texto *Visão Filosófica do Mundo*<sup>69</sup>, declarando que a frase platônica “as massas nunca serão filósofos” é válida também hoje, Scheler anota que quem aspira a uma visão do mundo fundada filosoficamente tem que ter (a) a coragem de se apoiar na sua própria razão; (b) deve duvidar de opiniões herdadas; (c) não deve reconhecer nada que não lhe seja pessoalmente inteligível e fundamentável. E mais, apesar de que a filosofia pertence e sempre pertenceu a uma elite reunida em torno da personalidade de um pensador, a visão de mundo fundada em filosofia não deixa, de alguma forma, de ter uma influência sobre a marcha da história. E conclui que toda história é essencialmente uma obra das elites e dos seus imitadores. Scheler, nessas suas observações com pontos comuns ao perfil ou traços cartesianos, lembra as influências de Platão e Aristóteles sobre as doutrinas da Igreja, e as de Kant, Fichte, Schelling e Hegel sobre a Alemanha tanto nas guerras de libertação como sobre os seus líderes – políticos, militares, poetas, educadores.

<sup>67</sup> Scheler estaria referindo-se, em nosso entender, à II Seção do Capítulo II do Livro Primeiro, Analítica dos Conceitos, da Primeira Divisão da Analítica Transcendental, da *Crítica da Razão Pura* de I. Kant.

<sup>68</sup> Scheler, Max. A Posição do Homem no Cosmos. Pág. 45.

<sup>69</sup> Scheler, Max; *Visão Filosófica do Mundo (Philosophische Weltanschauung)*. Publicado pela primeira vez em *Münchener Neuesten Nachrichten* em 5 de maio de 1928 (Scheler morre em 19 de maio de 1928). Pág. 7.



Scheler, em outro texto<sup>70</sup> declara, ainda que se referindo a Alemanha, que “passarão talvez muitos anos ainda, possivelmente décadas, até que esta elite em formação hoje ainda demasiado voltada apenas a crítica da cultura, tenha alcançado a maturidade da realidade e da vida para poder manifestar-se também no espírito de nossa política (...)”

Entender o pensamento de Max Scheler requer, primeiramente, o seu diálogo com Kant, de quem recolhe argumentos para postular a vertente emocional e material da ética; segundo, o enfoque fenomenológico que ele recolhe de Edmund Husserl, direciona ao valor e aos atos emocionais ou à emoção e desenvolve na sua *Ética* (1913) e onde se encontra o seu conceito de pessoa; terceiro, sob o ângulo de sua contribuição à filosofia da percepção em *Conhecimento e Trabalho* (1926) postulada ou decorrente da leitura que faz do pragmatismo e onde desloca o paradigma democritiano (que denomina de mecânico-atomista) e aproxima as funções eidéticas à teoria instintivo motora da percepção anotada pelos pragmáticos e que será discutido mais adiante.

Em *Conhecimento e Trabalho*<sup>71</sup>, Scheler refere-se a Ernst Cassirer ressaltando que para este “as formas de pensar imprimem suas leis funcionais aos mundos objetivos, para que sejam aplicáveis também a todos os complexos âmbitos restantes; e mais a questão: *De que maneira é possível a ciência matemática da natureza?*, deve ser aplicada também a todos os complexos de sentido e culturais, incluindo então linguagem, mito, religião etc”, e acrescenta que, ainda que as premissas filosóficas entre ele e Cassirer sejam distintas, há que se observar pontos essenciais em que se complementam<sup>72</sup>. Um desses pontos é a (talvez aparente) dicotomia entre espírito e vida, em Scheler, ou Natureza e Cultura, em Cassirer<sup>73</sup>, quem observa que “a psicologia, a etnologia, a antropologia e a história acumularam um corpo de fatos espantosamente rico e em constante crescimento. Nossos instrumentos técnicos para a observação e a experimentação foram imensamente aperfeiçoados, e nossas análises tornaram-se mais aguçadas e mais penetrantes. Mesmo assim, aparentemente não encontramos ainda um método para o domínio e a organização desse material (...). A menos

<sup>70</sup> Scheler, Max. *O Homem na Era da Conciliação* in *Visão filosófica do Mundo*. Pág. 103. Esta conferência foi proferida em Berlim por ocasião do aniversário da Escola Superior Alemã de Política, em 5 de novembro de 1927.

<sup>71</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 31/32

<sup>72</sup> Idem. Pág. 11. Nota 2

<sup>73</sup> Cfr. Alfredo García Quesada, *A Relevância do Ato na Cultura: Cassirer, Scheler, MacIntyre. Análise e Perspectivas*. Pág. 109. Entretanto Scheler já anota em sua *Ética* que o “físico e o psíquico representam aqui exclusivamente duas formas de ser de um único mundo, determinadas ambas a priori por duas formas distintas da diversidade” (*Ética II*, pág 171) e acrescenta: “espírito e vida estão mutuamente coordenados”. (*A Posição do Homem no Cosmos*, pág. 84)

que consigamos achar um fio de Ariadne que nos conduza para fora desse labirinto, não teremos qualquer compreensão real do *caráter geral da cultura humana* e continuaremos perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados que parecem carecer de toda *unidade conceitual*”<sup>74</sup>.

A primeira vista o ponto comum entre pessoa e cultura é o ato. A nosso ver há que se acrescentar a ambas aquelas notas essenciais do homem: ser uma incógnita suscetível de uma expansão ilimitada, abrir-se para o mundo numa expansão ilimitada; elevar o meio à dimensão de mundo; fazer das resistências objetos e converter em objetiva sua própria constituição fisiológica, psíquica e vivência psíquica. Essa recíproca mediação dá-nos pessoa e cultura como evolução (ou expansão ilimitada), processo (ou elevar o meio a dimensão de mundo, fazer das resistências objetos etc) e atos (entendidos como dinamismo intencional). Mas há que não se perder de vista que Scheler nega que a pessoa seja uma substância, sendo para ele uma *substância-ato* e que para Cassirer o homem é um *conjunto de funções*<sup>75</sup>. Chegamos então a uma encruzilhada: por um lado a pessoa - uma unidade de ser concreta e essencial de atos - ou o homem - um conjunto de funções -, fundamentam todos os atos essencialmente diversos – a cultura -, entes, essa e aqueles, que consistem em ser evolução, processos e atos. E o ponto de encontro da encruzilhada: enquanto atos, ambas, pessoa e cultura, não são ou não podem ser objetos e não podem ser apreendidos pela metodologia objetivista, vale dizer, pelo paradigma democritiano ou mecânico atomista. E essa impossibilidade lança-nos em outra encruzilhada, porque, se os atos não podem ser apreendidos por metodologias objetivistas, como então são ou foram “apreendidos” até então?

### 1.3.1 Atos - Perfil no pensamento de Ernst Cassirer

O objetivo de Cassirer é uma “fenomenologia da cultura humana”<sup>76</sup>, embora anote que “o problema do que é e onde nasce o conhecimento humano não surge (...) como um produto tardio da especulação filosófica. Figura, pelo contrário, entre os grandes problemas da humanidade cujo ponto histórico de partida não é possível assinalar pois seu rastro perde-se entre as nebulosidades pré-históricas do pensamento místico-religioso”<sup>77</sup>. Cassirer designa *ato*

<sup>74</sup> Cassirer, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. Pág.43.

<sup>75</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, *A Relevância do Ato na Cultura: Cassirer, Scheler, MacIntyre. Análise e Perspectivas*, pág. 92.

<sup>76</sup> Idem. Pág. 85

<sup>77</sup> Cassirer, Ernst. *O Problema do Conhecimento Humano*. Vol. IV, pág. 9.

(ou o fenômeno originário que denominamos ato) através de várias expressões – *Activität, Handlung, Tun, Tat e Wirken*<sup>78</sup> – e em suas diversas modalidades (ou estados de coisas) – pensar, sentir, querer – e em sua concepção da *cultura* aparece como uma categoria determinante<sup>79</sup>. Para ele, “uma filosofia da cultura parte do pressuposto de que o mundo da cultura humana não é um mero agregado de fatos dispersos e separados. Procura entender esses fatos como um sistema, como um todo orgânico. Para uma visão empírica ou histórica pareceria ser bastante colher os dados da cultura humana. O que nos interessa aqui é a totalidade da vida humana”<sup>80</sup>. Cassirer anota também que “a característica destacada do homem, sua maneira distintiva não é a sua natureza metafísica ou física, mas o seu trabalho”<sup>81</sup>. E é este trabalho, o sistema das atividades humanas, que determina o círculo da ‘humanidade’<sup>82</sup>, para mais adiante registrar: “uma ‘filosofia do homem’ seria portanto uma filosofia que nos proporcionaria uma estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que ao mesmo tempo nos permitisse entendê-las como um todo orgânico. A linguagem, o mito e a religião (...) estão unidas por um vínculo comum. Mas este vínculo não é um *vinculum substantiale* (,,) é antes um *vinculum functionale*.”<sup>83</sup>

Mas o fio de Ariadne, para Cassirer, parece estar nessa passagem: “(...) no mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. (...) Entre o sistema receptor e o efetuator (...) observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como *sistema simbólico*. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla, vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* de realidade (...) O homem não pode fugir à sua própria realização (...) O homem não pode mais se confrontar com a realidade imediatamente; não pode vê-la por assim dizer frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. (...) não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse

<sup>78</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, *A Relevância do Ato na Cultura: Cassirer, Scheler, MacIntyre. Análise e Perspectivas*. Pág. 55.

<sup>79</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, *A Relevância do Ato na Cultura: Cassirer, Scheler, MacIntyre. Análise e Perspectivas*. Pág. 55.

<sup>80</sup> Cassirer, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. Pág. 361.

<sup>81</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, Op. Citada, Pág. 54. Ali o autor na citação que faz desse recorte usa a expressão “sua obra” (his work) ao invés de “seu trabalho” como aparece na publicação que utilizamos.

<sup>82</sup> Cassirer, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. Pág. 115.

<sup>83</sup> Idem. Pág. 115.

meio artificial (...) logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*.<sup>84</sup>

Cassirer recolhe de Kant o conceito de síntese, mas além da síntese do entendimento admite a síntese da imaginação, em que pese as controvérsias sobre essa faculdade. Ou seja, para elaborar uma filosofia da cultura daquelas formas simbólicas - mito, linguagem, religião – há que transcender as considerações das categorias da razão. Cassirer parece pretender ir além de Kant em que pese inspirar-se neste: tratar-se-ia então da “afirmação do caráter transcendental de todo ato enquanto ato”<sup>85</sup>. Desse modo a ciência perderia o caráter “universalista” kantiano, apesar de ser para Cassirer o horizonte último ao qual a cultura deve encaminhar-se, para assumir um perfil relativizado a partir da pluridimensionalidade do mundo espiritual e aparecer apenas como um dos modos de ser da forma simbólica com uma estrutura na qual participam outros dinamismos<sup>86</sup>. Nesse sentido para Cassirer, “a obra de todos os grandes cientistas naturais – de Galileu e Newton, de Maxwell e Helmholtz, de Planck e Einstein<sup>87</sup> – não foi uma mera coleta de fatos; foi uma obra teórica, ou seja, construtiva. Essas espontaneidade e produtividade são o, próprio centro de todas as atividades humanas. É o mais alto poder do homem, e designa ao mesmo tempo o limite natural de nosso mundo humano. Na linguagem, na religião, na arte e na ciência, o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo – um universo simbólico que lhe permite entender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana”<sup>88</sup>.

É possível observar ainda que há uma possível imbricação entre ato, sentido e símbolo. Para Cassirer “os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes do discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado. Os sinais são “operadores” e os símbolos são “designadores”. Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos têm

<sup>84</sup> Idem. Pág. 47 a 50

<sup>85</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, *A Relevância do Ato na Cultura: Cassirer, Scheler, MacIntyre. Análise e Perspectivas*. Pág. 73

<sup>86</sup> Idem. Pág. 72

<sup>87</sup> Refere-se a: Galileu Galilei (1564-1642) cientista e filósofo italiano, publica *Il Saggiatore* em 1623; Isaac Newton (1642-1727) cientista inglês, publica *Philosophiae naturalis, principia mathematica* em 1687; J. C. Maxwell (1831-1879) físico inglês, publica entre 1861 e 1873 trabalhos em que expõe a clássica teoria sobre o campo eletromagnético; Helmholtz, L. F, físico e fisiólogo alemão, publica *Sull'origine e il significato degli assiomi geometrici* em 1870; Max Karl Planck (1858-1947), físico alemão, formulou a hipótese que assinalou o início da moderna física quântica, isto é a hipótese segundo a qual a energia é constituída por elementos mínimos indivisíveis (quanta), publicou *La conoscenza del mondo fisico* em 1933; Albert Einstein (1879-1955), físico alemão, publicou *I fondamenti della teoria della relatività generale* em 1916.

<sup>88</sup> Cassirer, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. Pág. 359

apenas um valor funcional.<sup>89</sup>” Mais adiante, anota que a “cultura humana não deriva o seu caráter específico e seus valores morais e intelectuais do material que a consiste e sim de sua forma, sua estrutura arquitetônica”.<sup>90</sup> É, entretanto, com uma contundente afirmação – “em vez de dizer que o intelecto humano é um intelecto que “precisa de imagens”<sup>91</sup>, deveríamos dizer que precisa de símbolos– que Cassirer volta-se à Kant – “os conceitos sem intuição são vazios; as intuições sem conceitos são cegas” – e à Crítica do Juízo, para anotar um trecho que declara ser um dos mais importantes e mais difíceis das obras críticas de Kant - “o dualismo nas condições fundamentais do conhecimento está na base de nossa distinção entre realidade e possibilidade”<sup>92</sup> - e no entender de Cassirer, “indica um problema crucial para qualquer filosofia antropológica”<sup>93</sup>. Esta diferença está anotada por Kant assim: “ao intelecto humano é indispensavelmente necessário distinguir a possibilidade e a realidade das coisas. A razão disso está no sujeito e na natureza da sua faculdade de conhecer. Porque, de fato, se ao exercício desta não fossem necessários dois elementos, em tudo heterogêneos, o intelecto para os conceitos, e a intuição sensível para os objetos que correspondem àqueles conceitos, não se teria aquela distinção (entre o possível e o real). Se o nosso intelecto fosse intuitivo não haveria outros objetos que os reais<sup>94</sup>”. Para Cassirer, ainda que tenha havido uma superação do conceito aristotélico-escolástico de espécie, percebe-se em Kant, como eixo do seu pensamento, a impossibilidade do conhecimento da “coisa em si” que, para Hegel é a designação negativa de um objeto<sup>95</sup>. E alcançamos mais uma encruzilhada: por um lado

<sup>89</sup> Idem. Pág. 58.

<sup>90</sup> Idem. Pág. 64. Cassirer anota essa conclusão após referir-se ao conhecido caso de Helen Keller, criança cega, surda e muda que aprendeu a falar mediante métodos especiais. Descreve o registro da professora, no momento em que Helen descobre que tudo tem um nome – isto é, uma palavra ou um símbolo – e que o alfabeto manual é a chave. Helen na ocasião, havia aprendido a combinar uma certa coisa ou evento com um certo sinal, mas, a descoberta mais significativa foi entender que tudo tem um nome e que “a função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade universal (...) e aprender a usar as palavras não como meros sinais ou signos mecânicos, mas como um instrumento inteiramente novo de pensamento.” Cfr. pág. 60 a 64 Op. cit.

<sup>91</sup> Idem. Pág. 96. Cassirer refere-se a expressão kantiana seguinte: “*ein der Bilder bedürftiger Verstand*”, que registra na Nota 2.

<sup>92</sup> Idem. Pág. 96, nota 1

<sup>93</sup> Idem. Pág. 96

<sup>94</sup> Kant, E. Crítica do Juízo, Pág. 274, § 76.

<sup>95</sup> Quesada registra o trecho seguinte de *El concepto de la forma simbólica en la construcción de las ciencias del espíritu*, de Ernst Cassirer, pág. 171/172, que transcrevemos: “(...) no conceito abstrato de *species* continuava vivo o antigo significado fundamentalmente sensível da imagem (*sinnliche Grundbedeutung des Bildes*). Foi preciso a nova forma de pensar do idealismo moderno para superar definitivamente o conceito aristotélico-escolástico de espécie (*Speziesbegriff*) e a teoria de conhecimento a este ligada. Mas, por outro lado, o suposto de que o objeto (*der Gegenstand*), para ser reconhecido, devia entrar (*eingehen*), de alguma maneira, na consciência (*Bewusstsein*) e reproduzir-se nela, parcialmente ou totalmente, continuava se mantendo (...) Inclusive em Kant (...) percebe-se, como eixo de seu pensamento, não tanto a prova de que a verdadeira objetividade do conhecimento está fundada e garantida na livre espontaneidade do espírito (*freien Spontaneität*)

parece ser apontada a eliminação da possibilidade de que algo possa ser dado ao conhecimento independente da livre espontaneidade do espírito; por outro lado, parece ser apontada que a substituição da imagem pelo símbolo seja “compreendida como a postulação daquilo que é constituído ou configurado espontaneamente pelos atos humanos enquanto objeto primário do conhecimento”<sup>96</sup>. Indicaria ainda, por uma parte, uma possível radicalização da perspectiva kantiana, isto é, que a multiplicidade do sensível conteria algo que não é ou foi estruturado pela livre espontaneidade dos atos de conhecimento do sujeito que é dado ao entendimento para a sua configuração enquanto objeto<sup>97</sup>; e, por outra parte, seria evidenciado pelo símbolo aquilo que dá sentido às atividades do sujeito, inclusive a cognoscitiva e que pertenceria ao âmbito da possibilidade enquanto exprimido pela espontaneidade do espírito, e não da realidade.

Aquele acesso a uma filosofia antropológica co-presente em uma possível interpretação de algumas passagens kantianas parece acentuar-se: “o princípio do simbolismo, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica, o abre-te sésamo, que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura humana”<sup>98</sup>. E isso abre uma curiosa perspectiva. Ante essa anotação, Cassirer parece inclinado para uma compreensão análoga àquela defendida pelos estruturalistas que, e isso é o curioso, tendo ao fundo o horizonte transcendental kantiano e enquanto dinamismo transcendental parece desdobrar-se e desprender produtos que teriam sua origem no ato criador do sentido, do símbolo, que deslocado de sua mediação adquire status quase ontológico de estrutura primeira. Tenhamos presente que Cassirer, a) não renuncia à fundamentação da cultura no ato ou no homem; b) que esse homem, é para ele, um conjunto de funções, e não uma substância.<sup>99</sup>; c) que o ato assume tanto o dinamismo configurador de sentido quanto a forma simbólica em que assume esse status transcendental descrito.

Há, entretanto, permeando a filosofia das formas simbólicas uma dialética entre os atos e a mediação e que pode ser percebida, dentre outros atos, entre a linguagem-ato –

---

*des Geistes*), senão a doutrina da impossibilidade do conhecimento da ‘coisa em si’ (...) A ‘coisa em si’ não é mais, segundo a expressão de Hegel, que a ‘*caput mortuum* da abstração’; não é mais do que a designação negativa de um objetivo (*die negative Bezeichnung eines Zieles*) para o qual o conhecimento não pode se orientar, nem precisa mais se orientar (*nicht länger orientiert*) (...)” Cfr. Alfredo Quesada, Op. cit. pág. 76/77.

<sup>96</sup> Idem. Op. cit. Pág. 77/78.

<sup>97</sup> Idem. Op. cit. Pág. 78

<sup>98</sup> Cassirer, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. Pág. 63

<sup>99</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, Op. cit. Pág. 91/92

configurada pelo próprio ato -; e a linguagem-mediação – configurada pela instância transcendental que condiciona o próprio ato. Anotemos Cassirer:

“(…) por trás de todo círculo determinado de símbolos e sinais – sejam sinais lingüísticos ou míticos, artísticos ou intelectuais – há sempre determinadas **energias configurativas** (*‘Energien’ des Bildens*). Ora, desligar-se desses sinais (...) significaria destruir todas essas energias. A verdadeira **substancialidade do espírito** (*Substantialität des Geistes*) não está em que se despida de todo conteúdo simbólico sensível (*sinnlich-symbolischen Inhalts*) (...) mas, pelo contrário, em **afirmar-se nesse meio resistente** (*widerstehen Medium*)”<sup>100</sup>.

“Com efeito, **no final** desse caminho não aparece a obra (*Wert*), em cuja existência permanente se fossiliza o processo criador (*schöpferische Prozess*), mas **aparece o ‘tu’** (*das ‘Du’*), o outro sujeito, **que recebe a obra para incorpora-la a sua própria vida** e assim retransfere-la, novamente ao âmbito originário do qual ela procede”<sup>101</sup>.

“**A obra** (*Werk*) **se torna mediadora** (*Vertmittler*) **entre o eu e o tu**, não ao transferir um conteúdo acabado do primeiro ao segundo, mas **ao acender na atividade** (*Tätigkeit*) **de um a do outro (...) o seu conteúdo** (*Inhalt*) **somente existe para nós na medida em que vamos assimilando-o constantemente e na medida em que vamos criando-o** (*geschaffen*) **e renovando-o**, uma e outra vez”<sup>102</sup>.

“Temos acesso a uma cultura somente quando ingressamos ativamente nela (*wir aktiv in sie eingehen*) (...) Os fatos e acontecimentos da história, guardados pela memória, se tornam rica recordação quando os introduzimos em nosso interior (*in unser Inneres einbeziehen*) (...) Do passado só conservamos, materialmente, os ‘monumentos’ históricos, as palavras escritas, as imagens, o bronze e as pedras. Para que esses ‘monumentos’ se tornem história, para que adquiram vida histórica, é necessário que saibamos ver neles **símbolos** (*Symbole*) **que não só nos permitem conhecer determinadas formas de vida** (*Lebensformen*), **mas reanima-las para nós** (*für uns wiederherzustellen*)”<sup>103</sup>.

Essa verdadeira substancialidade do espírito que se afirma no meio resistente (das energias configurativas) e a incorporação da obra à própria vida e a (re)transferência a um

<sup>100</sup> Cassirer, Ernst. *El concepto de la forma simbólica en la construcción de las ciencias del espíritu*, pág. 186, citado por Alfredo G. Quesada, Op. cit. pág. 99, nota 117. (em alemão no texto) (negrito nosso)

<sup>101</sup> Cassirer, Ernst. *Las ciencias de la cultura*, pág. 162; citado por Alfredo G. Quesada, Op. cit. Pág.100, nota 120. (em alemão no texto) (negrito nosso)

<sup>102</sup> Idem, idem, pág. 166; idem, idem, pág 103, nota 129. (em alemão, no texto) (negrito nosso)

<sup>103</sup> Idem, idem, pág 118/119; idem, idem, pág. 103/104, nota 130. (em alemão no texto) (negrito nosso)

âmbito originário do qual procede são, a nosso ver, uma ponte entre aqueles pontos essenciais a que Scheler se refere, aliado a mediação entre a assimilação e criação da obra – o eu e o tu -. Sob esse ângulo de visão, cremos ser válido registrar o comentário de Quesada: “Nesse sentido, a *obra*, enquanto condição de possibilidade das relações intersubjetivas, revela-se como condição apenas por ser um desdobramento lógico de um dinamismo essencialmente *produtivo*, isto é, *poiético*, que é, esse sim, o motor primeiro da cultura (...)”<sup>104</sup>.

### 1.3.2 – Atos - Perfil no pensamento de Max Scheler.

A juízo de Scheler, o erro básico de Kant é acreditar que o a priori pertence ao lado formal da razão<sup>105</sup>. Há também duas coisas que Scheler exige frente a Kant: um apriorismo emocional, e uma separação entre o apriorismo e o racionalismo<sup>106</sup>.

Na ética, diferentemente da ciência e do conhecimento científico que se baseiam na experiência, é impraticável o método empírico-indutivo, pois nela trata-se do bem e do mal, do que é bom e do que é mau. Desse modo, em não se podendo obter indutivamente o bem e o mal, entende Scheler, que devem dar-se a priori.

Diferentemente da ética racional, a ética emocional para alcançar os valores morais, teria no perceber sentimental, no preferir, no amar e no odiar do espírito seu próprio conteúdo a priori, tanto quanto as leis do pensamento puro<sup>107</sup>.

Scheler designa como “a priori, todas aquelas unidades significativas ideais e as proposições que, prescindindo de toda classe de posição dos sujeitos que as pensam e de sua real configuração natural, e prescindindo de toda índole de posição de um objeto sobre o qual sejam aplicáveis, chegam a ser dadas por si mesmas no conteúdo de uma intuição imediata. Por conseguinte, há de se prescindir de toda sorte de posição. Como também da posição “real” e “não real”, “aparência”, “realidade” etc (...). Ao conteúdo de uma intuição de tal índole, chamamos um “fenômeno”, assim pois o fenômeno não tem nada a ver com “aparência” (de algo real) ou com “aparência”. Uma intuição de tal índole é “intuição de essências”, ou também – como nos agrada chamá-la – “intuição fenomenológica” ou “experiência fenomenológica”. O “quê” por ela oferecido não pode ser mais ou menos dado (...), ou é

<sup>104</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, Op. cit. pág. 103.

<sup>105</sup> Scheler, Max. *Ética I*. Pág 90.

<sup>106</sup> Idem. Pág. 103.

<sup>107</sup> Idem. Pág. 103.



“intuído” e, portanto, dado “ele mesmo” (íntegro e sem diminuição, nem tão pouco em “imagem” ou mediante “símbolo”) ou não é intuído e, por isso, tão pouco dado.”<sup>108</sup>

Pensando a intuição da unidade significativa como uma recepção de sentido em que este se oferece como “conteúdo” ou aquilo que é dado, de modo a priori, Scheler entende aquilo que é dado como algo material e não como algo formal. Se o princípio lógico que afirma que simultaneamente as proposições ‘A é B’ e ‘A não é B’ não podem ser verdadeiras, quaisquer que sejam os objetos concretos (por exemplo, caneta e cadeira) que ocupam o lugar de A e B então o princípio é formal; mas do ponto de vista da intuição de essência é material, ou seja, trata-se de uma intuição fenomenológica que torna evidente um fato ou matéria, qual seja, a incompatibilidade de simultaneamente, o ser de um fenômeno ser dado e não ser dado.

Com a delimitação dessas fronteiras, Scheler, em entendendo que o formal e o material podem estar presentes na experiência seja *a priori* seja *a posteriori*, pretende que estaria desestruturada a diferenciação kantiana.

Mas em que pese ter encontrado no método fenomenológico (incipiente em *Trabalho e Ética* (1899) como se verá mais adiante) de Edmund Husserl o instrumento que se adequaria as suas investigações, Scheler também se afastará do marco racional Husserliano ao direcionar a exigência da intuição ao aspecto afetivo ou emocional. Para o filósofo “o *a priori* é, pois, uma estrutura objetiva das coisas dentro dos imensos domínios da experiência mesma, estrutura à qual “correspondem determinados atos (...)”<sup>109</sup> e “é a priori, no dado na intuição, tudo o que pertence à esfera do puro quê e da essência, quer dizer, o compêndio de todas aquelas determinações essenciais (ou do *ser tal*) dos objetos, obtidas prescindindo dos modos de existência, que como ser essencial são indefiníveis, que, portanto toda intenção de definição já supõe. Essas essencialidades são por isso só “intuíveis” (ou desvendáveis)”<sup>110</sup>.

Para Scheler, admitir, num primeiro momento, a pessoa somente como pessoa racional é por um lado demonstrar que essa atividade racional pertence a essência da pessoa sem dizer em que consiste essa essência; e, por outro lado, declarar que a pessoa não pode se pensada como coisa ou substância; admitir num segundo momento a pessoa somente como pessoa racional é reconhecer uma concreção e conseqüentemente uma despersonalização<sup>111</sup>.

Segundo Scheler, por um lado, Kant, não limita o ser da pessoa a ser sujeito de atos de razão submetidos a certa legalidade e fornece um forte argumento: “se o fim próprio imposto

<sup>108</sup> Idem. Pág. 83/84

<sup>109</sup> Idem. Pág. 105.

<sup>110</sup> Scheler, Max. *Do Eterno no Homem*. Pág. 177.

<sup>111</sup> Scheler, Max. *Ética II*. Pág. 160

pela Natureza a um ser dotado de razão e vontade fosse sua conservação, seu bem estar; em uma palavra, sua felicidade, então a Natureza haveria provido muito mal a sua constituição, ao assinalar a razão da criatura para executora desse seu desígnio. Pois todas as ações que aquele houvesse de realizar com esse propósito e todas as regras de sua conduta ser-lhe-iam assinaladas com mais exatidão pelo instinto e por sua mediação poderia lograr aquele fim com maior segurança que com a razão”<sup>112</sup>. Por outro lado, entretanto, Kant identifica a incógnita da vontade racional com o *homo noumenon* contrapondo-o ao *homo phaenomenon*. E em sendo o *homo noumenon* a “incognoscível constante ôntica ‘coisa em si’ aplicada ao homem” da mesma forma que é aplicada à planta ou à pedra, resulta a inescapável pergunta: como reconhecer no homem uma dignidade distinta da pedra?<sup>113</sup>

Scheler, por sua vez, ao lado da primazia da razão, incorpora outros dinamismos do espírito – os atos emocionais –, por um lado, por entende-los superiores a razão e, por outro lado, porque a razão herdada pelo pensamento moderno acentuou o seu caráter “instrumental”. No dizer de Scheler “a essência do homem, e isto que se pode chamar a sua “posição peculiar” encontram-se muito além do que se denomina inteligência e capacidade de escolha, e que elas tampouco seriam alcançadas se se representasse esta inteligência e capacidade de escolha de uma maneira quantitativa qualquer, sim, projetada até o infinito”<sup>114</sup>.

Durante o seu percurso, Scheler usou de “indagações de axiologia fenomenológica e de fenomenologia do trabalho”; logrou “recolher tanto os atos cognoscitivos quanto atos afetivos e voluntários, classes de funções intencionais e psico-físicas”. Scheler acolhe a distinção de Karl Stumpf<sup>115</sup> entre conteúdos fenomênicos e funções fenomênicas que declara ter por “necessária e irredutível”<sup>116</sup>. Essa distinção registra que as funções não têm nada a ver ou em comum com os atos. Todas as funções são funções do eu (*Ichfunktionen*), mas nunca algo pertencente a esfera da pessoa. A natureza das funções (por exemplo: ver, ouvir, cheirar, gostar etc) é psíquica, a dos atos (por exemplo: julgar, representar, sentir etc) não é psíquica. Os atos são executados, as funções se (auto) executam.<sup>117</sup> Com as funções é posto necessariamente um corpo e um contorno ao qual pertencem suas “manifestações”; com a pessoa e com o ato não é colocado nenhum corpo, e à pessoa corresponde um mundo, mas

<sup>112</sup> Citado por Scheler, *Ética II*, Pág. 60/61. Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pág. 24.

<sup>113</sup> Scheler, Max. *Ética II*. Pág. 162

<sup>114</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág 35.

<sup>115</sup> Scheler, Max. *Ética II*, pág. 177 em diante.

<sup>116</sup> Idem. *Ética II*. Pág 178.

<sup>117</sup> Idem. *Ética II*. Pág. 178.

não um contorno.<sup>118</sup> Os atos brotam da pessoa dentro do tempo; as funções são fatos na esfera temporal fenomênica e até indiretamente mensuráveis, mediante a subordinação de suas relações temporais fenomênicas às durações mensuráveis do tempo dos fenômenos dados naquelas.<sup>119</sup>

As funções podem ter, em relação aos atos, uma dupla relação: podem ser, por um lado, objetos de atos e, por outro lado, podem ser aquilo “através do qual” um ato dirige-se a algo objetivo, sem que por isso a função mesma tenha que se converter em objeto.<sup>120</sup> Há, portanto, duas estruturas diversas essencialmente entre si: uma estrutura funcional que realiza as leis concernentes aos atos e às relações intrínsecas de fundação entre atos e uma estrutura funcional psico-física.

O ponto a ser apreendido é o seguinte: as estruturas funcionais nos seus níveis exercitam-se na natureza humana de modo semelhante como qualquer dispositivo laborativo o faz na natureza extra-humana, ou seja, interpõem-se entre a disponibilidade ideal dos conteúdos ou fins dos atos intencionais voltados ou a práxis ou ao conhecimento e a sua realização efetiva. Essas estruturas preenchem a distância entre o nível espiritual-intencional-finalizante e o nível da vida real pelo tramite da execução automática de seus processos, detonada pelo cumprir-se dos atos psiquicamente transcendentais. Essas estruturas colocadas a serviço dos atos intencionais simultaneamente suportam, no modo como são efetuados o cumprimento e a diferenciação; e, conferem seqüência poiético-técnica, seja à decisão da práxis ética, seja aos atos cognitivos.

E, em havendo aquelas duas estruturas funcionais, diversas essencialmente entre si, que por um lado suportam o cumprimento e a diferenciação e por outro lado conferem seqüência poiético-técnica tanto em relação à práxis ética quanto aos atos cognitivos, como então, elas, estruturas funcionais, comportam-se com relação ao conhecimento de essências? Em *O Eterno no Homem*<sup>121</sup>, Scheler expõe para o conhecimento de essências alguns pontos dos quais destacamos:

A distinção do *a priori* e do *a posteriori* como conteúdo mesmo do dado: é *a priori* tudo o que pertence a pura esfera do quê e da essência (prescinde-se do modo de existência); é *a posteriori* tudo o que é dado em uma possível intuição;

<sup>118</sup> Idem. *Ética II*. Pág. 178.

<sup>119</sup> Idem. *Ética II*. Pág. 178.

<sup>120</sup> Idem. *Ética II*. Pág. 178.

<sup>121</sup> Scheler, Max. *O Eterno no Homem*, pág 177 a 186.

O saber acerca de um conteúdo *a priori* é (1) aquele saber que é em si exatamente tão “*receptio*” como qualquer saber de algo, e, (2) o saber *a priori* não é ele mesmo um saber apriorístico, mas é um saber que se bem que *a posteriori*, mas não adquirido indutivamente, tem validade *a priori* para todos os objetos enquanto são unicamente objetos de tal essência.

Há, no entender de Scheler, duas propriedades para o conhecimento de essência. A primeira é que este conhecimento, uma vez obtido na história, não pode voltar-se a por em questão nem modificar-se por toda a experiência seguinte: somente são possíveis (a) enriquecimentos e crescimento dos conhecimentos essenciais e (b) novo enlace dos conhecimento essenciais entre si. A segunda é que “o conhecimento essencial funcionaliza uma lei de mera “aplicação” do entendimento dirigido aos fatos contingentes, que apreende, decompõe, intui, julga o mundo contingente dos fatos, “determinado” “segundo” conexões essenciais”. Desse modo, Scheler anota que “o que antes era coisa, converte-se em forma de pensar sobre coisas, o que era objeto de amor, converte-se em forma de amor (...), o que antes era objeto da vontade converte-se em forma de querer, etc.”

Esse momento parece-nos singular e nevrálgico ao entendimento tanto da consolidação dos atos na formação da pessoa como da construção filosófica scheleriana, que o transcrevemos na íntegra:

“A ‘funcionalizar-se’ assim as intelecções essenciais realiza-se uma *espécie de verdadeiro crescimento do espírito humano tanto na vida individual como no curso da história* (por meio não da herança, mas da tradição) que é *essencialmente distinto* de todas as faculdades adquiridas simplesmente por influência sobre o organismo humano e suas zonas sensíveis, e por acaso herdadas e também de toda gênese meramente psicológico-inteligível (segundo leis associativas, leis de exercício, leis vitais psíquicas). Um *fazer-se e crescer* da razão humana, quer dizer, do que possui de leis seletivas e funcionais apriorísticas, resulta-nos compreensível pela *funcionalização da intelecção essencial*.”<sup>122</sup>

Para Scheler “não só toda a esfera da experiência contingente está compreendida em um crescimento continuado; também o *espírito* racional humano mesmo, como compêndio de todas as funções e leis racionais humanas, *cresce e desenvolve*, certamente de tal modo que

---

<sup>122</sup> Idem. Pág. 180

suas etapas de crescimento mais antigas não são de modo algum desvalorizadas pela nova etapa”<sup>123</sup>.

Ainda que o espírito, por natureza, seja privado de potência, como Scheler afirma, isso não o exime de cumprir a tarefa da vida que lhe compete, mesmo que possa parecer, ao seu gosto viciado por séculos de racionalismo consistir na mera ativação e exercício responsável das funções de que dispõe, ainda quando essas funções não sejam suficientes para guiar e mantenham somente pouco da sua eficácia de automatização de realização e em breve se transformem em mecanismos enlouquecidos e auto destrutivos, como já aconteceu no plurissecular acontecimento do trabalho. Eis então que surge um desafio: edificar uma nova antropologia, adequada à idade do trabalho cuja dimensão ética “não seja univocamente calibrada sobre o parâmetro de rendimentos objetivos voltados a procurar bens ou conseguir escopos nem totalmente privada de eficácia sobre a vida real”.<sup>124</sup>

Em nosso entender, há vários passos e vários momentos em Scheler voltados à análise de um novo perfil para esse fenômeno originário que representamos por *Mensch, man, uomo, hombre, homem* e que, no ocidente, a partir da idade moderna, simultaneamente, desloca-se para o papel de ator principal no palco europeu, desloca ou isola aqueles ou aquilo que até então o dirigiam, atira-se na “aventura científica” e produz como consequência um novo “ethos” e/ou uma “nova” ética. Há então que verifica-lo a ele, homem, como ente (1) que estabelece normas e ou legalidades; (2) que ativa (a) a intencionalidade afetiva do sentir (*fühlen*) puro e (b) a intencionalidade do querer; e, (3) que se movimenta entre a estrutura espiritual e pulsional. Alguns pontos que se podem observar encontramos na *Ética*<sup>125</sup> a seguir. Se a norma de domínio da natureza antecede a legalidade natural e é concebida como fundamento dessa legalidade, então fica excluído explicar a norma e sua mudança ao modo psicológico associacionista ou compreender essa mudança como consequência do crescente poder de domínio sobre a natureza mercê ao conhecimento mecânico natural em progressão constante; voltando-nos para uma visão histórica, é a vontade de domínio sobre a natureza, desde o começo da idade moderna que elevam à sua mais alta significação a teoria, primeiro, mecânico-física, depois mecânico-psíquica; e assim como por lei de essência a norma de dominar a natureza antecede aos princípios da lei, assim também historicamente a aparição fática daquela norma de dominar como princípio consciente na história antecede a

<sup>123</sup> Idem. Pág. 183

<sup>124</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*. Pág. 159.

<sup>125</sup> Scheler, Max. *Ética* I, cfr. a extensa Nota 12, da pág 282 a 285. A citação está na pág. 285.

investigação dessa legalidade nos fenômenos, e daí decorre que o que se poderá explicar por aumento de conhecimento – no sentido da legalidade – é a mudança das regras técnicas, ou seja, *como*, sob o pressuposto da norma “*domine tu a natureza*”, esta norma pode trazer conseqüências.

Na sua intencionalidade afetiva, veremos primeiramente a intencionalidade do sentir (*fühlen*) e do querer. Tenhamos presente que Scheler estabelece a seguinte distinção: estados sentimentais – a este pertencem aos conteúdos e fenômenos -; e, sentir ou perceber sentimental – a este pertencem as funções da apreensão de conteúdos e fenômenos.<sup>126</sup> Há diferenças neste ponto. Scheler esclarece que a natureza de todos os sentimentos especificamente sensíveis é o ser *estados*; graças a isto podem estar “enlaçados” com objetos por simples conteúdos da sensação, da representação ou da percepção ou bem carecer de objetos e que este enlace, quando tem lugar, é sempre de natureza mediata. Os sentimentos, afirma Scheler, enlaçam-se com o objeto graças sempre aos atos do referir-se, posteriores ao estar dado sentimento.<sup>127</sup>

Se “o que nos aparece enganadoramente nas coisas não são os valores, mas as qualidades de valor de nossos estados sentimentais”<sup>128</sup> então é possível haver a possibilidade de o homem perceber-se e perceber dois momentos. Por um lado, que é próprio da essência dos valores que eles sejam dados em um perceber sentimental e, por outro lado, que os valores não existem unicamente na medida em que são ou podem ser sentidos ou, com outras palavras, os valores existem quer não sejam ou não possam ser sentidos. Ou seja, registra Scheler: o fato fenomenológico é que, na percepção sentimental de um valor está dado este mesmo valor com distinção do seu sentir-lhe, que vale para todo o caso de uma função de perceber sentimental e, ainda que este perceber sentimental desapareça, isso não suprime o ser do valor.<sup>129</sup> Scheler, entretanto, anota que o valor não é nenhuma “relação” acrescentada a outras relações, tal como “igual”, “parecido”, “distinto” e que eles podem constituir o fundamento de uma relação, mas não são relações.<sup>130</sup> Ou seja, no movimento do sentir (*fühlen*) há a apreensão do valor cuja origem é um correlacionar-se e orientar-se em direção a uma *datità* ainda indefinida, mas semelhante àquela que na representação cognoscitiva e, em geral, em qualquer relação intencional, institui-se a partir do pólo subjetivo em confronto com

<sup>126</sup> Scheler, Max. *Ética. II*. Pág. 12.

<sup>127</sup> Idem, idem. Pág. 27.

<sup>128</sup> Idem, idem. Pág. 12.

<sup>129</sup> Idem, idem. Pág. 13.

<sup>130</sup> Idem, idem. Pág. 11.

o pólo objetivo. E acrescenta: a sua configuração (do *fühlen*) própria, porém consiste em um “originário entrar em contato com os valores” e somente enquanto dotado de tal específica plenitude de sentido o sentir (*fühlen*) é suscetível de poder ser “preenchido” ou “não preenchido”. No dizer scheleriano “aqui não sentimos “por algo”, mas sentimos imediatamente algo, uma determinada qualidade de valor. Neste caso, quer dizer, na realização do perceber sentimental não temos consciência, objetivamente, do sentir; “enfrenta-se-nos” simplesmente uma qualidade de valor desde fora ou desde dentro”; e, “tão somente o estado de sentimento é o que necessita tal mediação, mas não o autêntico sentir intencional. No curso do perceber sentimental “abre-se-nos” o mundo dos objetos, mas somente pelo lado dos valores”<sup>131</sup>.

Para o cumprimento destes atos afetivos, Scheler volta-se a *ordre du coeur* de Pascal na qual diz ter encontrado um fio condutor que entende e explica assim: “há uma espécie de experiência cujos objetos são inteiramente inacessíveis a *razão*; para esses objetos a razão é tão cega como possa ser o ouvido para as cores; porém, esse tipo de experiência nos apresenta autênticos objetos “objetivos” e a ordem eterna que existe entre eles, a saber: os valores e sua ordem hierárquica. A ordem e as leis desta experiência acha-se determinada com tanta evidência e precisão como a da lógica e da matemática; quer dizer, há conexões e oposições evidentes entre os valores e posturas valorativas, e os atos de preferência estruturados sobre aqueles, em virtude dos quais é possível e necessária uma verdadeira fundamentação das decisões morais e suas leis”<sup>132</sup>.

Com relação a intencionalidade do querer, enfim ativada, há que se voltar para as “funções realizadoras de *leiten* (conduzir, dirigir) e *lenken* (governar, controlar): a primeira consiste em manter diante da vontade uma idéia conotada axiologicamente, a segunda em bloquear ou desbloquear a pulsão instintiva que com os movimentos a ela subordinados realiza a idéia.”<sup>133</sup>

Scheler observa de modo incisivo que é um erro, seja atribuir a fatores reais considerados como decisivos (por exemplo, raça, poder político, relações de produção etc) o papel de determinar univocamente o mundo ideal do sentido em detrimento do mundo história real, seja acreditar que a história dos acontecimentos reais das instituições e das situações das

<sup>131</sup> Idem, idem. Pág 30.

<sup>132</sup> Idem, idem. Pág 26

<sup>133</sup> “Dirigir é a função, primária do espírito, “derivar” a secundária. Dirigir é manter ante a visão (*delante*) uma idéia colorida (*teñida*) de valor; derivar é juntar e separar (*poner y quitar*) obstáculos aos impulsos cujos movimentos correlativos realizam a idéias. A direção realiza a *forma* da derivação. Scheler, Max. *Sociologia do Saber*. Pág 40 nota 1.

massas possa ser entendida ou diretamente ou por meio de um rodeio, como uma prolongação retilínea da história do espírito; e afirma que aquilo que o espírito e a vontade humanos pode fazer “frente a marcha da história real é dirigir (*leiten*) e derivar (*lenken*) uma série ordenada e fixas de fases, acontecimentos e situações submetidas a leis próprias, produzidas automaticamente, independentes da ‘vontade’ do homem e cegas para os valores do espírito”<sup>134</sup>. E é mais uma vez contundente: “onde as idéias não encontrem forças, interesses, paixões, impulsos e os ‘movimentos’ destes objetivados em instituições, carecem – qualquer que seja seu valor espiritual - de toda significação para ‘história real’.”<sup>135</sup>

Neste ponto, cremos, não se pode perder de vista o fundamento ontológico do homem – o seu ser dado para si próprio. No cenário da idade da crise há que se observar dois momentos.

No primeiro momento, não é tanto natureza privada de potência do espírito só agora revelada, quanto o fato de se limitar a especular sobre os fins ideais do *ser-assim*, quanto o reforço concentrado, dado à força criativa do conhecer e pensar, à capacidade de formar, produzir, figurar. Ou seja, aquele ponto nevrálgico da funcionalização das intelecções essenciais, além do caminho já registrado, torna compreensível também a aparência que leva Kant a ressaltar as leis funcionais da razão humana: Scheler recusa a identidade real da razão (razão universal) em todos os homens.<sup>136</sup>

O ponto então talvez seja-nos esclarecido pela sociologia do saber. O problema último e peculiar ou ontológico da sociologia do saber funda-se, segundo Scheler, no descobrimento das formas e da ordem de sucessão em que os fatores reais e ideais determinam o conteúdo da vida humana. Deste ângulo ou a partir deste ângulo, Scheler anota o fim supremo de toda sociologia causal: conhecimento de uma lei da ordem de sucessão na atuação dos fatores ideais e reais determinantes do conteúdo da vida total dos grupos humanos e condicionados pelas relações entre os homens, mas não uma lei da sequência temporal no sentido de uma sucessão fática dos fenômenos da história humana.<sup>137</sup> Ou seja, não seriam regras ou “uma lei do *possível chegar a ser* dinâmico do quanto chegou a ser na ordem da causalidade temporal” ou “uma lei do *sido e acabado* na sucessão do tempo” mas, “uma *lei da ordem na atuação dos fatores ideais e reais* da qual se infira o todo indiviso do conteúdo da vida dos grupos em

---

<sup>134</sup> Idem. Pág 40

<sup>135</sup> Idem, idem. Pág 40/41

<sup>136</sup> Scheler, Max. *Do Eterno no Homem*. Pág 180/181.

<sup>137</sup> Scheler, Max. *Sociologia do Saber*. Pág 13



*cada* momento do curso sucessivo histórico-temporal dos processos da vida humana social<sup>138</sup> ou “uma lei do *possível chegar a ser* dinâmico de quanto chegou a ser na ordem da causalidade temporal”.<sup>139</sup>

Scheler fala-nos que “é sempre uma empresa *radicalmente errônea* querer deduzir *univocamente* das relações *reais da vida* - étnicas, econômicas, políticas ou geopolíticas – o conteúdo com sentido e com valor positivos de uma religião, de uma arte, de uma filosofia e uma ciência, de uma criação jurídica”. Para Scheler, o “estado das relações reais, a correspondente combinação dos fatores reais, somente “explica” aquilo que *não* há chegado a ser, apesar de achar-se compreendido no âmbito de determinação essencial e intrínseca da história do espírito religioso ou jurídico com referência às leis de seu próprio sentido”, que, esclarece em nota, não tem nada a ver com os contrários verdadeiro-falsos, bom-mau, belo-feio, sagrado-profano e análogos contrários de valor, “e se bem que desde o ponto de vista da pura história do espírito seja em potência tão capaz de chegar a ser como o que há chegado a ser efetivamente”<sup>140</sup>. Scheler ilustra essa passagem anotando que (1) Rafael necessita (a) de um pincel, pois suas idéias e intuições não o criam, (b) de clientes poderosos política e socialmente que o encarreguem de glorificar-lhes os seus ideais; (2) Lutero utilizou os interesses dos príncipes e das cidades, utilizou a ambição da burguesia e, sem estes fatores não teria difundido as doutrinas bíblicas.<sup>141</sup>

O espírito, então pode determinar somente as condições do ser-assim dos conteúdos culturais, enquanto é privado de força e eficácia para colocar em existência tais conteúdos, pois para Scheler

“o espírito humano – o pessoal e o coletivo – e a vontade humana somente pode fazer aqui uma coisa: interpolar ou suprimir obstáculos (deixar soltos) àquilo que

---

<sup>138</sup> Idem, idem, Pág. 14

<sup>139</sup> Idem, idem. Pág. 14

Parafraseando, Daniela Verducci anota que “a possibilidade que se ative uma dinâmica do devir, na ordem da causalidade temporal, responde às leis fundamentais da cooperação entre os fatores reais e aqueles ideais ou: objetivamente, na sociedade, entre o espírito objetivo e as relações reais da vida; subjetivamente, no homem, entre a estrutura espiritual e a estrutura pulsional”. *Il Segmento Mancante*. Pág. 160

<sup>140</sup> Idem. Pág. 16/17.

<sup>141</sup> Nessas anotações, Scheler apresenta dois exemplos. Um exemplo de instrumento no caso de Rafael, ou seja, o pincel naquele sentido de instrumento que, ao mesmo tempo, por um lado, transcende o sentido de todas as metas momentâneas de uso e, por outro, é unidade formal e fixa e de sentido aderida à matéria mesma. Um exemplo de palavra/linguagem, no caso de Lutero, ou seja, a palavra/linguagem naquele momento de cisão da compreensão. (Cfr. Scheler, Max. *Para a Idéia de Homem*.)

quer entrar na existência sobre a base da causalidade evolutiva real, rigorosamente autônoma e cega para todo sentido”<sup>142</sup>.

De outra parte, há em Scheler pontos comuns singulares entre, por um lado o conceito de pessoa que anota assim: “a pessoa é a unidade de ser concreta e essencial de atos da essência mais diversa que em si (...) antecede a todas as diferenças essenciais de atos (...). O ser da pessoa “fundamenta” todos os atos essencialmente diversos”<sup>143</sup>. Mais adiante adiciona a seguinte observação: “a pessoa existe e vive unicamente como ser realizador de atos”<sup>144</sup>, e acrescenta: “enquanto esta teoria atualista da pessoa nega que a pessoa seja uma “coisa” ou uma “substância” que realiza atos no sentido de uma causalidade substancial, tem desde logo, toda razão”<sup>145</sup>; e por outro, o conceito de cultura que anota assim: “... a cultura (...) é em primeiro lugar uma forma, uma figura, um ritmo, sempre particular e individual. (...) A cultura é portanto uma categoria do ser (...). A cultura é a moldagem, a formação deste total ser humano, mas a moldagem e formação não de uma substância material, como no caso da forma de uma estátua ou de um quadro, mas de uma totalidade viva, na forma do tempo, de uma totalidade que não consiste em outra coisa a não ser em evolução, processos e atos”<sup>146</sup>.

Nesse ponto chega-se a uma bifurcação. Por um lado, Scheler e Cassirer concordam na conceituação de ato e sentido, enquanto correlativos na configuração da cultura, com uma diferença: o sentido para Cassirer é constitutivo – a partir de uma percepção transcendental – para Scheler é apenas recebido<sup>147</sup>. Por outro lado, em que pese a assunção da perspectiva fenomenológica – voltar às próprias coisas, o acesso às próprias essências, etc – ultrapassando de algum modo a perspectiva transcendental kantiana – “o objeto enquanto configurado pela consciência que manteria atrás de si o noumeno destinado a ficar sempre oculto na consciência” – Scheler, que em *Trabalho e Ética* (1899) já teria dado início a uma pré-fenomenologia, em reforço à sua “desconfiança de todo o “dado” como tal”<sup>148</sup>, anota que “(...) tudo que é dado descansa sobre a “experiência”. Quem queira chamar isso de empirismo pode

<sup>142</sup> Scheler, Max. *Sociologia do Saber*. Pág. 16.

<sup>143</sup> Scheler, Max. *Ética II*. Pág. 173.

<sup>144</sup> Idem. Pág. 174.

<sup>145</sup> Idem. Pág. 174.

<sup>146</sup> Max, Scheler. *As formas do Saber e a Cultura*. Pág. 25

<sup>147</sup> Cfr. Alfredo G. Quesada, Op. Citada pag. 122.

<sup>148</sup> Scheler, Max. *Ética I*, pag. 87.

faze-lo. A filosofia que se funda na fenomenologia é, neste sentido, “empirismo”. Fatos e somente fatos, não construções de um “entendimento” arbitrário são seu fundamento”<sup>149</sup>.

Afirma Scheler que o ser vivido unicamente na realização e o ser dado na reflexão pertence à essência dos atos. Um ato nunca pode converter-se, mediante um segundo ato, em objeto.<sup>150</sup> E a pessoa, acrescenta, existe exclusivamente na realização de seus atos.<sup>151</sup>

O ato de conhecimento que Scheler chama de reflexão<sup>152</sup> não “contém nada de objetivação”<sup>153</sup>. Entretanto, “a noção de objeto de Scheler, parece insuficiente porque torna impossível a consideração filosófica da atualidade mesma dos atos de conhecimento espirituais e – junto com eles – de todos os atos espirituais, enquanto tais atos. O que provocará a impossibilidade de considerar a atualidade mesma do espírito que ficará reduzido a pura essência”<sup>154</sup>, e há que se observar que Scheler anota três classes de conexões essenciais: a) as essências e as conexões de essências das qualidades dadas; b) as essências do ato mesmo e as conexões e fundamentações que existem entre eles; e, c) as conexões de essências que existem entre as essências dos atos e as essências dos objetos<sup>155</sup>. A radical separação proposta por Scheler – impulso vital-realidade efetiva, espírito-objetividade essencial, realidade-atividade e essência-espírito<sup>156</sup> -por um lado, não pode ser tematizada por Scheler, em que pese ser a condição necessária e o âmbito real em que os objetos essenciais podem ser-nos dados<sup>157</sup> e por outro, torna difícil compreender o caráter ativo do espírito puro<sup>158</sup>. Por isso, se se inclui no ato espiritual um elemento de atividade, parece introduzir-se, na pureza do espírito, algo pertencente ao campo do vital, e nesse caso Scheler estaria debatendo-se entre dois abismos: se reconhecer a realidade ativa dos atos intencionais, cai na objetivação psicológica dos atos – a atividade pertence ao mundo vital; se quiser salvar a

<sup>149</sup> Idem, idem. Pág. 105/106.

<sup>150</sup> Idem. *Ética II*. Pág. 163.

<sup>151</sup> Idem. *Ética I*. Pág. 59.

<sup>152</sup> Idem. *Ética II*. Pág. 176/177. Observe-se que, “esta reflexão, que acompanha o ato de conhecimento, expressa o esforço de Scheler para superar sua própria noção de objeto como puro conteúdo essencial. Porém se, por uma parte, reconhece a necessidade desta superação, por outra, sua fidelidade ao método fenomenológico o impede de estabelecer um verdadeiro conhecimento do ato. Com efeito, o conhecimento fenomenológico se limita a essência dada em plenitude, imanente ao ato intencional. Isto significa que a intencionalidade característica desta Reflexão apresenta-se radicalmente problemática”. Garai, Mikel G. S. *Acción, Persona, Libertad: Max Scheler – Tomas de Aquino*. Pág. 36.

<sup>153</sup> Scheler, Max. *Ética II* Pág. 177. Garai, Mikel G. S. *Acción, Persona, Libertad – Max Scheler – Tomas de Aquino*. Pág. 36

<sup>154</sup> Garai, Mikel G. S. *Acción, Persona, Libertad – Max Scheler- Tomas de Aquino*. Pág 36

<sup>155</sup> Scheler, Max. *Ética I*. Pág. 111.

<sup>156</sup> Cfr. Garai, Mikel G. S. *Acción, Persona, Libertad: Max Scheler – Tomás de Aquino*. Pág.39, 42.

<sup>157</sup> Idem, idem, pág. 38.

<sup>158</sup> Idem, idem, pág. 42.

pureza do espírito cai na essencialização, na desatualização espiritual<sup>159</sup>. Na rigidez do sistema scheleriano os atos não podem ser objetos de experiência e o seu ser consiste apenas na execução e isso impede um tratamento adequado e nesse sentido a reflexão proposta por Scheler aparece problemática<sup>160</sup>. Entretanto, ao lado da reflexão Scheler coloca outros modos de alcançar aos atos em si mesmo.

“Carece de sentido pretender apreender a pessoa nas vivências, porque a pessoa realiza sua existência [ou constância] precisamente no viver (*Erleben*) suas possíveis vivências. A pessoa nos será inteiramente transcendente enquanto miremos as chamadas ‘vivências’ (*Erlebnisse*) e não ao viver essas vivências (...)”. “(...) o modo único e exclusivo de dar-se é sua própria realização [ou execução] de atos (*ihr Aktvollzug selbst*) (...) realização [ou execução] de atos na qual vivendo, se vive ao mesmo tempo, a si mesma; (...) quando se trata de outras pessoas, esse modo de ser dado é a co-realização ou a pré-realização ou a pós-realização”<sup>161</sup>.

Esses trechos são citados tanto por Garai<sup>162</sup> como por Quesada<sup>163</sup>. Para Garai apontam na superação do essencialismo, de vez que “a tematização do *Erleben* em si mesmo abre-nos a essa dimensão estritamente atual dos atos”. Há, entretanto, o problema de determinar a índole, a definição fenomenológica precisa deste *Erleben*, “já que, de uma parte, inclui um fator semântico que o refere ao âmbito vital; e, de outra, Scheler, o utiliza em contextos muito variados.(...) este viver, *Erleben*, seria tanto um ato imerso no âmbito do vital, como o ato que nos deveria abrir o âmbito estritamente espiritual da pessoa.”<sup>164</sup> No entender de Quesada, “a pessoa, enquanto *unidade concreta de atos*, não é, pois, uma “substância estática”, mas uma unidade constituída e revelada através de atos (em que pese essa noção scheleriana não deixar de ser ambígua, como ressalva na nota 18), o que permite, devido a essa estrutura dinâmica, conceituar a cultura como uma *totalidade de atos que se configura dinamicamente no tempo*”<sup>165</sup>.

O caráter dinâmico dos atos é também recolhido por Garai e Quesada – “execução de atos na qual vivendo se vive a si mesma” – para anotar o caráter não cognoscitivo, mas de

<sup>159</sup> Idem, idem. Pág. 39

<sup>160</sup> Idem, idem. Pág. 39.

<sup>161</sup> Scheler, Max. *Ética II*. Pág. 176/177.

<sup>162</sup> Cfr. Garai, Mikel G. S., Op. cit., pág. 40, notas 57,e 58.

<sup>163</sup> Cfr. Quesada, Alfredo, Op. Cit.. pág 114, nota 19.

<sup>164</sup> Cfr. Garai, Mikel G. S., Op cit. Pág. 40. Garai anota que “se aplicamos o método scheleriano – os tipos de atos se definem por seus objetos – o *Erleben* não é um tipo definido de ato. Parece mais um nome genérico.”

<sup>165</sup> Cfr. Quesada, Alfredo, Op cit. pág.113/114.

apreensão dos atos e, em voltando a outras pessoas, realiza-lo através da co-execução (*mitvolezug*) (ou pré ou pós execução) o que faz, segundo Quesada, “abrindo um amplo horizonte de relações interpessoais ou inter-atuais que configura, precisamente, a dimensão comunitária da cultura”<sup>166</sup>; e, segundo Garai, “permite compreender (*Verstehen*) a pessoa que vive a execução de atos e os fundamenta. A intencionalidade do *Vestehen* é claramente espiritual, porém é também claramente essencial. O que nele captamos é a essência mesma da pessoa”<sup>167</sup>.

No entender de Garai, Scheler não explica a origem real dos atos a partir de um executor real de atos intencionais “e a isto se inclui que a única explicação causal que considera, é a de um proceder transformador da coisa e nem sequer se coloca uma ordem causal que dê razão do ser mesmo das coisas ou da posição real dos atos intencionais por parte de uma pessoa espiritual concreta e real”<sup>168</sup>.

A radical separação entre os âmbitos essencial e espiritual com respeito a realidade, tal como Scheler a estabelece é provocada pelo mesmo método de acesso a ela: se a desrealização (redução fenomenológica) é o único meio de alcançar o absoluto e superar o meramente empírico, nesse momento mesmo fica-nos vedado todo acesso a inteligibilidade do real enquanto tal. E desde que Scheler afirma a transinteligibilidade do real, nesse momento mesmo, é entregue o âmbito do real às cegas forças do impulso vital e corta-se todo caminho de retorno e condenamo-nos à essencialização e despotencialização do espírito.<sup>169</sup> Entende Garai que a Scheler lhe falta o sentido de ser como potência e ato que Aristóteles estabelece e que no seu mundo há apenas eficácia física (*Wirken*) e essências e atos espirituais e entende que essas essências não teriam nada de “atividade” e que “essa ausência de atividade não se reduz a sua possível eficácia no mundo do vital ou do físico: encontra-se também no próprio mundo espiritual. As relações entre ato e objeto são relações essenciais. E

<sup>166</sup> Idem, idem. Pág. 114.

<sup>167</sup> Cfr. Garai, Mikel G. S., Op cit. pa'g. 42

<sup>168</sup> “Certamente, a relação entitativa entre uma pessoa e os atos reais de conhecimento ou de amor que ela realiza, não é a de um proceder transformador de uma coisa existente sobre outra coisa existente. Nem a relação dos atos intencionais com seu objeto é a de uma produção do objeto. Porém não é esta a única possível relação causal real que se pode estabelecer entre eles. Se um ato intencional é considerado na realidade de seu ser atual, vê-se como uma atualização real de uma pessoa espiritual capaz de exercer operações cognoscitivas – e volitivas – espirituais. A pessoa é, então, o fundamento real, e não somente o fundamento essencial, de uma atualização entitativa de suas potências operativas. A consistência real da pessoa é causa real da consistência de seus atos. Porém este é um aspecto que a ontologia essencial scheleriana não pode realizar. Para isso é necessário recorrer a doutrina do ato e da potência, que Aristóteles assinalou como um dos sentidos fundamentais em que se diz o ser.” Garai, Mikel G. S.. *Acción, Persona e Libertad: Max Scheler – Tomás de Aquino*. Pág. 60

<sup>169</sup> Idem. Pág. 61

as relações entre atos, ou entre ato e pessoa, também”.<sup>170</sup> Para Garai é a estrutura do método de acesso de Scheler ao mundo do espírito que produz essa desativação e esse método é “radicalmente desativante porque se apresenta como reação frente a hegemonia da atividade da razão kantiana. (...) é oportuno indicar que, se em algo Scheler não supera a Kant, é precisamente na interpretação da atividade segundo o modelo do que Aristóteles chamava *kínesis*, ou em seu caso *poiesis*”.<sup>171</sup>

É à discussão da atividade prático-poiética e da Filosofia do Trabalho de Max Scheler que apresentaremos em seguida, trazendo as interpretações de Mikel Garai e de Daniela Verducci.

---

<sup>170</sup> Idem. Pág. 61

<sup>171</sup> Idem. Pág. 61/62.

## **Capítulo II - PERFIS HISTÓRICOS DO TRABALHO.**

### **2.1 Perfil Grego**

#### **2.1.1 Homero e Hesíodo no registro de Werner Jaeger**

A obra *Os Erga/Os Trabalhos e os Dias* registra: “Também a luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura e com os elementos tem o seu heroísmo e exige disciplina, qualidades de valor eterno para a formação do Homem. Não foi em vão que a Grécia foi o berço de uma humanidade que põe acima de tudo o apreço pelo trabalho. A vida despreocupada da classe senhorial em Homero, não deve induzir-nos em erro: A Grécia exige dos seus habitantes uma vida de trabalho<sup>172</sup>”.

Em Hesíodo introduz-se pela primeira vez o ideal do direito. Hesíodo desvenda os valores da vida do campo e os acrescenta ao tesouro espiritual<sup>173</sup> de toda a nação. Os *Erga/Os Trabalhos e os Dias* inseriram a atividade campestre descrita por Hesíodo em um papel previamente dado descrito por Homero, talvez consolidado pela repetição do exemplo, e foi capaz de co-determinar, na época, a idéia do direito.<sup>174</sup>

É “pela conjugação da idéia do direito com a do trabalho que Hesíodo consegue criar uma obra em que a forma espiritual e o conteúdo real da vida dos camponeses se desenvolvem a partir de um ponto de vista dominante e adquirem caráter educativo<sup>175</sup>.” Naquele universo campesino, “o trabalho é celebrado como o único caminho, ainda que difícil, para alcançar a *Arete*”, que abrange habilidade pessoal e o bem estar, o êxito e a consideração que dela deriva. É a *Arete* do homem trabalhador expressa na posse moderada de bens: ganhar o pão com o suor do rosto é uma bênção, não um castigo. O preço dessa *Arete* é a calada e tenaz rivalidade no trabalho ao invés dos ambiciosos torneios cavaleirescos<sup>176</sup>.

Jaeger anota<sup>177</sup> sobre o poema de Hesíodo, entre outras coisas: que “o rico tesouro de experiência de trabalho e de vida (...) deriva de uma tradição popular milenária e

---

<sup>172</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia*. Pág. 85.

<sup>173</sup> É possível dizer que, aqui, dá-se a distinção, anotada por Scheler entre estados sentimentais – que pertencem ao conteúdo do fenômeno, e o sentir – que pertence às funções da apreensão de conteúdos e fenômenos. Scheler, Max. *Ética II* pág 27

<sup>174</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia*. Pág. 91

<sup>175</sup> Idem. Pág. 99

<sup>176</sup> Idem. Pág. 100

<sup>177</sup> Idem. Pág. 102/103

profundamente enraizada (...) que brota da terra, inconsciente ainda de si própria (...); que “a poesia de Hesíodo (...) alicerça neste mundo natural e primitivo do trabalho a sua idéia do direito como fundamento de toda a vida social e converte-se no arauto e criador da estrutura íntima desse mundo”; que o trabalhador camponês “não deve lançar olhares invejosos para a classe social de que recebeu, até agora, todo o alimento espiritual. É na sua própria vida e nas suas atividades habituais, e até na sua aspereza; que ele encontra um sentido e uma finalidade elevados”; e, que se consuma ante nossos olhos a formação independente de uma classe popular, excluída até então de qualquer formação (que) serve-se das vantagens oferecidas pela cultura das classes mais elevadas e das formas espirituais (...), mas cria a sua própria forma e o seu *ethos* exclusivamente a partir das profundezas de sua própria vida”

Jaeger, entretanto, observa: “É claro que a concepção agrária da sociedade não deu o cunho definitivo à vida do povo grego. A formação grega encontrou, na *polis*, a sua forma mais característica e acabada<sup>178</sup>. O que contém da cultura do campo, ela passa, espiritualmente intacto, para um plano de fundo<sup>179</sup>.”

### 2.1.2 Platão

No livro II de *A República*<sup>180</sup>, é possível observar deliberações sobre o trabalho. Ao convocar a fundação, em imaginação, de uma cidade, Sócrates admite as necessidades que haverão de funda-la. E a primeira e maior de todas é a obtenção de alimentos; a segunda, a habitação; a terceira, o vestuário e coisas do gênero. Em assim sendo há que se acrescentar além do lavrador, do pedreiro e do tecelão, um sapateiro ou outro artífice do que é relativo ao

<sup>178</sup> Scheler, Max. *Ética II*. Registra o autor: “Temos que distinguir das funções emocionais as vivências que se estruturam sobre o funcionamento daquelas como um extrato *mais* alto da vida emocional; referimo-nos ao “preferir” e “postergar”, nos quais captamos a categoria hierárquica dos valores, seu ser mais altos e mais baixos. O “preferir” e “postergar” não é uma atividade conativa tal como o “eleger”, que sempre é fundado sobre um ato do preferir; nem tão pouco é uma conduta puramente sentimental, mas uma classe peculiar de atos emocionais de vivência. (...) “O preferir pertence, pois, todavia a esfera do conhecimento do valor não a esfera da tendência”. (Pág 31).

“Os valores não podem ser criados nem aniquilados. Os valores existem com independência de toda organização de um ser espiritual determinado”. (Pág. 32).

Scheler (pág. 76 em diante, *Ética II*) distingue quatro estratos que, segundo ele, exigem distinção rigorosa com relação à consideração histórica dos objetos morais, cujos títulos das variações são:

- 1) Variações do *Ethos*;
- 2) Variações da *Ética*;
- 3) Variações dos tipos de instituições de bens e ações; e,
- 4) Variações da moralidade prática.

<sup>179</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia*. Pág. 104.

<sup>180</sup> Platão. *A República*. Pág. 73 a 77. (369c a 371e)



corpo. E o que se pode chamar de cidade compõe-se então de quatro ou cinco homens. Como cada um deve executar o seu trabalho próprio para ser comum a todos? O exemplo é o do lavrador: deverá ele sozinho fornecer o trigo para os outros e nesse caso gastará o quádruplo do tempo e do esforço para partilhar a obtenção do trigo com os outros ou preocupar-se-á apenas consigo mesmo e empregará o restante de seu tempo para construir uma casa, confeccionar um calçado e terá suas coisas feitas por si sem partilhar com os outros. Acorda-se, no diálogo, que o primeiro método é melhor que o segundo, pois as pessoas têm naturezas diferentes e o resultado é mais rico e mais belo e fácil se se fizer uma só coisa de acordo com a sua natureza e na ocasião própria deixando em paz as outras.

Haverá, entretanto, necessidade de outros artífices como boiadeiros, pastores, mensageiros, comerciantes – e se o comércio se fizer por mar, haverá necessidade de homens instruídos sobre a labuta marítima -, retalhistas – para comprar e vender produtos no mercado e negociantes para comprar e vender produtos entre cidades. A cidade aumentou e ficou completa e a partir daí indaga-se onde existiram dentro dela a justiça e a injustiça.

Um outro recorte que fazemos é em Górgias, quando Sócrates fala dirigindo a Cálicle: “Creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que tenta a verdadeira arte política, e o único entre os contemporâneos que a **prática**”.(...)

Nas duas pontuações que anotamos, poder-se-ia talvez registrar que se aquela cidade viesse a ser instalada na realidade, requereria ou postularia também a poiesis que se provendo na(s) ou da(s) práxis técnica(s) dos vários artífices (lavrador, pedreiros, sapateiros, político etc) perseguiria também escopos externos aos agentes (agricultura, construção, calçados, administração da polis etc) e que podem ser empregadas (praxis e poiesis) para promover ou introduzir transformações artificiais a cada nível de ser (tipo natural, individual ou social, material ou intelectual, psicológico ou físico).

### 2.1.3 Aristóteles

Há, no entendimento de Garai<sup>181</sup>, três elementos problemáticos no pensar de Scheler - desativação do espírito, interpretação *kinética* da atividade e redução da causalidade a eficiência física - e cumpre encontrar um modo de compreender a essência que não nos impeça de tematizar a atualidade.

---

<sup>181</sup> Garai Mikel S.G. Op. Cit. Pág 62 a 81

Ainda que reconhecendo que é antitético em relação a Scheler, Garai anota que se para este essência e realidade são aspectos separados e opostos, para Tomás de Aquino dá-se o contrário: “a essência não pode se considerada separadamente do ser real, como se tivesse alguma consistência própria a margem desse ser. A relação feita por Sto Tomás, de textos e ou interpretações de diversos autores, sob a ótica da doutrina aristotélica de ato e potência, leva-o a estabelecer duas partes. Na primeira, a análise das categorias aristotélica, ato e potência é levada a “um nível radical no qual seu autor não havia entrado. De outra, “aristoteliza” os textos de Boécio, dos árabes e dos neoplatônicos, interpretando-os à luz dessa nova análise de potência e ato que se refere a mesma estrutura interna dos atos criados”. Essa operação, Sto Tomás a realiza de dois pontos de vista: a metafísica e gnoseologia. Para Sto Tomás, se fazemos metafísica, “a essência é tão somente um co-princípio do ente e, como tal, não pode ser pensada a margem daquilo do que é princípio: o ente em ato”. O estatuto ontológico real da essência somente tem o sentido da potência: “... se perguntamos o que é essência à margem do ato de ser, a resposta de Sto Tomás é: Nada!”.

Com relação ao conhecimento, Sto Tomás enfrenta o problema a partir da indagação aristotélica<sup>182</sup>: “é conhecimento, uma recepção passiva do objeto conhecido, ou é uma atividade exercida pelo sujeito?” No conhecimento sensível, há que se distinguir, segundo Aristóteles, dois níveis de potência e ato e os diversos modos de passar de um ao outro. Passa-se do conhecimento sensível ao intelectual através de dois níveis de ato e potência no conhecimento: no primeiro nível passa-se da potência (ignorância) ao ato (ciência) e este nível é próprio do sábio e Tomás de Aquino chamou-o de ato primeiro; no segundo nível “é o pensar em ato, a consideração atual de um objeto. É o conhecimento como operação, ato segundo”. No primeiro nível pode-se falar de uma suposta “contrariedade (oposição de essência) entre a forma que se recebe e a que antes se tinha e agora se perde”. No segundo nível, e na mesma operação, não há recepção de forma, mas o “avançar até o ato”, e essa passagem de potência a ato ou não é uma alteração ou se trata de outro gênero totalmente distinto de alteração. Desse modo, “não é oportuno dizer que o sábio, quando pensa, sofre uma alteração, como tão pouco se diz que o arquiteto se altera quando edifica”<sup>183</sup>. Se o realizar (*obrar*) (ato segundo) segue ao ser (ato primeiro) não se pode exercer uma atividade senão na medida em que o sujeito está em ato em respeito a forma que é o fim da ação. Entretanto, anota Garai, “fica por explicar em quê consiste esse ato que é operação cognitiva

<sup>182</sup> Refere-se ao *De Anima* II, 5, 416b, 32ss

<sup>183</sup> Refere-se a *De Anima* II, 5 417b, 8-10

em si mesma porque evidentemente não consiste em uma fabricação externa, em uma atividade que sai do sujeito para elaborar um objeto externo ao mesmo sujeito, e nem sequer a mesma potência que a realiza (...)”.

Garai volta-se a distinção aristotélica entre ações perfeitas ou imanentes e ações imperfeitas ou transitivas e anota que, assumindo essa distinção, Sto Tomás analisa a vida do espírito – conhecimento, vontade, afetividade – e “apóia-se na doutrina das operações imanentes como a sua chave fundamental” e aplica-a a vontade enquanto Aristóteles refere-se a ela quando fala do conhecimento. A nosso ver, o núcleo da explicação de Garai é que na ação transitiva dão-se exterioridades e nela o ato em que consiste a ação dá-se propriamente no paciente que a recebe e isso implica uma dualidade agente-paciente: “se não há algo sobre o que atuar não é possível a atividade”; e na ação imanente dá-se interioridades ou imanências e o ato que o agente realiza consiste no mesmo agente como perfeição sua. E esclarece: “enquanto o ato que é o movimento se dá *no* paciente ou movido, o ato imanente se dá *no* agente. Isto não se há de entender simplesmente como imanência nos limites físicos do agente, mas se refere a mesma potência ativa da qual é ato: imanente ao agente enquanto é, imanente à forma segundo a qual atua: o ato de ver é imanente ao sujeito quanto ao olho”<sup>184</sup>. Se a ação é transitiva o construído é exterior tanto ao sujeito que constrói como a ação mesma de construir considerada como ato em si mesma; quando se alcança o ato perfeito nesse momento acaba-se a ação mesma. O fim ao qual se encaminha a ação, seu objeto perfeito e acabado, é exterior a ação mesma<sup>185</sup>. Na atividade imanente dá-se o contrário: “o perfeito da ação, seu objeto e fim – o visto, o entendido, o querido – é *tal* precisamente *no* – e somente *no* – ato de ver, entender ou querer e não fora do ato”<sup>186</sup>. Na ação (transitiva) mesma então, é necessária a dualidade agente-paciente e somente a ação mesma é como um meio entre elas, em dois sentidos: “primeiro porque está entre o agente e o paciente de maneira que chega ao objeto – o construído – através da ação – a construção; segundo porque a ação não é fim em si mesma mas um meio para obtenção do objeto. Na ação imanente, a dualidade sujeito-objeto não se converte (*vierte*) em dualidade agente-paciente, mas em unidade (aquele que entende e o que é entendido são um único princípio do ato que é o entender)”<sup>187</sup>. Essa distinção, anota

<sup>184</sup> Garai, Mikel G. S. Op. cit. Pág. 125/126 .

<sup>185</sup> Idem. Pág. 126

<sup>186</sup> Idem. Pág. 126

<sup>187</sup> Idem. Pág. 74

Garai, já havia sido estabelecida em um texto de Aristóteles<sup>188</sup> que Sto Tomás não chegou a conhecer e do qual destaca que a “ação (práxis) é aquela na qual se dá o fim”, ou seja, uma **atividade perfeita** não consiste em mover-se até o fim, mas em te-lo. E reforça: “é ato do fim, não é uma construção sucessiva, mas **é a posse mesmo do fim exercida operativamente**”.

Garai explica que a operação imanente maximamente ativa indica que o sujeito é maximamente ativo e essa atividade consiste em “exercer” o objeto conhecido ou amado e mediante esse conhecimento o sujeito amplia operativamente seu próprio ser, e anota: “conhecer consiste em “exercer” a forma do conhecido nessa operação que é o ato do conhecimento”. Para ele, Scheler ao estabelecer uma dualidade entre o ato e o objeto como conexão essencial e recíproca fecha a possibilidade de conhecer a mesma índole do ato de conhecimento. E, em realidade, não explica como é possível essa relação essencial entre ato e objeto<sup>189</sup>.” (...) sua concepção fenomenológica da realidade como resistência ao impulso e redução fenomenológica da realidade como caminho para acessar ao conhecimento de valor absoluto conduzem-no a um horizonte que é absoluto, sim, porém também absolutamente essencializante (...) <sup>190</sup>” Por fim, para Garai, “entender a atividade espiritual como exercício e posse imanente do objeto, abre-nos o caminho do aperfeiçoamento real-atual do espírito em seus próprios atos – impensável no esquema scheleriano – mediante a assunção operativa da forma do objeto nas mesmas potências. Surgem assim os hábitos, fruto da intensidade da união imanente entre sujeito e objeto”<sup>191</sup>.

Pensamos ser válido anotar que Garai entende que a “ética scheleriana não se move no âmbito de uma análise metafísica da realidade, mas no âmbito dos conteúdos objetivos dos

<sup>188</sup> O texto é relativo a Metafísica, IX, 6, 1048b 18-36: “Posto que, das ações que tem limite, nenhuma é fim, mas que todas estão subordinadas ao fim –por exemplo, do esgarçar o fim é o esgarço, e as partes do corpo, enquanto esgarçam, estão assim em movimento, não existindo aquelas coisas a cuja consecução ordena o movimento – estes processos não são uma ação, ou, ao menos, não uma ação perfeita (posto que não fim). **Ação (práxis) é aquela na qual se dá o fim.** Por exemplo, alguém vê e ao mesmo tempo viu, pensa e pensou, entende e entendeu; porém não aprende e aprendeu, nem se cura e está curado. Alguém vive bem e, ao mesmo tempo viveu bem, é feliz e tem sido feliz. E se não, seria preciso que em um momento dado cessasse como quando esgarça; porém agora não, mas que vive e viveu. Assim pois, destes processos, alguns podem ser chamados movimentos (*kinesis*), e outros atos (*energeia*). Pois todo movimento é imperfeito: assim o esgarçamento, o aprender, o caminhar, a edificação; estes, com efeito, são movimentos, e portanto imperfeitos, pois alguém não caminha e ao mesmo tempo chega, nem edifica e termina de edificar, nem devém e há chegado a ser, ou se move e chegou ao término do movimento, mas que são coisas distintas, como também mover e haver movido. Em troca, haver visto e ver é o mesmo ao mesmo tempo, e pensar e haver pensado. A este último chamo ato, e ao anterior, movimento. Quê é estar em ato, e qual sua natureza, podemos vê-lo por estas explicações e outras semelhantes”. Citado por Mikel G. S. Garai, *Acción, Persona e Libertad: Max Scheler – Tomás de Aquino*, pág. 76.

<sup>189</sup> Garai, Mikel G. S.. Op. cit. Pág. 77/78

<sup>190</sup> Idem. Pág 80/81.

<sup>191</sup> Idem. Pág. 81.

atos intencionais; é uma análise da consciência emocional de essências, não uma metafísica da estrutura real do ser segundo o ato e a potência”<sup>192</sup>. Talvez seja válido anotar também que Garai não se refere aos ensaios schelerianos *Trabalho e Ética* e *Trabalho e Visão de Mundo*, citando, entretanto, *Conhecimento e Trabalho*<sup>193</sup> do qual anota que se para Scheler a “realidade não pertence senão aos três tipos de centros dinâmicos: os centros de forças, os centros vitais e os centros pessoais”, “não se sabe como poderia compaginar-se essa afirmação da realidade da pessoa com a afirmação feita apenas três páginas depois, de que a realidade “encontra-se, necessariamente, posta pela lei, radicalmente cega ao espírito, do impulso (Drang)”.

Investigando Scheler por um roteiro senão inédito pelo menos pouco explorado – a filosofia do trabalho –, Daniela Verducci propõe-se verificar “o traço do segmento ausente para fins de renovação do contato da consciência com aquele rio de energia vital que, configurando-se em atividade de produção efetiva ou “trabalho”, conduz a realização escopos e intenções” e entende que Aristóteles parece não ter tido a “exata consciência” desse segmento conectivo entre as duas dimensões ontológicas – ideal e real – e na *Ética a Nicômaco*, por um lado anota uma clara distinção entre ação e produção – “nenhuma das duas é incluída na outra, já que a ação (ἡ πράξις) não é produção e a produção (ἡ ποιησις) não é ação”<sup>194</sup> – e por outro, reconhece que a atividade produtiva requer o intelecto prático para realizar o que há na cabeça do homem, único ser capaz de decidir e deliberar se e como calcular os meios para realizar os desejos. A partir dessa reflexão moral de Aristóteles, é possível extrair elementos para, **antropologicamente**, delinear uma sequência completa em que a teoria confiaria a *práxis* e a esta seria subordinada a *poiesis*, em cujo âmbito a técnica realizadora encontraria um lugar até a concreta materialidade.

<sup>192</sup> Idem. Pág. 203 nota 332. Garai anota que segundo G. Kränzlin (*Max Schelers phänomenologische Systematik. Mit einer monographischen Bibliographie Max Schelers*, 1934), “apesar do objetivismo característico da ontologia scheleriana, esse “ser” que descobre é algo distinto do “ser” da filosofia escolástica.

<sup>193</sup> Garai cita *Conhecimento e Trabalho*, nas páginas 23 (nota 14); 27 (nota 25); 28 (notas 26 e 28); **43** (notas 69 e **70**).

<sup>194</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. VI, 2, 1140 a 6. Em Os Pensadores está assim: “(...) nem agir é produzir, nem produzir é agir”. Os Pensadores, pág. 143.

Se se inicia a incursão à atitude prático-poiética<sup>195</sup> do intelecto pelo perfil da filosofia como investigação do princípio entre intencionalidade e realização, tem-se que desde que Tales (séc. VII a C), voltou o pensar à filosofia interrogando a realidade cósmica, do modo como antes já o havia levado a observar as estrelas, não se havia visto ainda. Os pontos que se destacam são: a) Tales indagou pela arché – princípio de todas as coisas; b) Tales imaginou a hipótese de esse princípio ser a água; e c) Tales justificou-se “pela constatação de que a nutrição de todas as coisas é a umidade e que até o calor gera-se pela umidade e vive na umidade. Ora isso de que todas as coisas são geradas é, portanto, o princípio de tudo. (...)”. Começava-se um tipo de conhecimento que, introduzindo a busca pelo princípio de todas as coisas, distinguia-se de todos os outros gêneros: o conhecimento filosófico

Pode-se admitir que o que Tales<sup>196</sup> introduziu foi uma novidade de caráter intencional. Por um lado<sup>197</sup>: “(...) não podemos eximir-nos de observar, mesmo permanecendo à parte da problemática filosófica transcendentemente implicada do trabalho, que aquela água da qual, segundo Tales, toda a φύσις estava invadida podia bem constituir, sem perigo de contradição, também o princípio teoreticamente explicativo de um eventual ser ativo laborativo. No decorrer dos séculos seguintes, de resto, a roda da água e dos moinhos de água foram um pilar da sociedade agrícola romana e medieval. E quando Leibniz no século XVIII formulou o conceito físico do trabalho como anota E. Cassirer não devia ser-lhe desconhecido as aplicações da energia hidráulica; e, por outro lado aquele princípio de todas as coisas

<sup>195</sup> “A distinção entre *práxis* e *poiêsis* serve, nos capítulos IV e V do Livro VI da *Ética a Nicômaco* para separar a arte que constitui a competência ou o domínio na ordem da “produção” e a “prudência”, excelência da ação, ou ao menos excelência dianoética da ação (pois a qualidade da ação depende também da qualidade do *êthos*). Esta distinção é levada a um grau de contraste que não é regularmente seguido no conjunto do corpus e é expressa segundo fórmulas cuja justificação não é patente.(...) ( i ) “*Práxis* e *Poiêsis* têm em comum o fato de possuírem correlatos (os *πρακτά* e os *ποιητά*) que pertencem ao mesmo domínio, ou antes, ao mesmo tipo de realidade (s), a saber, aquelas que podem ser de outro modo (e em cuja descrição se pode incluir o fato de tanto poder não ser quanto poder ser) (1140a1) (...); (ii) Na medida em que são consideradas como atividades puramente humanas, *praxis* e *poiêsis* têm, como uma das suas causas, sua origem em uma faculdade que é a da ordem da *dianoia* (em oposição ao “caráter”, *êthos*), mas que não é a maneira teórica de orientar e exercer a *dianoia*. (...); (iii) Orientadas uma e outra em vista do tipo de realizações que se podem produzir ou não, que podem acontecer de tal ou tal maneira, tendo por origem o agente, e, neste, uma disposição da *dianoia* e uma disposição adquirida que qualifica uma outra parte da alma (que, no caso, da *práxis* é o desejo), *práxis* e *poiêsis* diferem entre si pela situação de seu *ergon* em relação ao agente e (mas isso é muito mais obscuro) pelo seu tipo de finalidade e a maneira mediante a qual se pode apreciar seu sucesso. É bastante notável que, no que respeita à *Ética a Nicômaco*, a distinção dessas duas espécie de atividade é fortemente afirmada (a ponto que se diga, em 1140a5seg., que são efetivamente separadas uma da outra) mas pouquíssimo explicada”. Bernier, Bernanrd. *A Distinção entre Práxis e Poiêsis em Aristóteles* in *Analytica* Vol 1 Número 3, 1996.

<sup>196</sup> Referindo-se a Jakob Brückner, registra Daniela Verducci em *Il Segmento Mancante*, pág 44 o seguinte: “Temos observado muito que os fundadores das antigas teogonias não raro têm confundido a origem da totalidade das coisas com o nascimento do nosso mundo, começando por colocar princípios gerais e iniciando depois a descrever a construção deste mundo. Para evitar isso Tales, preparando-se para filosofar com melhor ordem, fez da água o princípio de tudo isso que está no mundo, e do resto não se ocupou”.

<sup>197</sup> Verducci, Daniela. *Os Exórdios da Filosofia do Trabalho em Max Scheler*. Pág 132.

compatibiliza-se tanto com o que Kant, dois milênios depois postula, ou seja, deve ser dado a priori, ao focalizar uma perspectiva de totalidade que não provem da experiência empírica, quanto com a reflexão fenomenológica, isto é, com a redescoberta que cada ação empiricamente efetuada pressupõe o cumprimento de ato de consciência, logicamente anterior, que lhe constitui o princípio.<sup>198</sup>

Por sua vez, Aristóteles na *Ética a Nicômaco*<sup>199</sup> registra que “com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra” ou, segundo a acepção Kantiana na *Crítica da Razão Pura*<sup>200</sup> de que “se todo conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele deriva *da* experiência.” A essas duas citações, acrescente-se o comentário seguinte de Nietzsche<sup>201</sup>: “Tales contemplou a unidade daquilo que é e, quando quis comunicar a sua intuição, falou da água.” Essa proposição – a água é o princípio de tudo – fenomenologicamente apreciada, por um lado, marca o início de uma nova disciplina filosófica com a realização do correspondente ato filosófico a priori e, por outro lado, registra que no filosofar perpassa um dinamismo de múltiplas formas: teórico, prático, poético e laborativo. Sob esse último aspecto, verifica-se o que pode ser chamado de “polifuncionalidade que o intelecto assume na filosofia de Aristóteles, onde o próprio *nous*, a específica virtude dianoética do conhecimento dos princípios, depositado na alma humana é sinalizado tanto como teórico, prático, sensível quanto como poético, se bem que segundo uma atitude toda particular porque livre de materialidade<sup>202</sup>.”

<sup>198</sup> Cfr. Daniela Verducci, *O Segmento Ausente*. Pág.44.

<sup>199</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Livro I Cap. 4, 1095 b. In *Os Pensadores*, pág 51

<sup>200</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Pág 36.

<sup>201</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág 45. A referência é à obra de F. Nietzsche *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in NWKG III2 p.311. A tradução italiana é de G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in NOC III2 p.285.

<sup>202</sup> Cfr. Daniela Verducci. *Il Segmento Mancante*, pág. 58/59. Aristóteles. *Ética a Nicômaco* Livro VI Cap VI, 1141 a: “Se, por conseguinte, as disposições da mente pelas quais possuímos a verdade e jamais nos enganamos a respeito de coisas invariáveis ou mesmo variáveis – se tais disposições, digo, são o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva, e não pode tratar-se de nenhuma das três (isto é, da sabedoria prática, do conhecimento científico ou da sabedoria filosófica), só resta uma alternativa: que seja a razão intuitiva que apreende os primeiros princípios”. In *Os Pensadores*, pág. 145.

Aristóteles. *Anima*. Trad Italiana Giancarlo Movia. Rusconi, 1998, Milão. 430 a. Pág 217. “Dizemos ‘potencialmente’ ao mesmo modo de uma papel (*tavoletta*) para escrever sobre o qual não se tenha nada escrito. É precisamente este o caso do intelecto. Além disso é ele mesmo inteligível como o são os objetos inteligíveis. De fato, no caso dos objetos sem matéria, o sujeito pensante e o objeto pensado são a mesma coisa, por isso a ciência teórica e o seu objeto identificam-se (do fato que não se pense sempre, dever-se-á investigar a causa). Ao contrário, nos objetos que tem matéria cada um dos inteligíveis esta presente potencialmente. Como consequência os entes materiais não serão dotados de intelecto (já que o intelecto é a faculdade de conhecer tais entes sem a sua matéria) enquanto ele possuirá o inteligível”.

Aristóteles, “já no século IV a C, selecionou em sua *Ética a Nicômaco* e na própria *Metafísica*, próximo ao ser necessário, objeto da única contemplação, uma área ontológica de possibilidades, na qual a atividade humana, tanto prática ou moral quanto poiética ou técnico-produtiva, encontra a sua apropriada colocação”<sup>203</sup> Se se examina o percurso aristotélico que une metafísica e ética, é possível dar-se conta de como, em tão antiga reflexão, nexos teóricos e práticos, que em continuação estiveram juntos em primeiro plano, entre os quais filosofia e trabalho, mantenham-se até agora implícitos<sup>204</sup>.

O “exercício polimorfo das funções intelectuais”<sup>205</sup> e as operações conjuntas do intelecto e da sabedoria podem resumir assim: O *nous* distingue (1) Verdadeiro e Falso, enquanto é pensamento teórico, no âmbito do processo cognitivo; distingue (2) bom e mau, enquanto é pensamento prático posicionando-se como intelecto que deseja, isto é, assume, determinando o fim para o qual o desejo cegamente se volta e calcula os meios através dos quais o conduz a satisfação. Essa dinâmica intelectual de individuação do fim desejado e do cálculo dos meios envolve aquele desejo que se desenvolve e transforma-se na medida em que encontra o a sua orientação em “desejo que raciocina”. Esse exercício polimorfo possibilita à alma sensível e à alma racional assumir um sistema sinérgico e desenvolver-se em congruência com o princípio antropológico<sup>206</sup> do qual ambos emanam.

Aristóteles, na *Metafísica*<sup>207</sup>, individualiza dois inultrapassáveis obstáculos metafísico-epistemológicos, quais sejam, o **ser necessário**, cognoscível teoreticamente pela matemática, física e teologia, e o **ser accidental** pelo quais não se dão nem potências produtivas, nem arte, nem ciência. Na faixa intermediária desses seres ocupada pelo que não acontece seja necessariamente seja por puro acaso, pode ter lugar o saber prático-poiético. Na *Ética a Nicômaco*<sup>208</sup> esse discurso metafísico adquire caráter antropológico ou integração antropológica a partir do momento que a área ontológica que se desenvolve entre o necessário e o accidental ou casual é indicada como aquela das “coisas que dependem de nós” e que

<sup>203</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Gli Esordi della Filosofia del Lavoro in Max Scheler*, pág.128. Refere-se a obra de J. Rohls, *Storia dell'Etica*.

<sup>204</sup> Idem. Pág. 128.

<sup>205</sup> Cf. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*. Pág. 59.

<sup>206</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco* Livro VI,2, 1139b 5. “ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου” (citado por Daniela Verducci). Em *Os Pensadores* está assim anotada: “Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo e a **origem de uma ação dessa espécie é um homem**”.

<sup>207</sup> Cfr. Daniela Verducci. *Gli Esordi della Filosofia del Lavoro in Max Scheler*. pág. 128. Refere-se a *Metafísica* livro VI, 1026 b 26-33.

<sup>208</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Livro III, 1112 a, 31-32: “Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas; e essas são efetivamente, as que restam”; e, 1112 b, 7-10: “Delibera-se a respeito das coisas que comumente acontecem de certo modo, mas cujo resultado é obscuro, e daquelas em que este é indeterminado.” In *Os Pensadores*, pág. 85 e 86 respectivamente.



“podem ser concluídas por nós”. A ação voluntária daí resultante consistiria na determinação de um setor ontológico que teria permanecido na indeterminação: “Isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo **aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida** não é um fim no sentido absoluto, mas apenas **um fim dentro de uma operação particular. Só o que se pratica é um fim irrestrito**; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo.”<sup>209</sup>

Mas, a acepção aristotélica é apenas uma das acepções na qual uma consideração filosófica do trabalho pode ter lugar. O que se pode observar é que a atividade poiética à qual se pode aproximar a moderna noção de trabalho pertence, segundo Aristóteles, ao ser-ativo-humano ainda que sob risco de ostracismo ontológico<sup>210</sup>. No entender de Daniela Verducci somente no início do século XX, por obra de Max Scheler emana a elaboração de uma filosofia do trabalho.<sup>211</sup>

## 2.2 Perfil cristão

Uma das primeiras linhas do inicial<sup>212</sup> perfil cristão anotado por Scheler para a atividade laboriosa, acatando a hereditária condição do pecado original, diz que o homem, no paraíso, não trabalhava a terra, mas de cabeça erguida olhava para Deus e para o céu, que na origem, conhece-se a alegre força da alma e do corpo, que essa alegria ainda pode ser encontrada no trabalho, afastando-se de Deus, mas que se manifesta no jogo e no esporte privado de um escopo e, na origem, são ignorados as fadigas, o sofrimento e a necessidade do trabalho. Também são ignoradas a constrição da vontade individual e a concupiscência e a mortificação de si e de outro sob uma lei objetiva.

Na situação originária, estaria valendo os seguintes aspectos<sup>213</sup>: sim ao Estado, a Propriedade e a Livre Criação semelhante, em menores proporções à Divina; não ao Estado com leis repressivas, a propriedade privada defendida pelo Estado com ameaça de sanção e ao trabalho igual à fadiga.

<sup>209</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, VI, 2, 1139 b 1-6. In *Os Pensadores*, pág. 142. Citado por Daniela Verducci em *Gli Esordi della Filosofia del Lavoro in Max Scheler*, pág. 129.

<sup>210</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Gli Esordi della Filosofia del Lavoro in Max Scheler*, pág. 130, onde refere a *Non di solo lavora* de F. Tortaro.

<sup>211</sup> Idem. Pág. 130

<sup>212</sup> Scheler, Max. *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág 82

<sup>213</sup> Idem. Pág. 82/83.

Nesses primeiros pontos da concepção originária, o trabalho teria, por motivo da queda, um caráter de punição. Mas a concepção cristã evolui e a concepção católica coloca a vida contemplativa acima da vida prática. E na concepção cristã não há renúncia à alegria do trabalho que é uma alegria indireta e nascida da concepção espiritual do trabalho<sup>214</sup>, tanto quanto da atividade psicofísica mesma. Neste ângulo da concepção cristã, o trabalho não seria, sobretudo punição, mas um meio de salvação e de purificação para o homem caído: é-lhe um meio de salvação e purificação; algo de real, de puro, de grandioso, de livre; acontece com a realização do trabalho pelas suas mãos. No ato de trabalhar o homem (cristão) vê-se como uma alma isenta de culpa, justa, livre de seu próprio eu. Segundo essa concepção cristã o homem conquista sua alma e confere-lhe liberdade e independência de agir de modo crescente. O valor do trabalho atribuído pelos chefes espirituais do cristianismo é voltado antes de qualquer coisa ao homem mesmo e a sua alma e exige-lhe que se coloque num reino acima e ao lado do seu trabalho, que como alma e como espírito habite, como membro, o simultâneo visível e invisível reino de Deus: é preciso que o homem que trabalha tenha ócio suficiente para, liberto e quieto, exercer o ato de recolhimento no qual possa recordar o alto valor de seu trabalho<sup>215</sup>. O trabalho é enobrecido por conceitos centrais da fé cristã: o sacrifício e a humildade:

- a. Sacrifício<sup>216</sup>: entendendo-se o homem como um colaborador de Deus que por ele se sacrificou em Cristo, o trabalho é visto como uma ação de agradecimento por essa missão;
- b. Humildade<sup>217</sup>: é a diferença entre o escravo e o cristão livre humilde. Aquele deve servir sem sequer pensar em comandar; este não quer

<sup>214</sup> Idem. Pág. 87.

<sup>215</sup> Idem. Pág. 88

<sup>216</sup> Sacrifício: “Destruição de um bem ou renúncia ao mesmo, em honra à divindade. O sacrifício é uma das técnicas religiosas mais difundidas. Seu objetivo é a purificação de alguma culpa ou pecado: neste caso, é desinteressado, ou seja, não tem objetivo utilitário imediato. Seu objetivo também pode ser a consagração, que é uma finalidade mais ou menos utilitária pois consiste em persuadir a divindade a dar garantias à coisa ou à pessoa que se consagra. (Abbagnano, Nicola. Dicionário de Filosofia. Pág. 866)

<sup>217</sup> “Humildade: atitude de abjeção (aviltamento) voluntária, típica da religiosidade medieval, sugerida pela crença na natureza miserável e pecaminosa do Homem. Neste Sentido a humildade é ilustrada e exaltada por Bernard de Clairvaux (S. Bernardo de Claraval): “A humildade é a virtude graças a qual o homem se avilta com verdadeiro reconhecimento de si mesmo. Neste sentido, a humildade era desconhecida do mundo antigo. São Paulo, que foi o primeiro a empregar essa palavra, entendeu-a como falta de espírito de competição e de vanglória, vendo seu modelo em Cristo, que, com a encarnação, rebaixou-se até o homem”. (Abbagnano, Nicola. Dicionário de Filosofia. Pág. 519/520)

“O passo inicial no caminho do retorno a este amor perfeito é a humildade. Esta pode definir-se como a virtude pela qual o homem adquire um conhecimento verdadeiro de si mesmo e de sua própria miséria (...). A humildade é, ao mesmo tempo, o primeiro grau da verdade e esta nos reconduz à caridade (...)”. (Gilson, Etienne. História da Filosofia Cristã. Pág 292)

comandar, mas ao colocar-se a serviço assume o dever de servir e se as condições exteriores e os encargos assim o exigem ou determinam dará ordens e comandará.

A esses dois aspectos Scheler reúne a veneração, o sentimento de gratidão e o libertar-se da ansiedade. Este último, por assim dizer, está ligado ao poder ver, antes de determinar-se a realização, qual a utilidade que produzirá o trabalho e também de acreditar poder suficientemente, controlar o destino do produto, programando-se, então, de forma coesa e centralizada a produção e a distribuição.

Um último ponto que anotamos é o desenvolvimento da relação trabalho e propriedade. Por um lado é reconhecido o direito de propriedade ao trabalho aplicado às coisas (segundo Scheler ligado a teoria romana da ocupação). Desse modo é fundada uma teoria objetiva do valor: o valor econômico do produto seria equivalente ao trabalho empregado a produzi-lo. Scheler, além disso, adverte quatro pontos próprios à doutrina cristã que, diante da sobrevalorização do trabalho, mantêm estáveis determinados limites<sup>218</sup>: reconhece os monopólios naturais e políticos como fatores determinantes para o valor dos produtos; não inclui o “tempo de trabalho médio socialmente necessário” como denominador comum entre os trabalhos de alto e baixo valor; entende o princípio anterior como lei positiva; e, sabe que o homem trabalha de modo frutífero, e não simplesmente com as próprias forças, reconhecendo o conceito de “bendizer” o trabalho que o que Deus agrega, adiciona às operações das nossas mãos e do nosso espírito.

A concepção católica mantém bem estáveis os limites de uma sobre-valorização do trabalho e Scheler destaca quatro pontos<sup>219</sup>, que assim resumimos: 1) “Não corresponde à concepção cristã um trabalho que produza ilimitadamente mercadorias, de modo a desenvolver a produção somente através de novas necessidades, ou de modo tal que as mercadorias sejam feitas apenas para criar (com ou sem força) mercados para extensão em países confinados pela potência econômica de um povo como um fim em si mesma”; 2) “O homem deve permanecer senhor de seu trabalho”. Por força de sua razão, o homem tem a capacidade e o dever de ser consciente de seu fim eterno, que consiste na contemplação de Deus, mediada pela doutrina da Igreja que nivela os mestres e os estados sociais no *Corpus Christi*; o trabalho não pode ser considerado como “mercadoria” que seja avaliada como custo de produção, de vez que não pode desconhecer que cada pedaço do trabalho possui o valor

<sup>218</sup> Scheler, Max. *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 95.

<sup>219</sup> Idem. Pág. 96 e 97.

econômico de nutrição que o torna possível de reproduzir-se pela força laboriosa que na sua forma racional atinge e faz parte integrante do produto no qual está contida a dignidade do trabalhador: “por isso o trabalhador manual na idade média via no produto de suas mãos quase uma parte de si mesmo”; e, 4) o limite do trabalho é dado pelo prazer inteligente do produto do trabalho; “limites que são postos quantitativa e qualitativamente pela manutenção da saúde, da família, da proteção das crianças e das mulheres, e pelo exercício de funções públicas civis.”

Contraposto a esse perfil de origem cristã, sob confissão católica, Scheler descreve a confissão protestante cujo espírito da concepção do trabalho que registra como liberal e iluminista<sup>220</sup>, é diverso do anterior e modifica-o fundamentalmente pelo não reconhecimento por Lutero de um particular serviço ativo de Deus independente de um serviço profissional e da profissão laborativa e nega o privilégio da vida contemplativa no confronto com a vida prática. Lutero, segundo Scheler, não reconhece um particular amor objetivo por Deus. Algumas conseqüências práticas que se podem anotar são a supressão da existência monástica; a secularização dos claustros e propriedades eclesiásticas; a supressão das prebendas; e a supressão do poder espiritual-religioso e dos controles da Igreja sobre a vida econômica (formação de preços, usura etc)<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> Idem. Pág. 97.

<sup>221</sup> Por ocasião do renascimento religioso, na visão do perfil nominalista adotado por Lutero, a Igreja Católica (a) é infiel a sua missão e teria degradado a religião com seus dogmas, regras, ordenanças; (b) contaminou a doutrina de Cristo com o paganismo helênico; (c) acomoda-se com uma religião superficial (judaísmo) de onde o espírito se encontra ausente; (d) concede absolvições precipitadas e manda as pessoas assistir à missa celebrada numa língua desconhecida; (e) pretende que só o estado regular permite buscar a perfeição como se todos os cristãos não tivessem de ser perfeitos como o Pai celeste; e (f), mais grave, pactua com o mundo moderno, admite a crença na liberdade do homem e na sua possibilidade de alcançar o bem e pactua com o capitalismo, obra demoníaca. A Igreja tolera a vida da corte, as artes, o luxo e todos os prazeres. E mente. A Igreja mente: o homem é concupiscência e pecado, incerteza e contradição; o homem não é livre, ele apenas consegue seguir o seu prazer. Quando para reconstruir a igreja S. Pedro, o Papa organizou uma venda de indulgências, Lutero que considerava essa venda ímpia, fixou as 95 teses contra as indulgências na porta da Igreja de Wittenberg (1517) e com este gesto levou o descontentamento à ação, que se disseminou em vários aspectos. Na supressão monástica: o homem pode casar-se e Lutero o fez esposando uma antiga religiosa; na secularização do claustro e propriedades eclesiásticas: admitia-se ao príncipe além de seu poder civil absoluto, que vigiasse e governasse, por direito divino, a Igreja cristã e os bens eclesiásticos, dons da comunidade cristã, deviam pertencer à autoridade encarregada por Deus de governá-la – os príncipes luteranos herdaram a influência moral do Papa e, pela laicização ou secularização dos bens eclesiásticos aumentaram sua fortuna; na supressão das prebendas: ou seja, supressão do pagamento de taxas em dinheiro, como a **anata** – o direito equivalente a um ano de rendimento pago pelo titular de um benefício (bispado, abadia ou curato), ou com a reserva ou direito reservado ao Papa para nomear pessoas para numerosos benefícios ou mesmo a expectativa, antes do lugar ocupado pelo titular ficar vago; supressão do poder espiritual-religioso e dos controles da Igreja sobre a vida econômica (formação de preços, usura etc): condenação do capitalismo e da especulação, que teve um resultado diverso da expectativa luterana – a economia foi libertada das restrições éticas e religiosas e o individualismo, econômico e religioso, encorajada. Resultado esse diametralmente oposto aos ideais, pelo menos em grande parte, de Lutero. Mousnier, Roland. *Os Séculos XVI e XVII*. Pág. 42 a 44 e 81 a 91.

Esses setores são entregues às autoridades seculares e confiados à legislação dos puros instintos naturais, registra Scheler que, em seguida anota mais: “Lutero ensina uma tranqüila submissão e uma capitulação quase servil ao poder do mundo<sup>222</sup>.” Com Lutero cai a nobreza feudal e o serviço público honorário e ascende o moderno estado absoluto e seus princípios e o seu funcionário burocrático.

Scheler ainda anota a projeção unilateral de todos os deveres morais e religiosos sobre as profissões civis o que impossibilita um profundo e espiritual nivelamento das profissões entre si; e a confiança cega no Estado dissidente do poder da Igreja, esquecendo-se que aquele pode ser constrangido a uma condição de dependência das mesmas forças que movem a economia<sup>223</sup>.

Segundo Scheler é o que “acontece inevitavelmente *quando* se renuncia aos controles espirituais e religiosos sobre a vida econômica<sup>224</sup>”.

Para a Alemanha, “o resultado do pensamento de Lutero foi a divisão entre a vida íntima do espírito, que era livre, e a vida exterior da pessoa, subjugada por autoridade inatacável. Este dualismo do pensamento alemão estendeu-se de Lutero aos nossos dias”. Bronowski, J. e Mazlish, B. *A Tradição Intelectual do Ocidente*. Pág. 105.

<sup>222</sup> Scheler, Max. *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 99

<sup>223</sup> “O Protestantismo, que começou como movimento popular na mais ampla das bases possível, ficou agora, na maioria dos casos, restrito aos soberanos locais e a estes elementos da classe média. Com um faro genuinamente político, Lutero parece ter considerado as perspectivas das classes revolucionárias de tal maneira desfavoráveis que gradualmente se pôs ao lado daquelas classes da sociedade cujos interesses se encontravam ligados à manutenção da lei e da ordem. Fazendo isso, não só deixou as massas ao desamparo, mas até mesmo instigou os príncipes e os seus sequeiros contra a “canalha dos camponeses, assassinos e rapaces”. Como é evidente, pretendia a todo custo desfazer a impressão de ter alguma coisa a ver com a revolução social. (...) A atitude “sensível” de Lutero constituía um exemplo aterrador de realismo político.”. Hauser, Arnold. *A História Social da Arte e da Cultura* Vol III Pág 151/152

“Maquiavel foi o primeiro a desenvolver a teoria e o programa do realismo político; na sua obra encontram-se a chave de toda concepção do mundo do maneirismo, que desesperadamente luta com esta idéia. Mas Maquiavel não inventou o “Maquiavelismo”, i. é, a separação da política prática dos ideais cristãos – cada pequeno príncipe da Renascença era um maquiavélico feito à pressa (...). Maquiavel foi, no entanto, apenas o expoente e o porta voz da sua época.(...) Não foi a violência dos tiranos que causou o choque geral (...) mas a justificação dos seus métodos por um homem que tornou possível conciliar o evangelho da filosofia da força, os direitos da inteligência, e a moralidade dos ‘leões’ com a das ‘raposas’. Desde então existiram governantes e governados, amos e escravos, exploradores e explorados, existiram também duas ordens diferentes de moralidade uma para os poderosos, outra para os impotentes. (...) foi o primeiro a tornar os homens conscientes desta dualidade moral, o primeiro a tentar justificar o reconhecimento de diferentes padrões de conduta, nos negócios de Estado e nos da vida privada corrente, e além do mais o reconhecimento do facto de que os princípios morais de fidelidade e lealdade em nada obrigavam o Estado e o príncipe.(...) Abriu-se então, no mundo moral uma fenda semelhante à que tinha surgido no mundo intelectual: somente desta vez o choque foi maior, pois abrangeu mais valores cruciais que ficaram em perigo.” Hauser, Arnold. *A História Social da Arte e da Cultura* Vol III Pág. 157 a 159.

<sup>224</sup> Scheler, Max. *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 99

“O que ergueu e inspirou os bons cristãos em toda parte, e além de tudo os idealistas e intelectuais em Itália, foi o anti-materialismo do movimento da Reforma, a doutrina da justificação pela fé, a idéia de comunhão direta com Deus e de poderem oficial todos os crentes. Mas, agora que o Protestantismo se tornou o credo de príncipes, interessados apenas na política de uma classe média preocupada sobretudo com negócios, e que estava a caminho de se tornar numa nova Igreja, estes idealistas e intelectuais que se tinham enamorado dele como um movimento puramente espiritual, eram certamente os mais desapontados.” Hauser, Arnold. *A História Social da Arte e da Cultura*. Vol. III pag 153.

O conceito de trabalho e a profissão de Calvino são ainda mais forte que em Lutero: porque na “economia”, num trabalho voltado à posse ilimitada<sup>225</sup>: se não é requerido por alguma falta ou necessidade, mas realizado para honrar a Deus, é-lhe reconhecido a contrassenha prática dos eleitos até que o sucesso aparece na glória do céu; e se não é requerido por alguma falta ou necessidade, mas realizado para o homem e para o prazer, é proibido tão mais rigidamente do que é feito pela concepção católica ou luterana.

## 2.3 Perfil Moderno / Contemporâneo do Trabalho

Entre o trabalhar e o produzir instala-se a vontade do homem. A ciência, anota Löwith, está estreitamente ligada ao “progresso” e o progresso científico não respeita nada, é uma potência que destrói a natureza e transforma o mundo<sup>226</sup>

Scheler, por sua vez, coloca o que chamou de “aguçada e perspicaz indagação” do matemático francês Henri Poincaré, ou seja, se se investiga nos céus as leis mecânicas do universo para construir melhores máquinas ou se construímos máquinas para que o homem tenha mais comodidade e tempo livre para explorar livremente o céu e outras coisas. Sob a ótica do empirismo e do positivismo o *homo sapiens* foi substituído pelo *homo faber* e, desse modo, é o primeiro ponto de vista que é afirmado<sup>227</sup>.

Neste ponto da dissertação, cabe agora trazer a discussão, por um lado a figura do burguês; e por outro o pensamento do pragmatismo.

### 2.3.1 Burguesia

Scheler no seu texto publicado em 1914, *O Burguês (Der Bourgeois)*, faz referência ao “admirável trabalho de Sombart”, *Der Bourgeois* de 1913<sup>228</sup>, no qual o autor tenta oferecer-nos uma descrição do “espírito capitalista” e desenvolver o perfil das séries de causas que o produziram.

<sup>225</sup> Scheler, Max. *Burguesia, socialismo e intuição do mundo*. Pág. 99/100.

<sup>226</sup> Löwith, Karl. *Marx, Weber, Schmitt*. Pág. 93

<sup>227</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Visão de Mundo* in *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 84.

<sup>228</sup> Scheler, Max. *O Burguês* in *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 25; e Franco Bosio, *Introdução*, in *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*, pág. 14

Scheler entende que se pode encontrar os “primeiros traços do “burguês” já no século XIII<sup>229</sup>, época que em todos os campos das ciências históricas aparece sempre como o momento de grande desenvolvimento na qual começa a despontar um homem novo que, independentemente das suas peculiaridades nacionais, religiosas, confessionais e políticas, manifesta o seu novo espírito também nas mais antigas instituições, como por exemplo a Igreja Católica”<sup>230</sup>.

Para Scheler, o mérito de Sombart é ter rompido tanto com aqueles que afirmam que no homem subsiste um espírito capitalista como consequência das formas econômicas de organização capitalista e das formas técnicas de produção, quanto com os que supõem no homem de negócios um fundo sempre idêntico de satisfazer o impulso de enriquecer além do nível de sustentação ou um desejo intenso de posse e de trabalho além da simples satisfação, ou seja, o capitalismo teria sido gerado como reação do homem às relações econômicas ou ao progresso da ciência e da técnica. Há segundo Scheler, que distinguir entre dois problemas: o da origem do capitalismo e o da transformação e do aperfeiçoamento que ele, *di volta in volta*, realiza como foi relevado por Sombart e mais agudamente por Weber. No seu entender, uma vez que a forma empreendedora do capitalismo afirmou-se e tornou-se predominante, os homens crescem a ela adequando-se e são, por assim dizer, pressionados, ainda que não pertençam ao tipo de homem capitalista, a caminhar com os outros na mesma direção e “por contágio psíquico também a eles são transmitidas as tradições das gerações mais antigas e mediante os puros representantes deste tipo de homem, o novo modo de regular os impulsos. Por isso, as formas de organização capitalista são mediadoras, *di volta in volta*, também da persistência do “espírito” capitalista”<sup>231</sup>. Há ainda que se distinguir entre dois componentes fundamentais do espírito capitalista: o espírito empreendedor e o espírito burguês.

---

<sup>229</sup> Em complemento às notas 6 e 7 acrescentamos que se a especulação faz parte do “espírito do capitalismo” talvez se possa ver incipientes traços desse espírito já em Tales de Mileto, conforme narrativa de Aristóteles (Pol. I 11, 1259 a): “Pois todas estas coisas são úteis para os que apreciam a arte do ganho, como por exemplo a manobra financeira de Tales de Mileto que atribuíram a sua sabedoria, mas que tem caráter universal. Com efeito, como o injuriavam por sua pobreza e pela inutilidade da filosofia, diz-se que, graças a seus conhecimentos astronômicos, pode saber como seria a colheita de azeitonas. Assim, quando ainda era inverno e tinha um pouco de dinheiro, tomou mediante fiança todas as prensas de azeite de Mileto e de Quios, arrendando-as por muito pouco pois não havia competição. Quando chegou a oportunidade e todos de uma vez procuravam prensas, alugou-as como queria, juntando muito dinheiro, para demonstrar como resulta fácil ao filósofo enriquecer-se quando quer fazê-lo”. (*Los Filósofos Presocráticos*)

<sup>230</sup> Scheler, Max. *O Burguês in Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo* Pág. 24.

<sup>231</sup> Idem. Pág. 28/29

Para Scheler é ao espírito burguês que Sombart confere o primado genético na formação do espírito capitalista<sup>232</sup>.

Scheler, por um lado, parece emparelhar-se com a direção de Sombart, e, por um ângulo, procurando descortinar os matizes do quadro da transformação bio-psíquica do homem capitalista com relação aos antepassados<sup>233</sup>, tece comentários sobre o que chamou de paradoxo do capitalismo: homens que são providos biológica e espiritualmente das melhores qualidades que, com segurança, não atingem por si mesmas o empenho na vida econômica e produtiva tornam-se de modo próprio dominadores mesmos da economia. No dizer de Scheler, a guerra, o serviço público, o serviço eclesiástico, a empresa colonial, são mais apropriados e adaptados ao emprego de suas forças do que o ganho, o comércio e a indústria. Por outro ângulo, questiona: se na Antigüidade e no início da era medieval aqueles ramos de atividades eram desprezados e se até então aquelas formas não se reverteram à vida econômica, como então aconteceu que aquele homem de tipo heróico e genial tenha saído do âmbito voltado a valores supra individuais – como o Estado, religião, fé, guerra pela pátria, ciência e arte, pelos quais dava a vida – e entrado em um âmbito cuja essência é constituída pelo frio cálculo e pelo contínuo trabalho, pelos negócios e pela empresa (que pertence ao interesse privado) e que os tenha abraçado com uma dedicação tão verdadeira e genial ardor? Sob a ótica de Sombart, as forças voltam-se a esse novo âmbito por uma espécie de coação que teria acontecido porque a ordem social lentamente transformada pelo espírito burguês (sua nova moral, consciência jurídica etc) impedia que fossem percebidos outros âmbitos mais adequados de explicação e ao contrário condenavam-no como fonte de iniquidade e de pecado e por isso constrangeram aquelas forças a tornar próprio o elemento de propulsão para o progresso moderno: “as antigas forças perderam a sua moral e a nova moral burguesa a tomou ao seu serviço e a atrelou ao seu carro”. Então para Sombart, na formação do espírito capitalista não estava a frente o espírito empreendedor, mas o pequeno burguês, impregnando de ressentimento<sup>234</sup>, voltado a máxima segurança da vida e a tudo calcular na sua vida angustiada que desenvolve o novo sistema burguês de valores e de *virtu*<sup>235</sup>.

<sup>232</sup> Idem. Pág 37

<sup>233</sup> Cfr. Franco Bosio, *Introdução in Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*, pág. 15

<sup>234</sup> Sombart reconhece o início do espírito burguês em Florença (século XIV) e sua expressão humana e literária é, segundo ele, Leon Battista Alberti, conforme pode ser verificado em seu livro *Do Governo da Família*. Sombart declara que “o ressentimento é um dos traços fundamentais” daquele livro e ali “ele encontra pela primeira vez de forma clara e distinta, o espírito da moral moderna, muito antes de Benjamin Franklin e Defoe” Scheler cita uma passagem do livro da qual recortamos o que segue: “... este processo desempenhou um papel igualmente importante no espírito capitalista e que foi sob sua ação que os princípios de conduta pequeno-burgueses, nascidos sob a pressão da necessidade, foram elevados a dignidade máxima de um alcance geral e de



Para Scheler, entretanto, toda a grandeza quantitativa, todo desejo ardente de potência sobre a natureza e sobre sua força, toda vontade de dominar, toda selvagem beleza do mundo capitalista – a secularização do romantismo da técnica e da utilidade – não tem origem e não deriva do espírito burguês que por si só não teria nunca produzido o capitalismo<sup>236</sup>. O filósofo entende que é errôneo estabelecer a origem do capitalismo em analogia com as causas de seu simples “desenvolvimento”. O “espírito” capitalista pode aparecer antes do seu configurar-se em algumas “formas” bem determinadas. Reportando-se a Weber, anota que “Benjamim Franklin foi impregnado pelo espírito do capitalismo numa época em que sua gráfica não se diferenciava, pela forma, de uma empresa artesanal”.<sup>237</sup> Assim, Scheler, por outro lado, parece aproximar-se da tese de Weber, ao anotar que “o “espírito” originário, que desemboca no capitalismo, pode também ter tido intenções, por exemplo inspiradas de modo particular na transcendência, segundo uma dimensão religiosa, e especificamente animadas pela hostilidade em direção ao mundo, intenções que mais tarde desapareceram totalmente na configuração do “espírito” meramente derivado e modelado a partir das formas já subsistentes, da economia”.<sup>238</sup> Recortamos de Weber, dois momentos. Primeiro, que a organização racional da empresa capitalista não teria sido viável sem, por um lado, o fator da separação da empresa do trabalho doméstico<sup>239</sup> e que domina por completo a vida econômica moderna, e, por outro

---

um valor universal; as virtudes puramente burguesas se tornaram, assim, virtudes gerais do homem, sacrossantas e indiscutíveis. Foram os homens de estratificação burguesa, mais freqüentemente de nobres desclassificados, que, invejosos diante dos senhores e de seu modo de vida, amando no fundo a vida senhorial, mas encontrando-se excluídos por razões de ordem interior ou exterior, saíram por aí declarando que não havia nada de mais viciado do que este gênero de vida, e empreendendo, conjuntamente, uma cruzada contra o mesmo. É o ressentimento que inspira de uma ponta a outra os livros da família de Alberti. (...) Mas onde quer que as corporações, nas quais a mentalidade burguesa é um produto da pura necessidade, façam voluntariamente da necessidade uma virtude, conseguindo, por um meio ou por outro, adquirir consideração e influência, aí a sua maneira de pensar e de considerar as coisas deve necessariamente ganhar o reconhecimento universal e ser proclamada como a única válida”. Scheler entende que Sombart confirma a sua teoria da transmutação gradual, oculta e enganadora da moral e das noções cristãs de virtude, em qualidades humanas e em modos de ação adequados aos interesses dos negócios burgueses, ainda que se utilizem do prestígio das *palavras* e do pathos cristão e desse modo, segundo Scheler, quanto a aparência teria razão Wedekind em dizer que o pecado é o “modo mitológico de designar um mau negócio”. Scheler, Max. *O Burguês in Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*, pág 43 e *Da Reviravolta dos Valores*, pág 145/146, nota 105.

<sup>235</sup> Scheler, Max. *O Burguês in Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*, pág. 38/39.

<sup>236</sup> Idem. Pág. 39.

<sup>237</sup> Idem. Pág. 29. Weber, Max. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, pág. 34.

<sup>238</sup> Scheler, Max. *O Burguês in Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*, pág. 29.

<sup>239</sup> “A indústria inicia-se lenta na Inglaterra e ganha maior impulso após 1763. Artesãos, meio que camponeses meio que industriais, eram proprietários de máquinas e adquiriam e processavam matéria prima com ajuda de familiares e alguns operários e vendiam pessoalmente seus produtos (tecidos, facas, armas, quinquilharias, brinquedos, alfinetes e grande parte do que era exportado). Com a expansão das fronteiras ultramarinas, dá-se a primeira divisão do trabalho, aparece o comerciante ou fabricante ou manufatureiro que passa a adquirir ele mesmo a matéria prima e a vender o produto final, ou seja, fornece a matéria prima e recebe o objeto fabricado e **o artesão transforma-se de industrial independente em operário assalariado. A divisão do trabalho e o fabrico em série também podem ser observados na indústria de lã: lavagem, desgorduramento,**

lado, e associada a primeira, o fator da criação de uma contabilidade racional. Segundo, aquilo que Weber denomina de “problema difícil” que é “a influência de determinadas idéias religiosas da formação do espírito econômico, ou do ethos, de um sistema econômico. No caso, trata-se de ligação entre o espírito da vida econômica moderna com a ética racional do protestantismo ascético”<sup>240</sup>.

Scheler e Weber, por sua vez, concordam com o fato que o moderno saber técnico-científico organizado mecanicamente e voltado a produção de bens conseguiu sucesso prático<sup>241</sup>, mas para Weber “a racionalização científica – ou, mais exatamente, o agir racional com respeito ao escopo – significa *desencanto do mundo*”<sup>242</sup>.

Scheler entretanto, por seu lado “enxerta a maravilha (*Verwunderung*) ou o ato-do-espírito que, efetuando-se no reconhecimento daquilo que por grandiosidade, prodigiosidade ou estranheza, desta maravilha, torna plausível seja o poder tornar-se desencantado com respeito a tudo quanto nos tenha fascinado sem que nos tenhamos dado conta, seja a espera por um profeta que nos reabra o mundo do sentido.”<sup>243</sup>

Scheler no início de seu texto *Arbeit und Weltanschauung (Trabalho e Intuição do Mundo)* anota que falará sobre a vontade, a força e o prazer do trabalho e que “tal questão ético-psicológica, radicada em conclusão em uma problemática religiosa, me parece hoje colocada de modo insuficiente.”<sup>244</sup>

No dizer de Scheler, o liberalismo e o racionalismo são os herdeiros do perfil protestante com a diferença de refutar o controle do Estado e introduzir no lugar da graça o indivíduo humano autônomo e soberano. No liberalismo destaca, ainda, a exaltação de si como o foco único que alimenta a vontade de trabalhar.

Por outro lado, Scheler é, talvez, contundente: “Em ambos os pontos toda a concepção cristã, no seu conjunto, opõe-se a esta perspectiva de um modo radical e sem meios

---

**batedura, cardadura, penteadura, fiação, tecelagem e preparativos (tosadura e raspadura).** O comércio cria novos clientes, em novas regiões com novos gostos e surgem novos concorrentes. **Qualquer desequilíbrio econômico** – um produto mais barato ou a impossibilidade de encontrar capital mais barato, por exemplo – **obriga a inventar processos e máquinas que reduzam os preços de custo. Os inventores são normalmente artesãos engenhosos que conhecem pela prática o problema e encontra-lhe a solução e chocam-se com a resistência ou dos fabricantes receosos de perder dinheiro ou com operários hostis receosos de perder o trabalho.** Com o aparecimento e aperfeiçoamento da máquina a vapor que fornecia mais energia, era mais maleável e utilizava-se sem perdas começam a aparecer tanto a concentração de operários em um mesmo edifício, o que já acontecia antes da máquina a vapor, como a concentração geográfica, a concentração financeira”. Mousnier, B e Labrousse, E. *História Geral das Civilizações. O Século XVIII*. Pág.137

<sup>240</sup> Weber, Max. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Pág. 14

<sup>241</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág. 102.

<sup>242</sup> Idem. Pág. 102

<sup>243</sup> Idem. Pág. 102/103.

<sup>244</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Intuição de Mundo* in *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*, pág. 77.

termos<sup>245</sup>”. Tal visão supervaloriza desmedidamente o poder absoluto e a capacidade construtiva do homem – de um homem que se distanciou da tradição da história, do conjunto autorizador da religião, da Igreja, do Estado, e pela dependência orgânica, comandada por Deus, pela raça, pelo povo, pela família, pela classe, pela profissão ou ofício<sup>246</sup>”.

Sobre o socialismo moderno o entendimento scheleriano registra que assumiu na sua concepção de trabalho o pressuposto pelo liberalismo, com as seguintes diferenças: ao trabalho manual concede a supervalorização que o liberalismo concede ao trabalho dos inventores espirituais, dos empreendedores e da ação de direção em geral; e em um estado centralizado, transfere a força construtiva da razão às massas e aos seus representantes, ao invés de às pessoas singulares e coloca a soma dos interesses individuais, sob a forma de interesse de classe, no lugar do interesse individual e egoísta,

Scheler anota que apesar desses pontos, não foram superados nem o interesse egoísta nem o espírito de recompensa. Este último permaneceu ilimitado, sem consideração pelo patrimônio da empresa, isto é, é abandonado o princípio de solidariedade que concerne à manutenção da “empresa objetiva” por empreendedores e trabalhadores. E mais: “graves erros no sistema conceitual do marxismo<sup>247</sup> encontram-se na subvalorização do trabalho espiritual.

---

<sup>245</sup> Idem. Pág. 101.

<sup>246</sup> Idem. Pág. 101.

<sup>247</sup> “A morte prematura, acontecida em 1928, impediu a Scheler de tomar conhecimento dos escritos marxianos dedicados a desmistificação da ideologia. De fato foram publicados somente em 1932 seja *Die deutsche Ideologie (A Ideologia Alemã)*, seja *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844)”. Verducci, Daniela. *Lavoro e Filosofia em Max Scheler*, in *Lavoro ed Ética*, Pág 28, nota 47.

“É verdade que os sociólogos do saber, e Scheler em particular, conhecem o marxismo sobre tudo na versão social democrática da Segunda Internacional, a qual acentuou, em conformidade com o triunfo do marxismo o determinismo sócio-econômico – era aquele *Vulgar marxismus*, contra o qual se levantaram Lukacs, Korsch e Gramsci. Não eram conhecidos ainda muitos dos escritos juvenis de Marx: em particular os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 e a Ideologia alemã foram conhecidos somente de 1932”. Morra, Gianfranco. *Introdução a Sociologia do Saber (Introduzione alla Sociologia del Sapere)*. Pág 19/20.

Com referência à relação Scheler e ideologia, Gianfranco Morra anota o seguinte: “Se Scheler, com a sua sociologia do saber, não intenta só analisar as ideologias, mas também desmistifica-las, isso é devido ao fato que as duas operações estarem estreitamente conjuntas: a plena consciência do condicionamento social das categorias espirituais conduz a desvelar as ideologias por isso que elas realmente são: ídolos voltados a justificar uma lógica-de-classe (no sentido mais vasto que ao termo “classe”, em polêmica com o marxismo, Scheler atribui). O ponto de partida da crítica da ideologia conduzida pelo Nosso (filósofo) é a definição do condicionamento social da ideologia burguesa e daquela marxista: certamente Scheler reconhece a Marx o mérito de haver iniciado a crítica da ideologia, mostrando como o complexo das categorias espirituais outra coisa não seja, em uma sociedade burguesa, que a mistificante supra estrutura econômica caracterizada pelo desfrute, ou exploração, do proletário. É fácil evidenciar como a exaltação do saber científico-técnico e da atividade laborativa, a definição do homem como *homo faber*, como “um ente que fabrica instrumentos e signos” a exaltação do espírito ‘crítico’ (“eu não acredito: prova-me”), a mundanização de toda atividade espiritual, o processo de autonomização de toda disciplina, a refutação do ‘mito’ do pecado original, a dedução do valor do fato (sociologismo), a historização da verdade – estas e tantas outras categorias mentais do homem burguês

A função de força guia e de condução espiritual dos empreendedores não pode ser transmutada no cálculo do tempo de trabalho<sup>248</sup>”.

### 2.3.2 Positivismo

Em *Trabalho e Ética* Scheler anota que “o ideal da lógica *positivista* poder-se-ia com alguma razão denominar uma pura ‘ciência do trabalho’. Também aqui, então falta a consideração de sistemas de fins objetivos, isto é, neste caso, dos métodos e os princípios últimos fundamentais da ciência; também aqui domina a opinião que métodos e princípios fundamentais são um puro resultado secundário do trabalho científico ao invés daquele seu pressuposto sob o qual somente se torne possível um trabalho profícuo.”<sup>249</sup>

Segundo Scheler, no dizer de Comte<sup>250</sup> “o método não é suscetível de ser estudado separadamente da investigação na qual é empregado, ou, quanto menos, trata-se de um estudo morto, incapaz de fecundar o intelecto que julga. Tudo o que se pode dizer de real quando se o individualiza abstratamente, reduz-se a idéias genéricas vagas, que não poderão ter nenhuma influência sobre o regime intelectual”.

### 2.3.3 Pragmatismo

---

outras coisas não são que a justificação ideológica de interesses econômico-sociais (*Interessenideologie*). (Morra, Gianfranco. *Introdução à Sociologia do Saber*. Pág 57/58).

Mais adiante Morra anota o seguinte: “Não se pode, de resto, não reconhecer que a pretensão de homens capazes de subtraírem-se ao condicionamento ideológico não foi inventada por Mannheim, mas é própria de todos os sociólogos do saber, enquanto corresponde à dialética intrínseca à disciplina: para que coisa serviria desmistificar as ideologias, se não fosse possível um pensamento não ideológico? Vale a pena reassumir os resultados, cuja sociologia do saber de Scheler e Mannheim alcançou. Em primeiro lugar ela indicou o processo genético da ideologia, trazendo à luz o seu condicionamento classista: mitos inveterados e inverecundos foram assim mostrados na sua gênese social e na sua finalidade de interesse. Pensou-se – para trazer alguns exemplos – no mito iluminista-positivista do progresso, necessariamente ligado ao processo de produção e de venda capitalista, do qual é idealização; à conexão estreita que uniu o mito socialista da técnica à pretensão de igualdade típica da ideologia proletária, da ideologia daquela época que Scheler chama do nivelamento (refere-se ao escrito de Scheler, *O Espírito do Capitalismo e outros escritos*); ao condicionamento classista do mito liberal da iniciativa, imediatamente elevada ao papel intocável de “liberdade sagrada e inviolável”: é fácil, sob esta armadura da ‘Religião da liberdade’, distinguir a defesa do sistema liberal (*liberalista*), isto é, dos interesses privados; aos interesses hegemônicos-imperialistas, diversamente motivados pelas diversas classes ‘superiores’, que se escondem atrás do pomposo tapume para defesa da assim chamada “civilização ocidental” e o assim chamado ‘mundo socialista’.” (Morra, Gianfranco. *Introdução à Sociologia do Saber*. Pág 76)

<sup>248</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Intuição de Mundo* in *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 102.

<sup>249</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág 67.

<sup>250</sup> Idem. Pág. 67. A citação de Comte é do próprio Scheler.

Scheler indaga em *Conhecimento e Trabalho*: “o homem é mais *homo faber* do que *homo rationalis*?”<sup>251</sup> Haja vista as três esferas anteriormente apresentadas<sup>252</sup> há que se convir que esta é uma “inédita alternativa antropológica”<sup>253</sup>.

A resposta pragmática opta pela primeira alternativa. Charles S. Peirce<sup>254</sup> respondendo a pergunta *qual é o sentido e significado de uma idéia?* diz que “devemos determinar o modo de atuar que esta idéia é capaz de produzir” e que “o modo de atuar é todo o significado que encerra a idéia.”<sup>255</sup>

A posição de William James<sup>256</sup> é que “para atingir a perfeita clareza na nossa concepção de um objeto, temos somente necessidade de considerar quais imagináveis efeitos práticos o objeto pode implicar, quais sensações devemos esperar dele e quais reações devemos colocar em discussão. A nossa concepção destes efeitos, sejam imediatos ou remotos é para nós a totalidade da concepção do objeto, se tal concepção tem um significado”<sup>257</sup>. Scheler entende que para o pragmatismo as conseqüências práticas da idéia coincidem com seu sentido e significado e a representação dessas conseqüências práticas coincidia com a captação e compreensão do significado<sup>258</sup>.

Para James, o ponto crucial é: “De que maneira mudaria o mundo se tal ou qual alternativa fosse certa? Se não posso achar algo que mude então a alternativa não tem

<sup>251</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág 19

<sup>252</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág 9

<sup>253</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág.120.

<sup>254</sup> Charles Sanders Peirce (1839-1914) “O edifício semiótico de Peirce engloba toda a multiplicidade dos fenômenos significativos(...). Infelizmente a maior parte dos escritos semióticos de Peirce não foram publicados senão durante o quarto decênio de nosso século (século XX), ou seja cerca de um quarto de século depois da morte do autor. Decorreu cerca de um século para que fosse estampado alguns destes textos; assim o fragmento do curso ministrado por Peirce em 1866-67 (“Consciousness and Language”) foi publicado somente em 1958; anotemos que da produção peirciana restam ainda diversos inéditos. A aparição tardia de seus trabalhos, fragmentados e dispersos no labirinto dos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol I-VII, impediu por longo tempo a compreensão exata e completa das suas descobertas e da sua eficácia sobre a ciência da linguagem e o desenvolvimento harmonioso da semiótica. Os leitores e comentadores principais de seus escritos têm freqüentemente se enganado também sobre termos fundamentais introduzidos por Peirce, se bem que estes sejam indispensáveis para compreender a sua teoria dos signos e eles recebam uma definição sempre muito clara no texto, algumas vezes podem ser forçados. Assim os termos “interpretar” e “interpretant” tem dado lugar a confusões bastantes desagradáveis, ainda que Peirce distinga entre o primeiro, que designa o receptor ou decodificador da mensagem, e o segundo que é somente a chave de que se serve o intérprete para compreender a mensagem. Segundo os tradutores (volgarizzatori) o único papel atribuído ao “interpretant” na doutrina de Peirce consiste em deixar claro cada signo valendo-se da mediação de seu contexto, enquanto o autor propunha ao contrário “distinguir em primeiro lugar o Interpretante imediato, que é o interpretante qual é mostrado na correta compreensão do signo mesmo, e é ordinariamente chamado o significado do signo.” Jakobson, Roman. *Lo sviluppo della Semiótica*. Pág. 43/44.

<sup>255</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 49/50

<sup>256</sup> William James (1842-1910), filósofo e psicólogo norte americano.

<sup>257</sup> James, W. *Pragmatismo*. Pág 31

<sup>258</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 50.

sentido”<sup>259</sup>. Parafraseando James, pode-se dizer que se algo não muda na vida e na ação com relação a idéias contrapostas, então se deve ou pode-se concluir que a alternativa mesma não tem nenhum sentido, seja ela verbal ou conceitualmente reproposta e mantida<sup>260</sup>.

Scheler, por um lado, anota que esse conceito de pragmatismo – o que proporciona êxito a nossos atos é saber e verdade – é uma “*tontería*”<sup>261</sup> ou pode ser uma simplificação<sup>262</sup>, e registra que a Teoria do Conhecimento das ciências teóricas e práticas (matemática, física, história) vê surgir uma Teoria do Conhecimento simultaneamente antropológica e metafísica (biologia, psicologia e vários outros saberes: mito, religião, linguagem etc) que se volta ao homem, cujo sistema cognitivo ora o faz formar idéias de si e do mundo, ora é movido pelas pulsões que emergem da estrutura instintivo-vital e o faz voltar-se ao mundo em busca de suas satisfações.

Por outro lado, há no pragmatismo dois núcleos ou princípios gnoseológicos. O primeiro registra que, “quando uma experiência, observação ou sensação alterada é considerada como, ponto final de uma intervenção dos fatos da natureza (...) dá-se o fato de que não somente dispomos da experiência ou observação adquirida (...) mas que usemos estes conceitos na forma indicada.(...) e quando isso sucede essa ação ou esse impulso de ação que conforma a condição prévia indispensável para a *concreção* de uma observação, converte-se em *ato* destinado a verificar e confirmar a “idéia”. (...) somente com isso se logra definitivamente a interpretação “pragmática” da idéia de Peirce”<sup>263</sup>. Scheler entende que o pragmatismo busca tanto romper com a velha idéia de que o “sentido” de um juízo seja algo distinto do ato desse juízo identificável rigorosamente em uma multiplicidade de atos individuais e interindividuais; quanto terminar com a suposição de que os fatos a conhecer têm existência previa a esse conhecer. No dizer de Scheler “tanto o “sentido” como os “fatos” são virtualmente criados por quem tem o conhecimento deles. O mundo, em que pese não ser conhecido ainda, é uma “massa absolutamente plástica”, e uma “*hylé*” totalmente indeterminada. O homem recém a *forma* mediante o **processo dinâmico indivisível de projeto de idéia e ato – sensação e observação – novo ato**. *Constrói* o mundo dos sentidos e

<sup>259</sup> Idem. Pág. 53.

<sup>260</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág. 120

<sup>261</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e trabalho*. Pág. 39/40

<sup>262</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág. 120

<sup>263</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 54.

o dos fatos (o cosmos). Para Scheler, “essa é a razão pela qual o pensar pragmático é muito *mais* construtivo que o racional e não *menos*”<sup>264</sup>.

O segundo princípio diz respeito à redefinição do conceito de verdade: “um axioma, fundamentado na forma indicada precedentemente, é verdadeiro quando os atos representados que ele motiva resultam positivos. Isso significa que por intermédio dos atos assim originados se logrou satisfazer uma inquietude, e se cumpriu um desejo ou uma esperança”. Scheler entende que os pragmáticos têm da idéia de verdade um sentido essencialmente prático, passando a ser uma medida da utilidade ou de benefício alcançável<sup>265</sup>. O axioma do pragmatismo como tal somente pode assegurar-se no caso de as leis lógicas serem explicadas geneticamente, isto é, que as leis da lógica, como vias efetivas do pensar humano não se desenvolveram com os objetos mesmos, mas com os símbolos destes objetos<sup>266</sup>.

Nesse caso, há dois recortes a fazer. O primeiro é que para os pragmáticos a verdade não é uma adequação da razão a uma realidade dada ou a uma representação dessa realidade; e, segundo recorte, se a verdade não é uma adequação da razão a uma realidade porque não teria sentido uma duplicação do mundo e se também não corresponde a uma representação de uma realidade transcendente, isto é, existente independente de nossa consciência, mas manifesta-se na coincidência de nossas idéias e definições com fatos perceptíveis com os sentidos, então que coisas são os fatos?

O pragmatismo ensina que fato é sempre algo que de uma ou outra forma foi determinado e conformado por nossa atividade intelectual e que o “fato” cristaliza-se e sobressai do caos só a partir do momento em que apresentamos ao *dado* um problema cuja reação de resposta é precisamente o “fato” e com isso nega que a verdade resida na coincidência de nossos pensamentos com o *dado* a nossos sentidos. Nossas idéias então não coincidem de *nenhum modo* com esse “caos” que reciprocamente *é apenas o material* com que as idéias realizam suas transformações.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Idem. Pág. 55. Negrito nosso.

<sup>265</sup> Idem. Pág. 60/61.

<sup>266</sup> Idem. Pág. 51.

Cfr. Daniela Verducci. “Com este ajuste seria possível introduzir no pensamento das ciências que o seu sentido e significado fossem individualizados a partir do modo de agir que as idéias podem determinar ou produzir” *Il Segmento Mancante*, pág. 120.

<sup>267</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág 62.

Cfr. Daniela Verducci que anota que “os fatos então não são originários, mas são produzidos pela incessante atividade de troca que liga o vivente humano ao fluxo vital que percorre a totalidade do universo e correspondem aquele nível de relação entre o vivente humano e o ambiente”. *Il Segmento Mancante*, pág 121.

A filosofia pragmática é, no entender de Scheler, “o esforço tendente a referir conscientemente todo saber unilateralmente ao saber do trabalho. Busca encontrar na possível alteração do mundo alcançada no sentido de nossos objetos da vontade, a única razão e o exclusivo valor do saber”<sup>268</sup>. Scheler salvaguarda o “núcleo de verdade” do pragmatismo<sup>269</sup> - a verdade não é uma adequação da razão a uma realidade dada ou uma representação dessa realidade; a verdade manifesta-se na coincidência de nossas idéias e definições com fatos perceptíveis -, e isto requer a formulação de uma filosofia e de uma metafísica da percepção.

Para Scheler cumpre reconhecer em primeiro lugar, que o “pragmatismo considera acertadamente que a *relação primária do homem* – de todos os organismos – *com o mundo* não é teórica, *mas eminentemente prática*”<sup>270</sup>; em segundo lugar, que o pragmatismo vê acertadamente que as metas supremas de conhecimento da ciência natural positiva e da psicologia explicativa estão condicionadas de forma prática.

Com referência a primeira perspectiva, qualquer concepção “natural” do mundo é sustentada e orientada por motivos práticos, daí que uma série de conceitos fica condicionada por seu conteúdo prático. O vivente humano dá primazia a tese da realidade sobre a tese da essência; a tese das “formas vazias” que representam o tempo e o espaço; volta a atenção mais aos corpos rígidos e tangíveis do que aos corpos líquidos e gasosos, prioriza a percepção de todo ser e acontecimento que parece controlável e uniformemente transcorrente em detrimento daqueles não uniformes e não controláveis<sup>271</sup>. Determinados fenômenos dependem da economia biológica e contrastam com a física e a geometria, com respeito a lei da perspectiva e do ângulo visual: vê-se algo próximo maior e algo longe menor que o real. Há também condicionamentos referentes a constância de magnitude, da forma e da cor dos objetos que são inerentes a toda percepção material e não variam com o estímulo. Também condicionados em sentido prático estão: a “inteligência” na esfera da intuição natural do mundo; a perspectiva de interesses dos significados conceituais de um sujeito e de um grupo, a seleção das condutas objetivas captadas nos juízos. Por último, o impulso e a direção do pensamento mediado com respeito ‘as “missões” que nos são propostas, a partir dos instintos e necessidades, e que têm de resolver-se praticamente’<sup>272</sup>.

---

<sup>268</sup> Idem. Pág. 47

<sup>269</sup> Idem. Pág. 47.

<sup>270</sup> Idem. Pág. 89

<sup>271</sup> Idem. Pág. 89/90.

<sup>272</sup> Idem. Pág. 89/90.



Com referência a segunda perspectiva, aquela relação prática, motivo central do pragmatismo, parece perder sua auto-suficiência no âmbito da ciência natural positiva cujo saber, é verdade, também persegue um fim prático. Na medida em que se propõe conceber todos os fenômenos do mundo interior e exterior como funções dependentes de um mecanismo, a ciência moderna exclui a organização do homem terreno como condição da existência e da consistência dos objetos deste fenômeno. A ciência busca um saber válido para seres de constituição distinta da do ser humano terreno, um saber que se pudesse traduzir na linguagem de todas as possíveis organizações sensoriais. Exclui, assim, da correlação essencial tudo o que somente existe sobre a base de nossa constituição sensorial psicofísica.<sup>273</sup>

Com esta meta, a ciência positiva separa-se de todo saber antropomórfico-prático que é possível na “intuição natural do mundo”, por um lado, e por outro lado, e esse é o ponto, pois aqui começa a ter razão o pragmatismo, a ciência positiva “elega o que passa a formar parte de seu saber de acordo com um princípio de seleção, que por sua vez já está condicionado prática ou primariamente através de uma valoração determinada”<sup>274</sup>. Só que, esta intuição expressa-se em um sentido biológico essencial ao invés de um sentido prático-antropomórfico como na intuição natural do mundo. Scheler anota:

“De acordo com sua possibilidade, a ciência reduz a “natureza” a um protótipo de *mecanismo* formal, não porque uma Natureza fosse em si mesma *somente* um mecanismo mas porque a natureza em si (e só na medida em que é um mecanismo ou algo suficientemente análogo a ele), *é praticamente dirigível e condutível* por um *ser vivente voluntariamente dominante*”<sup>275</sup>.

Ou seja, o ser humano estabelece com o ambiente que o circunda duas relações. Aquela em que percebe, conhece e transfere e aquela de domínio: dotado de movimento espontâneo ele sabe e quer dominar. Para isto preparou um modelo mecanicista no qual tudo se move segundo leis certas, onde tudo pode ser governado, dominado e evitado por um ser vivente que conhece essas leis e possa e queira aplicar o mecanismo natural em benefício próprio.

Há que se reconhecer duas coisas. Primeiro, reconduzir o conhecimento humano à condição vital, que permite o conhecer pragmaticamente verdadeiro, é insuficiente. E, decorrente do primeiro, esse mesmo conhecer pragmaticamente verdadeiro permite observar a

---

<sup>273</sup> Idem. Pág. 91.

<sup>274</sup> Idem. Pág. 91.

<sup>275</sup> Idem. Pág. 92.

diferença entre os viventes governáveis submetidos ao mecanicismo, e os viventes que governam porque são capazes de movimentos espontâneos e a-mecânicos. Daí indagar-se: de onde deriva a percepção desta diferença em um universo exclusivamente pragmático?

Scheler anota que por um lado não é errôneo supor que o pragmatismo atribui às ciências exatas uma razão prática de domínio; mas é errôneo no pragmatismo o fato de que intencione deduzir “pragmaticamente” tanto o saber das coisas, mas também a idéia do saber, a idéia do conhecimento e da “verdade” e faze-la compreensível<sup>276</sup>. Para Scheler o saber deve ter um valor e um sentido ôntico final<sup>277</sup>.

Entretanto há algumas qualidades essenciais do sujeito humano que além de viver, conhece, sabe e quer dominar. Scheler acredita que há três metas do devir, às quais o saber pode e deve servir: saber cultural, saber de salvação e saber do domínio ou do rendimento. O caminho a percorrer parte, sem dúvida, do saber de domínio que altera o mundo praticamente, passa ao saber cultural com qual amplia-se e desenvolve-se o ser e o “ser assim” da persona espiritual que há em nós até formar o microcosmo próprio e, finalmente, chega ao “saber de salvação”, ou seja, aquele saber mediante o qual nosso núcleo individual mesmo trata de participar no supremo Ser e na Razão das Coisas, ou pelo menos receber essa participação desse ser mesmo<sup>278</sup>. Scheler entende que:

“aquele saber, inclusive o que há sido fixado pragmaticamente, *somente* pode ter êxito prático *porque* é participação “verdadeira”, porque seus juízos são formalmente certos e coincidentes com a realidade.”<sup>279</sup>

No capítulo *Contribuição à Filosofia da Percepção*<sup>280</sup>, Scheler apresenta as profundas mudanças que sua concepção teórica da percepção e da sensação experimentou.

Segundo Scheler, há três conceitos fundamentais diferentes de estímulo. **Primeiro** é o conceito biológico: se ouço uma campainha posso denominar de “estímulo” a essa campainha que soa, isto é, a este objeto do mundo circundante. O **segundo** é o conceito físico-químico: as ondas de ar para os tons e os sons ou as ondas de éter ou de luz para a visão. Segundo Scheler há que se convencer de que não se pode mesclar estes dois conceitos de estímulos: aquele objeto do mundo circundante chamado campainha não emite ondas de ar que chegam

<sup>276</sup> Idem. Pág. 39.

<sup>277</sup> Idem. Pág. 37.

<sup>278</sup> Idem. Pág. 38/39.

<sup>279</sup> Idem. Pág. 39.

<sup>280</sup> Idem. Pág. 157 em diante.

aos ouvidos, assim como a esfera celeste não emite ondas de éter (se é que existe) ou de luz que chegam aos olhos. Onde existem ondas de ar e de luz ou de éter não existem em absoluto objetos chamados campainha ou esfera celeste: há “um sistema complexo de moléculas, átomos, elétrons que no espaço não-intuitivo objetivo correspondem – como modelo mecânico-formal aos objetos do mundo circundante que “motivam” ao sujeito”. Para Scheler, “menos ainda existem nesta ordem de objetos os “olhos” ou os “ouvidos” que, em seu caráter de unidades, com todas as partes que o anatomista e o fisiólogo descrevem, são somente objetos do mundo circundante”. O **terceiro** conceito de estímulo é o metafísico: é o ordenamento não-intuitivo de forças que fundamenta todas essas imagens, *inclusive* os “estímulos” mecânicos-formais no segundo sentido. Aquilo sobre que atuam “não é o organismo corporal, que inclusive é uma imagem entre imagens, mas o sistema que fundamenta ao organismo mesmo, sistema este de fatores de instinto ou de força inanimados e eventualmente vital<sup>281</sup>.” E acrescenta: “de nenhuma maneira os estímulos mecânico-formais que integram o segundo conceito determinam ao objeto visível chamado “esfera celeste” ou “campainha”. Estes estímulos mecânicos formais determinam logicamente (porém não de maneira causal) somente as funções do sentir, do ver, do ouvir e, finalmente, do “perceber” dos objetos do mundo circundante em sua correspondente totalidade”. E conclui: “o estímulo não determina a imagem – entendida como fenômeno objetivo – mas sempre o conteúdo inadequado da percepção da imagem.” Em *A Posição do Homem no Cosmos*<sup>282</sup>, Scheler resume essa sua concepção ou entendimento assim:

“O que designamos neste mundo de objetos como unidade, incluindo as moléculas, os átomos e os elétrons, é exclusivamente dependente de nosso poder de dividir os corpos de maneira real ou através do pensamento. Toda e qualquer unidade corpórea inorgânica só é *relativamente* a um determinado aparato de leis de sua ação sobre outros corpos. **Os centros de forças não espaciais, mas posicionadores do fenômeno da extensão no tempo, os centros de força que temos de colocar metafisicamente na base das imagens corpóreas são centros de pontos de força que atuam mutuamente uns sobre os outros.** Destes centros para o interior convergem linhas de força de um campo. **Em contrapartida, um ser vivo é constantemente um centro *ôntico* e jamais deixa de formar por ele**

<sup>281</sup> Idem. Pág. 167. Daniela Verducci em sua paráfrase anota que “cada organismo depois do início do processo funcional que tem lugar em âmbito metafísico, como a nós homens é dado saber, percebe e reage de acordo com a própria medida”. Cfr. *Il Segmento Mancante*, pág. 125

<sup>282</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 40/41. (Negritos nosso)

**mesmo “sua “ unidade e individualidade espaço-temporal; estas não surgem, como no caso da conformação inorgânica, por obra e graça de nossa síntese, condicionada biologicamente. Ele é um X que limita a si mesmo; ele tem “individualidade” – dividi-lo significa aniquilá-lo, suspender sua essência e sua existência. (...) Por força de seu espírito, porém, o homem é dado a si mesmo ainda uma terceira vez na autoconsciência e na objetivação de seus processos psíquicos e de seu aparato sensorio motor. A “pessoa” no homem precisa ser pensada como o centro que é superior a oposição entre organismo e meio ambiente”.**

Entende que uma dimensão meta pragmática<sup>283</sup> é aberta pela consciência natural através da convicção imperturbável de que o tinteiro que tenho diante de mim segue sendo tal como é na plenitude de suas determinações objetivas, na sua qualidade de dado fenomenológico. Permanece então inalterado, já que não há razão para admitir o contrário, o fato de que minha percepção do tinteiro nada adiciona nem retira deste ser, e que ele em seu caráter de objeto é sempre mais rico em amplitude do que toda possível percepção. Se eu “espero” voltar a ter a mesma imagem – em forma de percepção ou de recordação - sob determinadas condições isto se explica com o fato de que o seu ser e sua essência fixam-se sobre a base de *uma* percepção. Scheler anota que “isto não significa a aceitação deste ser e desta essência com o significado de “possibilidade de uma percepção” no sentido de Berkeley e J. S Mill”<sup>284</sup>.

Assim a imagem (do tinteiro)<sup>285</sup> –seja percepção, seja recordação – não pode constituir um “efeito” sobre nosso sujeito, porque tanto o ser consciente como os movimentos e processos do estímulo são seres ideais e são, eles mesmos, imagens. O ser consciente ou “ter consciência” somente está em relação intencional com aquilo de que se é consciente e nunca está numa relação causal. A relação causal somente existe entre seres reais, ou seja, entre forças e campos de forças. As “imagens” (e aqui entendemos tanto a imagem do tinteiro a nossa frente quanto as imagens do ser consciente, dos movimentos e dos estímulos) são os

<sup>283</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág. 124.

<sup>284</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 165. Em *Idealismo Realismo* (pág, 16), Scheler enfatiza que “o erro de Berkeley, *percipi=esse*, e a afirmação de que todo ser que pensamos, por ser pensado não pode ser pensado como existindo independentemente do pensar encerra um desconhecimento da característica consciência da transcendência que é própria de todo ato intencional. (...) desconhece-se não só o pensar (...) mas também toda a intelecção em geral (...) assinalam mais além do ato e do conteúdo atual do ato, têm algo alheio ao ato (...) “Intentio” significa justamente um movimento apontando a algo que não ‘tem’ ou que se ‘tem’ só parcialmente (...). Segundo Scheler, Locke e Berkeley convertem a representação em uma coisa, em algo imaterial pensado em forma de substância e não distinguem o ato, o conteúdo do ato e o objeto, e por isso Berkeley além de chegar ao *percipi=esse* confundia o ser dos objetos com o ser–objeto do ser, que está vinculado em forma mui variável com o ser do objeto..

<sup>285</sup> Idem. Pág. 164/165.

objetos idênticos unitários da intenção<sup>286</sup> e em parte inclusive constituem os conteúdos da mesma percepção. Essas imagens não são nem causas nem ponto de partida para processos causais ou estímulos que “determinam” a percepção. Vê-se então que as “imagens” em absoluto representam a percepção como algo distinto das imagens (movimentos, processos de estímulo etc)<sup>287</sup>.

Em *A Posição do Homem no Cosmos*, Scheler recomendando ao leitor conferir o seu ensaio *Conhecimento e Trabalho*, fala-nos da dissipação da oposição que se mostrou dominante durante tantos séculos: a oposição entre uma explicação “teleológica” e uma explicação “mecânica” da realidade efetiva do mundo. Scheler entende que “no âmbito do conceito de sublimação, a gênese do homem apresenta a *mais elevada sublimação* que nos é conhecida – e ao mesmo tempo, a *mais intrínseca unificação de todas as regiões essenciais*: o homem, escreve o filósofo, reúne em si todos os estágios essenciais da existência em geral, em particular da vida – ao menos segundo suas *regiões essenciais* (...)”<sup>288</sup>.

Scheler reconhece traços ou componentes do pragmatismo arraigados na história da filosofia científica<sup>289</sup> (Bacon, Comte, Berkeley, Hobbes, Marx, Fichte, Kant, Sigwart, Schopenhauer, Nietzsche, Locke), mas como um todo o pragmatismo é um produto relativamente novo e original<sup>290</sup>. De acordo com o pragmatismo a vontade influi no desenvolvimento íntimo da razão e isso suprime qualquer barreira entre nossa vida anímica e impulso<sup>291</sup>. Sob este ponto de vista, o pragmatismo destaca fenômenos até então descuidados pela reflexão filosófica intelectualmente implantada, quais sejam aqueles da esfera a-racional tanto do âmbito sentimental quanto do âmbito volitivo, da atividade e ação e do trabalho.<sup>292</sup>

<sup>286</sup> Na paráfrase de Daniela Verducci, “esses “objetos de intenção da percepção” são aqueles que trazem identidade e unidade ao ato perceptivo mesmo e por isso somente em parte coincidem com os conteúdos perceptivos que valem para preenchimento do pólo noemático”. Cfr. *Il Segmento Mancante*, pág. 124.

<sup>287</sup> Na sua paráfrase, Daniela Verducci anota que “as imagens podem entreter com a consciência a dupla flexão de *Bewusst-sein* e *Bewusst-haben*, relações exclusivamente intencionais, aquelas próprias da dimensão ideal do ser a qual pertencem, e nunca ser portadoras de efeitos causais, que tem lugar somente no ser real, onde agem forças e campos de força”. Cfr. *Il Segmento Mancante*, pág. 124.

<sup>288</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 67.

<sup>289</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho* Pág. 63 em diante.

<sup>290</sup> Idem. Pág. 63/64.

<sup>291</sup> “No pragmatismo (...) a vontade influi, por assim dizer, no desenvolvimento íntimo da razão. Deste modo fica suprimida qualquer barreira existente entre nossa vida anímica e impulsiva, por um lado, e nossa razão por outro (...)”. Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*, pág. 66.

<sup>292</sup> “O núcleo do espírito humano, para o pragmatismo é, em primeiro lugar, atividade, empenho e ação. O conhecimento não nos chega através de uma imersão afetiva nos fatos do sensorialmente dado, mas através de uma conformação autoritária *ativa* do caos sensorial. Esta é também a razão pela qual convida-nos a formular teorias *aventuradas* e nos leva a *construção*.” Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 64.

Em assim sendo, há que se observar que a concepção pragmática, liberada de sua unilateralidade poderá desatar a relação entre teoria e prática, mundo ideal e mundo real e, integrada àquele novo perfil ou ângulo da percepção e às noções metafísicas pertinentes, poderá ser proficuamente inserida no circuito cultural.

Em nosso entender, talvez para se realizar uma leitura mais exata ou próxima do sistema de Scheler, há que se ter presente também aquela mudança de paradigma em que ele afasta-se daquele que denomina de paradigma mecanicista-atomístico – em vigor desde Demócrito<sup>293</sup> – para o paradigma que se poderia chamar talvez einsteiniano-quântico. E em que pese a distância temporal entre a *Ética* (1913) e *Conhecimento de Trabalho* (1926), talvez no primeiro já se encontre algo do novo paradigma o que poderia ajudar no entendimento de algumas interpretações schelerianas. A autorização para esse possível ângulo de visão (ou analogia) vem do opúsculo *Visão Filosófica do Mundo* (publicado em 5 de maio de 1928)<sup>294</sup>: “os conhecimentos da essência não são independentes de qualquer experiência, mas são independentes do quantum da experiência ou daquilo que chamamos “indução”.”

---

<sup>293</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 160 em diante. “Tudo o que a filosofia e a psicologia denominam de sensação hoje em dia não é vivido como sensação, mas se trata de uma estrutura hipotética de pensamento. (...) Resulta singular que não se tenha quase nenhuma segurança de que aquilo que motivou em primeiro termo esta ampliação não tenha sido de nenhuma maneira “certas experiências”, determinados “experimentos” de tipo fisiológico ou psicológico. Pelo contrário foi uma hipótese metafísica sobre os “verdadeiros” processos absolutos da natureza que transcorrem fora nossa consciência. *Trata-se do conhecimento mecanicista da natureza em uma concepção metafísica*. Demócrito foi o primeiro que estabeleceu tal tipo de hipótese e foi também o primeiro que estabeleceu uma teoria da natureza subjetiva e secundária das qualidades como consequência racional pura de sua metafísica (...). A trama dessa tradição, apesar das inacreditáveis mudanças que hão sofrido nossas representações físicas, fisiológicas e psicológicas, encobre ainda os problemas filosóficos da percepção e sensação. Faz muito tempo que nossa física descartou como um traste velho a “substância extensa”. (Pág. 160/161)

<sup>294</sup> Scheler, Max. *Visão Filosófica do Mundo*. Pág. 12.

### Capítulo III - TRABALHO E ÉTICA.

#### 3.1 Da Palavra à Ontologia

Daquele fenômeno originário que se representa pelo som e pela grafia *Arbeit*, *trabalho*, *work* ou *trabalho*, Scheler mostra e analisa a luz do idioma alemão as cisões tanto da compreensão e dicção do estado de coisas quanto da compreensão do *sinal* e da *palavra*. A análise lingüístico-fenomenológica passa pelos seguintes momentos<sup>295</sup>: 1º) aquele em que analisa o *substantivo* Trabalho (*Arbeit*); 2º) aquele em que traz a reflexão os *verbos* trabalhar (*arbeiten*) e elaborar (*bearbeiten*), produzir (*schaffen*) e criar (*erschaffen*); e, 3º) aquele em que registra a mudança da *sintaxe da regência verbal* de trabalhar.

Há três usos para o substantivo *trabalho*, que no dizer de Scheler não seriam apenas um caso caprichoso da linguagem: pode indicar uma atividade (*Tätigkeit*) – esta máquina trabalha bem; pode indicar o produto material (*dinglich*) daquela atividade – este medalhão é um bom trabalho; e pode indicar um dever a ser seguido, no sentido efetivo de perseguição da realização de uma finalidade, um escopo no seu puro e simples ser representado – este escrito é um trabalho apurado, há um trabalho que satisfaz espiritualmente.

Scheler declara que essa palavra, esse substantivo, é caso único de dupla aplicação de uma mesma palavra ao conteúdo de duas categorias diversas de ‘*coisa*’ e ‘*ação*’ e o uso lingüístico sob esses três aspectos, indica que quando se usa essa palavra pensa-se uma ligação íntima e um nexos indissolúvel entre fim<sup>296</sup>, ação e coisa, de modo que para cada parte

<sup>295</sup> Scheler, Max. *Lavoro ed Ética*. Pág 60 a 63.

<sup>296</sup> Sobre os dois termos *Ziel* (fine) e *Zweck* (escopo) anotem-se as seguintes observações:

- a) O fim (*il fine*): *Ziel* é o termo que “indica a finalidade intrínseca no sentido da causa final aristotélico-escolástica”;
- b) O escopo: *Zweck* é o termo pelo qual “se entende a finalidade extrínseca que se atinge empregando os meios oportunos”;
- c) A finalidade (ou a conclusão) (*la fine*): *Ende* é o termo que “significa a finalidade como conclusão”.

ou fase individual pode-se colocar um único e idêntico conceito. E nesse conceito, fim, ação e produto transcorrem um sobre o outro ininterruptamente: são pensados como um inteiro, como um todo. Assim, parece que nem o fim que guia a ação a sobrepõe, nem a ação que dá forma à coisa a domina. No conceito de trabalho a ordem temporal e lógica dessas determinações é completamente cancelada; e a coisa determina na mesma medida a ação e o fim, como a ação determina o fim a partir do momento que este processo de determinação recíproca transcorre em sentido inverso.

Visando clarificar algumas notas psicológicas do conceito<sup>297</sup>, Scheler traz ao centro da reflexão os verbos trabalhar e produzir.

No “produzir”, entende-se “um efeito com direção unívoca da ação sobre a coisa”<sup>298</sup>, ou seja, no “produzir”, o material aparece mais débil ou maleável e a ação mais livre, mais ampla e mais forte. Isto é, a transcorrência<sup>299</sup> um sobre o outro do escopo, ação e coisa que é peculiar ao substantivo trabalho, estão ausentes no produzir e no criar que no entender de Scheler é o produzir mais autêntico.<sup>300</sup>

No “trabalhar” haveria uma interação entre ação e coisa: a uma transformação da coisa por parte da ação ocorreria uma transformação da ação como parte da natureza própria da coisa.<sup>301</sup> Ou seja, um fazer mediado<sup>302</sup>.

Ao conceito de produzir, que também indica uma atividade produtiva voltada ao objeto, entende Scheler que lhe falta aquele liame, ou laço, entre ação e coisa. Assim em nosso entender, Scheler anota para esses termos o que mais tarde em *Para a Idéia de Homem* registraria para as palavras em geral: a mudança histórica da representação e aplicação de uma palavra; o pseudo-problema que a afasta de sua “verdadeira” constância e ou posição metafísica.

A distinção entre produzir (*schaffen*) e trabalhar (*arbeiten*) poder-se-ia dizer do seguinte modo:

---

“Para referir-se à finalidade implicada pelo substantivo *Arbeit*, Scheler usa sempre o termo *Zweck* que, sublinhando o caráter extrínseco e em certa medida arbitrário do fim do trabalho, alude também à finalidade do processo laborioso que lhe é (ou está) conexo e que realiza produtos variáveis em função das atividades que de quando em vez se nos estabelece. À extrema plasticidade necessária do trabalho, diversamente dos outros tipos de ações, para oferecer no real as transformações e as produções continuamente requeridas, coligou então, o tríplice significado do substantivo *Arbeit* que sem variações morfológicas vale no campo das coisas, das ações e dos fins”. Scheler, Max. *Lavoro ed Ética*, nota de tradução nº 2, pág. 53 e *Il Segmento Mancante*, pág. 142.

<sup>297</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág 61

<sup>298</sup> Idem. Pág. 62.

<sup>299</sup> Idem. Pág. 60.

<sup>300</sup> Idem. Pág. 62.

<sup>301</sup> Idem. Pág. 60/61.

<sup>302</sup> “(...) “trabalhar” é um fazer mediado em tudo e por tudo (...)” Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág. 91.



a. *Produzir* – a relação e a direção são unívocas, diretas e a ação expressa a intenção, a representação e o finalismo do produto; tempo e efeito estão co-presentes na direção unívoca;

b. *Trabalhar* – absorve e mantém o liame e a co-presença dos três significados do substantivo trabalho (*Arbeit*); tempo e lugar estão ausentes; tem na coisa, ação e fim um entrelaçamento recíproco, uma transcorrência de um sobre o outro em ambos os sentidos da relação.

Assim, ao se falar de produzir – entende-se uma seqüência ativa que mira e centra, direta e exclusivamente, o “produto”; e ao se falar de trabalhar – entende-se o procedimento intermediário realizador, deixando-se ao fundo o momento do cumprimento definitivo. Daí Scheler também anota, com relação ao trabalhar que:

“O liame entre o objeto e o ser ativo é caracterizado, entretanto, como fugaz (*labile*) tanto quanto o é a relação espacial variável de uma coisa em relação a uma outra”.

### 3.2 Da Ontologia à Experiência

O trânsito da palavra (trabalho) à ontologia (essência) e destas à experiência (estado de coisas ou objetos no mundo) recebe uma análise de Scheler na qual procura separá-lo das notas psicológicas (ou numa linguagem mais scheleriana: da funcionalização do fenômeno originário), face àquela singular característica do verbo trabalhar (*arbeiten*).

Um ponto é aquele em que Scheler anota, assim como antes Meinong e von Ehrenfels, o envolvimento da investigação filosófica voltada às principais categorias econômicas e nas quais evidencia-se simultaneamente, por um lado, o conteúdo lógico-lingüístico-psicológico e, por outro, as posições assumidas nas visões disponíveis através da história mundial. Refere-se Scheler a interação entre o trabalho como fato lingüístico e a doutrina ou teoria socialista do valor. Há aqui dois ângulos: 1) a declaração de ser o “trabalho o criador de toda riqueza e de toda cultura”<sup>303</sup> como registrado no Programa de Gotha da social democracia; e 2) a designação da força-trabalho como “mercadoria”. Há que se observar o trabalho/trabalhar sob dois aspectos: a) o aspecto **racional**; e b) o aspecto **a-racional**.

---

<sup>303</sup> Idem. Pág.64.

No entender de Scheler, aquela doutrina, embora criticando a doutrina liberal do valor do trabalho como exposta por Locke e Ricardo<sup>304</sup> defendendo a transição para uma sociedade sem classes, prefigurou-se ao uso de “trabalhar” e do “trabalho” como ser ativo intrinsecamente dotado de racionalidade e valor: “o trabalho parece agora um “produtor” e o “trabalhar” um produto no sentido por nós indicado<sup>305</sup>”.

O aspecto psicológico, a nosso ver, aprofunda-se ao expressar a força trabalho como mercadoria e entende-la como “trabalho coagulado” ou “cristalização do trabalho”, “que viaja até onde não há falta, uma vez neste sistema de fim, outra vez naquele outro<sup>306</sup>”.

Entretanto, se o produzir leva a um acabamento, o trabalhar não o faz: o pedreiro, anota Scheler, não terminou seu trabalho quando uma determinada construção chega ao final; ele deve continuar a incorporar sua atividade ao sistema. Faz parte do trabalhar aquele **sempre-de-novo-predispor-se à ação**<sup>307</sup> que, por sua natureza, aparece aberta, aparece não fechada. Scheler ainda clarifica: “não é o “trabalhar” em si mesmo que cria valor, mas aquele “trabalhar” determinado que satisfaz faltas reais; a quantidade de valor de um bem econômico não é então o trabalho nele contido mas a sua *utilizabilidade* (*utilizzabilità*) que coloca os seus fins e seus objetos naquela atividade em si a-razional denominada “trabalhar”.<sup>308</sup>

Há dois pontos ainda a anotar. Se no trabalho, “fim (*zweck*) e o objeto estão imersos na ação externa como se fossem uma coisa objetiva que pertence à natureza<sup>309</sup>”, e se trabalhar significa “também um ser ativo regulado em conformidade à coisa e não um ser ativo segundo nossa disposição de ânimo ou inclinação individual, mas um ser ativo determinado pela medida e pelo modo daqueles sistemas (instituições econômicas e políticas por exemplo) objetivos de fins (...) nos quais trabalhamos<sup>310</sup>”, então, o estar trabalhando em uma fábrica determinada faz com que se espere receber o escopo que define a *completação* tanto do produto quanto da atividade mesma. Por outro lado, quando se tem que cumprir uma tal

---

<sup>304</sup> John Locke ( 1632-1704), filósofo inglês. Escreveu *Dois tratados sobre o Governo*, onde apresenta a tese do caráter natural do direito à propriedade enquanto fundado sobre o trabalho pessoal e a legítima posse de seus frutos. David Ricardo (1772-1823) economista inglês. Escreveu *Princípios da Economia Política e dos Impostos* (1817). No esforço de determinar o produto e os “insumos” produtivos em termos homogêneos não influenciados pela variação dos preços foi levado a pesquisar uma medida invariável de valor na produção de um bem. (Enciclopédia Garzanti di Filosofia.)

<sup>305</sup> Idem. Pág. 64.

<sup>306</sup> Idem. Pág. 63.

<sup>307</sup> Idem. Pág. 66.

<sup>308</sup> Idem. Pág. 64.

<sup>309</sup> Idem. Pág. 63.

<sup>310</sup> Idem. Pág. 70.

atividade não se dá ou não se daria o prazer que está presente quando se cumpre uma atividade de livre escolha.

A inferência scheleriana anota, então, por um lado que trabalhar não significaria apenas aquele ser ativo regulado temporalmente conforme a coisa – aspecto transitivo –, nem aquele ser ativo segundo a nossa disposição – aspecto induzido do trabalho<sup>311</sup> e, por outro lado, que “não podemos pretender uma espécie de ‘harmonia pré-estabelecida’ entre as exigências do objeto e dos sistemas objetivos de fins e as nossas inclinações, nem consegue que o ‘trabalhar’ fosse definido como indiferente em relação ao prazer e ao desprazer”.<sup>312</sup>

Há, entretanto, teorias que afirmam que trabalhar pode e deve ser um prazer. Scheler cita Fourier – que o coloca como base axiomática de seu sistema; e Adolf Wagner – que analisando o agir econômico do homem coloca-o em quarto lugar dentre os cinco motivos guias e especifica-o sob três aspectos: no ser ativo contido no trabalho, no trabalho como tal e nos resultados do trabalho.

Em princípio, a Scheler<sup>313</sup> lhe parece admissível deliberar se se deve entender o trabalho como uma ação prazerosa ou não. Se a ação é mais “espiritual” e “diretiva”, encontra-se o momento de prazer em primeiro plano e o momento de peso em um plano de fundo, então mais ela perde o próprio caráter do “trabalhar”. Se para realizar um produto as condições requerem ou coincidem com as “forças objetivas” - quais sejam máquinas e organização na indústria; instrumentos e métodos nas ciências; direito positivo e objetivo na administração da justiça; suicídio técnico e do estilo na arte – então as condições parciais do ser ativo objetivo assumem o perfil do trabalho e, em decorrência, perfil desagradável.

Ante esse cenário, o homem que se ocupa com as tarefas ou funções ou encargos agrícolas e industriais são indicados com a palavra **trabalhador** e neste uso lingüístico aparece a convicção de que essa é a classe de homens que “trabalha”, de homens cuja atividade configura-se “um ordenar em um sistema de fins previamente dados” e isso submete o movimento subjetivo aos fatores objetivos.

À solicitação de substantivar verbos indicadores de ações humanas para designar o sujeito humano ativo, Scheler anota dois casos: primeiro, se ação parece decidir sobre valor e desvalor de uma vida inteira, por exemplo, no caso de “homicida”, “salvador”, “redentor”; e, segundo, se a “substância parece-nos viver totalmente na ação contínua indicada pelo verbo,

---

<sup>311</sup> Idem, pág. 70.

<sup>312</sup> Idem, pág. 71.

<sup>313</sup> Idem, pág. 73.

por exemplo, jogador, bebedor, corredor”. A diferença é sutil: assim como uma pessoa que bebe todo dia não é um bebedor, ou um que corre não é um corredor, assim também uma pessoa que trabalha nessa medida não é um trabalhador.

Ou seja, o sujeito é definido através da ação que executa e que pode identifica-lo, porque a ação ou é portadora de um valor qualificador da sua vida inteira ou permeia a maior parte do tempo de sua vida.

Sob este ângulo então, um homem, se trabalha todos os dias, **não pode** ser chamado de trabalhador, mas, se despende sua vida “no ativo e regular dispor-se em um sistema de fins que lhe provenha de algures”<sup>314</sup> **pode** ser chamado de trabalhador.

### 3.3 Da Experiência à Essência

O significado de *Arbeit* sublinhado pela incipiente sensibilidade fenomenológica de Scheler, veicula também aquilo que o seu *feeling* filosófico recolheu: “o estatuto ontológico do fenômeno laborativo, surgido na ribalta da história, com crescente pretensão hegemônica sobre todas as outras atividades, a partir da idade moderna”<sup>315</sup>.

Em *Trabalho e Ética (Arbeit und Etik)*, Scheler reporta-se à divisão do trabalho e anota que do triplo sentido da palavra trabalho – ação, produto, tarefa – apenas a tarefa não pode ser dividida em tarefas mais simples e adverte que “a divisão mais simples de uma tarefa que se pode verificar também no indivíduo é aquela entre meio e fim (*Zweck*)”<sup>316</sup> que, por sua vez, não é suficiente para falar de trabalho. Scheler expõe que para poder falar de trabalho há que os meios tornarem-se fins, através de uma regulamentação objetiva intermediária entre o procurar e o encontrar, com a qual os meios se tornam fins (*Zweck*) relativamente independentes, desenvolvendo-se ulteriormente então a divisão das tarefas, ainda que seja referida a ação de uma única pessoa. Esta tese, então, já valeria para o caso mais elementar de trabalho: “... devendo também este único trabalhador saber como as suas várias ações simples devam ao final referir-se ao único fim (*Zweck*), todavia ele não pode ter presente no seu espírito durante o efetivo ‘trabalhar’ este estado de atenção do fim último, mas apenas do fim próximo, (pois) de outro modo anteporá ‘cada passo sucessivo ao precedente’”.<sup>317</sup>

<sup>314</sup> Idem. Pág. 75.

<sup>315</sup> Verducci, Daniela. *Il Segmento Mancante*. Pág. 147.

<sup>316</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág. 80.

<sup>317</sup> Idem. Pág. 80.

Assim destaca Scheler, que o fim (*Zweck*), se por si mesmo não pode submeter-se a cada instante ao exame de uma discussão interna (durante o trabalho) tem, todavia, para o seu ‘trabalhador’ uma espécie de caráter axiomático que está presente tanto nas divisões da tarefa em um fim (*Zweck*) intermediário a ele, como nos casos mais elementares, em que pese o fim (*Zweck*), enquanto um saber, está presente na consciência como um saber, semelhante saber não está, porém, disponível durante o trabalho; em que pese o próprio sujeito que ‘trabalha’ ter determinado o fim (*Zweck*) e conforme a ele conhecer o trabalhar enquanto tal, o fim (*Zweck*) resulta qualquer coisa de objetivo que está pressuposto a todo ‘trabalhar’ e que ao mesmo tempo age sobre ele a partir do exterior como uma força determinante.

Para configurar o entendimento, tomamos emprestado o experimento mental<sup>318</sup> (*Gedanken-Experiment*) seguinte: imaginemos que um artesão deseje produzir um prato a partir de um pedaço de madeira *in natura* ou bruta e para tanto o artesão deve ter a idéia de que coisa ou objeto deseja realizar o que não é suficiente para iniciar o trabalho porque se o artesão contentar-se com a esfera ideal do fim, cessa todo motivo para iniciar o processo de execução do objeto. É com a intenção de proceder além da posse da mera idéia do prato que pode manar ou brotar ou surgir o pôr a mão no trabalho (o popular “mãos à obra”).

A expressão de Scheler é a seguinte: “Também neste caso, no qual o próprio sujeito que ‘trabalha’, há determinado o fim (*Zweck*) e conformemente a ele conhece, com respeito ao ‘trabalhar’ enquanto tal, o fim (*Zweck*) resulta qualquer coisa de objetivo que é pressuposto a todo ‘trabalhar’ e que ao mesmo tempo age sobre ele a partir do exterior, como uma força determinante”<sup>319</sup>.

Na verdade, já o primeiro golpe do formão comporta uma modificação total no quadro psicológico do artesão: “o confinamento do saber intencional do prato em um lugar mental do qual ele não seja obstáculo ao efetivo desenvolvimento do processo laborativo”, ou seja, com o primeiro golpe a atenção do artesão deve se afastar do fim último (o prato) que continua a estar presente em sua consciência, para se aproximar ao fim que orientou o primeiro golpe do formão; para o segundo golpe do formão a atenção deverá afastar-se do novo fim próximo e assim sucessivamente até o último golpe que obterá o prato completo. Dessa forma a execução do prato comportou da parte do artesão dois níveis co-presentes: por um lado, mentalmente o artesão deve manter a idéia do prato como fim último que orienta

<sup>318</sup> Verducci, Daniela, *Trabalho e Filosofia em Max Scheler*, in *Trabalho e Ética*, pág. 24; *Il O Segmento Mancante*, pág 146 à 148.

<sup>319</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág. 80/81

unitariamente o processo e que assume aquele “caráter ‘praticamente axiomático’ a partir do momento que, como acontece com o axiomas nas deduções matemáticas, coloca-se numa posição externa ao processo a que se pode referir sem ser impedido” e, por outro lado e no mesmo tempo executivamente, deve ter lugar a subdivisão do único processo ideal em várias fases parciais, cada uma com o seu próprio fim particular funcionando como meio da fase sucessiva.

Há, entretanto, até aqui, apenas um nível psicológico da vivência laborativa. E a partir de agora tentemos *fixar o ponto de mutação* ou pré-condições que até agora foram observadas para o agente da ação laborativa (ou o artesão) passar do propósito de realizar um prato a partir de um pedaço de madeira à sua efetiva produção através do trabalho: operar em si um desdobramento e distinguir no próprio ser ativo um **“fim (Zweck) praticamente axiomático”**<sup>320</sup>, e operar um **“certo procurar intermediário conforme a este fim”**<sup>321</sup>.

Mas, para “colher a consistência ontológica do trabalho é necessário atirar-se mais a fundo e explorar a processualidade interna laborativa, mesmo que seja continuando a utilizar suportes de vivência ou do vivido”<sup>322</sup>.

Assim, durante o processo de preparar o prato (*ciotola*) a partir da madeira bruta, a atenção do artesão está voltada à idéia do prato apenas minimamente, isto é, **“o fim (Zweck) na sua inteireza pertence ainda propriamente a sua consciência como um saber”**<sup>323</sup>; ele está mais voltado aos escopos parciais de cada gesto seu que imediatamente transforma-se em meio para o novo escopo do gesto sucessivo, ou seja, o artesão **“sabe como as suas várias ações singulares devem referir-se ao único fim (Zweck), todavia ele não pode ter no seu espírito durante o efetivo ‘trabalhar’ este estado de atenção voltado ao fim último, mas somente ao fim próximo e anteporá cada passo sucessivo ao precedente”**<sup>324</sup>. E é “neste íntimo mecanismo, incessante e repetitivo, de divisão do trabalho (*Arbeitsteilung*) ou neste **“sempre-de-novo voltar-se à ação”**<sup>325</sup> (que) reside, fisicamente, a potência produtiva do trabalho, que, porém, seria ineficaz e vão, ou praticamente auto-contraditório, se resultasse

---

<sup>320</sup> Idem. Pág. 81.

<sup>321</sup> Idem. Pág. 81.

<sup>322</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*. Pág. 147/148.

<sup>323</sup> Scheler, Max. Trabalho e Ética. Pág. 80.

<sup>324</sup> Idem. Pág. 80.

<sup>325</sup> Idem. Pág. 66: “Faz então parte do “trabalhar” também um sempre de-novo-voltar-se a ação, a qual por sua natureza aparece aberta, (anzi) *não-fechada*.”

cego com relação ao escopo último, visto que (foi) mesmo para realizar tal escopo final que se o empreendeu”<sup>326</sup>, (...)

Assim, ao artesão a idéia do prato que está confinada na sua mente deve guiar-lhe a mão na execução e permanecer à vista ante os olhos do espírito, e firme e distinta durante o revezamento contínuo das fases do processo manual.

Há, então, uma dupla divisão no trabalho: (a) internamente - em escopos próximos parciais que continuamente transformam-se em meios; e, (b) externamente – em processo-de-trabalho e último escopo dado.

E é nessa dinâmica divisão do trabalho que consiste a estrutura ontológica da atividade laborativa apesar de, a primeira vista, poder parecer sucessiva ao trabalho mesmo. A divisão do trabalho (*Arbeitsteilung*), por um lado funda a ilimitada potência realizadora do trabalho e por outro individualiza a condição ótima de funcionamento.

Essa passagem ou ultrapassagem do ponto de mutação do trabalho em produzir é assim, a nosso ver, anotada por Scheler:

“Se agora, no curso da sucessiva divisão das tarefas, o fim (*Zweck*) unitário desaparece completamente da consciência da atividade do indivíduo, o ser ativo continua a ser um ‘trabalho’, mas obviamente em um sentido totalmente diferente: o fim que antes era objetivo só para parte do processo psíquico, ao qual, porém continuava, todavia, sempre a pertencer, torna-se agora objetivo *per l’intero soggetto*. O nexa que se desenvolvia cada vez mais frouxo dilacerou-se enfim completamente. Por certo, num primeiro momento, apenas na modalidade para a qual os fins objetivos, para aqueles que trabalham, permanecem também fins subjetivos: subjetivo para quem dirige o conjunto”<sup>327</sup>.

As passagens de *Arbeit und Ethik* (Trabalho e Ética)<sup>328</sup>, que, assim o entendemos, contribuem para esse argumento, são as seguintes:

“O número dos fins que são objetivos para o grande número de subordinados e tornam-se subjetivos, por exemplo, para poucos senhores feudais, no curso do processo de desenvolvimento afastam-se destes sujeitos para finalizar em um só sujeito, nos monarcas absolutos, cuja natural impotência para controlar meios assim

<sup>326</sup> Cfr. Daniela Verducci. *Il Segmento Mancante*. Pág. 148.

<sup>327</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág. 81

<sup>328</sup> Idem. Pág. 81/82

múltiplos está apoiada na teoria da harmonia própria do deísmo, relativamente à sua consequência para a doutrina do estado”.

“Certamente com isso, o fim objetivo, que antes concernia aos indivíduos não é reconhecido como tal e a consequência é que o fim objetivo é interiorizado na estrutura dos instintos dos sujeitos singulares. Esta é a visão do mundo do liberalismo. A consideração da vida econômica como um mecanismo racional-natural: quem trabalha só para si, já com isto, sem fazer nada demais dá forma a um estado ‘ótimo’ da sociedade humana”<sup>329</sup>.

Há que se perguntar: quem deve então estabelecer o plano objetivo? Seriam os homens individuais investidos de autoridade? Scheler detecta aqui uma antinomia: os fins objetivos devem estar em todos os indivíduos por que não podem estar em um só; e devem não estar em um só sujeito porque devem ser fins objetivos mesmo para estes indivíduos<sup>330</sup>.

Então, a partir da interpretação do trabalho desde o ponto de vista ontológico, Scheler, a seu juízo, entende que os problemas econômicos, políticos e éticos, característicos do século XX, legados ao trabalho, decorrem do abandono da correta dinâmica do trabalho pela prática laborativa contemporânea. Nessa sua análise a busca é pela superação das absolutizações teóricas modernas. Noções estas unilaterais tanto objetiva quanto subjetivamente.

---

<sup>329</sup> Idem. Pág. 82.

<sup>330</sup> Idem. Pág. 83.



#### ***Capítulo IV - TRABALHO, PESSOA E MUNDO***

Em correspondência ou correlação estreita com o problema da pessoa, Scheler coloca o problema do mundo como unidade do mundo, em resposta à indagação: se as essências objetivas haverão de passar ao ser e não ao estar nessa ou naquela coisa, em qual classe de unidade enlaçam-se, ligam-se? O procedimento de redução é o mesmo aplicado ao ato: prescinde-se da realidade e da irrealidade dos objetos e estudam-se as conexões de sentido e essência de suas essencialidades puras – formais e materiais – que se posicionam em regiões especiais de objetos (por exemplo: os valores)<sup>331</sup>.

Há, então, que se demarcar fronteira entre o psíquico e o físico, pessoa e mundo, ato e mundo? Se à idéia de ato corresponde a idéia de objeto (ou se a idéia do ser físico e psíquico corresponde, no exemplo de Scheler, a percepção interior e exterior) poder-se-ia declarar ou deduzir que à pessoa corresponde um mundo, falando-se na região das essências. Mas, Max Scheler adverte: “físico e psíquico representam aqui exclusivamente duas formas de ser, de um único mundo, determinadas ambas a priori por duas formas radicalmente distintas da diversidade”.<sup>332</sup> E mais, a essência é psicofisicamente indiferente, tanto na essência da pessoa mesma (quando desaparece a antítese da percepção interna e externa); e no ser do mundo (quando se reduz a forma desse ser).

A cada pessoa individual, declara Scheler, corresponde um mundo individual<sup>333</sup>. A correlação dá-se por uma lei de essência: se cada ato pertence a uma pessoa, cada objeto pertence a um mundo. Na visão scheleriana dá-se, em um nosso entender, uma espécie de transcorrência: no mesmo tempo que, a priori, cada mundo está unido estruturalmente a conexões de essência e conexões de estrutura que há entre as essências objetivas, cada mundo

---

<sup>331</sup> Scheler, Max. *Ética II* pág 170/171.

<sup>332</sup> Idem. Pág 171.

<sup>333</sup> Idem. Pág 184.

é um mundo concreto exclusivamente como o mundo de uma pessoa. E a pessoa é o correlato daquele mundo no qual ela vive.<sup>334</sup>

No dizer do filósofo, um só ato de uma pessoa qualquer, de acordo com aquela estrutura a priori, encerra tanto todas as essências possíveis de atos quanto o seu correlato objetivo encerrará todos os fatores essenciais do mundo, dentre estes o eu individual, o mundo exterior, temporalidade, efeitos etc. A estrutura a priori tem validade para todas as possíveis pessoas, para o mundo real e para todos os mundos possíveis.

Há, entretanto, que considerar que nos conceitos de essências que se referem às essencialidades gerais não se pode captar a qualidade essencial original que é propriedade exclusiva e única do mundo dessa pessoa e de nenhuma mais, e essa peculiaridade, se existe, é

<sup>334</sup> Em nota nº 33, na página 13, de *O Segmento Ausente*, Daniela Verducci faz o seguinte comentário: “É pouco ou nada observado que a expressão com que Scheler designa o “mundo da vida” não é *Lebenswelt* como em Husserl, mas *Lebewelt* em analogia com *Lebenweisen*, “ser vivente”. (cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, in GW pp.59 e 83). Scheler, parece querer sublinhar o caráter individual da relação dos viventes com o mundo circunstante (*circostante*): *Lebewelt* = “mundo do[eu] vivo” ou “mundo do vive [tu] (imperativo)”, ao contrário de *Lebenswelt* = “mundo do viver” ou da vida em geral. A particularidade lingüisticamente pouco relevante, não é obviamente assinalada na tr. It. di L. Pusci, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, pp.105 e 137. Verducci, Daniela. *O Segmento Ausente*. Pág. 13.

De *Essência e Forma da Simpatia* anote-se o seguinte, da página 85: “Por egocentrismo entendo a ilusão consistente em ter o “mundo circundante(\*)” de cada qual pelo “mundo” mesmo, quer dizer, o dar-se ilusoriamente o mundo circundante de cada qual como o “mundo”. O egocentrismo é, com respeito à apreensão da realidade de objetos, “solipsismo”; com respeito à vontade e a conduta prática, “egoísmo”; com respeito à atitude no amor, “auto erotismo”. Porém a raiz comum e idêntica do solipsismo, do egoísmo e do auto erotismo é o *egocentrismo tímético*, pois a atitude ante os valores é a base comum de nosso conhecer (em imagens) e de nosso querer. Pelo mesmo chamarei ao **egocentrismo tímético**, quer dizer, à **propensão a identificar os valores próprios com o mundo de valores circundante e o mundo de valores circundante de cada qual com o mundo dos valores**, o egocentrismo pura e simplesmente.” (negrito nosso)

Mais adiante encontramos, na página 117/118, após Scheler ter feito referência ao estudo sobre a emoção amorosa do cristianismo realizado em *Da Reviravolta dos Valores* o seguinte: “Façamos aqui somente algumas observações. Frente à antiguidade grega, produz-se por obra da doutrina, tomada aos judeus, que Deus é o invisível e o espiritual “Senhor Criador” do mundo (ambos atributos, “senhor” e “criador”, faltavam à idéia grega do deus, estranha a vontade) uma enorme *desvitalização e desanimação* da natureza inteira, em favor de uma poderosa exaltação do homem como ser espiritual individual acima da “natureza”, que estigmatizou como “pagã” toda unificação afetiva com a natureza durante séculos – em rigor até o movimento franciscano que começou a despertar de novo, fugazmente, a relação de irmandade do homem com a planta, o animal, o vento a nuvem. Ao *sentir-se fora* da natureza, energicamente o homem, por obra do Deus invisível e da alma espiritual (...), para recolher unidas todo o conjunto de forças assim postas em liberdade no ato (...) converte-se de pronto a “natureza”, porém também o homem, enquanto é natureza e carne (*sarx*), mas não alma espiritual imagem e semelhança de Deus (...) por princípio em um objeto (...) de dominação para a vontade espiritual do homem – primeiro no ascetismo, mais tarde na *dominação* material constantemente progressiva da natureza por meio da técnica. A materialização (o fazer-se coisa morta) da natureza e a espiritualização e exaltação do homem a categoria (*rango*) de um ser posto por Cristo em uma relação filial com Deus, o Criador e Pai, é o fruto, comum de um e mesmo processo. *Somente* o homem é aqui “irmão” do homem, não as coisas naturais, que são mais seus “escravos natos”, sobre os quais ele exerce análogos direitos de senhor e rei que Deus sobre a natureza”.

\* Na edição espanhola está *mundo circundante* (circundante = expressão familiar de circundar, cercar, rodear), em que pese haver o termo *circunstante* que significa (1) que está alrededor; (2) Se dice de las personas que están presentes cuando ocurre cierta cosa.

muito mais um traço essencial geral a todos os mundos possíveis do que uma circunstância empiricamente constatada.

Ao mundo único, idêntico e real Scheler denomina macrocosmos e, anota que, caso exista, a sua estrutura essencial a priori que a fenomenologia expõe é algo dele e nele que não nos é estranho. Esse macrocosmos, já que vale para a essência geral do mundo, é válido também para todos os mundos possíveis.

Ao mundo que corresponde a cada pessoa Scheler denomina de microcosmos e existem tantos microcosmos quantas forem as pessoas. E todos os microcosmos, todos esses mundos individuais são, partes do macrocosmos, sob condição de que este último exista.

#### 4.1. Pessoas que dizem o “mundo” ou “Ethoi”

Para Heidegger, “Scheler definindo ao homem enquanto ‘intenção e gesto da ‘transcendência’ mesma’ ou como ‘o que busca a Deus’, não se distingue fundamentalmente do ‘ter respeito para com’ de *Kant*, que é o estar aberto ao dever, o modo de ocorrência da lei<sup>335</sup>”.

Para Karl Lowith<sup>336</sup>, por um lado, “Heidegger não adotou uma postura expressa com respeito ao esforço que Scheler dedicou durante toda a sua vida para desenvolver uma antropologia filosófica (...) <sup>337</sup>”, e, por outro lado, “segundo o *Ser e o Tempo*, nem sequer se pode perguntar o que é o homem, como se este tivesse um fundo invariável de qualidades naturais que se conservasse idêntico em todas as transformações históricas<sup>338</sup>”. Para Heidegger, acrescenta Lowith, a palavra humanismo está desgastada e é inútil, porquanto qualquer humanismo deve-se a uma metafísica que, desde Platão até Nietzsche esqueceu o que é o ser. Sobre Max Scheler, Lowith escreve que combate a concepção do ser humano como animal racional produtor de ferramentas; entende que não há uma evolução científica demonstrável desde o animal até o ser humano e declara que o humanismo que entende o ser humano a partir da distinção comparativa com respeito ao animal supõe uma “visão metafísica pequeno burguesa”<sup>339</sup>.

<sup>335</sup> Heidegger, Martin. *Ontologia Hermenêutica da Faticidade*. Pág 47.

<sup>336</sup> Karl Lowith (1897-1973), filósofo e historiador da filosofia alemã. Discípulo de Husserl e Heidegger, desde 1936, por causa da perseguição racial, transferiu-se ao Japão, depois em 1941, aos Estados Unidos. Retornou a Alemanha em 1952 e ensinou na Universidade de Heidelberg até 1964.

<sup>337</sup> Lowith, Karl. *O Homem no Centro da História*. Pág 181.

<sup>338</sup> Idem. Pág. 179.

<sup>339</sup> Idem. Pág. 182.

À Lowith, a humanidade do ser humano não lhe parece uma categoria natural, mas seu ‘destino’, cuja origem, alcance e interpretação não lhe estão dados, mas que representam uma tarefa e um problema. Por outro lado, aquilo que faz de um ser humano um ser humano vai mais além do fato tão banal como assombroso de que sempre somente um ser humano é quem faça a outro ser humano.

Lowith anota ainda que “o transcender natural seria, pois a capacidade de o ser humano liberar-se das ataduras que o ligam ao meramente humano e admirar e investigar a totalidade do cosmos físico<sup>340</sup>”; lança-nos o seguinte questionamento: “a questão não é se o homem supera tudo quanto lhe é dado por natureza - pois é o que faz sempre indo mais além da pergunta – mas sobre a base de quê se supera”, e diz-nos que se partimos da base de que “o ser humano não é nem uma alma sem corpo, nem um espírito carente de natureza nem um mero estar existente, mas uma natureza humana, com todos seus paradoxos e ambigüidades, o seu transcender também deverá ser algo natural para que se corresponda com sua natureza”.

O homem pode apropriar-se do mundo, captá-lo e adotar frente a ele uma atitude, entretanto o mundo nunca será propriedade do homem: é o homem quem pertence ao mundo ainda quando o supera apropriando-se dele e pondo-o a seu serviço por amor de si mesmo. Ainda que seja por natureza capaz de perguntar à natureza e fazer-se uma idéia do universo, nisto distinguindo-se do animal. O mundo, escreve Lowith, enquanto totalidade vai mais além de todo transcender animal e humano. E “o transcender natural seria, pois, a capacidade de o ser humano liberar-se das ataduras que o ligam ao meramente humano e admirar e investigar a totalidade do cosmos físico”.

Por outro aspecto, segundo Daniela Verducci, “Karl Lowith, que toma explicitamente em consideração o argumento ‘trabalho’, nega que os acenos schelerianos a propósito tenham apelo filosófico, rendendo-lhe os devidos tributos sob o ponto de vista sociológico<sup>341</sup>”

#### 4.2 “Mundos” ou “Ethoi” que dizem a pessoa

Aquele momento *pré* pré-socrático de *Os Erga/O Trabalho e os Dias* conteria ou seria, a nosso ver, senão o ou um mecanismo do processo de construção talvez o ou um primeiro

<sup>340</sup> Lowith, Karl. *O Homem no Centro da História*. Pág 213

<sup>341</sup> Cfr. Verducci, Daniela *O Segmento Ausente*. Pág 139. A autora reporta a citação ao livro *De Hegel a Nietzsche*, de Karl Lowith.

ponto ou traço ou esboço de resposta àquela indagação scheleriana – como é possível que se dê que um homem enquanto “trabalhador” forme política e juridicamente os fins objetivos.

Esta é uma questão social<sup>342</sup> de natureza filosófica que vincula a prática laborativa à essência do trabalho: a análise ontológica individualizou de fato que para o desenvolvimento ótimo da atividade executiva do trabalhar é necessária uma precedente atividade moral que tenha colocado os fins para conduzir à realização segundo aquele primado da ética sobre a poiética por já Aristóteles afirmado.<sup>343</sup>

Os escopos do trabalho da relação trabalho-sujeito assumem os aspectos seguintes. Nas glebas, o servo ou artesão encontrava-os fora de si, obedecendo ao único imperador e ao único Deus, através do vigário na terra, e postos imediatamente pela vontade do senhor feudal; nos sistemas de estados absolutos, no curso moderno, era o rei – sujeito ético não trabalhador - quem os recolhia em si ainda que com crescente dificuldade para realiza-los com o trabalho social; e, no sistema de constituição política burguesa e liberal, as dimensões subjetivas sofreram tanto uma progressiva quanto dramática ocultação em vista da ênfase sobre as dimensões objetivas determinantes do processo executivo do trabalho: “a medida que o trabalhador, conquistando direitos eleitorais, tornava-se, enquanto trabalhador, sujeito político, encontrou-se sempre mais na condição problemática de dever estabelecer os fins para o próprio trabalho como faz um sujeito moral, mesmo sendo ou estando dedicado a uma atividade exclusivamente objetivante como aquela laborativa”<sup>344</sup>.

Scheler observa que o trabalho é visto como “o *criador* de todo valor e de toda cultura<sup>345</sup>” e que “trabalhar deveria ser não somente o primeiro, mas o único entre todos os deveres morais<sup>346</sup>” e que é indiferente, por um lado, quais “específicos interesses econômicos os trabalhadores tenham e se deles estão conscientes”, e, por outro lado, se e quantos estão inseridos na organização: todos têm de cumprir o seu dever nas condições dadas.” No entender de Scheler, sob essa ótica, renunciar ao trabalho deveria ser imoral e proibido<sup>347</sup>.

<sup>342</sup> Scheler, Max. Trabalho e Ética. Pág. 83.

<sup>343</sup> Cfr. Verducci, Daniela. *Il Segmento Mancante*. Pág 151.

<sup>344</sup> Idem. Pág. 151.

<sup>345</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág 94.

<sup>346</sup> Idem. Pág. 94.

<sup>347</sup> Idem. Pág. 94

“O trabalho tornado então uma atividade exclusivamente objetivante não encontra alternativa sequer na proposta marxista de vez que “a recondução de toda atividade ao trabalho e a assimilação de todo sujeito ao trabalhador, tornava a situação diretamente privada de aberturas solucionadoras. Dar-se-ia então, a nosso ver duas ausências: a primeira, do Zweck que, por um lado, ainda que deslocado deverá estar co-presente na repetição do gesto sucessivo que rege a ação laborativa e, por outro lado, vem a ser o resultado a ser atingido pelo empreendimento do trabalho; a segunda, da autoridade política não laborativa – personalizada pelo rei – tanto na democracia

Scheler diz-nos sobre isso quando nos fala do aspecto axiomático do *Zweck* e da sucessiva divisão do trabalho para atingi-lo e chama nossa atenção para o fato de que aquele fim que era objetivo só para parte do processo psíquico e ao qual continuava a pertencer torna-se objetivo para o sujeito total, conforme já registramos.<sup>348</sup>

Com relação àquela observação de Karl Lowith de que aquilo que faz de um ser humano um ser humano está mais além do fato tão banal quanto assombroso de que é somente um ser humano quem faz outro ser humano, remete-nos a uma pergunta<sup>349</sup>:

- Se a dimensão ética, depositária de finalidades objetivas, abriga sujeitos que por um lado interpretam a própria vida como trabalho e, por outro lado, transcorrem a parte preponderante da vida a trabalhar;
- Se por esse motivo, esses sujeitos parecem incapazes de afastar-se desse seguro mecanismo do simples realizar e transformar sobre o qual modelam sempre mais outros seres ativos;
- Como, então, reintegrar, sobre a escala social, a dinâmica laborativa correta evidenciada no caso mais elementar do trabalho - por exemplo, o artesão que trabalha um só objeto ou os trabalhadores rurais gregos – e na qual, dinâmica, tem lugar aquele desdobramento entre sujeito moral e sujeito laborativo, a partir do qual, desdobramento, o trabalho extrai a sua validade (ou proficuidade) antropológica?

A nosso ver faz-se eco e amplia o alcance daquela indagação (já citada) de Scheler em seu ensaio *Trabalho e Intuição do Mundo* sobre a maneira de se poder ou se dever suscitar na alma do povo alemão novas e vivas forças motrizes que lhe dêem alegria e prazer de retornar ao trabalho.

Mas, o que o “mundo” liberal diz às pessoas é que “quem trabalha só para si, já com isto sem nada mais fazer dá forma a um estado ótimo da sociedade humana”.<sup>350</sup>

A proposta scheleriana em *Trabalho e Ética* é com uma instrução e uma formação qualificada pela filosofia prática voltada a disciplinas ético-jurídico-política, desenvolver a consciência ética dos sujeitos trabalhadores de modo que “os fins reconhecidos por todos os

---

liberal quanto na gestão socialista do Estado para “constituir a condição indispensável da proficuidade antropológica do trabalho, haja vista que da essencial qualidade de “a-racionalidade” deste último especificada processualmente como “divisão do trabalho” e “exterioridade do fim” depende não somente a eficácia realizadora da atividade laborativa mas também o seu sentido social positivo”. Cfr. Verducci, Daniela. *II Segmento Mancante*. Pág. 151.

<sup>348</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág. 80, 81.

<sup>349</sup> Cfr. Daniela Verducci. *II Segmento Mancante*, pág. 151/152.

<sup>350</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág. 80

cidadãos como objetivamente válidos para todos, retornem sobre todos os cidadãos na forma de uma totalidade sistemática”.<sup>351</sup>

Mas a subjetividade laborativa em vigor leva Scheler a duvidar da validade de tal ajuste tanto formal quanto aparente porque dessa subjetividade vigente – individual, de alguns ou de todos – não é extraído um princípio objetivo (de valor moral) com nenhum filtro mágico.<sup>352</sup>

Dentre os *ethoi* que dizem as pessoas, Scheler, a nosso ver, encontra no *ethos* cristão a expressão e ou exposição que melhor registra e/ou expõe a ação e/ou movimento do trabalho e do amor.

No texto *O Ressentimento na Construção das Morais* (moral entendida como as regras de preferência dominantes em épocas e povos mesmos<sup>353</sup>), Scheler anota, que o **movimento do amor grego** dá-se como “um aspirar do mais baixo ao mais alto” e o **movimento do amor cristão** mostra-se “no fato de o nobre inclinar-se de onde está para baixo, onde se encontra o plebeu (...) Isto dá-se contudo, sem que se perca o medo antigo de tornar a si mesmo plebeu, mas ganhando o mais elevado na convicção particularmente religiosa, na execução ativa desta “inclinação”, neste deixar-se escorregar para baixo, neste perder-se: o via a ser igual a Deus”<sup>354</sup>. Essa **inversão do movimento do amor** e sua consequência, a formação da idéia de Deus que desce espiritualmente e torna-se servo e morre na cruz, torna o amor **um ato** de valor, **não uma coisa** de valor: “o próprio valor do amor enquanto amor é o *summum bonum* agora; não enquanto o que ele efetua e realiza, mas de modo a que toda a realização tenha valor apenas enquanto símbolo, fundamentos do conhecimento de *seu ser na pessoa*”<sup>355</sup>.

No texto *Trabalho e Intuição do Mundo*, Scheler anota o perfil delineado pelo *ethos* cristão para o trabalho<sup>356</sup>: “A Deus (...) lhe é prazeroso dotar o homem de um reflexo, pequeno, da própria força livre criadora, tornando-o, em certo sentido, seu colaborador”. Essa “assunção” de uma dimensão ou perfil metafísico serve para o devir do poder de sua alma e

<sup>351</sup> Idem. Pág. 83.

<sup>352</sup> Idem. Pág. 102.

No entender de Daniela Verducci a exaltação social do trabalho evidencia, por um lado, a sua incapacidade de determinar o crescimento moral e, por outro lado, desnuda o consistente empobrecimento da dimensão espiritual do nosso tempo que não sabe perceber ou alcançar outra objetividade que não seja simplesmente massificada e processual. Referindo-se à tese de habilitação de Scheler, em 1900, *Die Transzendente und die psychologische Methode*, a autora registra que não por acaso Scheler entende o *Geist* como uma X não mais notada em si, mas cognoscível só através do suceder-se dos produtos configurativos, sempre parciais e historicamente condicionados pela sua atividade formadora, ou pelo tramite dos mundos-de-seu-trabalho (*Arbeitswelte*): com respeito a isso, porém o *Geist* de Scheler, diferente daquele hegeliano, conserva uma ulterioridade e uma distância absolutamente impercorível. (Pág. 152)

<sup>353</sup> Scheler, Max. *Da Reviravolta dos Valores*. Pág. 89

<sup>354</sup> Idem. Pág. 92

<sup>355</sup> Idem. Pág. 93

<sup>356</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Intuição do Mundo* in *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 89

para o devir do possível sentido racional, objetivo e acabado, desse mundo como uma totalidade.

O homem, no entendimento de Scheler da perspectiva cristão, é, por um lado, alçado ao posto de “um executor ativo, um libertador do sentido racional, adormecido ao nível potencial na substância e na força criada”<sup>357</sup>, e, por outro lado, é-lhe exigido, observando a regra beneditina – *ora et labora* – que<sup>358</sup> “habite um reino que esteja acima e ao lado de seu trabalho”; “habite (enquanto ou como espírito) em um reino, de Deus, simultaneamente visível-invisível, como seu membro e como seu cidadão”; e, “tenha suficiente *otium*, liberdade e paz para aquele ato de recolhimento no qual possa recordar-se deste altíssimo valor de seu trabalho”.

Há que se anotar, nesse perfil da colaboração do homem com Deus, para aqueles dois aspectos –visível-invisível que utiliza, por um lado, instrumento que em relação as suas carências e falta vital, por um lado expressa-os e, por outro, supre-os; e a palavra que indica objetos no mundo e estados de coisas.

Essa relação visível-invisível, a nosso ver, característica do trabalho, encontra no texto de Scheler a seguinte descrição:

“Detrás do assíduo e humilde trabalho das suas mãos se alça levemente, quase espontaneamente, na interioridade própria do homem, alguma coisa de real, de puro, de grande, de livre, e isso acontece tanto mais quanto menos a ele se mira no de ato de trabalhar: uma alma sempre mais justificada e sempre mais livre do próprio eu, que se torna cada vez mais livre dos liames das sensações e dos impulsos do aleitamento do “ventre” e do “apaixonamento” exclusivo para aparência cintilante da criatura, que originariamente representou aquela *aversio a deo e conversio in creaturam*, por motivo da qual foi imposto por Deus ao homem o dever do trabalho”.<sup>359</sup>

Assim, o trabalho cristão<sup>360</sup>, por um lado, coopera com a felicidade do sujeito que o exercita (...) por motivos externos e por força do significado que possui aos olhos do espírito e, por outro lado, ultrapassando os limites da ética assume também dimensão metafísica. Ali as motivações metafísicas (executor ativo, libertador do sentido) são validamente integradas e

<sup>357</sup> Idem. Pág 89

<sup>358</sup> Idem. Pág 88.

<sup>359</sup> Idem. Pág. 87/88. Na citação de Daniela Verducci, em *Il Segmento Mancante*, pág 154, a frase em latim está assim anotada: “*aversio a deo e conversio ad creaturas*”.

<sup>360</sup> Cfr. Verducci, Daniela. *Il Segmento Mancante*, pág 154.



sustentadas sob aquelas motivações “ético-religiosa e aqueles interiores absolutos”<sup>361</sup> e sob tal estrutura possibilita produzir uma transmutação vasta e profunda na vontade de trabalhar.

### 4.3. Trabalho e metafísica

Voltemos ao parágrafo inicial de *Trabalho e Ética*<sup>362</sup> (*Arbeit und Ethik*) e anotemos, em favor ou em defesa da metafísica as seguintes observações schelerianas, tendo como “ponto de mutação” a passagem da era medieval para a moderna. Na modernidade o trabalho desenvolve a sua natureza de *Arbeitsteilung* (divisão do trabalho) e perde-se de vista aquilo que é eterno e último; e, como consequência, a ética contenta-se em exercitar sua tarefa avaliadora nos limites das circunstâncias dadas com o escopo de iniciar condições de vida moralmente desejáveis e, assim, procede-se “a dissolução dos grandes sistemas de fins (*Zwecksysteme*) por obra dos meios a eles incorporados” por entender-se que só assim a ação poderá conjugar validade moral e eficácia prática; porque, a história econômica mostra que a passagem da Idade medieval à moderna<sup>363</sup> não aconteceu a partir de transformações de caráter teleológico-metafísico, mas, ao contrário, que foi a partir da divisão das tarefas laborativas conduzidas ou induzidas (1) por motivos de eficiência executiva, ou seja, a potência técnica material aliada a capacidade de colocar os fins para produzir os meios e selecionar meios para os fins<sup>364</sup>; e (2) a partir do aumento dos grupos profissionais e de *mestieri* dedicados ao trabalho, que aconteceram o desenvolvimento de específicas finalidades de vida (*Lebenszwecke*) e práticas morais autônomas.<sup>365</sup>

O entendimento scheleriano reconhece, por um lado que na revolução dos modos ou métodos da atividade econômica que pôs o mundo do *telos* de ponta cabeça, o trabalho, alcançada a maturidade ontológica de sua estrutura essencial de *Arbeitsteilung* (divisão do trabalho), exerceu a função de alavanca para tal inversão que enquanto elevava ou colocava em primeiro plano a potência artificialmente finalizadora do meio, afastava da panorâmica espiritual do tempo a faculdade de selecionar os meios correspondentes a natureza das coisas, própria até aquele momento de todo escopo (*zweck*) e, por outro lado, a ele, Scheler, não lhe escapa a orientação cultural ocidental voltada ou orientada a tornar-se ou transformar-se “em

<sup>361</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Intuição do Mundo* in *Burguesia, Socialismo e Intuição do Mundo*. Pág. 102

<sup>362</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética* Pág. 53, 54.

<sup>363</sup> Idem. Pág. 54.

<sup>364</sup> Idem. Pág. 54.

<sup>365</sup> Idem. Pág. 54.

saber do trabalho”: a eficácia prática do pensamento positivista<sup>366</sup> e pragmatista<sup>367</sup> conquistou o mundo, ainda que sobre uma aporia teórica, como evidenciada pela descrição fenomenológica do trabalho<sup>368</sup>.

Para o funcionamento ótimo do trabalho, faz-se necessário que sua estrutura e/ou requisitos ontológicos seguintes sejam observados: (1) a divisão-do-trabalho; (2) a auto-reprodução para (a) conseguir o escopo em vista do qual foi ativado e (b) realizar o produto requerido; e, (3) o respeito para que o processo torne-se rigorosamente distinto do escopo que lhe é inoculado em direção ao qual é protendido, estendido. Desrespeitando-se essa tríplice estrutura ontológica, pode-se cair em uma situação de contradição prática. Por um lado, o escopo externo, em razão do qual é ativado o processo laborativo, resultaria ser ao mesmo tempo escopo interno, para cuja obtenção não se requereria nenhum processo. Por outro lado, o procedimento laborativo contemporâneo recebe (a) a ativação em vista do escopo intencionado; e (b) a interrupção a partir do momento em que não se intenciona por um fim ao processo realizador, mas nos contentamos com aquele (processo) intencionado desde o início. Somente com aquele procedimento anotado no *Gedanken Experiment* em que o fim intencionado é visto como fim praticamente axiomático, o escopo último pode assegurar a unidade dos múltiplos momentos da divisão interna do trabalho e garantir a eficácia daquele íntimo mecanismo de contínua subdivisão meio-fim, com relação ao produto que se quer realizar. É situando-se na dimensão prático-ideal do sujeito trabalhador que o escopo último – confinado em um lugar mental não apenas externo ao processo laborativo, mas também terminal com respeito a ele – pode manter-se estável e evitar, por sua vez, ser processualizado ou dissolvido como um segmento qualquer do procedimento. Ao contrário disso, Scheler observa que modernamente o trabalho é sempre cada vez mais considerado como atividade auto-suficiente, capaz de produzir, processualmente, também os próprios escopos e dessa forma substituir adequadamente toda outra atividade teórica ou prática. Essa banalização da eficácia específica do trabalho é o primeiro efeito da contradição dessa concepção do trabalho. O segundo efeito é a perda, pelo trabalho, do seu próprio sentido, resultando então para a vontade dos trabalhadores como um objeto *improponibile*: “nem a necessidade nem os incentivos foram capazes de reestimar nos alemães de Weimar a vontade de trabalhar”<sup>369</sup>.

<sup>366</sup> Idem. Pág. 67 a 69.

<sup>367</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 49 a 155

<sup>368</sup> Cfr. Daniela Verducci. *Il Segmento Mancante*. Pág. 162.

<sup>369</sup> “W. Sombart demonstrou amplamente em qual medida inaudita ainda em direção ao fim do século XVIII grandes massas de homens preferiam uma vida de vagabundagem a um trabalho ainda que muito bem

A cortada sobre a *Arbeitwissen* – que a nosso ver teve poucas chances de defesa – depauperou o espírito e, simultaneamente, impediu o homem de subtrair-se ao fascínio do primeiro requisito ontológico e impeliu o homem, simultaneamente também, a, por um lado acolher o segundo requisito, qual seja atingir o escopo em vista do qual foi ativado, e, por outro lado, a introduzir na prática laborativa correções auto-referenciais que já sinalizavam a carga nihilista. Sem referências laborativas às quais apelar, o horizonte espiritual foi inteiramente submetido ao trabalho que devora todas as suas componentes na incessante processualização de si. E é nessa ocasião que a delineação da conjunta questão cultural e prática, levantada pelo trabalho é colhida por Scheler no seu núcleo metafísico, ao perceber que o ser humano está profundamente comprometido.

E este é o ponto. O ser humano tem suas expressões – teóricas, afetivas, políticas, produtivas – comprometidas em sua totalidade e absorvidas ou concentradas apenas no trabalhar: e esta é a questão metafísica que Scheler<sup>370</sup>, observando, recolhe em sua carga ou perfil radical.

No perfil das teorias sobre a concepção do espírito – a clássica e a negativa<sup>371</sup> - Scheler recusa-se a aceitar ambas. Entretanto, a teoria clássica atribuía ao espírito essencialidade e autonomia, mais força e atividade (νοῦς ποιητικός)<sup>372</sup>. Esse universo assim estruturado no qual as forças mais elevadas exercitavam a ação causal, teve colocado no seu vértice, pelos pensadores cristãos, um Deus onipotente, porque espiritual, e resultava regulado por uma ordem eterna e imutável: essas metafísicas revelaram-se insuficientes para dar o sentido àquelas transformações recém chegadas ao mundo ou com o mundo moderno.

Nessa mutação ou crise ou deslocamento do eixo ou ângulo central de visão da condição de estado no mundo, o desequilíbrio faz-se presente em ambos os lados – o velho e o novo horizonte apresentam-se desfocados em vários graus: o primeiro sucumbiu, grosso modo, ao mecanicismo incipiente e o segundo confundiu o voluntarismo teórico cognitivo com o verdadeiro querer:

“O espírito humano não possui de modo algum essa força construtora do mundo que Kant lhe atribui. Esta representação confunde-o com o espírito divino. Nem sequer o querer e o fazer, os únicos que podem produzir, podem ser vistos já em

---

remunerado. Werner v. Siemens nos dá em sua autobiografia um quadro das dificuldades de fixar no trabalho a população do Cáucaso”. Scheler, Max. *Trabalho e Intuição do Mundo*, pág 87.

<sup>370</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. A nosso ver algumas dessas expressões estão analisadas a partir da pág. 94.

<sup>371</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 54 em diante.

<sup>372</sup> Idem.. Pág 55 Em grego no texto.

sua verdadeira significação se se atribui ao conhecer e ao pensar uma energia criadora”. Em nota de rodapé a esse comentário Scheler acrescenta: “(...) a todos os que fazem ao conhecimento “formar”, “produzir”, “configurar”, adverte-se que a maioria das vezes falta-lhes todo contato prático com o mundo. (...) Seu voluntarismo gnoseológico suprime o querer autêntico.”<sup>373</sup>.

“O espírito (...) determina pura e exclusivamente a essência dos conteúdos da cultura que podem, enquanto estão assim determinados, *chegar a ser*. Mas o espírito enquanto tal não tem originariamente em si ou por sua natureza *nenhum indício* de ‘força’ ou de ‘eficiência causal’ para dar *existência* àqueles conteúdos. O espírito é um ‘fator de determinação, mas *não* um fator de realização *do possível percurso da cultura*’<sup>374</sup>.

Por outro lado, há que se concordar que, afetado por patologias debilitantes – ressentimento, auto ilusão, prática desviadora da ética do dever e do trabalho que modifica a autêntica força moral da alegria e do amor – o espírito do século XX, o espírito da idade da crise não é mais aquela irresistível energia, voltada a submeter à sua razão a totalidade do ser.

Na *Teoria da Weltanschauung*<sup>375</sup>, Scheler, àquela conclusão de Max Weber “sobre a ciência como profissão com a esperança escatologicamente colorida pelos profetas” e, ao mesmo tempo, com a resignação dolorosa a “escuridão” e à “noite” que, desde o ponto de vista da questão referente ao significado do viver, circunda-nos, observa que é muito mais do que um *document humain*, é “o impressionante documento de todo um tempo – e este tempo é justamente o nosso”.

#### 4.3.1 O trabalho da metafísica

No entender de Scheler a filosofia que em alguns períodos foi serva ora das ciências ora da religião, nas últimas décadas modificou-se e conquistou “métodos sólidos e rigorosos para aproximar também os chamados problemas metafísicos de uma solução em conjunto com as ciências positivas, mas não sob sua direção”<sup>376</sup>.

<sup>373</sup> Scheler, Max. *O Eterno do Homem* Pág 176, 177.

<sup>374</sup> Scheler, Max. *Sociologia do Saber*. Pág. 14/15

<sup>375</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*. Pág 165 a 169. Este texto, *Teoria da Weltanschauung* é indicado na *Gesammelte Werk VI*, com tradução italiana sob título “*Teoria della Weltanschauung*”, *sociologia e posizione della “Weltanschauung”*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi* pp 125-44. Este texto não consta de nossa bibliografia.

<sup>376</sup> Scheler, Max. *Visão Filosófica do Mundo*. Pág 8

Para Scheler são as indagações de sociologia do saber que permitem preencher a distância que separa a filosofia – saber de significados – dos saberes executivos, científicos e de trabalho. Ou seja, segundo Scheler haverá que necessariamente tocar as relações da sociologia do saber com a ciência da origem e da validade do saber (teoria do conhecimento e a lógica), com os estudos do saber evolutivo tanto genéticos como psicológico e com as restantes partes da sociologia cultural – sociologia da religião, da arte, do direito – e com a sociologia real – sociologia dos grupos étnicos, políticos e econômicos e suas mutáveis instituições.

Segundo Scheler é com a utilização do ponto de vista da descrição sociológica, que “pode-se recuperar a experiência unitária que objetivamente está na origem dos vários saberes e, reconhecendo pela via genealógica o caráter próprio de cada saber, apreender para cada um aquilo que é adequadamente entendido, evitando sobrepor aos processos cognitivos reais, “ideologias” ou “construções históricas propícias a ações sub-repticiamente e inscientemente (*inconsapevolmente*) guiadas por interesses de classes”.<sup>377</sup>

Da exposição sobre a *Teoria da Weltanschauung*, recortamos o que nos parece ser a dinâmica das relações entre os componentes.

Scheler chama de *Weltanschauung* absolutamente natural uma constante imutável voltada ao mundo, a si e a Deus, na qual é vivido como “presentemente intuitivo” e resulta inconsciente e desconhecido, enquanto tradição a quem dele é portador. Sobre esse fluir de vivência cognitiva insere-se o que Scheler chama de *Weltanschauungen* relativamente naturais, que não são constantes nem historicamente, nem sociologicamente, mas são diversas por unidade de grupos quais sejam círculo cultural, nações, povos. Apesar de até agora não ter sido investigada, mas está sendo depositada nos meandros mais profundos da evolução biológica da psique humana, essa diversidade que está no “complexo das formas de disposições, de avaliações, de concepções vitalistas das raças” assumem elementos na sua tradição vivente semelhantes ao processo de cristalização. O conhecimento do domínio cognitivo desse nível é a obviedade: acredita-se e sente-se tudo como um *quid* que não tem necessidade de nenhuma demonstração e que não é objeto de nenhuma possível prova.

As *Weltanschauungen* cultivadas (visão do mundo, de si e de Deus) são fundadas sobre a cultura e surgem em estreita e necessária conexão com as precedentes visões-do-mundo relativamente naturais. Essas não podem nem reverter nem mudar a validade e a consistência,

---

<sup>377</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*. Pág. 166.

a partir do momento que desaparecem como estruturas orgânicas por definhamento. Aquelas constituem-se graças a uma atividade espiritual dos “poucos” líderes e modelos e dos “muitos” seguidores e imitadores.

Frutos de *Weltanschauung* cultivada são a ciência do mundo (metafísica) e a filosofia (axiologia). A primeira foi gerada pelo mundo ocidental e no seu desenvolvimento tende essencialmente a recusar os traços da dimensão cognitiva de procedência. A segunda assume os traços da dimensão cognitiva podendo-se produzir a filosofia sobre tudo “através de um (difícil) pelar/despelar das tradições “puras” e “vivas”, sempre entrançadas a cada *Weltanschauung* concreta de grupos” e a eleva, tornando-se a filosofia mesma enquanto metafísica, *Weltanschauung* poente (ou *Weltanschauung* que se põe).

Ao remanejar os saberes científicos e de trabalho sobre um fluxo unitário de experiência cognitiva e moral, uma base real e vivente de desenvolvimento e exercício é requisitada por Scheler. Se uma entidade na qual essencialmente se confundam e se misturem religião e filosofia e as suas fontes de conhecimento, não pode existir, menos ainda pode ser de ajuda a quem busca uma vivente espiritualização da ciência. Para esse escopo pode usar a filosofia na sua plenitude metafísica agora também *Weltanschauung* poente que de fato sabe operar a integração das fontes de conhecimento da qual emana, de vez que (a) equipara as suas formas às formas de existência dos objetos da *Weltanschauung* natural, da qual rejeita porém o conteúdo antropocêntrico-existencialmente-relativo; (b) obtém os predicados materiais de seus juízos e as premissas principais de seus silogismos do conhecimento do mundo *ephochizzato* de essências; (c) assume os sujeitos dos seus juízos e as premissas secundárias dos seus silogismos, a partir do conhecimento de realidade da ciência positiva.

A metafísica surge, sempre, nessa perspectiva scheleriana, sobre o pressuposto de uma doutrina das categorias ou teoria das formas de existência, da eidologia e da ciência.

A evolução da metafísica, por este seu *composito* aparato de enraizamento, “não procede nem segundo a continuidade progressiva, impedida pelas primeiras das duas fontes, que comportam “uma quantidade limitada de tipos de sistemas metafísicos, que retornam sempre”, nem segundo a constante desvalorização do estágio precedente para afirmação do sucessivo que é própria do desenvolvimento da ciência”.

A evolução ou crescimento do saber filosófico “advém por um lado do incremento das relações da essência e das formas de existência, que é a priori com respeito à experiência indutiva e histórico-cumulativa e, de outro lado, no curso da tentativa, sempre renovada, por

parte de cada um dos seus possíveis tipos, de (a) informar, espiritualmente, o estado de vez em quando aumentado pela ciência positiva e de (b) assumir, no seu edifício, o que foi cientificamente adquirido”.

O aspecto historicamente condicionado da metafísica, isto é, “ser expressão do tempo”, manifesta-se naquilo, mas funda-se sobre o conhecimento metafísico essencial que é a *philosophia perennis*, esteja ela simplesmente “em uma multiplicidade de tipos, os quais pretendem ser “a” única filosofia.”

A juízo de Scheler<sup>378</sup>, “Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* havia tentado “assinalar à “metafísica ponente *Weltanschauung*” a tarefa de avaliar a partir de si, no seu valor de conhecimento, todas as visões-do-mundo: realizando descrições de sentido, tal metafísica adquire e conserva em si os seus componentes de verdade, que dispõe em um completo e contínuo crescimento, enquanto descreve-lhe as ilusões e corrige-lhe os erros, fazendo interagir a própria e as suas visões e posições”.

No entender de Daniela Verducci, “tal intenção metafísica é aquela que também Scheler pretende assumir e salvaguardar, além de suas próprias aplicações na filosofia hegeliana, que, a ele, Scheler, parece-lhe afastada ou desviada da unilateral ocidentalização do espírito universal, pela obstrução sistemática, pelo absolutismo histórico e dialético: todas as quedas ou desastres provocados, segundo Scheler, pelo enraizar, por parte de Hegel, a variedade das correntes de pensamento no pensamento mesmo ao invés de “na relação intuitiva e avaliadora do espírito pessoal com o mundo”.”

Ao contrário das visões idealista ou racionalista, a “metafísica ponente *Weltanschauung*” corretamente desenvolvida no interior de uma visão personalista fornece-nos uma axiomática da compreensão válida para toda compreensão do sentido e do ato da *Weltanschauung* positivamente dada e descrita, registra Daniela Verducci, e traz ao texto os exemplos schelerianos que propõe a observação alguns plexos “*idealtipici*” na sua co-existência historicamente sistemática como os seguintes que recortamos entre outros: nominalismo-individualismo social; liberalismo-teoria do livre escambo; utilitarismo dos valores (*Wertutilismus*).

Com relação ao problema que está no fundo do levantamento efetuado, de acordo com a interpretação de Daniela Verducci, há que se anotar duas observações:

---

<sup>378</sup> Cfr. Verducci, Daniela, *Il Segmento Mancante*. Pág. 168

- a. Somente podemos coloca-lo por meio das qualidades de metafísicas: se tal plexo além da constatação da sua co-existência constante ou relativamente constante faz também necessariamente parte de um conjunto;
- b. Somente colocando-nos a partir do ponto de vista de uma axiomática da compreensão, de fato, podemos indagar-nos ou rogar-nos isso que está no coração, ou se é possível e até que ponto, reconstruir a partir de pedaços de uma *Weltanschauung* positiva, a sua totalidade, a partir da pouca concordância afirmada em um grupo, todo o seu *ethos*: o ordenamento preferencial de valor reconhecido e praticado, que sustenta e condiciona aquelas avaliações-de-valor.

Há que se registrar que essa nova metafísica, por um lado, oferece também respostas, fazendo-nos “ver” “o fazer parte de um conjunto” que buscamos e ensinando-nos os princípios de tal “ver”; por outro lado abre-nos o conhecimento das “possibilidades ideais” do ulterior desenvolvimento das formas culturais de uma época, e que isso significa que podemos dar-nos verdadeiramente conta de como operaram os fatores reais (relações e situações de poder; de sangue e econômicos): confrontando as possibilidades disponíveis para a realização com aquelas que se realizaram estamos de fato em condições de discernir as ações dos fatores reais seja enquanto exclusão das relações de algumas possibilidades, como colocada em movimento por outras possibilidades até leva-la à luz, retarda-la ou acelera-la.

Scheler espera que isso “nos restituirá novamente uma liberdade superior para configurar uma história melhor que aquela que foi até agora”, anota Daniela Verducci e acrescenta: Scheler colheu a possibilidade de que um percurso cognitivo e prático seja restabelecido na sua completude, desde a mais inferior apreensão inconsciente até as alturas teóricas mais refinadas e está convencido de que a filosofia adquiriu novamente métodos fundamentais e rigorosos para conduzir a uma solução os assim chamados problemas metafísicos, em colaboração com as ciências positivas, mas não sob a direção delas. A refutação total e definitiva das razões que o positivismo, o neokantismo e o historicismo tiveram para confrontar a metafísica permite repropor a questão que o trabalho e a *Arbeitswissen* na sua agitação desorientada sobrelevam: **“Como devem ser configurados o fundamento do mundo e a causa originária da totalidade mundana para que seja possível um “algo” (*un tale*) – uma tal estrutura essencial do mundo? (...)que coisa deve ser isso que em geral chamou à existência esta ou aquela coisa desta essência?”**



Até aqui, poder-se-ia dizer que Scheler postulou e ou propôs o trabalho da metafísica. Doravante poder-se-ia dizer, que apontou, indicou percursos ou trilhas que levam ao caminho de uma metafísica **do** trabalho ou de uma metafísica **para** o trabalho.

#### 4.3.2 A metafísica do trabalho.

O trabalho em se tornando atividade hegemônica, impôs-se ao mundo humano e sobrepôs ao cosmo natural um mundo-do-trabalho. Para Scheler o trabalho impede de entender o fundamento do mundo tanto quanto o Deus espiritual onipotente do teísmo, como de aceitar a espiritualidade perfeita *ab origine* em contradição com a histórica práxis transformadora do trabalho: o Deus teísta, para Scheler está no fim e não no início do processo do devir divino, do processo do mundo<sup>379</sup>.

Com relação a práxis transformadora do trabalho, nem o pragmatismo ou o positivismo tornam razoável: intentam uniformiza-la “para dotar de eficácia vital suas teorias e consideram um obstáculo a isso toda reflexão que, querendo conhecer a natureza do trabalho, deva dele distanciar-se<sup>380</sup>”.

Segundo Scheler, o homem não tem opção de formar ou não formar a idéia de um *Ens per se*: ele tem sempre necessidade de uma tal idéia e de tal sentimento, seja consciente ou inconscientemente, seja por aquisição própria ou por hereditariedade. Desse ponto de vista, também para o trabalho, ao buscar-se-lhe um fundamento adequado há que se adentrar na experiência metafísica, ou seja, naquela idéia ou sentimento de que é sobretudo graças a si, *Ens per se*, desde o qual então depende outro *essente*, seja outro homem seja o mundo. A

<sup>379</sup> Max. Scheler, *As Formas do Saber e da Cultura* in *Visão Filosófica do Mundo*, na pág 38-9, nota 16: “O Deus onissapiente, infinitamente bom e todo-poderoso no teísmo está para nós no fim do processo do devir divino – não no princípio do processo do mundo; ele significa um *objetivo* ideal, que é possível alcançar somente na medida em que o mundo [...] se torna o perfeito *corpo* de Deus”.

Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág. 169, nota 118: Ali sobre o texto *Die Formen des Wissens und die Bildung*, registra o que segue: “Der allweise, allgütige und allmächtige Gott des Theismus steht uns am Ende des göttlichen Werdepzess – nicht am Anfang des Weltprozesses; er bedeutet ein ideales Ziel, das nur in der Masse erreicht wird, als die Welt [...] der vollkommene *Leib Gottes* wird”.

<sup>380</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*, pág 39: “Porém resulta *errôneo* no pragmatismo o fato de que intente deduzir “pragmaticamente” o mesmo *saber* das coisas, em lugar de ver na “possível” fixação técnica da meta só o princípio seletor dos possíveis *objetos* do saber. E não somente intenta captar o *saber* das coisas, mas em definitivo também a *idéia* do saber, a idéia do conhecimento e da verdade, mais a lógica pura, etc e faz-la compreensível.”

Cfr. Daniela Verducci, *Il Sgmento Mancante*, pág 169-170, nota 119. Ali a autora registra essa passagem do texto *Erkenntnis und Arbeit*, como segue: “*Falsch* am Pragmatismus aber ist es, dass er – anstat in dem Prinzip “möglicher” technischer Zwecksetzung nur ein *Auswahl*/prinzip der möglichen Gegenstände des Wissens zu sehen – das *Wissen* der Gegenstände selbst, schliesslich die *Idee* des Wissen überhaupt, die Idee der Eckenntnis und “Wahrheit”, ferner die reine Logik usw., “pragmatisch” abzwecken und also erst verständlich machen will”.

referência a uma esfera de um ser absoluto “pertence à essência do homem e forma uma única estrutura indestrutível com a consciência de si, a consciência do mundo, a linguagem e a consciência”.<sup>381</sup>

Existe a possibilidade de incorrer-se no fetichismo<sup>382</sup> e tratar coisas ou bens finitos (dinheiro, nação, pessoa querida) “como se” fossem um Absoluto e transforma-los em ídolos. Isso ocorreria quando nos nutrimos “do invólucro sensível do mundo” e pode-se registrar que isso aconteceu na modernidade tanto com relação a unilateral supervalorização da atividade laborativa quanto pela consciência-de-si (*Selbsterkenntnis*). Para superar essa condição reduzida da alma humana Scheler aponta dois caminhos. O primeiro deles seria conquistar, via auto análise, a consciência de quais ídolos entraram na posição que pertence a um ser e a um bem absolutos. O segundo deles é fragmentar aqueles ídolos, de modo que, uma vez que o objeto muito amado seja recolocado na sua posição relativa no contexto mundano, seja possível fazer novamente emergir a esfera do Absoluto. E então aqueles precedentes e fugidios resultados metafísicos que sempre lhe escapavam, são por Scheler indicados no conjunto de sua reflexão que teve o trabalho entre os temas principais ainda que enlocado ou subterrâneo. Um desses aspectos fugidios pode ser detectado em *Do Eterno no Homem* outro em *Morte e Sobrevivência* cujos resumos apresentamos.

Em *Do Eterno no Homem (Vom Ewigen im Menschen)* partindo de uma investigação de axiologia fenomenológica, afirma que “como em todos os domínios do conhecimento, o ser e o objeto estão dados ao homem antes do conhecimento do ser e ainda mais do modo e da maneira como esse conhecimento chega a ele, assim também os objetos da essência do “divino” – Deus e os deuses – pertencem antes de tudo ao *primariamente dado* da consciência humana mesma”.<sup>383</sup> Ou seja, o ato religioso colhe aquele ser (*ein Seiendes*) que é conjuntamente absoluto e santo. Scheler anota também algumas diferenças e semelhanças entre metafísica e ato religioso, para se atingir ou alcançar a idéia de *Ens a se* coincidente com aquela idéia do divino<sup>384</sup>, e entende que o ato religioso (a) sabe instaurar uma relação de si imediata com o absoluto, através da qual alguma coisa dele mostra-se no ser relativo no qual se revela (visível e sensível de modo análogo a como o artista está presente na obra de arte<sup>385</sup>); e (b) dele derivam-se “axiomas ôntico-sintéticos” (“o valioso e somente o valioso por

<sup>381</sup> Scheler, Max. *Visão Filosófica do Mundo*. Pág 9.

<sup>382</sup> Idem. Pág. 9.

<sup>383</sup> Scheler, Max. *Do Eterno no Homem*, pág 110.

<sup>384</sup> Idem. Capítulo II *A Fenomenologia Essencial da Religião*, itens 2 e 3, da página 110 em diante.

<sup>385</sup> Idem, idem. Pág. 115/116.

si e em si tem que possuir também existência”<sup>386</sup>) que podem, por um lado, ser aprofundados na descrição fenomenológica da essência; e, por outro lado, feitos objetos de “compreensão” (*Begreifen*) em sentido metafísico.

Há aqui uma passagem delicada<sup>387</sup>. Ou seja, ainda que a idéia metafísica de um *Ens a se* coincida com a idéia religiosa do divino, a via de conhecimento de ambas é fundamentalmente distinta: **“o ato religioso correlativo admite um ente que se manifesta, que se apresenta a si mesmo (em outro); o ato metafísico de conhecimento sai-lhe ao encontro espontaneamente mediante operações lógicas”**.<sup>388</sup>

Assim, para Scheler, a metafísica conceitual não pode absorver a religião natural nem retê-la como a mais alta forma de conhecimento de Deus e, se assim o fez, o gnosticismo incorreu em erro porque “desconhece a natureza somente análoga, por essencial necessidade, de todas as determinações *positivas* (do santo, do infinito, omniativo e *ens a se*) de Deus. Faz dos predicados positivos de Deus, tomados categorialmente, partes abstratas ou “metafísicas” de Deus”<sup>389</sup>. Como consequência (a) desconhece, por um lado, a essencial transcendência por princípio ou essencial de Deus frente às categorias finitas do entendimento ou intelecto, e por outro, a diversidade essencial de todos os atributos divinos positivos aos análogos termos humanos<sup>390</sup> (como razão humana e razão divina), e (b) reconhece só uma distinção quantitativa de infinito e finito. E é esse excesso de racionalismo decorrente desses desconhecimentos que, a juízo de Scheler, incita ou precipita Spinoza, Hegel, Fichte e Hartman no antropomorfismo<sup>391</sup>.

Em *Morte e Sobrevivência* e seus anexos, *A – Métodos no Estudo do Problema da Sobrevivência* e *B - Onus Probandi* (respectivamente, *Tod und Fortleben*; *A. Methoden im Studium der Frage nach dem Fortleben* e *B. Onus probandi*), são também detectados outros aspectos fugidios em reforço a inquietação scheleriana, sobre metafísica: a descrição eidética da experiência da morte, enquanto passagem a uma dimensão outra que aquela mundana, não permitiu a Scheler satisfazer seja a tendência natural à metafísica seja realiza-la como ciência.

<sup>386</sup> Idem, idem. Pág. 120/121.

<sup>387</sup> Daniela Verducci comenta que a metafísica conceitual não pode apossar-se nem reter aqueles resultados; e serve-se de conceitos de relação e operações de pensamento indutivo e dedutivo de êxito incerto. Cfr. *Il Segmento Mancante*. Pág. 170.

<sup>388</sup> Scheler, Max. *Do Eterno no Homem*. Pág. 112.

<sup>389</sup> Idem. Pág. 138.

<sup>390</sup> Idem. Pág. 138/139.

<sup>391</sup> Idem. Pág. 138/139. Na paráfrase de Daniela Verducci, essa precipitação incapacita-os de “colher o humano na sua plenitude fenomenológica compreensiva do ultra humano que lhes aparece”. Cfr. *Il Segmento Mancante*, pág. 171.

Fazendo referência ao método analógico de Fechner<sup>392</sup>, Scheler anota a ajuda das intuições eidéticas que “obtemos *na* existência das coisas que nos são acessíveis pela experiência”: com elas podemos alargar, no conhecimento, a esfera desta existência a esferas de existência mais amplas, que não se encontram em contato existencial, direto ou indireto conosco”.

No entender de Scheler, a sensibilidade de Fechner voltou-o para aquela intuição fundamental que é decisiva para o sentido e existência de uma metafísica, qual seja: 1) “a nossa intuição pura da quiddidade e da essência do mundo (...) *excede* infinitamente este domínio”, e, 2) “que não podemos ainda conhecer o contexto *essencial* de uma existência que nos está vedada enquanto existência *particular*.”<sup>393</sup> Ou seja, com a ajuda de intuições eidéticas “podemos alargar, no conhecimento, a esfera desta existência a esferas de existências mais amplas, que não se encontram em contato existencial, direto ou indireto, conosco”<sup>394</sup>.

Scheler, ainda sobre Fechner, anota os pontos do que entende ser “uma das verdades mais profundas que já foram algumas vezes pensadas em filosofia”<sup>395</sup>:

- a. Ultrapassar a experiência mediante a experiência (mas não através de princípios racionais a priori no sentido kantiano);
- b. No próprio conteúdo da experiência encontram-se as indicações empíricas para sua ultrapassagem (direções e vetores, que se percorridos em toda extensão permitem que ela possa e deva ultrapassar); e,
- c. É a própria experiência (não uma exigência racional que nela colocamos) a dar a entender a sua insuficiência e o contexto mais vasto.

Entretanto, com toda essa observação ou apesar de toda essa observação, Daniela Verducci referindo-se ao texto scheleriano *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in *Gesammelte Werk X* <sup>396</sup> anota a observação seguinte: “***Mas se ficou sempre no âmbito de uma metafísica indutiva, que Scheler considera ao final contraditória: ela deveria, de fato, por um lado constituir o conjunto (Inbegriff) do saber-de-juízo que pertence ao ser humano e de outro oferecer um saber de nexos essenciais intuitivos como convém ao Absoluto que não tolera por definição de ser subordinado a manipulações.***”

<sup>392</sup> Scheler, Max. *Morte e Sobrevivência*. Pág. 90

<sup>393</sup> Idem. Pág. 91.

<sup>394</sup> Idem. Pág. 91.

<sup>395</sup> Idem. Pág. 92.

<sup>396</sup> Cfr. Daniela Verducci. Il Segmento Mancante, pág 171, nota 133. (deste texto não há tradução em italiano e não consta de nossa bibliografia)

Desse texto, ressalte-se os seguintes aspectos:

- a. Com a metafísica indutiva mantém-se o ganho cognitivo no campo da esfera eidética, que exalta um valor normativo com respeito à esfera do existente já dado;
- b. Os objetos continuam, portanto a ser “dados” a partir do momento que o caráter “ativo” da intuição eidética resulta incapaz de atingir o verdadeiro objeto da metafísica, ou seja, o reino disso que é em si e por si na esfera absoluta.

O caráter ativo da intuição eidética era aquele sobre a qual Scheler acreditava poder fundar a sua tentativa de uma metafísica fenomenológica. Sob esse ponto de vista a essencialização predominante em Scheler conforme anotada por Garai seria decorrência ou decorrente do método?<sup>397</sup>:

Na sentença final de *Trabalho e Ética*<sup>398</sup> (1899) Scheler anota: “assim também o nosso problema como todo autêntico problema, busca ao final a sua **esperada** solução metafísica, sem a qual as doutrinas éticas estarão sempre privadas de uma conclusão ou final lógicos e da força alegre de uma fé vivente”; e no prefácio de *Conhecimento e Trabalho* (*Erkenntnis und Arbeit*-1926), Scheler adverte que **esse trabalho em concordância com as demais publicações** do autor e seu desenvolvimento espiritual:

- a. Tem a importante missão de **constituir um acesso que facilite um conhecimento metafísico e um pensar rigorosamente metódico**;
- b. Deve ser considerado como **introdução a sua metafísica**, na medida em **que esta vem amadurecendo e clarificando-se lentamente**, não sem produzir graves alterações no mundo espiritual e no sentir religioso do filósofo; e,
- c. Investiga o “trabalho” segundo a medida de sua **força formal** frente ao conhecimento do mundo (...).

<sup>397</sup> Idem, idem. Pág. 172. A autora tece os seguintes comentários: “A intuição eidética e a conseqüente descrição fenomenológica – assim devia concluir Scheler – utilizam sempre e sobretudo um mundo de essências, **não estão em posição de colher a priori a existência de modo diferente ao que foi “dado”**: não obstante tenha sido inteiramente escancarado o campo de indagação fenomenológico, permanece todavia a cesura que separa a estrutura transcendental da consciência, voltada ao mundo, pela metafísica que observa o mundo, e em decorrência a consciência eficaz do mundo fica confiada de modo cego e automático ao *Arbeitswissen* sem que se entreveja a possibilidade que seja investida de um significado complexo. Remota aparece aquela metafísica filosófica, na qual o absolutamente real e o bem absoluto são apreendidos através de um conhecimento “espontâneo” que procede da evidência e verdade (eine spontane, auf Evidenz und Wahrheit ausgehende Erkenntnis des absolut Realen und des absoluten Gutes) ao invés de operativamente, como Kant havia ensinado. De outra parte, Scheler já está convencido que somente **uma livre investigação metafísica** esteja em posição de iniciar o conhecimento, imperfeito, mas, verdadeiro e compreensível, **de um fundamento que seja igual para todas as coisas**, compreendido o trabalho, e de promover a participação viva a ele do núcleo pessoal de cada homem, como trabalhador”. (Negrito nosso)

<sup>398</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Ética*. Pág. 105.

Naquele texto, apesar das reservas que, como registramos, nutre ao pragmatismo, Scheler reúne-o ao caminho fenomenológico da metafísica que percorreu até aqui e aproxima as funções da intuição eidética e sua manifesta espontaneidade com a teoria instintivo-motora da percepção anotada pelos pragmáticos<sup>399</sup>.

Por intermédio dessa interpretação da percepção e da sensação, o filósofo “explicita as condições de possibilidade para que a subjetividade com as suas formas possa espontaneamente encontrar-se com o objeto que se lhe torna presente, ambos resultando pertencer ao mesmo fluxo indiferenciado de vivência, como W. James ensinava e como também na fenomenologia scheleriana sempre é indicado caracteristicamente, no cuidado da continuidade entre os vários níveis da experiência vivida pela qual nada de experimentado ainda que de grau elementar ou ínfimo, possa ser perdido ou deva ser censurado”<sup>400</sup>.

Se no enfoque fundamental da teoria instintivo-motora ou motriz-impulsiva da percepção “as funções sensoriais e seus órgãos correspondentes não são instrumentos de um saber teórico desinteressado da natureza, mas processos de regulação e modificação de nosso trabalhar sobre ela”<sup>401</sup>, então “a assim chamada teoria da **imagem do saber**” é uma duplicação desnecessária e arbitrária do mundo” e que o pragmatismo combate firmemente<sup>402</sup>. Há então que se marcar e ou demarcar e ou remarcar o saber que se busca<sup>403</sup>:

- a. Não é ou não seria aquele saber que decorre ou que é entendido exclusivamente de modo pragmático que, voltado às conseqüências práticas, não é capaz de governar a atividade e o trabalho;
- b. É ou seria aquele saber que promove uma verdadeira participação do nosso ser no *ser-  
assim* do mundo e que, originaria e ou indubitavelmente sirva ao chegar a ser ou ao mudar para ser distinto ou ao transformar-se do ser e do qual, portanto possa “derivar todo saber-de-transformação eficaz ou “já que o saber é uma relação de ser (...) (e por isso) não pode ser outro saber”.

<sup>399</sup> Scheler no Apêndice de *Conhecimento e Trabalho*, *El Problema de La Realidad*, anota que “(...) a essência, técnica e método da “redução fenomenológica” – expressão de E. Husserl – (é) fundamental para *todo conhecimento filosófico*. Mas para adquirir clareza sobre a técnica e o método (...) que consiste em *suspensão* temporal dos modos da realidade (...) é sem dúvida uma primeira suposição a intelecção de *quê é o momento da realidade em que consiste os objetos e como nos é dado*.” Scheler, Max. *El Problema de la Realidad*, in *Idealismo Realismo*, pág.99.

<sup>400</sup> Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág. 172. Scheler explicita essa junção, a nosso ver, no ensaio *Fenomenologia e Gnoseologia*, onde anota que a psicologia necessita também de uma fundamentação fenomenológica e onde anota três conceitos para a consciência: Consciência de algo, fenômenos da percepção interior e vida anímica real. Cfr. Pág. 71.

<sup>401</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág 158

<sup>402</sup> Idem. Pág 72

<sup>403</sup> Idem. Pág 27,38,72.

- c. Talvez seja como anota Sigwart em sua Lógica, seguindo Fichte: “o saber é “parte do bom” e de nosso “ideal moral” que nós nos “fixamos por vontade própria”. Mas, no entender de Scheler, por um lado, não nos “fixamos” livremente nosso ideal moral, e por outro lado, Sigwart não nos indica “por quê devemos incorporar esse saber ao nosso ideal”, e acrescenta que o que se comprova é que o saber serve a um devir, restando saber: devir de quê, de quem e para quê.

Scheler pretende aprofundar seu procedimento e sob a ótica da teoria instintivo-motora ou motriz-impulsiva da percepção; vê nesta última tanto o início do desenvolvimento psico-físico e espiritual quanto um êxito e um fim<sup>404</sup>.

Scheler admite duas dimensões para as coisas<sup>405</sup>: por um lado, que a existência (*Dasein*) de uma coisa permanece sempre e necessariamente “trans-inteligível”<sup>406</sup>, além do saber e da consciência e que estão interessadas apenas na sua relatividade vital e não absoluta; por outro lado, que “o ser-assim (*Sosein*) de uma coisa porém, pode penetrar – por princípio, ele mesmo em nosso espírito sem a necessidade de servir-se de imagens. Porque se converte em objeto de uma intenção, que não é uma imagem, mas um ato.”<sup>407</sup>. Em assim sendo, o saber, como atividade espontânea **não** é um “retratar” ou saber estático, nem das coisas mesmas, nem das suas relações; é, antes de tudo, “participação formal de um *ente* no ser-assim de outro *ente*, sem alteração ou modificação deste ser-assim”.<sup>408</sup>. Resultam, dessa forma, para Scheler<sup>409</sup>, errôneos:

<sup>404</sup> Cfr. Daniela Verducci, *O Segmento Ausente*. Pág 173.

<sup>405</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág 70 a 73 Cfr. Daniela Verducci, *Il Segmento Mancante*, pág. 173.

<sup>406</sup> “O Realsein é tão inacessível a todo (...) nosso comportamento intelectual, representativo pensante (...) como a cor é ao ouvido ou o número três ao paladar e ao olfato” (Max Scheler, *Conhecimento e Trabalho* GW 8 pág 363-364, Ed espanhola pág 280) citado por Mikel G. S. Garai na pág 27. E remetendo a nota 25 comenta: “Em *Idealismo Realismo* Scheler precisa que esta doutrina sua não deve entender-se no sentido de impossibilidade ou exclusão do conhecimento dos entes reais, como afirmava Hartmann. O objeto real não tem “uma lança em sua mão com a qual rechaçasse todo o conhecimento de si mesmo. Porém, que o objeto real *possa* devir objeto intencional quer dizer, “ser *in mente*” parece que a *realitas* do objeto quer dizer, sua existência (*Dasein*) entre também *in mente*? *Jamais!* A realidade é *trans-inteligível* para todo espírito *cognoscente possível*. Somente o *quê* (*Was*) do *Dasein* é inteligível, não o *Dasein* do *Was*” (*Idealismo Realismo*, GW 9 203-204, Ed espanhola pág. 26) citado por Mikel G. S. Garai, pág 27.

<sup>407</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 71/72. Cfr. Daniela Verducci. *Il Segmento Mancante*. Pág 173.

<sup>408</sup> Idem. Pág. 71

Verducci, Daniela. *Il Segmento Mancante*. A autora registra assim em alemão: “*Teilhabe eines Seienden na dem Sosein eines anderen Seienden ohne Veränderung dieses Soseins*” Pág. 173

<sup>409</sup> Idem. Pág. 72

Em consonância com o que foi anotado, registremos os comentários de Franco Bosio: “Um outro motivo importantíssimo na teoria do conhecimento de Scheler, que serve de guia para a elaboração da sua antropologia filosófica e da sua última sistemática metafísica, consiste na precisa distinção entre o “ser aí” (*Da-sein*) real e determinado, e o “ser-assim” (*So-sein*) nas coisas mesmas. A este propósito o filósofo empenha-se em uma sutil e cerrada controvérsia seja com o “idealismo”, seja com o “realismo”. Seja um ou seja outro, segundo Scheler

- O realismo crítico, “por colocar *exclusivamente mais além* da consciência não só a existência, mas também o *So-sein* das coisas, retido apenas como imagem ‘in mente’”;
- O idealismo de consciência que coloca “in mente” tanto o ser das coisas como a sua *existência* e que “nega toda a *realidade transcendente* do saber e da consciência”;
- O pragmatismo que “desconhece esta concepção do saber”, negando deste modo nada menos que a mesma “razão humana”.

Para Scheler “o *próton pseudos* de ambas as teorias (realismo e idealismo) é a *indivisibilidade* de ser-assim (*Sosein*) e existência (*Dasein*) relativo a sua figuração “in mente”, isto é, no que diz respeito *a relação de ambas com o espírito*”, e afirma ainda: “quando a totalidade do fenômeno intuitivo de um objeto e a totalidade do sentido espiritual coincidem, então esta coincidência se converte no critério que permite afirmar que o *ser-assim* mesmo do objeto ilumina nosso espírito. A *evidência* do saber *não é mais que o saber reflexivo* dessa “iluminação” proporcionada pelo objeto.”<sup>410</sup>

No dizer de Scheler, trata-se de ampliação e aprofundamento de nossa relação essencial com o mundo; e sublimação das coisas até seu significado objetivo que objetivamente corresponde-lhes, e corresponde-lhes antes ainda que o assinalemos conceitualmente: o

---

estão de fato em erro. O “realismo”, que tem em conta o ponto de vista do senso comum, retém que a realidade objetiva das coisas precede o nosso conhecimento e o condiciona. O idealismo, ao contrário, pensa que somente enquanto conhecido e percebido por um “sujeito” pensante e cognoscente as coisas são isso que são, e fora desta dependência e relatividade não têm nenhum significado como realidade em si mesma. Contra o realismo, Scheler observa que a realidade das coisas conhecidas é sempre obra de um “ato” mental, porque o conhecimento volta-se a “imagens” que não são de fato resultantes da aproximação de toda as *datidade* materiais existentes em si e per si nas coisas. Por isso sob este aspecto é o idealismo a ter razão e não o realismo. De outra parte, ao idealismo Scheler objeta que identifica de modo dogmaticamente pressuposto o ser na mente disso que é conhecido com o ser na realidade. De tal modo desconhece todo o aspecto da “realidade” disso que é, enquanto apresenta-se irreduzível ao pensamento e ao conhecimento. Assim em substância tanto o idealismo quanto o realismo compreendem às avessas completamente o conceito de “realidade”. Para Scheler a realidade não consiste em ser cognoscível em forma de “imagem”, de “figura”, qualquer coisa de existente. A “realidade” é o momento de “resistência”, de “pressão”, de “ação”, de “causa eficaz” sobre o nosso organismo psicofísico. Trata-se de um momento fundamental que deve ser rigorosamente distinto do momento da *imagem* e da *figura* que ao contrário resulta cognoscível sobretudo à mente, ao pensamento, a percepção. Se bem que enquanto o *So-sein*, o ser-assim, está “na mente”, *in mente*, o *Da-sein*, o “ser-aí” real é *extra-mentem*. Por ter confundido as duas ordens de realidade, passando insensivelmente de uma a outra, o idealismo e o realismo forneceram-nos versões opostas e igualmente errôneas do conhecimento”. Bosio, Franco. *Convite ao Pensamento de Scheler*. Pág. 51/52

“Agudamente Scheler observa que ambos, juntamente com o pragmatismo “sonégam” (ou “escamoteiam”) [*unterschlagen*] a “razão humana” (“*menschliche Vernunft*”) na sua peculiaridade de referir-se de modo distinto, mantendo-se separadas as duas dimensões, essencial e existencial, dos objetos de conhecimento”. Verducci, Daniela. *Il Segmento Mancante*. Pág. 173/174.

<sup>410</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 72.

Daniela Verducci anota a seguinte tradução para este trecho: “Quando a totalidade do fenômeno intuído (*das volle Auschauungspjānomen*) de um objeto e a totalidade do sentido espiritual (*der volle Gedankensinn*) coincidem, então esta descoberta (*Deckung*) [desta coincidência] e o critério do fato que o ser assim do objeto ilumina-se (*hereinleuchtet*) “por si” (*selbst*) no nosso espírito; e evidência (“*Evidenz*”) do saber é sobretudo o saber deste “ser evidente” (*Einleuchten*) do objeto” (*Il Segmento Mancante*, pág. 174)



conhecimento espontâneo é a adequação do espírito ao saber e assim, uma participação verdadeira de nosso ser no ser-assim do mundo não seria, no dizer do filósofo, nem desnecessária nem arbitrária, ainda que na prática não resulta “de utilidade” porque, segundo Scheler, “o saber não pode ser nem certo nem falso. Não existe saber errôneo. O saber é evidente ou não evidente, adequado ou inadequado”; e acrescenta: “verdadeiros ou falsos são, em troca, os axiomas, ou seja, os correlatos intelectuais ideais imanentes a nossos juízos”. E os axiomas são verdadeiros, acrescenta, quando “coincidem” com o ser-assim evidente e intuitivamente adequado de um objeto do saber, e falsos quando se opõem a ele.<sup>411</sup>

Scheler entende que esse estado de coisas é tergiversado pelo pragmatismo para quem a “melhor intuição de um objeto, a mais adequada, é aquela que permite a melhor realização de nossos atos e intervenções sobre esse objeto”<sup>412</sup>.

Para Scheler o **mero** saber das coisas não deve ser para o conhecedor de alguma utilidade, seja esse conhecedor um organismo psico-físico qualquer – por exemplo, plantas e animais inferiores – ou um ser provido de conhecimento absoluto ou todo-sapiente: ambos, no seu entender, reagem aos estímulos ao seu redor de modo que asseguram a meta perseguida e não dispõem do saber ou conhecimento dos objetos dos quais emanam os estímulos.<sup>413</sup>

Então, qual esfera absoluta serve de fundamento ao trabalho e ao saber do trabalho? Em nosso saber humano, por um lado, talvez o lado racional - temos o ato finalizado e a intencionalidade cognitiva; e por outro lado, talvez o lado emocional - temos atos de sentimento e atos de vontade que se cumprem dispondo-se e/ou desenvolvendo-se sobre a estrutura intencional da consciência, sobre a polaridade noético-noemática<sup>414</sup>, segundo a faculdade própria de cada uma das faculdades. Dentre as teses que Scheler defende na Filosofia da percepção e que destaca, selecionamos as duas seguintes<sup>415</sup>:

---

<sup>411</sup> Idem, idem. Pág. 72/73

Cfr. Daniela Verducci: “Instaura-se a relação ontológica de participação não manipulativa entre o ser-assim de entes diferentes que constitui a estrutura essencial do conhecer a partir da qual pode brotar/emanar o “serviço” (*Dienst*) do saber ao devir do ser, em particular do ser humano e, com o trabalho deste último, do cosmo

<sup>412</sup> Scheler, Max. *Trabalho e Conhecimento*. Pág. 73

<sup>413</sup> Idem, idem. Pág. 73/74.

<sup>414</sup> “Ser consciente já é estar voltado para, já é visar algo que se situa no âmbito da visão, mas que com a visão não se confunde. A metáfora de um foco luminoso ilustra essa verdade. Uma coisa é o foco que ilumina, outra os objetos iluminados. Assim, a consciência, respeitando-se a intencionalidade que a caracteriza essencialmente, é, como ato (noêsis), o que visa, ilumina, focaliza, e, como referência implícita a objetos que se delineiam na orla do próprio ato, é o que é visado, iluminado e focalizado (noêma). Foi atendendo a esse duplo aspecto que Husserl falou na estrutura noético-noemática das vivências (...)”. Nunes, Benedito. *A Filosofia Contemporânea*. Pág. 84

<sup>415</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág. 273.

- a. “A percepção, quanto mais pura, possui um conteúdo que (a) **não** é reprodução imaterial; (b) **não** é um efeito de quaisquer movimentos de objeto e corpos; (c) é parcial e aspecto das imagens mesmas”;
- b. “As qualidades, o material de construção das imagens, são tão originárias que em cada coisa uma parte destas qualidades objetivas pode ser também conteúdo das funções sensoriais”.

A elas, Scheler também relaciona a sua tese relativa ao caráter primitivo da atividade da fantasia em todas os níveis que considera como “forma mais primitiva” da atividade representativa em geral<sup>416</sup>. A partir desta reflexão, Scheler coloca a seguinte indagação que vem a ser a forma corrente do problema metafísico, ou seja, como é possível que um conteúdo intuitivo - que essencialmente é tão subjetivo, condicionado exclusivamente pelo centro vital e pelo ser vivo, psicofísico unitário - seja não somente da mesma espécie que a imagem, mas até parcialmente idêntico.<sup>417</sup>

Scheler apresenta dois níveis de resolução para essa questão.

Num primeiro nível, é o mesmo espírito que, como um atributo do ser absoluto<sup>418</sup> (a) determina a estrutura do “mundo possível”, do mundo essencial, com suas idéias e fenômenos; (b) participa nos diversos centros individualizados ou pessoais dos seres humanos alcançando a funcionalização de seus pontos de vista essenciais; e, (c) *ensina a sintetizar* o diversamente subjetivo e, através de nossa típica estrutura espiritual acerca-se lentamente a plenitude do espírito divino. Scheler que nos diz que só a suposição de identidade possibilita solucionar o problema, antigo e famoso, aquele da coincidência de contingente e absoluto, descarta tanto a solução do teísmo antigo que adapta as formas essenciais no sentido de formas contingentes da realidade (cita como exemplo, o sensualismo e o empirismo de Spencer), como a “revolução copernicana” pela qual o entendimento humano prescreve leis à objetividade do fenômeno; e registra que só a suposição de identidade possibilita solução a esse antigo e famoso problema, e admite que só a *suposição ou assunção de identidade*,

<sup>416</sup> No comentário de Daniela Verducci, “o patrimônio de intenções “ideais” e de imagem que a fantasia pulsional (*triebschwere Phantasie*) produz, é compatível com a “realidade”, que como indistinta resistência dá-se sobretudo na experiência prática da vontade no agir e no trabalho” e que resulta confirmado no confronto prático (*in der praktischen Auseinandersetzung*) de homem e mundo. *Il Segmento Mancante*, pág. 175.

<sup>417</sup> Scheler, Max. *Conhecimento e Trabalho*. Pág 274;

Na paráfrase de Daniela Verducci, como é possível que formas e leis do pensamento (*Denkenformen und-gesetze*), formas intuitivas do nosso espírito (*Anschaunungsformen unseres Geistes*) encontrem coincidência com as formas do ser (*Seinsformen*)? *Il Segmento Mancante*, pág. 175.

<sup>418</sup> Scheler, Max *Conhecimento e Trabalho*, pág 274/275, que registra “ente absoluto”, e não “ser absoluto” (*des absolut Seienden*) como Daniela Verducci em *Il Segmento Mancante*. Pág 175.

possibilita solução ao problema e “nela só uma identidade *recíproca* na qual não somente o homem “aprende” in *Deo* mas também Deus in *homine et per hominem*, (...) uma identidade funcional constante em relação a essência mais geral do espírito, porém em desenvolvimento ou devir tanto na estrutura quanto no conteúdo”.<sup>419</sup>

Num segundo nível, o espírito e suas idéias – fenômenos primitivos, valores etc – seja infinito ou finito, não alcança nem a existência (*Dasein*) nem, a consistência contingente de qual objeto (ser-assim). Afirmar Scheler: “*A realidade como fato subjetivo é uma experiência do princípio instintivo não espiritual existente em nós*, uma experiência do impulso vital unitário em nós, qualquer que seja a especialização”<sup>420</sup>. Scheler esclarece que “somente *no transcurso do trabalho exercido sobre o mundo* o homem aprende a conhecer o mundo objetivo casual das imagens e suas leis”<sup>421</sup>. Ou seja, explica, é somente ao converter-se estas imagens em símbolos para os pontos de ataque de seu fazer e de seu domínio, que busca com eles as sensações, e aprende a esquecer lentamente o conteúdo de seus sonhos instintivos e desejos. Nesse sentido, declara o filósofo, é, em realidade, o trabalho e não a contemplação a raiz mais essencial de toda ciência positiva, de toda indução e de todo experimento<sup>422</sup>.

Scheler identifica na percepção sensorial outra possibilidade de conhecimento: a atitude filosófica cognitiva que surge pela supressão consciente da atitude prática frente às imagens contingentes e do desenvolvimento de atração e repúdio, realizando uma atitude consciente de desrealização deste mundo de imagens em duas outras direções: a primeira, o mundo das *essencialidades* ou dos fenômenos primitivos e das idéias para as quais estas imagens são apenas “exemplos” ou “exemplares” mais ou menos autênticos – chega-se a ela pelo *assombro*, *humildade* e o *amor espiritual até o essencial* -; a segunda, a *corrente* dos instintos, impulsos, forças que somente se manifestam nessas imagens – chega-se a ela pela dedicação dionisíaca<sup>423</sup> na identificação com o impulso, cuja parte é também todo nosso ser impulsivo, nosso desejo e nossa atividade.

Entretanto Scheler é contundente e, poder-se-ia dizer, talvez definitivo: “o verdadeiro conhecimento *filosófico* somente nasce na máxima *tensão* **entre** ambas as atitudes e através da superação desta tensão *na unidade* da pessoa”.<sup>424</sup>

---

<sup>419</sup> Idem. Pág. 275.

<sup>420</sup> Idem. Pág. 275.

<sup>421</sup> Idem. Pág. 278.

<sup>422</sup> Idem. Pág. 278.

<sup>423</sup> Idem. Pág. 279.

<sup>424</sup> Idem. Pág. 279.

Em assim sendo o filósofo oferece-nos um território intermediário para ser explorado e que se situa entre o ser natural e o ser absoluto e que se constitui objeto da antropologia filosófica, porque “o próprio ser do mundo é seguramente independente da existência contingente do homem terreno e de sua consciência empírica, mas já que existem ao mesmo tempo rigorosas *relações de essência* entre certas classes de *atos* espirituais e determinadas regiões do *ser* às quais estas classes de ato nos dão acesso, *deve* ser atribuído ao fundamento de todas as coisas *tudo* que diz respeito a atos e operações que possibilitam este acesso a nós seres transitórios”.<sup>425</sup>

Por outro lado, em contraposição ao discutido na parte IV do escrito *O Homem e a História*<sup>426</sup> (*Mensch und Geschichte*), na qual é anotada a exposição do homem, por alguns pensadores, como um ser débil e impotente, a fenomenologia dos atos do ser humano, movendo-se “a partir da imagem da essência do homem” vem dizer que “é possível chegar a uma conclusão quanto aos verdadeiros atributos do *fundamento supremo* de todas as coisas, conclusão que é um prolongamento inverso do ato do espírito que teve sua origem no centro do homem”<sup>427</sup>.

A eficaz transformação do mundo privilegiada pela força laborativa do homem, se não “evidencia” pelo menos “insinua” que a metafísica<sup>428</sup> moderna não é mais uma cosmologia e metafísica do objeto, mas, assim o entende Scheler, “é meta-antropologia e metafísica da ação”<sup>429</sup>. E com essa “insinuação” Scheler busca um “trampolim” para repensar o fundamento do mundo a luz de uma identidade dinâmica e em devir. Este é, a nosso ver, um momento (1922) *nevrálgico* da obra ou do sistema scheleriano, se assim nos podemos expressar: qual “trabalho” ou quais “partes” do trabalho torna ou transforma um ser humano em pessoa?<sup>430</sup>.

<sup>425</sup> Scheler, Max. *Visão Filosófica do Mundo*, Pág 16.

<sup>426</sup> Scheler, Max. *O Homem e a História*. Pág. 89 a 92, in *Visão Filosófica de Mundo*.

<sup>427</sup> Scheler, Max. *Visão Filosófica do Mundo*. Pág 15.

<sup>428</sup> Daniela Verducci pontua, a nosso ver com precisão, o desafio daí decorrente: A exigência de elaborar uma metafísica na qual se encontre o fundamento teórico tanto daquilo que é e que devém *entelechiamente* ou da necessidade, quanto atinja o ser e suporte transformações decorrentes de atos humanos que, provendo-se ou guarnecendo-se de oportunos procedimentos executivos, introduzem no fluxo natural finalidades e produções artificiais. Essa metafísica deve, além disso, encontrar possibilidades de enraizamento seja da atividade espiritual que forma idéias seja da força do ímpeto da vida pulsional do homem, ambas implicadas no ser ativo psico-físico do trabalho. *Il Segmento Mancante*. Pág 177

<sup>429</sup> Scheler, Max. *Visão Filosófica do Mundo*. Pág. 16.

<sup>430</sup> No dizer de Daniela Verducci, Scheler, em 1922, na segunda edição de *Essência e Forma da Simpatia*, encontrou-se tentando fundar a real constituição do Eu e do Tu sobre procedimento de ato prático poético, rompendo com a descrição eidética-fenomenológica, até então mantida em direção metafísico-realizadora e em poucas linhas delineou, para a gênese do Eu e do Tu, uma teoria dos vórtices que postula a cosmogonia dos antigos atomistas mas também o Descartes do *Principia philosophiae* (em latim no original) e personalistas mais recentes (Maine de Biran, Renouvier, Blondel, Mounier), Teilhard de Chardin. Verducci, Daniela. *Il Segmento Mancante*. Pág. 177.

A nosso ver, ao declarar que o “fundamento supremo” não pode existir como objeto, não pode ele próprio ser objeto, mas “é apenas uma pura atualidade realizável como atributo do ser que se recria eternamente”, Scheler, a exemplo de Copérnico que “retirou” a Terra do centro do universo, retira “Deus” ou os “Deuses” do centro da objetivação contemplativa ou da contemplação teórica, “recupera” o *fenômeno originário Deus* e declara que o único acesso é o engajamento pessoal e ativo do homem com *Deus (fenômeno originário)* e com o devir (operar com *Deus* de modo autônomo) de sua auto-realização (dele homem). O provável rompimento de Scheler com a descrição eidético-fenomenológica e a sua aproximação ao procedimento prático-poiético talvez possa ser entendido como aparente, se se admite que ambos são “ferramentas” ou “instrumentos” (no sentido scheleriano do termo) que permitem o entendimento (no sentido scheleriano do termo) da relação *Geist-Drang* e desta com as coisas ou outra/s pessoa/s e vice versa.

A pista para isso talvez esteja na referência que Daniela Verducci recorta do texto *Manuskripte zur Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (GW XI-1979)*<sup>431</sup>: (a) elaborar a nova metafísica significa assim “**empenhar-se (hineinversetzen) no interior da produção** eterna e temporal da natureza e da história mesma e reproduzir e co-produzir (*nach- und miterzeugen*) tudo isso que é transformado; (b) para realizar tal tarefa concorrem dois procedimentos: a especulação (*Spekulation*) ou reprodução das essências na qual se persegue a metafísica, sobretudo do lado da sua idealidade (*nach ihrer ideenhaften Seite*), e a “técnica” (*Tchnik*) dionisiaca que sustenta a precedente com o conteúdo da realidade (*nach jener der Realität*).

A pedra de toque para essa espécie de reviravolta é, assim o entendemos, o ato de ideação que analogicamente, assim como “retira” do número concreto de coisas o fenômeno originário número abstrato e opera com ele de modo autônomo, “retira” ou “recolhe” outros fenômenos originários quer estejam no *Geist*, no *Drang*, nos objetos, nas coisas ou nas pessoas e opera com eles a exemplo dos camponeses gregos que “retiraram” e reivindicaram a

---

Em nota de rodapé (nota 159, pág 187/188), a autora refere-se a obra de G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura ao mondo nella prospettiva di Max Scheler*, que “traça uma análise profunda, detalhada e exaustiva da trajetória e dos êxitos metafísicos da reflexão de Scheler. Ali, “a interpretação proposta assume e utiliza positivamente a tese scheleriana da impotência (*Ohnmacht*) do espírito para obter a razão da compenetração (*Durchdringung*) do elemento ideal (*Geist*) com o elemento pulsional/vital (*Drang*). Daquele processo originam-se os centros de força, os centros vitais, os centros pessoais que constituem, metafisicamente, a realidade.

<sup>431</sup> Cfr. Daniela Verducci. *Il Segmento Mancante*, pág 171, nota 133 (deste texto não há tradução em italiano e não consta de nossa bibliografia)

idéia de direito, de justiça a partir de sua vida diária, ainda que com ajuda da estética poética. Cada “homem” seria, talvez e a se pesquisar mais profundamente, “golpe do formão” que prepara o “prato” do retomar-se por si mesmo e recolher-se ou voltar-se ao (seu) fenômeno originário.

#### 4.4 Tornando-se pessoa

É importante ou interessante anotar que “impulso” e “espírito” como atributos do “Ens a se” – fundamento metafísico do mundo – têm também forma sem existência<sup>432</sup>. Desse ponto de vista, pode ser observado que se se refere aos princípios, deve-se falar de “impulso” e “espírito”; e se se refere à forma na qual estes princípios aparecem ou existem deve-se falar em “vida” e “pessoa”<sup>433</sup>. Desse ponto de vista há, pelo menos, três aspectos a ser enfocados: o ato de idealização, a impotência do espírito e a relação espírito e pessoa.

Se em sua antropologia, Scheler se tivesse detido no mesmo ponto das ciências descritivas que tratam o homem ou o fenômeno humano a partir de uma perspectiva biológica ou psicológica a resposta sobre a diferença entre o homem e o restante dos seres vivos seria que o ser humano é apenas o produto sofisticado da evolução da vida. Mas, o filósofo perguntou-se sobre a essência do homem e é do exercício fenomenológico que nos veio a resposta e como vimos Scheler afirma que aquilo que contém a peculiaridade do ser humano é um princípio oposto a toda vida em geral, inclusive a do homem, e este princípio, que foi chamado pelos gregos de razão, e que o filósofo chama de espírito, e que assume três características essenciais: primeiro, a sua independência do orgânico permite ao ser humano **perceber** a realidade externa como um mundo de objetos dotados de um ser-assim; segundo, não se subordinando à realidade das necessidades orgânicas permite ao ser humano **conhecer** o ser-assim (por exemplo, a ‘essência’ da água) separando-o do ser-para-mim (elemento ou objeto que uso para matar a sede); e, terceiro, tendo sido percebido e conhecido, o ser-assim

<sup>432</sup> Antonio de la Cruz Valles registra esse entendimento a partir da citação seguinte de Manfred S. Fring: “*Drang und Dasein, Geist und Sosein, sind deshalb in der Phänomenologie und Metaphysik Schelers korrelative Begriffe. Die Existenform des Dranges, das Leben, und die Existenzform des Geistes, die Person, treffen sich im Menschen*” [Manfred S. Fring, *Max Scheler: Drang und Geist*, pág. 36]. Valles acrescenta o seguinte comentário: “Como ‘forma existencial (‘Existenzform’) de algo caberia entender aquilo que ‘aparece nas esferas do ser finito’, isto é, como aquilo que aparece em nosso mundo. Porém ‘impulso’ e ‘espírito’, como atributos do “Ens a se” – “esfera do ser infinito” ou “fundamento metafísico do mundo” – têm também forma sem existência”. Valles, Antonio C. *O Conceito de espírito na Antropologia de Max Scheler: Um Estudo sobre “A Posição do Homem no Cosmos”*.

<sup>433</sup> Cfr. Antonio de la Cruz Valles, *O Conceito de espírito na Antropologia de Max Scheler: Um Estudo sobre “A Posição do Homem no Cosmos”*.

das coisas recebe uma identidade para o ser humano, graças a independência do espírito, a realidade ou meio se **transforma** em um mundo de objetos: sem o espírito o mundo seria um mundo de centros de resistências.

Prosseguindo sua exposição sobre o espírito, Scheler refere-se a um ato espiritual específico, qual seja, o ato de ideação<sup>434</sup>:

“*Idear* significa co-apreender as qualidades *essenciais* e as formas de construção do mundo em meio a um exemplo oriundo da região em questão. Todavia, o saber que conquistamos assim, apesar de ser alcançado através de um exemplo, vale na infinita universalidade de *todas* as coisas *possíveis* que são desta essência, e, de modo totalmente independente de nossos sentidos humanos ligados ao acaso e do tipo e da medida de sua excitabilidade, para todos os sujeitos dotados de espírito que pensam sobre o mesmo material. Intelecções que conquistamos desta maneira valem para *além* dos limites de nossas experiências sensíveis; elas não valem apenas para este mundo realmente existente, mas para todos os mundos possíveis. Na linguagem escolar, nos a chamamos de *a priori*”.<sup>435</sup>

Em que pese o *a priori* ser um conceito kantiano, Scheler o critica de vez que as formas *a priori* estariam em princípio submetidas à mudança histórica, e anota:

“Só a razão *mesma* é constante enquanto disposição e aptidão para formar e configurar sempre novas *formas* de pensamento e intuição, de amor e de valoração através de funcionalização de novas intelecções essenciais – intelecções que pioneiros dirigentes da humanidade encontram junto aos fatos experienciáveis e que são acompanhados e realizados concomitantemente pela massa”<sup>436</sup>.

Como então se dá o ato de ideação? Como nos representar a trama dos atos que conduzem ao ato de ideação? No ato de ideação intervém o impulso e o espírito. Para Scheler a vivência originária da realidade, dada pela “impressão vivenciada de resistência” ou como vivência de resistência do mundo, precede toda con-sciência, toda re-presentação, toda percepção. Daí que, se um impulso vital condiciona conjuntamente as sensações e percepções, então as resistências que os centros e os campos de força situados à base das imagens corporais do meio ambiente exercem sobre o nosso ímpeto vital já podem ser vivenciadas em

<sup>434</sup> Scheler, Max. *O Lugar do Homem no Cosmos*. Pág. 48.

<sup>435</sup> Idem. Pág. 48. Itálico do texto

<sup>436</sup> Idem. Pág. 49. Itálico do texto.

um ponto do processo temporal da percepção, mesmo aonde não se chegou a uma percepção ‘imagética’ consciente. E então para Scheler a vivência da realidade é-nos dada antes de toda nossa representação. Idear o mundo, para Scheler, é ir além do juízo existencial, mas é “muito mais suspender o próprio momento de realidade a título de ensaio, aniquilar toda aquela impressão indivisa e poderosa de realidade com seu correlato afetivo (...)”<sup>437</sup>. Esse ato de desrealização é feito pelo ser que Scheler denomina espírito e que “em sua forma de ‘vontade’ pura pode realizar (...) a desatualização daquele centro do impulso afetivo que reconhecemos como o acesso ao ser real do que é real”<sup>438</sup>.

A impotência do espírito é registrada por Scheler na seguinte passagem da *Sociologia do Saber*:

“O espírito (...) determina pura e exclusivamente a *essência* dos conteúdos da cultura, os quais podem, enquanto assim determinados, *chegar a ser*. Porém o espírito como tal não tem originariamente em si ou por sua natureza *o menor rudimento* de ‘força’ ou de ‘eficiência causal’ para dar a *existência* àqueles seus conteúdos. O espírito é um ‘fator de determinação’, porém *não* um ‘fator’ de realização *do possível curso da cultura*”<sup>439</sup>.

Indagando-se sobre o que pode o espírito receber como impulso, Scheler declara que autores como Platão, Spinoza, Kant, Fichte ou Hegel defenderam sempre a suposição de que “(...) este mundo em que vivemos é assim ordenado natural e constantemente e que as formas de ser mais elevadas crescem não apenas em sentido e valor, mas - aqui começa o erro - também em força e poder, quanto mais elevada elas são”<sup>440</sup>. Para Scheler acontece justamente o contrário “(...) o poderoso é originariamente o mais baixo, o impotente o mais elevado”<sup>441</sup>.

Há que se ter em conta que Scheler parte do espírito como princípio oposto à vida (em nosso modo de ver, mantendo-se no paradigma democritiano) e agora, essa oposição existe em certo sentido de vez que o espírito e a vida ou impulso complementam-se explicando a

---

<sup>437</sup> Idem. Pág. 52.

<sup>438</sup> Idem. Pág. 52

<sup>439</sup> Scheler, Max. *Sociologia do Saber*. Pág. 14.

<sup>440</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 62

<sup>441</sup> Idem. Pág. 63. Nesse sentido, poder-se-ia parafrasear anotando ser as partículas sub atômicas mais poderosas que a matéria inorgânica e o gene mais poderoso que o organismo.



estrutura do mundo (em nosso modo de ver, mudando para o paradigma que se poderia chamar de einsteiniano-quântico<sup>442</sup>). O resumo que Scheler faz é o seguinte:

“A forma de ser mais elevada ‘determina’, por assim dizer, a *essência* e as regiões essenciais na configuração do mundo – mas ela é *realizada* através de um outro princípio que é tão originariamente próprio ao ente primevo quanto o princípio espiritual: através do princípio que determina as imagens criadoras de realidade e as imagens continentais e que nós chamamos ‘impulso’ ou ‘fantasia impulsiva’ criadora de imagens”<sup>443</sup>.

Na relação espírito e pessoa pode-se considerar duas perspectivas para analisar o dualismo impulso versus espírito<sup>444</sup>: (a) **uma perspectiva abstrata**: espírito e impulso seriam princípios que permitiram explicar a realidade completa. Não haveria entre eles nenhuma relação ativa. A relação a ser pensada entre eles é uma relação enquanto atributos do “fundamento metafísico do mundo” isto é, do ‘Ens a se’. E isso significa que sem a participação do impulso o espírito não tem nenhuma energia para realizar-se e nesse caso “o ‘espírito’ do ‘Ens a se’ é somente um predicado necessário do primeiro fundamento”; e (b) **uma perspectiva concreta**: espírito e impulso encontram-se no ser humano e mediante esse

<sup>442</sup> Scheler *insinua* a necessidade, em nosso entender, de mudar o enfoque paradigmático em alguns momentos de sua obra. Na *Sociologia do Saber* pág 189: “Não menos fundamentais para a teoria do conhecimento e a metafísica filosófica são as transformações da idéia de causalidade requeridas por um desenvolvimento rigoroso da teoria dos quanta”; em *Conhecimento e Trabalho*, pág 161/162 e 167, referindo à trama da tradição mecânico atomista e ao encubrimento dos problemas filosóficos da percepção e da sensação anota que “faz muito tempo que nossa física descartou como traste velho a substância extensa e do mesmo modo a divisão em qualidades primárias e secundárias no sentido ôntico” (...) “Os centros e os campos de força que fazem surgir em forma causal certas imagens e sua forma, sua extensão, seu ordenamento temporal e espacial, são em realidade as causas comuns (...) e aquilo sobre o que atuam não é o organismo corporal, que inclusive é uma imagem entre imagens, mas o sistema que fundamenta ao organismo mesmo, sistema este de instinto ou de força inanimado e eventualmente vitais”; e em *A Posição do Homem no Cosmos*, pág. 64: “O mais poderoso que há no mundo são os centros de *força* ‘cegos’ em relação às idéias, às formas e figuras, os centros de força característicos do mundo inorgânico como o ponto de atuação mais baixo desse impulso supracitado. Segundo uma concepção que se difunde cada vez mais intensamente em nossa física teórica atual, estes centros parecem não estar submetidos em suas relações mútuas a nenhum conjunto de leis ônticas, mas apenas a um conjunto de leis contingentes de um gênero estatístico”; e na pág. 67: “Como já disse, no âmbito de vigência deste conceito de sublimação, a gênese do homem apresenta a mais elevada sublimação que nos é conhecida – e, ao mesmo tempo, a mais intrínseca unificação de todas as regiões essenciais. Pois o homem reúne em si todos os estágios essenciais da existência em geral, em particular da vida – ao menos segundo as suas regiões essenciais, não segundo a sua casual configuração e ainda menos segundo sua distribuição quantitativa. Diante de uma imagem do mundo como a que aqui está insinuada, dissipa-se a oposição que durante tantos séculos se mostrou dominante: a oposição entre uma explicação “teleológica” e uma explicação “mecânica” da realidade efetiva do mundo”.

<sup>443</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 64

<sup>444</sup> Cfr. Antonio de la Cruz Valles. *O Conceito de espírito na Antropologia de Max Scheler: Um Estudo sobre “A Posição do Homem no Cosmos”*, pág 10

ser humano estabelecem uma relação ativa: “o ‘espírito’ introduz suas idéias e valores no ‘impulso’ e o ‘espírito’ subministra sua energia ao espírito. Graças a esta energia o ‘espírito’ pode realizar-se e manifestar-se no mundo”.

Pode-se então admitir que espírito e impulso, por um lado, conformam o centro vital (do qual dependem todas as funções psíquicas) e, por outro lado, um centro espiritual, que Scheler denomina pessoa que, enquanto centro espiritual, “não é, portanto, nem um ser objeto nem um ser coisificado, mas apenas uma *estrutura ordenadora de atos* (essencialmente determinada) que leva a termo constantemente a si mesma. A pessoa só é *em* seus atos e *através* deles”<sup>445</sup>. Alguns conceitos de ato espiritual devem ser anotados ou referidos para entender-se o conceito de pessoa. Assim, **primeiro**, ao lado do ato espiritual da ideação, encontra-se “uma determinada classe de atos volitivos e emocionais tais como a bondade, o amor, o remorso a veneração, a ferida espiritual a bem aventurança e o desespero, a decisão livre (...)”<sup>446</sup>; **segundo**, identificar a diferença entre ato espiritual e função psíquica que nosso filósofo anota assim: “Não obstante essas ‘funções’ no homem não tem nada que ver com os ‘atos’. Todas as funções são, em primeiro, lugar funções do eu, porém nunca algo pertencente a esfera da pessoa. **As funções são psíquicas**, mas **os atos não são psíquicos**. **Os atos são executados; as funções se auto-executam**. Com as funções é colocado necessariamente um corpo e um contorno ao qual pertencem suas ‘manifestações’; com a pessoa e o ato não é colocado nenhum corpo e a pessoa corresponde um mundo, mas não um contorno. Pertencem às funções, por exemplo, ao ver, ouvir, gostar, cheirar, todas as classes do atender notar, observar (mas não a chamada atenção sensível), do sentir vital etc (...)”<sup>447</sup>; **terceiro**, “a indiferença psicofísica dos atos”<sup>448</sup> apresenta-se claramente na possibilidade própria de todos os atos e as diferenças de atos para ter por objeto igualmente tanto o psíquico como o físico” de vez que a essência do ato não tem nada a ver com seu conteúdo concreto pois é abstrato”<sup>449</sup>;

<sup>445</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 45.

<sup>446</sup> Idem. Pág. 35. Eis o texto: “(...) Nós preferimos usar uma palavra mais abrangente para aquele X, uma palavra que certamente abarca concomitantemente o conceito de “razão”, mas que, ao lado do “pensamento das idéias”, também abarca concomitantemente um determinado tipo de “intuição”, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais e, mais, além, uma determinada classe de atos volitivos e emocionais tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem aventurança e o desespero, a decisão livre: a palavra ‘espírito’.”

<sup>447</sup> Scheler, Max. *Ética II*. Pág. 178. Em continuação Scheler anota: “(...) as funções podem ter com respeito ao ato uma dupla relação. Podem ser primeiramente objetos de atos, como, por exemplo, quando trato de conseguir que meu ver mesmo me seja dado intuitivamente. E podem ser aquilo ‘através do qual’ um ato dirige-se a algo objetivo, sem que por isso a função mesma se haja convertido em objeto”.

<sup>448</sup> Idem. Pág. 177 “(...) atos, por exemplo, julgar, representar, sentir etc. (...)”

<sup>449</sup> Idem. Pág. 181. Eis o texto: “A psicologia não pode ter nada a ver nem com a essência (abstrata) do recordar, do esperar, do amar etc nem tão pouco com esses atos como partes abstratas de um ato pessoal concreto (...)”.

**quarto**, e em sendo abstratos, os atos necessitam de um complemento e este é a pessoa<sup>450</sup>; por fim, existem diferentes tipos de atos, e cada um deles há que ter um sujeito lógico diferente; mas, esses diferentes sujeito lógicos dos diferentes tipos de atos têm uma identidade que é possível graças a sua pertença a um centro de atos que Scheler chama de ‘pessoa’;<sup>451</sup> Para o filósofo “pertence à essência das diversidades de atos existir em uma pessoa e somente em uma pessoa”<sup>452</sup>.

Há, entretanto, que se indagar qual tipo de unidade é essa, que garante a unidade de atos diferentes. A solução Scheleriana aponta em duas direções: primeira – “enquanto que essa teoria atualista da pessoa nega que a pessoa seja uma ‘coisa’ ou uma ‘substância’, que realiza atos no sentido de uma causalidade substancial, tem, desde logo, toda a razão”; e, segunda, – “porém é totalmente ilógica a conclusão: portanto a pessoa deve ser a ‘conexão’ – ainda que seja somente a conexão intencional de sentido – de seus atos”<sup>453</sup>.

Nesta fronteira, anota-se a proposta de Maurice Dupuy<sup>454</sup> para quem assim como a arte de um escritor não é redutível às palavras que emprega, a pessoa não é redutível a seus atos.

Dessa irredutibilidade, a nosso ver, “não estaria excluída a possibilidade de “sublimação” para *todos* os acontecimentos do mundo. A sublimação teria então lugar em todo e qualquer processo fundamental, pelo qual forças de uma esfera mais baixa do ser seriam paulatinamente colocadas a serviço de um ser e de um devir mais elevadamente configurados em meio ao processo do mundo; como, por exemplo, as forças que perpassam os elétrons a serviço da *configuração* do átomo, ou as forças ativas no interior do mundo

<sup>450</sup> Idem. Pág. 174. “A pessoa não é um vazio ‘ponto de partida’ de atos, mas é o ser concreto, sem o qual, quando se fala de atos, não se alcança nunca o modo de ser pleno e adequado de um ato, mas só uma essência abstrata: os atos concretizam-se, deixando de ser essências abstratas para passar a ser essências concretas, mercê unicamente de sua pertença à essência desta ou daquela pessoa. Por isto, nunca se pode captar plena e adequadamente um ato concreto sem a intenção precedente da essência da pessoa mesma”.

<sup>451</sup> Idem. Pág. 172: “Se houvesse alguns seres (...) que somente participassem do saber (conceitual e intuitivo) e dos atos (especificamente teóricos) pertencentes a esfera do saber (...) não haveria então nem o ser, nem o problema da ‘pessoa’. (...) Estes seres seriam sujeito (lógicos) que realizam atos de razão, mas não seriam pessoas. (...) Exatamente o mesmo pode dizer-se dos seres a quem seus conteúdos todos lhes foram dados simplesmente como projetos em sua vontade. Seriam sujeito (lógicos) de vontade, porém não pessoas. Pois pessoa é justamente aquela unidade que existe para atos de todas as possíveis diversidades essenciais (...)”

<sup>452</sup> Idem. Pág. 172.

<sup>453</sup> Idem. Pág. 174. Em *A Posição do homem no Cosmos*, Scheler anota: “*Espírito e vida estão mutuamente coordenados (...)*”, ou seja, conexão seria uma ligação de uma coisa na outra, coordenar seria dispor ou arranjar na ordem devida ou na posição própria relativa.

<sup>454</sup> Cfr. Antonio de la Cruz Valles *O Conceito de espírito na Antropologia de Max Scheler: Um Estudo sobre “A Posição do Homem no Cosmos”*, quem cita de Maurice Dupuy o seguinte comentário: “*Quand Scheler parle de substance d’actes, il veut designer l’identité de sens ou d’inspiration qui, immanente aux différents actes d’une personne, les rattache les uns aux autres et confère à leurs ensemble un caractère original. Des lors la personne n’est pas une substance extérieure à ses actes, pas plus qu’un style n’a réalité en dehors des phrases par exemple qui l’anime et qu’il rythme; mais elle n’est pas non plus ses actes pris en eux-mêmes, ou considère des leurs caractère générique, pas plus que l’art d’un écrivain n’est réductible aux mots qu’il emploie.*”

inorgânico a serviço da *estrutura da vida*. A gênese do homem e a gênese do espírito precisariam ser neste caso consideradas como *a última ocorrência até aqui da sublimação da natureza* – um movimento que se manifestaria concomitantemente: a) na aplicação cada vez maior das energias externas acolhidas pelo organismo aos processo mais complicados que conhecemos, os processo de excitação do córtex cerebral, e b) na ocorrência psíquica análoga da sublimação pulsional como conversão da energia pulsional em atividade “espiritual”<sup>455</sup>.” Isto porque

“Não é a lei que reside por detrás do caos do acaso e do arbítrio em sentido ontológico, mas é o caos que se acastela por detrás da lei de um gênero mecânico formal! Se a doutrina de que todas as leis naturais só possuem em última instância uma significação estatística, de que todos os processos naturais (mesmo na esfera micro) já são processos conjuntos que resultam da ação recíproca de unidades de força arbitrária, se impusesse, então toda a nossa imagem conjunta da natureza experimentaria uma mudança descomunal: as assim chamadas leis de configuração, isto é, leis que prescrevem um certo ritmo temporal do acontecimento e, independentemente deste ritmo uma vez mais, certas figuras estáticas da existência corpórea, se mostrariam como as leis *ónticas* verdadeiras. E como no interior da esfera vital, tanto da fisiológica quanto da psicológica, só valem certamente leis do tipo das leis de configuração (apesar de não necessariamente apenas as leis materiais da física), o conjunto de leis da natureza se tornaria, de acordo com essa concepção, um conjunto rigorosamente unitário”<sup>456</sup>.

A pessoa seria então, em nosso entender, talvez como uma espécie de “conjunto” de possibilidade de todos os atos cujo ‘ato’ principal é conter a todos os outros atos ou a todas as possibilidades de outros atos e, simultaneamente, colocar-se e colocar cada ato em correspondência consigo, pessoa enquanto possibilidade, e com os outros atos (assim no ato de pensar estaria incluído o pensar propriamente, mas também o ‘sentir’ pensar, o ‘perceber’ pensar etc; assim como no sentir estaria o ‘pensar’ sentir, o ‘perceber’ sentir etc).

<sup>455</sup> Scheler, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Pág. 65 (Itálico do texto, negrito nosso). Sobre sublimação conferir também nota 45.

<sup>456</sup> Idem. Pág. 64/65.

## CONCLUSÃO

A nossa proposta de trazer a reflexão dois temas Schelerianos, quais sejam, personalismo e trabalho voltados para um âmbito metafísico da passagem do estado de natureza ao estado cultural e de buscar mostrar os caminhos que o filósofo percorreu nessa sua trajetória, chega ao fim.

A solução Scheleriana, às indagações como o trabalho leva o homem a tornar-se ou poder tornar-se pessoa e quais características devem reunir o fundamento e a origem da totalidade do mundo para que esse “algo”, essa estrutura essencial do mundo, resulte possível ou o que é que facilitou a existência de tal ou qual objeto munido de tal essência, que ele nos disse apontar para um âmbito metafísico, conforme procuramos descrever, encontra nele, o homem, o ser aberto para o mundo, o elemento que proporciona a realização da compenetração espírito e vida, na passagem (metafísica ou não) do estado de natureza para o de cultura.

A pessoa e o trabalho que se situam no centro de grandes mudanças no perfil ético humano e científico, encontraram na obra de Scheler uma reflexão desafiante, desafiadora, na exposição e análise dessa passagem, seja pelo enfoque inicialmente metafísico fenomenológico-eidético, seja por aquele metafísico prático poiético a que se volta no final de seu percurso filosófico. Os comentários que apresentamos mostraram os caminhos que os intérpretes percorreram em sua análise e entendimento do filosofar scheleriano e sob esse aspecto nosso objetivo foi atingido também. O dizer como o homem torna-se ou pode tornar-se pessoa passa pelas cisões de interpretação e compreensão que, superáveis ou insuperáveis, desenham a inquietação do filósofo em sua contribuição ao pensamento.

Max Scheler insinuou mudanças de paradigmas ou de ângulos de visão, sem deixar escapar o fenômeno originário homem na sua inteireza racional e emocional. E isto é um grande desafio – sai do emaranhado racionalista, desfuncionaliza cristalizações de estados de coisas e objetos no mundo, ultrapassa cisões de compreensão, utiliza conhecimento como instrumento e (re)coloca o homem no centro de sua reflexão para dele fazer simultaneamente – e talvez com todas as honras – seja um “trabalhador na vinha do Senhor” seja um colaborador do *Ens a Se*: entende que é no transcurso do trabalho exercido sobre o mundo que o homem aprende a conhecer o mundo objetivo casual das imagens e suas leis e que a

experiência apontando a sua própria insuficiência, ultrapassa-se mediante as próprias indicações empíricas em busca de um contexto mais vasto.

Inserindo, no homem, a pessoa como unidade ‘concreta’ de seus atos e que precisa ser pensada como o centro que é superior a oposição entre o organismo e meio ambiente, movimenta-se, com destreza, entre diferentes visões de mundo observando-lhes as recomendações e os desempenhos. Um deles é que o trabalho sobrepôs ao cosmo natural um mundo de trabalho e que é no transcurso desse trabalho exercido sobre o mundo que alguns fundamentos chamam a existência essa ou aquela essência.

Para Scheler, as idéias não são *antes*, não são *em*, não são *depois* das coisas, mas juntamente com elas.

E o *anhropos*, dotado da palavra, do entendimento e do instrumento, é um ser/ente suscetível de uma expansão ilimitada.

## BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

SCHELER, Max F. *A Posição do Homem no Cosmos*. Tradução e Apresentação de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_ *El Puesto del Hombre en el Cosmos*. Tradução de José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, 1943.

\_\_\_\_\_ *Il Borghese*. Tradução, introdução e notas de Franco Bosio. In *Borghesia Socialismo e Intuizione del Mondo*. Brescia: La Scuola, 1982.

\_\_\_\_\_ *Socialismo Profetico o Socialismo Marxista?* Tradução, introdução e notas de Franco Bosio. In *Borghesia Socialismo e Intuizione del Mondo*. Brescia: La Scuola, 1982.

\_\_\_\_\_ *Lavoro e Intuizione del Mondo*. Tradução, introdução e notas de Franco Bosio. In *Borghesia Socialismo e Intuizione del Mondo*. Brescia: La Scuola, 1982.

\_\_\_\_\_ *La Esencia de la Filosofía*. Tradução de Elsa Taberling. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

\_\_\_\_\_ *Fenomenología y Gnoseología*. Tradução de Ilse M de Brugger. In *La Esencia de la Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

\_\_\_\_\_ *La Teoria de los Tres Hechos*. Tradução de Ilse M de Brugger. In *La Esencia de la Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

\_\_\_\_\_ *Idealismo-Realismo*. Tradução de Agustina Schroeder de Castelli. Buenos Aires: Bodoni, 1962.

\_\_\_\_\_ *La Idea del Hombre y la Historia*. Tradução [?]. Buenos Aires: Siglo Veinte. 1942.

\_\_\_\_\_ *El Saber y la Cultura*. Tradução de J. Gómez de la Serna y Favre. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939.

\_\_\_\_\_ *La Idea de Paz y el Pacifismo*. Tradução de Camilo Santé. Estudo Preliminar Carlos Sánchez Viamonte. Buenos Aires: Ediciones Populares Argentinas, 1955.

\_\_\_\_\_ *Esencia y Formas de la Simpatía*. 2 ed. Tradução de José Gaos. Buenos Aires: Editorial Losada, 1950.

\_\_\_\_\_ *Morte e Sobrevivência*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_ *Lavoro ed Ética*. Tradução de Daniela Verducci. Roma: Città Nuova Editrice, 1997.

\_\_\_\_\_ *Da Reviravolta dos Valores*. Tradução, introdução e notas de Marco Antonio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_ *Visão Filosófica do Mundo*. Tradução de Regina Winberg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

\_\_\_\_\_ *As Formas do Saber e da Cultura*. Tradução de Regina Winberg. In *Visão Filosófica do Mundo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

\_\_\_\_\_ *Spinoza*. Tradução de Regina Winberg. In *Visão Filosófica do Mundo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

\_\_\_\_\_ *O Homem e a História*. Tradução de Regina Winberg. In *Visão Filosófica do Mundo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

\_\_\_\_\_ *O Homem na Era da Conciliação*. Tradução de Regina Winberg. In *Visão Filosófica do Mundo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.



\_\_\_\_\_ *Sociología del Saber*. Tradução de José Gaos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1973.

\_\_\_\_\_ *Conocimiento y Trabajo*. Tradução de Nelly Fortuny. Buenos Aires: Editorial Nova, [?]

\_\_\_\_\_ *Ética Nuevo Ensayo de Fundamentación de un Personalismo Ético*. Tradução de Hilario Rodríguez Sanz. Vol I e II. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948.

\_\_\_\_\_ *De lo eterno en el Hombre: la esencia y los atributos de Dios*. Tradução de Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1940.

## BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *De Anima*. 2 ed. Introdução, tradução, notas de Giancarlo Movia. Milão: Rusconi, 1998.

BLANCO, Ignácio M. *L'Inconscio come Insieme Infiniti Saggio sulla biologica*. 7 ed. Introdução e Tradução de Pietro Bria. Torino: Giulio Einaudi editore, 1994.

\_\_\_\_\_. *Pensare, Sentire, Essere*. Introdução de Pietro Bria. Torino: Giulio Einaudi editori, 1995.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. 8 ed. Tradução de Sérgio Bath.. Brasília: Editora UNB, 1995.

BOSIO, Franco. *Invito al Pensiero di Max Scheler*. 4 ed. Milano: Mursia, 1998.

BOEHNER, P. e GILSON, E. *História da Filosofia Cristã. Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 5 ed. Tradução de Raimundo Vier, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRONOWSKI, J. e MAZLISCH, B. *A Tradição Intelectual do Ocidente*. Tradução de Joaquim João Braga Coelho Rosa. São Paulo: Edições 70, [?]

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COSTA, José S. *Max Scheler O Personalismo Ético*. São Paulo: Moderna, 1996.

DURST, Margarete. *Dialettica e Bi-lógica L'epistemologia di Ignácio Matte Blanco*. [ ? ]: Marzorati Editore, 1988.

ESPINOSA, Baruch. *Vida e Obra*. Consultoria: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1997.( Coleção Os Pensadores}

FRANCO, Sérgio de G. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paulo Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

FROMM, Erich. *O conceito Marxista de Homem*. 8 ed. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

GARAI, Mikel G. S. *Acción, persona, libertad Max Scheler – Tomás de Aquino*. Navarra: EUNSA, 2002

HAUSER, Arnold. *História da Arte e da Cultura*. Tradução de Berta Mendes, Antonino de Sousa e Alberto Candeias. Vol II e III. Lisboa: Vega/Estante Editora. [?]

HEIDEGGER, Martin. *Ontología Hermenêutica de la Facticidad*. Tradução de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *Heráclito. A origem do Pensamento ocidental Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEGEL, G. W F. *Fenomenologia do Espírito*. 2 ed. Tradução de Paulo Meneses. Vol I. Petrópolis: Vozes, 1992.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. 8 ed. Tradução de Dr. Antonio Correia. Coimbra: Arménio Amado, 1987.

\_\_\_\_\_. *Filosofia dos Valores*. 5 ed. Tradução e Prefácio de Prof. L. Cabral de Moncada. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Semiotica*. Tradução de Carmine Di Marino. Milano: Spirali, 1984.

\_\_\_\_\_. *La Psicologia Fenomenologica*. Tradução Introdução e notas de Paolo Polizzi. Palermo: Renzo e Rean Mazzone editori, 1998.

\_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas*. Tradução de Manuel G Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1976.

\_\_\_\_\_. *Meditaciones Cartesianas*. Tradução de José Gaos y Miguel García-Barô. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. *Meditazioni Cartesiane*. Tradução de Filippo Costa. Roma: Armando Editore, 1997.

JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. 3 ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JAKOBSON, Roman. *Seis Lições sobre o Som e o Sentido*. Tradução de Luís Miguel Cintra. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Lo Sviluppo della semiótica e altri saggi*. Introdução de Umberto Eco. Tradução de Andréa la Porta, Emilio Picco e Ugo Volli. Milano: Bompiani, 1989.

\_\_\_\_\_. *Lingüística. Poética. Cinema*. Equipe de Realização Haroldo de Campos et al. São Paulo: Perspectiva, 1970.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3 ed. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. *Critica del Giudizio*. 4 ed. Tradução de Alfredo Gargiulo. Roma: Editori Laterza, 1989.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LÖWITH, Karl. *El Hombre en el Centro de la Historia*. Versão para o espanhol de Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 1998.

\_\_\_\_\_. *Marx, Weber, Schmitt*. Tradução de Ettore Brissa. Prefácio de Ernst Nolte. Roma: Editori Laterza, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 2 ed. Tradução de Maria Júlia Goldwassen. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MENESES, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito-Roteiro*. São Paulo: Loyola, 1992

MORRA, Gianfranco. *Introduzione alla Sociologia del Sapere*. 6 ed. Brescia: La Scuola, 1998.

MARCOS, Manuel A S. *Max Scheler – Principios de uma Ética Personalista*. Barcelona: Herder, 1986.

MOUSNIER, Roland. *História Geral das Civilizações. Os séculos XVI e XVII*. Vol 1. 2 ed. Tradução de Vitor Ramos e J. Guinsburg. São Paulo: Divisão Européia do Livro, 1960

PLATÃO. *Tutte la Opera* [Teagete, Carmide, Lachete, Liside, Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menessemo, Clitofonte.] A Cura di Enrico V Maltese. Premesse, traduzioni e note de Umberto Bultrighini et al. Roma: Grandi Tascabili Economici, 1997.

PLATÃO. *A República*. 8 ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1996.

QUESADA, Alfredo G. *A Relevância do Ato na Cultura: Cassirer, Scheler, MacIntyre. Análise e Perspectivas*. Tese de Doutorado, PUC do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2000.

RICOEUR. Paul. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

SARTRE, Jean P. *O Ser e o Nada Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 3 ed. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Esboço de uma Teoria das Emoções*. Tradução de A. Pastor Fernandes. Prefácio e Notas de João Lopes Alves. Lisboa: Editorial Presença, [ ? ]

UNIA, Albano. *Husserl, Wittgenstein e gli atti intenzionali*. Milano: Spirali, 1997.

VAZ, Henrique C. L. *Escritos de Filosofia II Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

VERDUCCI, Daniela. *Il Segmento Mancante*. Apresentação de Francesco Totaro. Roma: Carocci Editore, 2003.

VIGOTSKI, L. S. *A Formação Social da Mente*. 5 ed. Tradução José Cipolla Neto, Luis Silveira Menna Barreto, Solange Castro Afeche. [Organizadores Michael Cole et al.]. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 2 ed rev. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. 3 ed. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Fernando Lopes dos Santos [Introdução de Bertrand Russel]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Tratado Lógico-Filosófico\*Investigações Filosóficas*. 2 ed. Tradução e Prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

WOITYLA, Karol. *Max Scheler e a Ética Cristã*. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. Introducción general por Conrado Eggers Lan, e Introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan e Victoria E. Juliá.. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

## BIBLIOGRAFIA DE ARTIGOS E REVISTAS FILOSÓFICAS

VERDUCCI, Daniela. *Gli Esordi della Filosofia del Lavoro in Max Scheler*. Università di Macerata Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza 102 Seconda serie, p 127-146. Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 2001.

\_\_\_\_\_. *Meraviglia e Disincanto nel Pensiero di Max Scheler*. Università di Macerata Facoltà di Lettere e Filosofia Atti 23 p 53-64. Pisa: Giardini, 1994.

BESNIER, Bernard. *A Distinção entre Praxis e Poiêsis em Aristóteles*. Tradução de Viviane de Castilho Moreira. Revista Analytica, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p 127-163, 1996

VASQUEZ, Eduardo. *La Muerte y La Dialéctica del Amo e el Esclavo*. Revista Venezolana de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, v 31-32, p. 189-199, 1995.

PECORARI, Francesco. *O Personalismo Ético e Solidário de Max Scheler e o Pluralismo Contemporâneo*. Perspectiva Filosófica, Recife. V IX, n 17, p. 107-125, jan-jun, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Legitimação do Pluralismo a partir do Personalismo Ético de Max Scheler*. Ética e Filosofia Política. Juiz de Fora, v 3, n 1, p 27-47, jan/jun, 1998.

MENESES, Paulo. *Entfremdung e Entäusserung*. Síntese. Belo Horizonte, v. 27, n.89, p.307/319, 2000.



## TEXTOS SOBRE MAX SCHELER RETIRADOS DA INTERNET.

RAMOS, Ramiro L. *La última incógnita de Max Scheler*, La Gaceta Literária, Madrid, 15 de nov. 1929. Disponible em <<http://www.filosofia.org/hem/dep/gac/gt07001a.htm>> Acesso em 09 ago 2004

VALLES, Antonio de la Cruz. *El Concepto de Espíritu en la Antropología de Max Scheler: Un Estudio sobre “El Puesto del Hombre en el Cosmos”*, A Parte Rei. Revista de Filosofía, Disponível em <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>> Acesso em 09 ago 2004

BRUNO, Giuseppe. *Max Scheler: Dal Risentimento allá Solidarità Morale*. Liceo-Ginnasio Statale “Giuseppe Palmieri”. Disponível em <<http://www.clio.it/sr/ce/palmieri/annuario/scheler.html>>. Acesso em 16 fev 2005.

RUIZ, Luis Enrique. *La Ética de los Valores de Max Scheler vista por Xavier Zubiri*. Hemerotec Virtual (Universidad de La Salle Colombia) Disponible em <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES> . Acesso em 09 jan 2004.