

O primado da doação dos fatos: em torno do problema do apriorismo em Max Scheler

The primacy of the giving of facts: around the problem of apriorism in Max Scheler

DOI:10.18226/21784612.v28.e023024

Daniel Rodrigues Ramos¹

Fatos e apenas os fatos, não construções de um “entendimento” arbitrário...

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*

Resumo: A discussão gira em torno da tese que “em caso algum, o apriorismo conduz ao idealismo”, tomada como um fulcro em torno do qual são feitos dois movimentos. No primeiro, explicitam-se razões para pensar o sentido de apriorismo desde a imanência da experiência fenomenológica, relacionando o problema discutido com a intuição eidética e imediata dos dados do conhecimento. Consequentemente, o sentido primeiro de *a priori* se determina a partir da correlação eidética entre o que se doa de modo absoluto e evidente, na esfera dos fatos, e a visão intuitiva. Com isso, é explicitado o significado do caráter material da autodoação dos fatos, sem identificar ingenuamente a materialidade ao mero conteúdo sensível das observações empíricas. No segundo movimento, a partir da indicação do sentido e da essência do saber como (amoroso) tomar parte no objeto do conhecimento, discute-se o significado da aprioridade nas ciências, remontando o surgimento do formalismo a certa modalidade de redução que constrói artificialmente o objeto. Nesse procedimento, operaria o preconceito contra o sensível ao rebaixá-lo a dados privados de formas originárias, justificando a necessidade de plasmá-los mediante formas exclusivas ao entendimento. Assim, evidencia-se a intenção de Scheler de remover o problema do apriorismo do horizonte hermenêutico da modernidade, porque sua tendência, enraizada no “ódio ao mundo” e na hostilidade ao “caos” do sensível, consiste em funcionalizar as formas de pensamento e de intuição do espírito ao admiti-las como uma atividade formadora e de força sintética típicas da razão.

¹ Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Antonianum, Roma. Professor adjunto no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: danielr@mail.uft.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6059-4400>.

Palavras-chave: Apriorismo. Intuição eidética. Experiência fenomenológica. *A priori* material.

Abstract: The discussion revolves around the thesis that “in no case does apriorism lead to idealism,” taken as a fulcrum around which two moves are made. In the first, reasons are made explicit for thinking the sense of apriorism from the immanence of phenomenological experience, relating the problem discussed to the eidetic and immediate intuition of the data of knowledge. Consequently, the first meaning of *a priori* is determined from the eidetic correlation between what is given in an absolute and evident way, in the sphere of facts, and the intuitive vision. With this, the meaning of the material character of the self-giving of facts is made explicit, without naively identifying materiality with the mere sensible content of empirical observations. In the second movement, starting from the indication of the meaning and essence of knowledge as (loving) taking part in the object of knowledge, the meaning of apriority in the sciences is discussed, tracing the emergence of formalism back to a certain modality of reduction that artificially constructs the object. In this procedure, the prejudice against the sensitive would operate by lowering it to data deprived of original forms, justifying the need to mold them by means of forms exclusive to the understanding. Thus, Scheler’s intention to remove the problem of apriorism from the hermeneutical horizon of modernity is evident, because its tendency, rooted in the “hatred of the world” and hostility to the “chaos” of the sensible, consists in functionalizing the forms of thought and intuition of the spirit by admitting them as a forming activity and synthetic force typical of reason.

Keywords: Apriorism. Eidetic intuition. Phenomenological experience. Material *a priori*.

Introdução

Discutir é pôr-se às voltas com uma questão. É caminhar em círculos. Pois filosofar não é ir sempre avante, passo a passo, de argumento em argumento, sob o alicerce da certeza do conhecimento prévio, até chegar à meta final. A ciência ama a projeção desse traçado reto. Orientada para uma meta antecipada, calculada, mas por ser alcançada, ela olha sempre para fora e o exterior. O filosofar, por sua vez, prefere ficar no que se sabe ou supostamente já sabido, para olhar para dentro e para o centro da questão, caminhando em movimentos circulares, sempre se retendo em torno do mesmo. Para o filosofar, a meta não está além, mas aquém. Precisamente, está no centro e no fundo, daquilo que é posto em questão em vista de conhecê-lo originariamente. Dirigido

para a meta está o pensamento, portanto, quando não se afasta do lugar onde se encontra. Nele permanece, lançando-se para o interior do não ainda obtido, do não ainda radicalmente pensado. Para esse lance, no entanto, fica-se com o que se tem, deixa-o aparecer cada vez mais nitidamente e, desse modo, sempre mais problemático ou digno de ser questionado. Nisso, quem rodeia a questão pode-se descobrir sustentado no não saber, perceber que o que possui por meio do conhecimento é, na verdade, justamente o que lhe escapa de sua posse, o absolutamente desconhecido. De fato, é o que acontece quando o rodear que trata e discute filosoficamente o seu “objeto” está disposto a olhar para o fosso, para o abismo da verdade recolhida no não saber, que se abre no centro (que é a própria questão). E, nessa disposição, retém-se no interior do círculo que o rodear instaura.

Rodear algo que faz pensar, desse modo, não é gosto pelo periférico, nem a tontura de um cego ir a lugar nenhum, movimento que só margeia a periferia das coisas em questão; circular a questão não faz, necessariamente, andar de modo tonto nas margens ou na superfície do a ser pensado. Certo, há um circundar que só retorna ao ponto de partida de “mãos vazias”. Esse é somente aquele que dá voltas, mas sem colher o que se doa como inusitado em meio ao desarranjo da posição inicial com seu respectivo campo de visão inicial. É aquele rondar que não se projeta para o seio do acontecimento das desestabilizações das rígidas pré-compreensões, das quais sempre se parte no caminho da reflexão e do saber. Tais experiências desordenadoras do sabido são inevitáveis para quem se dispõe, em vez de vaguear sobre temas e questões e contentar-se com um pensamento de sobrevoo, a circundar de maneira pensante o que se quer conhecer. De fato, o circunvalar a questão é vertiginoso. Mas é justamente quando se protege dessa vertigem que faz sucumbir, que se volta ao ponto de partida sem a evidência da visão da experiência e sem o saber dela resultante, a qual se faz tão só nos rodeios em torno do “sempre a mesma questão”. A ausência dessa experiência se traduz na falta de percepção que o reencontro, depois de uma ou mais voltas, com o mesmo lugar de posicionamento e de abertura do horizonte de visão, o relacionamento com o questionado foi profundamente transformado, pois lançado para o fundo da questão. Ao mesmo

tempo, o questionado passa a ser colhido de outro modo, por outra visão ou intelecção. Transforma-se tanto o visar quanto o visado na questão. Por conseguinte, é necessário aceitar a vertigem de ter que, no filosofar, sempre andar em círculos e, assim, assumir o risco de tombar. Pois, como nos alerta Heidegger (2003, p. 209), “quem nunca foi tomado pela vertigem em meio a uma pergunta filosófica ainda não chegou efetivamente a perguntar de maneira filosofante: nunca andou em círculos”.

Das linhas a seguir, então, não é conveniente esperar uma discussão que se faz em movimento linear e progressivo. Desde o título, “O primado da doação dos fatos”, pois, já se explicita um rodeio; alega-se um primado não para tematizá-lo em função de si, mas para tocar o centro de outro tema posto em questão ao longo dessa discussão. Por conseguinte, a expressão “em torno de”, presente no subtítulo, não é assessoria. Assim, o título só expressa a tentativa de girar em volta de uma questão tida, normalmente, como problema da teoria do conhecimento, sobretudo, a partir de Kant. Na perspectiva desse pensador, o conhecimento dos dados materiais, apreendidos pela experiência sensível, possuem a condição de possibilidade de serem (re)presentados pelas formas que lhes precedem, por meio das quais tais dados são ordenados. Nessa projeção de formas *a priori* sobre os dados da sensibilidade, o sujeito cognoscente compara-os, liga-os e separa-os (KANT, 2001), em síntese, pensa-os. Conhecer é ligar, e, para tanto, é preciso reconhecer sua origem no pensar, com suas categorias de ligação e síntese, que precedem a toda experiência. Trata-se, então, do papel do apriorismo no conhecer humano. Atravessando a modernidade, o problema é reassumido pelo pensamento fenomenológico na contemporaneidade. Em diversos matizes de interpretação do problema, a fenomenologia reconhece a centralidade do apriorismo como uma impostação necessária para que o conhecer configure-se como sendo a apreensão da coisa mesma e, como tal, a experiência de apreendê-la tal como ela é. Descrevendo, de um lado, como se mostra a coisa mesma e, de outro, como se dá tal experiência, a fenomenologia se empenha na atitude de conhecimento que a impede de subjugar nem a coisa pensada nem essa última a qualquer compreensão ou determinação exterior, formalista. Assim, preserva ela a ideia de uma experiência *anterior* à divisão entre sujeito e objeto

(psicológica e/ou objetivamente concebidos) e recusa uma ligação *a posteriori* entre esses polos no ato de conhecer; procedendo desse modo apriorístico, ela pretende ser mais radical e originária em relação à da moderna teoria do conhecimento.

No entanto, justamente em razão desse vínculo essencial da fenomenologia com a coisa mesma, o qual se explicita quando tanto o sujeito como o seu objeto, bem como a relação entre ambos, são reconduzidos ao campo transcendental enquanto âmbito da experiência das constituições e interrelações *a priori*. No seu interior, a análise fenomenológica considera o problema em questão sob princípios e direções radicalmente diferentes do kantismo, em especial, superando a moderna dicotomia entre fenômeno e *noúmeno*. Traçar algumas considerações sobre como esse cunho do conhecimento puro e dirigido às coisas mesmas é assumido no interior da fenomenologia de Scheler é o propósito destas linhas. Circularmente, procurará explicitar as razões pelas quais Scheler assume a posição a favor da ideia da fenomenologia como conhecimento radical e originário por ser, fundamentalmente, singular experiência do que se doa nos fatos, com o que é por excelência material, não obstante, a experiência permaneça com o seu caráter *a priori*. E o faz, digno de nota, em constante confronto com o formalismo da doutrina kantiana.

Tendo em vista esse confronto, do qual não se deve eximir ou deslocar a interpretação de Scheler acerca do sentido de um conhecimento *a priori*, é preciso aclarar melhor o ponto em torno do qual, centrifugamente, pretende-se girar rumo a uma compreensão fenomenológica da questão. Em um escrito tardio, “Idealismus – Realismus”, Scheler (2008d, p. 204, tradução minha) afirma com todas as letras: “Em caso algum, o apriorismo conduz ao idealismo”. A mesma afirmação aparece, no seu grande tratado sobre a ética, reformulada nos seguintes termos: “Esse estreitamento e restrição, completamente infundados, do ‘*A priori*’ possui, porém, uma de suas raízes na sua equiparação com o ‘formal’” (SCHELER, 2000, p. 83, tradução minha). Essa tese da impossibilidade de igualar o apriorismo ao que há de formas puras no pensar e na sensibilidade conduzirá o desenvolvimento da questão nas linhas abaixo. Observe-se que, na citação retirada do tratado sobre a ética, deixa-se claro que tal estrangulamento da compreensão do *a priori* à formalidade

é apenas uma das razões pelas quais ele é mal-compreendido na doutrina kantiana. Junto com essa inadequada identificação do apriorismo com o formalismo, também deve-se ouvir a refutação de interpretações subjetivistas, transcendentalistas, espontaneístas do *a priori*, as quais se interpenetram na interpretação formalista de Kant. Essa posição de Scheler se amplia ainda um pouco mais, se considerado o que precede a última citação:

A lógica pura está *ao lado* de uma *pura doutrina dos valores*. Enquanto Kant ainda vacila nessa questão, ao contrário, ele é peremptório em incluir, em última razão, na esfera “sensível” todo perceber afetivo, até mesmo o amor e o ódio – já que ele não os poderia atribuir à ‘razão’ – e, com isso, ele os exclui da ética (SCHELER, 2000, p. 83, tradução minha).

A posição de Scheler é clara no seguinte aspecto: não só a teoria do conhecimento é atingida por erros na interpretação formalista do *a priori*, mas também os demais grandes âmbitos da experiência intencional de apreensão e concepção das coisas desde a doação de suas qualidades e essência, como a ética e a estética. Em relação à ética, a interpretação formalista impede que se chegue a um conhecimento próprio do campo ético (o conhecimento material dos valores) por meio de atos, nomeados por Scheler com o abrangente termo *perceber afetivo* (*Fühlen*); dentre eles, destaca o amor e o ódio. Caracteriza tais atos, entre outros aspectos, o fato de serem essencialmente dirigidos à doação das qualidades dos valores, assim como a hierarquia preestabelecida pela essência dos valores, no seio de uma experiência “sensível” com os bens que os portam, dando origem a um conhecimento emotivo do que nos rodeia, aliás, predecessor ao conhecimento das quididades. Atos, portanto, essencialmente de caráter *a priori*. Em outras palavras, o formalismo barra o caminho para a construção de uma ética fenomenológica e um discernimento moral autêntico, ambos alicerçados no conhecimento intuitivo (no sentido de uma visão eidética, *Wesensschau*) da materialidade específica aos valores. Desse modo, uma modalidade de conhecimento apriorístico tanto diz respeito ao caráter do ato quanto ao objeto, não obstante ser o último material e “sensível”. Ora, o bem singular que o amor ama e deseja ver engrandecido ou que o ódio repele e diminui não é um conceito formal, vazio de materialidade. Ao contrário, ama-se e odeia-se o

bem em função daquilo que o faz mostrar-se *concretamente* digno ou indigno; é amado e odiado pelo que “realmente” vale, embora o amor, na sua clarividência, veja nessa realidade material do valor ainda certa virtualidade, ou seja, a potencialidade do poder vir a se mostrar com maior valor ainda, um poder ser plenamente na sua dignidade axiológica. Ao invés, o ódio se cega para essa visão. No entanto, por que o formalismo nos encaminha para essa denegação e depreciação da materialidade, que não acontece apenas no âmbito do conhecimento e discernimento éticos? Certamente, em razão de uma tendência determinante ou atitude historial, proveniente de um modo de ser e pensar, difusa na modernidade, que leva a conceber o humano e suas relações essenciais com coisas em certa direção, ainda a ser descrita. Por ora, é possível apenas afirmar que essa denegação é a consequência da exclusão, na esfera sensível, da possibilidade de um conhecer *a priori* das formas ideais, de pensar o sentido da coisa mesma.

Para deixar mais nítida essa última observação, feita de modo provisório ou apenas indicativo, é preciso também se atentar para o avesso do conjunto das interpretações do *a priori*, coligadas à posição formalista de Kant. As palavras supracitadas são quase como o corolário da advertência de Scheler (2000, p. 73-74) a respeito de um erro de Kant que está na base da concepção formalista do *a priori*, operado após a restrição desse último ao “pensado”: a identificação do conteúdo sensível com o conteúdo material², seja na ética, seja na teoria do conhecimento. Tanto no interesse prático como no teórico, a razão menospreza o material, concebe-o

² Alerta-se o leitor a ficar atento ao significado dos termos *matéria* e *material*, distinguindo o sentido fenomenológico do significado usual e/ou consagrado na moderna teoria do conhecimento. Consonante ao sentido fenomenológico, os termos aludem, como se explicitará, aos dados da intuição eidética. Por sua vez, se tomados na segunda direção, referem-se às propriedades dos dados empíricos. Conforme esse último significado, os dados sensíveis na sua efetividade são postos como objeto de deleite ou, ao contrário, que não apraz a faculdade de apetição humana. Como tais, podem ser admitidos como princípios materiais de um arbítrio e ação, porém empiricamente fundados. Ademais, por causa dessa materialidade empírica, o arbítrio e o agir humanos decairiam na situação de serem egoisticamente realizados, já que determinados segundo o gozo sensível, movidos pelo prazer esperado ou pela evitação do desprazer. Então, guiados por um amor por si próprio, que faria o homem, do ponto de vista ético, perder-se de si enquanto sujeito de razão, a decidir(-se) apenas mediante uma vontade heterônima, por deixar-se levar pela sua “pior parte” (a sensação), por faculdades inferiores de apetição, assim, a conduzir-se pelo conteúdo subjetivo-particular das representações sensíveis dos dados materiais. Na nota 4, veja algumas considerações contra essa interpretação sensualista da materialidade, em razão da qual os homens seriam incapazes de um grande e nobre amor, quanto de obras sublimes.

como um caos privo de formas essenciais ou o responsabiliza por ações cujo móvel seria os estados emotivos de prazer e desprazer. Mas tudo isso é apenas a consequência de se ater à matéria, na ética, como determinantes empíricos da vontade (KANT, 2003) ou, na teoria do conhecimento, como o efeito correspondente da afecção do objeto à capacidade receptiva da sensibilidade (KANT, 2001), em vez de retê-los como dados da intuição eidética. Scheler acusa o estado de interpretação da questão em que tanto o *a priori* está constrangido ao formal quanto o dado material encontra-se estrangulado nos limites da sensualidade, da compreensão sensualista da percepção. Formalismo e sensualismo, em relação ao problema analisado, seriam como as faces da mesma moeda. Nos confins de uma interpretação formalística, então, resta admitir que o apriorismo é a característica restrita aos atos que sobrepõe ou impõe uma forma ao material, reduzindo este ao conteúdo de certo estado sensível – daí a razão de refutar conjuntamente a essa determinação impositiva do *a priori* a interpretação baseada no espontaneísmo do entendimento humano frente aos dados da sensibilidade.

Para sair dos limites dessa interpretação redutora, então, é necessário ler nas entrelinhas da tese “Em caso algum, o apriorismo conduz ao idealismo” que os dados (materiais), visto que estão presentes de modo inalienável dentro das correlações eidéticas das diferentes modalidades de conhecimento, não se referem a conteúdos sensíveis, mas sim ao modo como certo conteúdo se apresenta dentro da experiência de captação do sentido da doação dos fatos do conhecimento e, ao longo do curso dessa experiência, do preenchimento deles até chegar a uma evidência absoluta. Os dados possuem também a sua anterioridade, bem como uma posição anterior e privilegiada nas relações cognoscitivas, desde que o conhecer seja, na sua máxima dignidade, a captação do ser dos objetos, isto é, entendido como a experiência que permite o patentear dos últimos em sua essência. Nessa perspectiva, os dados são a própria materialidade do conhecimento que, ao realizar-se por meio da experiência fenomenológica, consoma-se rumo à plena evidência. Nesse sentido, antecipando, deve-se ouvir nas entrelinhas da tese em torno da qual giramos não só a recusa da interpretação formalista, mas a admissão positiva da qual parte a tentativa de desmanchá-la: *a priori* diz respeito, antes de qualquer

outra concepção, ao conteúdo da intuição imediata da coisa mesma. Dito isso, faz-se necessário ouvir todo o contexto em que assenta a tese e fulcro da presente discussão, isto é, um parágrafo único de “Idealismus – Realismus”, em que Scheler resume a sua posição a respeito do problema do apriorismo:

[O problema] aparece reiteradamente no conhecimento intuitivo e no conhecimento racional, como do mesmo modo, de outro lado, exerce o seu peculiar papel nas doutrinas do valor (axiologia, ética e estética). [...] Em caso algum, o apriorismo conduz ao idealismo; somente em Kant são ambas as doutrinas associadas uma à outra – uma consequência do princípio, de acordo com o qual de os elementos apriorísticos seriam reconduzidos às formas do pensamento e da intuição, às “leis funcionais do espírito humano”, que seriam também, no processo do experimentar, as leis formais do ser dos objetos da experiência. Junto a isso, é pressuposta como falsa doutrina da datidade (*Gegebenheitslehre*) de Kant, segundo a qual somente sensações seriam dadas. Se, porém, deixa-se surgir, como nós, as formas do pensamento e da intuição do ente mesmo por meio da funcionalização das intelecções de essência, extraídas originariamente de *um* exemplar, então, desaparece uma tal conexão. Torna-se também supérflua a admissão de uma “constância” da organização da razão humana dentro da história do espírito humano. Certamente, podem ser funcionalizadas sempre novas intelecções de essências, alcançadas junto ao ser mesmo (SCHELER, 2008d, p. 204, tradução minha)

Segue-se que *a priori*, genericamente, são “as intelecções de essência extraídas originariamente de *um* exemplar”, assim como as formas que surgem dele mesmo. Nessa expressão, acentua-se o artigo “um”, que nesse contexto não é o artigo indefinido, mas palavra que funciona como a indicação para o ente *in concreto*, “objetivamente” já dado mediante apenas um só exemplar. Seguindo esse posicionamento, a clarificação do problema exige que se esclareça como e em que medida o conhecimento apriorístico, na base dessas intelecções do ente *in concreto*, deve surgir da atitude de permanecer junto ao ente, na acolhida da autodemonsração de sua essência. A essência do conhecimento deve apontar para a participação nesse evento de doação do ente, tornando possível a constituição do objeto; reforçando que, em virtude dessa doação de seu conteúdo quididativo, o ente faz de si o fato específico de determinado

conhecimento e/ou tipo de intuição. Mas a demonstração da essência do conhecer nesses termos não solicita o sujeito do conhecimento como se fosse fiel observador empírico dos fatos, a partir dos quais chegaria, após observações de vários exemplares de entes da mesma essência, de certo *quantum* de experiência, a uma conclusão universal por meio da indução. Antes, apenas exige que o conhecimento seja, na sua essência, apreensão comprometida com o ente que, na sua concretude do seu *ser-assim* (*Sosein*), presentear-se de tal modo e absolutamente não de outro, o que significa de maneira alguma que sua concretude é a sua realidade empírica e, menos ainda, como dada à sensibilidade. Ademais, é possível que o ente seja de um só número na sua concretude de existência. Com efeito, conhecimentos de essência são factíveis a partir de “*um único caso, que serve de exemplo*” (SCHELER, 2008c, p. 79; 1986, p. 12). Ora, definições formais acerca de certa região ôntica, às quais se pode chegar mediante a generalização dos dados de uma série de observações, já pressupõem que o observado já seja visado na sua essência (SCHELER, 2008e, p. 395-396), nem que seja só a partir de um só exemplar. A rigor, por não ser questão de indução e sim de intuição e de um ver evidente, a essencialidade como tal não é um fato genérico nem individual. Então, comprometido com o ente na sua concretude ou com o *quê* o define como tal é, antes, o conhecimento implicado com a revelação de sua concretude eidética em alguns dos seus exemplares ou num só único exemplar. Tal implicação é possível a partir da fineza e da argúcia de discernimento de um ver capaz de uma compreensão clara, dirigida para o uno e as qualidades essenciais do(s) exemplar(es) que aparece(m) no seu campo de visão. Em condições de excelência, tal visão é própria do espírito humano, não uma propriedade exclusiva do eu transcendental. Pois na base dela se encontra um ato que Scheler (2008b, p. 40) define como a singularidade do espírito humano: o ato de ideação. E assim o define: “idear significa co-apreender a cada vez as qualidades *essenciais* e as formas de construção do mundo em meio a *um* exemplo oriundo da região essencial em questão” (SCHELER, 2008b, p. 41; 2003, p. 48). E acrescenta que os saberes originados desse ato são válidos para uma infinidade possível de coisas da mesma essência bem como para todos os “sujeitos” humanos, considerados na independência da

sua sensibilidade e da ligação desta ao casual, portanto, para todo sujeito *espiritual* (a pessoa enquanto centro dos atos espirituais) que pensa e intui o mesmo material. Então, são saberes dignos do valor de anterioridade, também em relação a nós, enquanto sujeitos empíricos, não só para as coisas na sua existência factual. E finaliza: “intelecções que conquistamos desta maneira valem *além* dos limites de nossas experiências sensíveis [...]. Na linguagem escolar, nós a chamamos *a priori*” (SCHELER, 2008b, p. 41; 2003, p. 48-49).

Desse modo, o conhecimento e os saberes passíveis de serem justamente selados com o termo *a priori* surgem daquele estar junto ao ente desde e ao longo da intelecção da sua essência, a qual se renova em formas sempre novas, a depender da acuidade dessa visão. Nisso, pode-se descobrir que as formas pertencem, *a priori*, aos entes mesmos, então, que o entendimento, a rigor, não necessita imprimi-las neles e que elas já são, de antemão, a matéria de qualquer modalidade de conhecer. Por certo, é esse o sentido de permanecer junto aos fatos, a saber, reter a visão do espírito firmemente vinculada à doação dos fatos, para que se possa elevar, unido a essa última, em intelecções cada vez mais puras e absolutas. É isso que queremos explorar na nossa primeira volta em torno da tese apresentada, buscando esclarecer a impossibilidade da identificação do apriorismo com o formalismo, porém, por meio da evidenciação da experiência dessa visão. Não perderemos o foco da discussão, dirigindo-o para o “não” dessa impossibilidade. Antes, fixaremos o olhar na “positividade” que exclui tal identificação. A razão para tal enfoque no essencial e positivo é a seguinte: a procedência de um conhecimento *a priori*, como o das essências, não é isenta da inerência em toda forma de experiência, mas tão somente porque se costumou a chamá-la restritamente de “indução” (SCHELER, 2008c, p. 79). Evocando o seu significado fundamental, chamemo-la, por razões a serem evidenciadas, de experiência fenomenológica.

Apriorismo e experiência fenomenológica

Afirmou-se que a fenomenologia reconhece a centralidade do problema no apriorismo. Tal reconhecimento aparece, por exemplo, no fato de que a ideia de horizonte transcendental foi conservada, visto que *transcendental* diz respeito, sobretudo,

a conhecimentos válidos, para além ou acima do domínio da experiência sensível (restrito ao conjunto das causalidades e das existências efetivas das coisas), bem como para conhecimentos acerca do ente, com mais rigor, acerca de “como ele é *para si próprio e em si próprio*” (SCHELER, 2008c, p. 80; 1986, p. 13). Assim, vocacionada que é para a experiência de apreensão desse “como-ser”, isto é, da coisa *mesma*, do ente tal como ele se mostra por si e em si mesmo, o pensamento fenomenológico fortaleceu a necessidade do visar transcendental e intencional. Ela ressalta a importância de ganhar um horizonte transcendental, justamente para conservar viva e vigorosa a atitude que a caracteriza, aquela de se colocar receptivamente frente à doação do fenômeno. E isso, nos seus primórdios, com o fito de poder elaborar uma ciência rigorosa (a filosofia, conquanto recolocada na sua possibilidade mesma, no método fenomenológico, e erigida desde uma originária atitude para com o ente), fundando o conhecimento em bases apodíticas. Como nos ensina Husserl, o eu transcendental puro já não é homem natural que se capta por meio de uma intuição interna e psicológica e, mediante ela, alcança sua vida psíquica que, ademais, também estaria sob o domínio de uma compreensão da atitude natural. Contra esta, vale lembrar que esse eu é admitido não como um cápsula, mas como um fluxo de *cogitationes* essencialmente dirigidas para o “mundo”, mais precisamente para a doação do objeto que é cada vez específico para uma das suas várias *cogitationes*. Para o problema em questão, importa ressaltar que se trata do eu, cujo *ser* “precede toda a existência objetiva. Constitui num certo sentido o domínio em que se forma todo o conhecimento objetivo no sentido habitualmente dado a este termo” (HUSSERL, s.d., p. 41). Em um campo dominado por noções, evidências e, pode-se dizer, existências puras, nominado consciência transcendental, a fenomenologia, portanto, assenta suas bases e, nisso, faz do problema do *a priori* o seu “assunto”, o modo de ser do “interesse” da filosofia enquanto ciência rigorosa por tudo que há. Fenomenologia, enquanto conhecimento de essências, apenas pode vigorar com si mesma no reino da anterioridade. Outra é a questão, embora essencialmente correlata, se a fenomenologia, desde os seus princípios, alcançou uma compreensão fundamental do *a priori*, a ponto de captar *concretamente* com ele o ser desse

eu, as experiências fático-existenciais do “sou” que precedem a existência do *cogito* transcendental, também quando este foi despido das determinações empírico-naturais e conduzido para um reino fenomênico que tornou possível a sua identificação com a consciência intencional. Perspectivas ontológico-hermenêuticas do pensamento fenomenológico diriam que não.

Por certo, a fenomenologia é profundamente devedora do posicionamento apriorístico, que se impõe na história do pensar com o formalismo kantiano. Assume-o, porém, como o âmbito para o qual o pensamento filosófico é conduzido por meio e numa atitude rigorosa diante do mundo e da consciência, contrapondo-se à atitude natural do pensamento cotidiano e das ciências positivas, a qual é despreocupada com a possibilidade do conhecer e indiferente à presença das coisas em si. Toma sobre si o mesmo posicionamento, então, ao suspender de maneira radical as afirmações dessa atitude natural. E o faz para o conhecer reentrar no reino das vigências, das constituições e das relações *a priori*, isto é, para captar o mundo, o sujeito, a consciência com seus atos, os correlatos desses atos e tudo mais que exista como o *que* já está sempre “ali”, “aqui ou “aí”, *antes* de qualquer reflexão, mas a vigorar, a constituir-se, a autopresentificar, a mostrar-se no e desde o seu conteúdo quididativo. Em síntese, para apreender tudo que é desde o dar-se do fenômeno enquanto instância prévia e originária, como fundamento de qualquer saber de rigor. Desse modo, a fenomenologia dá continuidade ao posicionamento apriorístico diante das coisas, alcançável tão só no horizonte transcendental, portanto, para poder apreender um dado puro, isto é, purificado de quaisquer determinações empírico-naturais. Com efeito, são estas o objeto das considerações ingênuas acerca da existência das coisas, dos fatos. Sejam elas científicas como cotidianas, estão de acordo que os fatos e a matéria do conhecimento seriam qualquer coisa que esteja simplesmente aí e à disposição do sujeito de conhecimento (HUSSERL, 2009, p 56-57). Enquanto puro, em outra perspectiva, aquele dado é também absoluto, pois é uma “realidade” que se determina em si e por si mesma e é intuída pelo pensamento justamente quando é purificada, em um visar do essencial, das suas relações com outras determinações factuais. Absoluto, nesse caso, é o dar-se da coisa mesma, mas enquanto

cindida e livre de qualquer outra determinação ontologicamente contingente.

Dito isso, o que significa o voltar da fenomenologia para algo fundamental e prévio, instalando-se em um reino *a priori* de essências e relações eidéticas, um domínio pré-temático por natureza, concebendo as coisas em um horizonte transcendental e sob o signo da anterioridade? Ora, o dar-se absoluto de algo puro é o que garante que certo fato próprio do conhecimento se constitua como tal, de modo que o verdadeiro fenômeno do conhecimento é justamente essa doação. Correlativamente, ver e inteligir *sem mediações* a doação desses fatos, na pureza e na ab-solutidade ou na cisão de toda relatividade de seus dados, é o nó do conhecimento. Dizendo com Husserl (1986, p. 74; 1989, p. 106), “este intuir evidente (*evidentes Schauen*) é, sim, o conhecimento em sentido pleno”. Por conseguinte, a fenomenologia, ao colocar a filosofia em “numa dimensão completamente nova” e construindo-a a partir de um método que tenha “pontos de partida inteiramente novos” (HUSSERL, 1986, p. 24; 1989, p. 47), em clara ruptura com os princípios kantianos, reelaborou em outra direção a transcendência enquanto o lugar da constituição e das relações apriorísticas entre o conhecer e o conhecido e, desse modo, como sendo não menos o *locus* em que se instaura a possibilidade mesma do conhecer. A fenomenologia a resolve no interior da imanência intencional, visto que o próprio dado (enquanto ingrediente de uma experiência vivida) e o fato do conhecimento não estão fora da esfera das *cogitationes*. Os dados já se encontram no interior da *cogitatio*, entendida como uma vivência significativa. Nessa direção, imanência, portanto, é o sinônimo do “dar-se absoluto e claro, isto é, a autoapresentação (*Selbstgegebenheit*) em sentido absoluto” (HUSSERL, 1986, p. 35; 1989, p. 61). Segundo essa interpretação, transcendental diz respeito a uma esfera de dados absolutos, um reino *a priori* de evidências em que o conhecimento necessita ser assentado para que se dissipem todas os enigmas acerca de sua essência. Ela mesma é o âmbito em que os objetos e os atos do conhecer são “fatos” em sentido essencial, desde que considerados a partir da graça à autopresentação límpida e plena deles. E não só os objetos, mas também os atos, como se verá. Em todo caso, o dirigir-se ao objeto ou coisa intentada pelo conhecimento é,

então, somente possível de modo imanente, isto é, concebendo-o como um fato que doa a sua essencialidade enquanto correlato necessariamente pertencente ao ato de conhecer e, ainda, doando-se para ele ao modo de uma evidência absoluta, sem ter que buscá-lo fora. Então, sem querer aprendê-lo de um ponto de vista exterior, tal como na atitude natural, mediante os órgãos sensíveis, como um dado efetivamente aí (empiricamente) e, além disso, extrínseco ao conhecer. Portanto, sem querer identificar, numa postura cega, os fatos do conhecimento nos dados sensíveis, para depois iluminá-lo com as leis da razão, isto é, sem vê-los de antemão num ver evidente ou, melhor, sem dar-se conta de que a experiência sensível já é guiada por tal visão prévia (por exemplo, para afirmar com toda certeza que só vejo sensivelmente a face de um cubo, é necessário que o tenha visto primeira e integralmente desde sua ideia, isto é, tenha se tornado um fato evidente³).

Recorrendo a outra compreensão, oriunda da fenomenologia de Scheler, a qual se diz não estar plenamente de acordo com os detalhes da posição husserliana de ter que reduzir o fenômeno a um campo transcendental, mas que não nega a redução e retém a necessidade de ter que “cancelar” e “colocar entre parênteses” os coeficientes casuais da existência das coisas no mundo para alcançar os dados de absoluta evidência (SCHELER, 2008b, p. 42), então é possível dizer o mesmo noutra perspectiva: dirige-se ao seu próprio fato, se o conhecer não anda além dos limites da experiência fenomenológica de intelecção dos dados enquanto um conteúdo intuitivo ou um fato da intuição, mas persiste no seu interior. Em síntese, a “experiência fenomenológica é, ao mesmo tempo, experiência imanente” (SCHELER, 2000, p. 433, tradução minha). Pois só nela e ao longo dela o que se pode conhecer é, a cada vez, o *que* é ou, dito de outra forma talvez mais rigorosa, só nela o objeto específico de certa intuição e visão imediata mostra-se, de fato, como sendo o intuível (SCHELER, 2008f). Eis, então, o significado de caráter eminentemente positivo do retorno da fenomenologia ao reino *a priori* dos dados puros e absolutos: para

³ Uma série de atos secundários é necessária para que apenas uma face do cubo seja considerada como o dado primeira e unicamente visível de antemão, isto é, como dado sensível da experiência. Na impossibilidade de fazer aqui a descrição dessa experiência com a suas sucessivas modificações de atos, reenvia-se o leitor para a análise fenomenológica do exemplo, operada por Scheler (2000, p. 75-77).

resguardar a sua atitude fundamental que a caracteriza enquanto possibilidade de pensar rigoroso e essencial, aquela postura, então, que pode ser traduzida no manter e persistir na imanência da experiência dos fatos puros e absolutos como aquilo que permite ao conhecer ou aos saberes se mostrarem no seu sentido mais pregnante. Qual é esse sentido do conhecer em geral, segundo Scheler, é algo que precisa ser ainda aclarado, justamente para fazer evidentes os motivos da sua assunção do posicionamento apriorístico em sua fenomenologia e os princípios da interpretação do problema.

Em todo o caso, há de se ressaltar que também há um significado de teor negativo, melhor, preventivo ou, se preferível, admoestativo. Scheler (2000, p. 71) o indica do seguinte modo: todos os erros começam quando o problema do *a priori* e qualquer posicionamento a seu respeito, respectivamente, é colocado ou se coloca fora do plano imanente e intencional da experiência fenomenológica – que para o pensador possui o mesmo significado de visão ou intuir eidético (*Wesensschau*) ou intuição fenomenológica (*phänomenologische Anschauung*) (SCHELER, 2000). Os erros começam quando as posições a respeito do problema extravasam para horizontes extraintencionais, o que obstaculiza ou até refuta a possibilidade do ver evidente e imediato das essências, como é o caso de todas as teorias que objetivam as coisas e as experiências de conhecê-las. Com efeito, a perda desse transcender (no sentido de dirigir intencional e intuitivo) na imanência, elemento constituinte da experiência que deixa ser presente o fato de o conhecimento aparecer desde a sua doação, de outro modo, situado o conhecer fora da conexão essencial entre a constituição do ato cognoscitivo e a do objeto, pela qual a intuição toma parte no dar-se do fato intuído por meio de sua autopresentificação, o dado transforma-se no meramente transcendente. Converte-se o dado naquilo que não se pode intuir como sendo ele mesmo, a doar-se uma autoevidenciação imediata, fazendo-o susceptível a explicações causais ou definido em referência a uma gênese psicológica. Extraído da experiência fenomenológica, portanto, ele é tão só o meramente constatável como o simplesmente aí, uma efetividade preposta para uma ulterior consideração natural e ingênua do conhecer, então, algo de antemão disponível aos diferentes modos de acesso, em especial, a percepção sensível. Promove-se, assim, a ingênua equivalência entre

o dado da experiência ao dado da sensação, obtido pela observação e pela indução. Contudo, o primeiro só se alcança imediatamente pela intuição eidética. Conseqüentemente, confunde-se o conteúdo sensível dos dados com aquilo que, por excelência, define o conteúdo do ser-dado: o modo pelo qual o dado se apresenta (SCHELER, 2000). Daí, por certo, a necessidade de estabelecer relações causais e, em suma, reconhecer formas *a priori* de conexão e síntese dos dados da experiência que estabeleçam a razão como fonte de regras e princípios da experiência possível, conferindo a ele uma realidade *objetiva*.

Contra esse posicionamento, para Scheler, é necessária uma defesa do caráter “empírico” da fenomenologia, de ter que ir aos fatos e somente aos fatos do conhecimento. Porém, estes não são definidos a princípio por meio da aplicação de categorias, mediante juízos que lhes antecedem. Pelo contrário, são eles os fatos puros e absolutos do ver e intuir fenomenológico, cujos dados são o conteúdo *a priori* da intuição e, assim, a “matéria” do conhecimento no sentido de “causa”, “motivo” e “objeto”. A única experiência originária possível, assim, é a fenomenológica, aquela que não é um puro ato de pensamento (no sentido do formalismo), mas dependente dos dados materiais da intuição das essências como fatos *a priori* tanto do conhecimento teórico quanto do prático. Nesse sentido, a refutação dos erros das teorias objetivantes dos dados, sejam sensualistas ou formalistas, sob o tom da equiparação da fenomenologia a um “empirismo” de todo particular (baseado não na observação e indução dos fatos, mas na intuição fenomenológica), retoma à advertência de não transcender os limites da experiência fenomenológica. Desse modo, o significado de teor negativo e admoestativo a respeito da assunção do problema do *a priori* no interior do pensamento fenomenológico converge ao seu primeiro significado positivo.

Ressaltada essa inalienável dimensão empírica da fenomenologia e definidos os seus limites e significado a partir da imanência ou da interioridade da experiência fenomenológica, já é possível antever: os fatos são, no seu sentido eminente de “coisa mesma” ou “causa fundamental”, a matéria do conhecimento. É que a descrição e a análise dessa transcendência na imanência, feita no interior da experiência fenomenológica, para Scheler (2000, p.

90), não pertencente exclusivamente à instauração das correlações eidéticas entre ato e coisa, noesis e noema, isto é, aquela correlação em que a essência de determinado ato corresponde à essência de certa coisa definida (as cores estão para o ver, assim como o som está para o ouvir). De modo tão essencial a essa, outros dois tipos de correlações eidéticas constituem autênticos campos da fenomenologia. No campo das análises, há de se incluir também as correlações com a essência das qualidades e dos conteúdos das coisas (*Sachgehalt*) enquanto dados nos atos (fenomenologia da coisa na sua materialidade eidética, por exemplo, dos valores) bem como das conexões *a priori* que se estabelecem entre tais qualidades (por exemplo, a hierarquia dos valores preestabelecida em base da essência deles). Igualmente, pertencem ao grande campo das análises fenomenológicas as relações com a essência dos atos e entre eles, os quais, sendo um puro atuar, atualizar, não podem ser indicados de modo algum em termos de objetividade, mas sim de realização, consumação (*Vollzug*) (fenomenologia genética ou da gênese dos atos, por exemplo, do amor e do ódio). No entanto, enquanto meta de um visar intencional ou sob a mira da reflexão, a essência deles se doa à intuição imediata, e, de certo modo, os atos possuem certa “materialidade” que não é forma alguma substancial, mas pura gênese segundo suas particulares leis *a priori*, a qual, porém, pode ser captada exclusivamente mediante a correalização por outrem sujeito espiritual, por meio de um tomar parte na vida espiritual de outra pessoa, realizando seus atos, junto a ela, de modo simultâneo, precedente ou prévio (SCHELER, 2000) – o que não significa transformar a pessoa com seus atos, por meio da percepção interna, em um fato psicológico, um dado da interioridade de certo eu contraposto ao mundo externo. Privilegiar apenas um desses campos, em especial o das correlações entre a essência do ato e a essência da coisa, é restringir os aspectos essenciais da experiência fenomenológica a uma análise e visão unilateral das conexões possíveis da intuição com a essência, deixando espaços vácuos que permitiriam a errônea determinação do *a priori* a partir da ideia da conformação dos objetos às leis dos atos, tal como fez Kant. Assim, em última instância, é atribuir o apriorismo ao poder de o sujeito transcendental reconhecer só em si a necessidade e a objetividade dos fatos e, por consequência, de enformar os dados da intuição

sensível (interpretação subjetivista). Contra esse subjetivismo transcendental, considerada a correlação eidética com os dados da coisa que se apresenta à intuição, toda experiência fenomenológica é essencialmente remetida sempre aos fatos e possui uma materialidade específica.

O que significa, porém, esse acento na materialidade? Ela reforça que a fenomenologia, por ser ciência das essências, é sempre do concreto; e, considerando que o concreto se doa no preenchimento do sentido de sua essência singular, fenomenologia é saber demonstrador e descritivo da concretização do concreto. Outrossim, significa que a experiência fenomenológica é *per se* o “lugar” da concreta apreensão e evidenciação dessa concretização. Como ressalta Scheler (2000), ela é aquele tipo de experiência somente pela qual alcançam a concretude da coisa *mesma* todos os conceitos, definições, juízos oriundos de outros tipos de experiências (por exemplo, das ciências positivas e da visão natural de mundo) e até os princípios lógicos universais, enfim, qualquer sentença e consequência obtidas não por apreensão direta da essência dos fatos. Pela razão de serem indicações ou nomeações indiretas e *ad extra* da coisa apresentada, essas últimas devem recorrer a sinais e outras formas de indicações indiretas. Em uma só palavra, símbolos. No contexto do conhecimento científico, a noção de símbolo possui o significado de um instrumento hipotético de nomeação, artificialmente construído, de uma ciência específica para indicar o seu objeto (SCHELER, 2008f). Distintivo para símbolos, contudo, não é a artificialidade de sua construção, nem um pertencimento a essa espécie de saber, já que a simbolização é também inerente à experiência natural do mundo. Característico da indicação simbólica é que a intencionalidade dos atos, mediante os quais concebem-se os objetos, mira um *plus*, isto é, visa-se com eles o fato do conhecer, o qual, porém, ultrapassa o conteúdo dos atos e a realização destes, já que este só se pode dar completa e concretamente na imanência da experiência fenomenológica. Ao indicar simbolicamente, tem-se em conta o concretamente dado, mas esse não se mostra senão como um fato transcendente. Na raiz da simbolização, então, encontra-se um inteligir que transcende (*Hinausmeinen*) para algo que ultrapassa seu conteúdo, isto é, aquele conhecer que se dá por meio da transcendência dos atos dirigidos aos fatos que, em referência ao

que se doa tão só para o intuir eidético, são fenomenologicamente transcendententes. Por conseguinte, são os símbolos, do lado dos fatos, sinais de que “eles são jamais presentes em si mesmos e autodoados” (SCHELER, 2008f, p. 457, tradução minha), embora não desapareçam completamente. Do ponto de vista dos atos, são conteúdos postos como sinais para essa doação que eles mesmos não podem apreender *imediatamente*. Nessa direção, são os símbolos o fruto de modalidades de conhecimento cuja visão é essencialmente restrita para a doação das coisas mesmas. Em certa medida cegas são elas para elas, conquanto são incapazes de captar e tematizar a doação delas, uma vez que são saberes de fatos que, *para eles e somente para eles*, são necessária e sempre *mediatamente* dados. No entanto, são formas de conhecimento que permanecem a elas sempre referidas, na medida que são pressupostas como base ontológica de seus juízos, conceitos e definições. E sendo, igualmente, pela experiência fenomenológica que tais recursos indiretos de nomeação adquirem um último preenchimento por meio da apresentação da coisa nomeada, em si e por si, é por ela que tais indicações simbólicas se tornam plenas de significado. Só nela, portanto, o dado vago dessas modalidades de determinação indireta da *coisa* mesma se transforma, de fato, em dado da intuição.

Por ser enraizada na materialidade, na concreta doação da coisa mesma, a experiência *fenomenológica* é, então, assimbólica e, como tal, a única “capaz de dar um conteúdo a todos os símbolos possíveis” (SCHELER, 2000, p. 70, tradução minha). Se tal experiência é a fenomenologia se dando, é preciso acrescentar que, no seu percurso, também a fenomenologia é “assimbólica”, mas por se configurar como possibilidade e modo de conhecimento ligado sem mediações aos fatos “objetivos” e, de igual modo, preenhe de noções cujo significado não perde de vista o preenchimento da doação desses fatos. Pelo contrário, é conhecer que nesse referimento se conserva e se perfaz como experiência inigualável em relação às demais experiências das outras formas de saber. Nisso tudo, a fenomenologia é, ela mesma, fenômeno de uma “ciência” *concreta*. Apriorismo, nesse sentido fenomenológico, é aquilo deve nos encaminhar para o saber de uma “ciência” concreta, a respeito tanto dos seus atos quanto dos seus objetos na sua materialidade de suas qualidades e quididades ou, ainda, da correlação eidética

de ambos, incluindo o conteúdo das noções e os juízos que delas surgem.

Na qualidade de um dado de fato *a priori*, é a materialidade a dar objetividade e necessidade ao conhecimento, aliás, num horizonte experiencial prévio a qualquer juízo universal, antes de qualquer determinação de necessidade no campo da lógica pura. Contudo, a materialidade dos fatos também não é identificada com o polo oposto, isto é, com qualquer dado casual advindo da sensação (o resultado da pura receptividade, no sentido kantiano). Na base dessa concepção formalista do conhecer e, respectivamente, da materialidade (das sensações), a fenomenologia perderia não só a concretude do conteúdo de suas noções e princípios, denunciando que o ver das essências que a caracteriza não seria tão translúcido, devido à interferência de funções do corpo vivido. Também e principalmente, despojar-se-ia da concretude dos dados imediatos dos quais sempre deve partir. Suspendendo essa compreensão formalista, a materialidade deve ser considerada, antes, como sendo o *conteúdo da intuição fenomenológica*, cuja apreensão é independente de qualquer instinto, impulso ou, mais acertadamente, coatuação das funções sensitivas do corpo vivido no colhimento do sentido da coisa do conhecer, daquilo que ela mostra em si mesma. Enquanto materialidade do conhecer, então, os fatos não são relatividades condicionadas às contingências da sensação e do posicionamento espacial-temporal do corpo vivido em meio às coisas, nem primeiramente referida ao eu que o habita inteiramente e em todo e qualquer um dos seus membros.

Anteriormente a tudo isso, a materialidade pertence, sobretudo, à esfera das relações espirituais com as coisas mesmas, pois o espírito é justamente essa experiência de uma independência existencial de toda e qualquer determinação psicofísica do humano e do seu relacionamento com o mundo (SCHELER, 2008b). E na esfera do ser-espiritual caem por terra a divisão entre mundo interno e externo, eu provido de interioridade e corpos providos unicamente de extensão. Com efeito, a pessoa espiritual, com o mundo que só ela é capaz de abrir, é uma totalidade íntegra. Tal divisão é, de outro modo, oposição que posiciona, de um lado, o pensamento, com suas formas e espontaneidade, e, de outro, a sensibilidade, com sua receptividade. Fora dessa oposição, o dado

mesmo do conhecimento não é, a princípio, uma materialidade informe, como se os fatos fossem incapazes da doação de si como algo que, desde o início, apresenta-se de modo absoluto – e isso já para os atos perceptivos, não só para os teórico-cognoscitivos. A materialidade é já de antemão preñe de formas, as quais são passíveis de serem (re)colhidas em reiteradas inteleccões da essência dos objetos junto ao seu ser. Nesse sentido, materialidade também deve ser entendida como “objetividade”, “coisalidade” (*Sachlichkeit*), isto é, aquele determinante do ser-assim das coisas a partir delas mesmas, junto as quais a existência espiritual do homem está indelevelmente aderida. Scheler (2008b) assevera pertencer unicamente ao ser-espiritual viver as coisas na sua “objetividade” (no sentido de coisalidade, *Sachlichkeit*), pois é a partir da pura apreensão do modo de ser das coisas que começa e consoma no ato final o drama da elevação do homem acima da sua constituição fisiopsicológica. Para tornar-se a pessoa espiritual que é, então, o homem necessita ser intimamente relacionado à materialidade (enquanto *Sachlichkeit*) das coisas, digno de nota, de forma pura e numa anterioridade essencial, justamente em virtude daquele desprendimento do espírito do orgânico.

Em razão disso tudo, mais uma vez, a materialidade não pode ser reduzida aos dados da sensação. Se fossem tão somente a massa caótica de sensações, relativas aos órgãos dos sentidos, os dados materiais do conhecimento não seriam rigorosamente *a priori*. Seriam apenas o que são para a moderna teoria do conhecimento: construções arbitrárias do entendimento humano, conseguidas por força de uma atividade formativa e sintética inerente ao pensar como princípio da asseguaração da objetividade deles. Assim, só depois de pensada por um pensamento in-formador, con-formador, plasmador, subjugada às representações puras do entendimento humano, a materialidade do conhecer adquiriria evidência; a clareza objetiva dos seus fatos, portanto, surgiria somente *a posteriori*, após serem explicados pelas formas e pelas leis do pensamento. Nessa perspectiva que identifica o *a priori* apenas com as estruturas categoriais da razão, unicamente com o elemento racional do conhecer e as formas de uma sensibilidade pura, em síntese, com o formal, o fenômeno da materialidade é tão somente algo *a posteriori*. Como tal, não pode ser admitido como guia da

experiência fenomenológica nem da elevação do espírito humano para esferas do ser mais puras e absolutas.

No horizonte da experiência fenomenológica, então, há algo de puro e absoluto na matéria do conhecimento, capaz de conduzi-lo e, nessa condução, elevá-lo acima de todas as fatalidades que emergem da observação e da indução, para que ele possa permanecer somente com a coisa mesma. A materialidade dos fatos, nessa compreensão, não se contrapõe à possibilidade do conhecer, mas a favorece; em vez de permitir um movimento para baixo, prendendo-o ao peso das casualidades, faz o conhecimento ascender rumo às essências. As relações cognoscitivas com o ente serão apriorísticas, caso se imponha, cada vez mais com maior evidência, a doação do sentido da materialidade, independentemente se em questão está uma doutrina epistemológica, ético-axiológica⁴ ou

⁴ A esse ponto, pode-se introduzir aqui um exemplo, dado por Scheler (2000, p. 79-80), que pertence ao campo ético do conhecimento. No entanto, o que o autor põe em causa também é válido para a dimensão teórica, já que uma materialidade *a priori* pertence a ambos os âmbitos da experiência fenomenológica, ou, ainda, porque o *a priori* inere-se em toda a estrutura interna dessa experiência. Traduzindo o exemplo, a vontade é mais enérgica quanto mais ela se perde na materialidade que lhe corresponde, a saber, a axiológica. Tal perdição não significa que ela se arruine no amor próprio, como queria Kant (2003, p. 73), partindo do pressuposto de que teria seu móvel no prazer da efetividade do objeto, então, em elementos empíricos que só circunstancialmente e de acordo com os estados sensíveis do sujeito seriam representados como agradáveis ou desagradáveis. Contra essa perspectiva sensualista, o lado avesso e impensado da determinação formalista da vontade pura, determinável em si mesma somente no sentimento de respeito à lei e em referência ao dever enquanto dever, é possível alegar alguns fatos da experiência vivida com a sua própria evidência. Nessa direção, homens capazes de uma nobre vontade, muito frequentemente, são absorvidos pelo valor do bem que miram, empenham-se e se dedicam, tantas vezes, sem olhar para si, para seus estados de ânimo, em especial os sensíveis, a ponto de se entregarem a situações perigosas para alcançar o bem desejado, que se torna “objeto de seu desejo” ou volição. Lançam-se destemidos, “sem olhar para trás”, para seus estados sentimentais, rumo à meta de sua ação. Porém, esse movimento intencional “para frente” se faz por graça da doação do valor presente no bem que eles miram. Então, sem a mínima apresentação do valor do bem, se nele não se doa singular materialidade axiológica, claro, a ser percebida por atos ou um sentir todo especial que lhe corresponda numa essencial relação intencional e *a priori*, a vontade não se move, o homem não se abre para o bem. Uma vontade sem a matéria do que é querido, apetecido, decididamente voltada para esse seu fim, é só um desejo que se quer, geralmente, a partir daquilo que faz bem ao sujeito. Portanto, uma vontade que não se perde na matéria axiológica que a desperta e a move. Desse modo, é despossuída, em grau mínimo, da evidência que brota da doação do valor do bem que lhe apetece, não sabe, no mínimo, o porquê de sua volição, não conhece o bem que quer nem a razão por reconhecê-lo como digno de ser buscado. Essa é a situação do desejo que se quer, assim como de uma vontade, em termos kantianos, que só é possível determinar em si e somente a partir de si mesma. Uma vontade boa e nobre, portanto, não é necessariamente aquela inabalável no próprio esforço, forte no querer algo por ela mesma – pois essa vontade ainda pode ser pobre de evidência a respeito daquilo que quer –, mas sim aquela arraigada nos dados materiais da intuição de um valor para o qual se tornou desperta. Como tal, ela permanece presa ao fato mesmo de seu querer. Desse modo, o comportamento ético, se oriundo de um autêntico discernimento, aquele

estética. No entanto, em busca do sentido originário do *a priori*, giramos ao redor da tese de que o apriorismo de maneira alguma conduz ao formalismo. Por isso, devemos acenar a razões pelas quais, justamente na busca de fundar o conhecer na sua possibilidade finita, consagrou-se idealisticamente essa equiparação. De outro modo, precisamos colocarmo-nos, de certo modo, fora da experiência fenomenológica, mesmo que seja para em seguida compreender a necessidade da inserção do conhecimento dentro do âmbito dela e, sob o seu parâmetro, demarcar o alcance de certas formas de conhecer, ao mesmo tempo, o significado do apriorismo nas ciências. Pois, em sentido rigoroso, não é o conhecimento que é limitado (por formas da razão pura que predeterminam *a priori* o que nos é possível conhecer), nem relativo (ao meramente sensível), mas sim aquilo que e como se doa, assim como as fronteiras de sua recepção, sobretudo, quando extravasamos o âmbito da experiência da doação de algo absoluto e de apreensão e concepção desses dados sem a mediação de sinais ou símbolos. De outro modo, é a partir da essência e do sentido do conhecer que as fronteiras de algumas de suas modalidades se mostram limitadas e seus dados, relativos. Não o conhecer como tal. Sob o título de apriorismo e conhecimento, façamos outro rodeio em torno do nosso problema.

Apriorismo e conhecimento

Antes de qualquer palavra na tentativa de esclarecer a aprioridade do conhecer puro e formalista, é necessária uma redução da noção de conhecimento, o que significa, no final, retirar

fundado na intuição do valor, pressupõe atos de uma vontade apaixonada, totalmente guiada pelo conteúdo axiológico que se apresenta materialmente nos bens, recusando constantemente a objetivação do seu valor, por exemplo, ao reter-se na pergunta e na observação de como aquele valor e suas qualidades ressoam em si enquanto estado sensível, avaliando, assim, de modo titubeante, se é digno a ele se entregar. Quanto menos presa a si, a seus estados afetivos, mais a vontade se eleva, à medida que consente o homem agir somente com base naquilo que vê e discerne do fato do querer por meio de intelecções. Assim, tal vinculação à materialidade dos fatos do querer é a condição para se libertar e se elevar. Pois é nesse estar vinculado, ou seja, nesse estar aberto e dirigido à matéria do fato, responsável em primeira instância pelo querer da vontade, que o homem enquanto sujeito moral apreende, cada vez mais com maior evidência, a doação daquilo que faz algo ou alguém um bem digno de ser amado. De outro modo, o agir moral necessita de um conhecimento que é sinônimo de intuição imediata dos valores, das suas relações hierárquicas, o que implica uma essencial relação com o conteúdo material deles. Em resumo, o exemplo diz: não é no sentimento de respeito à lei como inegável fato da razão, portanto, em um plano puramente intelectual, que a razão se determina em si mesma; antes, é por meio de um *amor* à matéria dos fatos do seu querer, no interior da experiência fenomenológica dos valores. Nisso, a matéria é guia de conhecimento (ético) inegavelmente *a priori*.

o seu significado da pré-compreensão que o identifica sem mais com o representar. Precisamos conduzi-lo à sua ideia, ao seu sentido fundamental, apreendido dentro do âmbito fenomenológico em que presente discussão circunvaga. Isso fazemos, porém apenas por meio de uma indicação vaga. Ora, qualquer forma de conhecer e saber que dele surge é uma relação com o conhecido. Dito em termos modernos, é uma relação entre sujeito e objeto. Em questão fica, porém, se é permitido interpretar essa relação como uma mera ligação natural, espontaneísta, entre o que é psicológico e interior e o que é objetivo e exterior. Certamente não o é, justamente para ser radicalmente *a priori*, o que já sabia o pensamento formal e idealista, pois, caso contrário, a relação cognoscitiva não teria seu princípio, em última instância, na espontaneidade do entendimento ou na sua capacidade de produzir conceitos e representações. Enquanto representação, a relação cognoscitiva é a atividade pela qual o eu (a) apresenta o conhecido a si e por si mesmo, concebendo-o com as formas e as leis do seu entendimento. Nessa direção, há sempre o risco de o conhecido se tornar uma parte do eu que conhece ou, no mínimo, reduzir o conhecido somente àquele resíduo que toma e pode tomar parte no conhecer segundo a perspectiva específica das representações, definida de antemão segundo o interesse ou princípio selecionador de seu objeto de cada uma das ciências específicas. Se, no entanto, tomamos a direção de uma medida ontológico-fenomenológica do conhecer, na amplidão de uma envergadura semântica que se aplica a todas as espécies de saberes, como faz Scheler (2008a), a relação cognoscitiva é participação no conhecido e sabido, mas, de tal modo, nada nele é modificado. Pois não se trata de uma participação espacial, nem temporal, nem causal, mas possibilitada e favorecida pelo ser-assim das coisas que, por meio da doação de si, entram na relação e se convertem em *ens intentionale*. Nessa condição ou figuração, essa possibilitação diz que as coisas estão no espírito, isto é, que o seu ser-assim se encontram *in mente*. Contudo, elas antes permanecem em si mesmas. Desse modo, são elas *in re*, existindo necessariamente fora da relação cognoscitiva, experimentadas previamente como a resistência que se impõe frente à vida pulsional do homem, como o momento da vivência da realidade efetiva (SCHELER, 2008b). Ao mesmo tempo, elas são tanto *extra mente*, persistindo na sua própria

existência, quanto *in mente*, isto é, enquanto “objeto” intencional, quando a realidade é ideada por obra do espírito, ao desligar-se e alçar-se acima dos ímpetus vitais da dimensão psicofísica. Por conseguinte, a realidade efetiva do ente a ser conhecido não entra em cena na relação cognoscitiva; seu coeficiente de realidade é suspenso (para nós) e, então, reduzido ao seu ser-*assim*.

Desse modo, o conhecer é uma *Seinsverhältnis*⁵, uma relação de ser (do conhecimento ou de *quem* conhece enquanto pessoa espiritual) para (o) ser (do conhecido), portanto, de caráter eminentemente ontológico: “saber é uma relação de ser – e mais precisamente uma relação de ser, que pressupõe as formas de ser do todo e da parte. É uma relação de tomar-parte no ser-*assim* de um ente” (SCHELER, 2008a, p. 203). De outro modo, é uma atinência do espírito, receptiva por natureza, que deixa o ser-*assim* da coisa conhecida se doar como propriamente é, não de outro modo. Toda atinência possui uma perspectiva de realização de si, pela qual ela se detém referida ao ente ao qual se atém. No caso do conhecimento, trata-se de uma atinência de pensamento e intuição, de “fazer imagem” para si do conhecido na medida em que capta o seu sentido, em síntese, de significação da realidade das coisas. Em diferentes níveis, por graças dessa atinência significativa, o conhecer corresponde ao sentido da existência do conhecido, a depender do

⁵ Traduz-se *Verhältnis* por relação, termo já consagrado para descrever o conhecimento, porque este é uma forma humana de se (com)portar com os entes, isto é, de pôr-se em referência a eles. A palavra relação é, certamente, pouco adequada para denotar as várias nuances significativas implicadas no vocábulo alemão. Em primeiro lugar, recorda-se que comumente se usa *Verhältnis* para significar o vínculo entre pessoas de tipo amoroso. Revela, portanto, uma ligação íntima, uma relação amorosa. O seu significado, segundo o *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (VERHÄLTNIS. In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Erstbearbeitung (1854-1960), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/verh%C3%A4ltnis>. Acesso em: 26 maio 2023), desenvolveu-se a partir de uma noção de (*sich*) *verhalten* (deter-se, ater-se a., portar-se com...), que inclui em si também os significados de *verwahren* (custodiar, conservar, guardar), *bewahren* (proteger, livrar, por exemplo, de perigos e males) e *erhalten* (receber que mantém e conserva o recebido). Desse modo, a palavra *relação* deve ser entendida na direção de uma ligação “interior” entre o conhecimento e o conhecido, estabelecida no horizonte ontológico em que um está para o outro de modo oblativo ou, sob o ângulo da pessoa humana ou do conhecedor, de dedicação amorosa. Trata-se de uma relação dotada de uma receptividade de caráter fundamental, isto é, de ativa receptividade enquanto traço essencial do ser de quem conhece. Mediante esse traço, o conhecedor não só cumpre o ato de receber o ser do conhecido, mas também o conserva e o protege de modo essencial, isto é, resguarda o conhecido ao preservar aquele “*assim*” que propriamente ele é, o “como-ser” de sua autodoação. Originariamente, conhecer não imprime no conhecido suas leis, nem faz dele uma imagem sua segundo tais leis e suas categorias. Assim, entende-se que, de modo formal, a relação cognoscitiva também pode ser dita como amor.

quanto o pensado intuitivamente se identifica com a coisa atida. Assim, se genuíno, o conhecer não inventa formas, nem plasma o ente conhecido com essas formas, mas as colhe num visar significante e imediatamente intelectualivo; esse ver é ler o sentido mesmo da realidade do conhecido; sem deformá-lo, mas extraindo dele suas formas significantes. No entanto, é preciso ver o fenômeno desde o polo do ato de conhecer, desde o ato mesmo de portar-se junto a... Desse lado, a relação é a tendência e o “impulso” do conhecer sair de si mesmo e dirigir-se ao ente para participar do seu ser. Pois, sem tal movimento que conduz ao tomar parte no último, este não se converte em *ens intentionale*. E a raiz e o motor para consumação desse ato de dirigir-se, alerta Scheler (2008a, p. 204, tradução minha), “pode ser apenas o tomar-parte, que transcende a si e seu próprio, que nós nomeamos, no sentido mais formal, amor”. Na sua intencionalidade, a essência do conhecer se manifesta como amor; ele é o querer participar no ser do seu objeto, deixando-o aparecer sem impurezas ou distorções, sem adições, enfim, representações. No amor, portanto, o conhecer, seja ele de modalidade teórica ou prática, é uma “volição” pura, totalmente *a priori*.

A descrição acima torna um pouco mais compreensível a razão pela qual o sentido do *a priori* é compreendido e explicitado a partir da experiência fenomenológica, precisamente, desde a sua interioridade, tendo em consideração a totalidade de seus elementos estruturais. Em suma, para não recair em uma determinação formalista do apriorismo, o problema necessita ser reconduzido a uma doutrina, fundada naquela experiência, da captação originária dos dados dos conhecimentos possíveis, sobretudo da (auto)datidade destes. Desse modo, não apenas são pressupostas a existência e a possibilidade de um tipo de conhecimento essencialmente *a priori*, porém, necessariamente vinculado ao conteúdo ou à matéria dos dados apreendidos mediante a intuição fenomenológica, de modo que, graças a tal vínculo, essa modalidade de conhecimento perfaz um saber distinto e distinguido pela participação na realidade absoluta do seu “objeto” (*Gegenstand*) (SCHELER, 2008a, p. 209; 2008e, p. 394-395) – a filosofia enquanto fenomenologia; mas também, com tal medida decisiva, é estabelecido o critério ontológico para a elucidação das diversas formas de saberes que, em síntese, são a visão natural de mundo, as ciências, a filosofia e, para além desse último,

o saber metafísico, entendido por Scheler (2008c) na direção de uma participação, baseada na livre decisão do homem, no divino, e, portanto, advindo não só da apreensão cognoscitiva de um ser primeiríssimo e absoluto, mas principalmente do tomar parte na vida e na essência dele. Por meio do referido critério, então, abre-se a via para a determinação dos limites de cada um dos saberes e, a partir disso, da colaboração entre eles, evitando a unilateralidade sempre problemática quando uma forma predomina na formação da cultura e na destinação das civilizações. Qual é, porém, esse critério? Sinteticamente, nas palavras de Scheler (2008e, p. 398, tradução minha), “critério absoluto de todo ‘conhecimento’ é e permanece sendo a *autodatividade* (*Selbstgegebenheit*) dos fatos”. Certo que esse critério não prevê unicamente a doação dos fatos, embora ela seja ponto fulcral e condição determinante, mas é conjuntamente pressuposta uma intuição privada de formas, capaz de perceber compreensivamente, em um ver originário (*Ersehen*), o sentido da apresentação do que se doa a partir de si, justamente para que o conteúdo de algo, mediante a sua autoapresentação, seja codoado enquanto essência pura. Assim, é conjuntamente preestabelecido pela norma acima um referencial para a demarcação dos limites e das potencialidades dos saberes: a congruência ou a correspondência do ver com aquilo que se doa. Em termos da tradição, é pressuposta a adequação do conhecimento, porém não no sentido da correção dos juízos em relação ao objeto representado, mas de uma experiência ou continuidade de vivências visantes, ao longo das quais se chega à plena correspondência ao que se doa ou, dito de outro modo, à identificação entre atos puros e dado intuído desde a sua autodoação. O entremeio dessa relação apriorística de (plena) correspondência e identificação entre o captar e o captado, o conhecer e o seu objeto, chama-se “existência absoluta” do dado enquanto fato *a priori* e material do conhecimento. Indicando o conteúdo da doação dos fatos na imanência da experiência fenomenológica, poderia também ser simplesmente chamado de fenômeno.

Consequentemente, modalidades de conhecimento, cujo conteúdo não resultam da plena redução e da total adequação ao conteúdo da autodoação dos fatos na sua materialidade, “possuem”, nos seus atos, apenas o que se chama de “existência relativa” dos seus

objetos, os quais são essencialmente doados, porém em função da “forma”, da direção e da qualidade dos atos que os concebem e em relação ao seu portador, ou seja, o sujeito de conhecimento. Disso resulta que a determinação e a construção de tais objetos estão restritas, em diferentes níveis, à organização do viver humano na unidade de sua dimensão psicofísica que, como tal, é a portadora dos atos constituintes. Desse modo, não são eles originários de um ver evidenciador próprio ao espírito, de um visar do homem enquanto ser espiritual, mas totalmente dependentes da mira de um portador finito de atos enquanto um ser vivente. Desse modo, no caso da visão natural do mundo, o conteúdo deles é totalmente dependente da estrutura do viver no seu direcionar para o mundo circundante e interno e, portanto, das vivências do corpo próprio ou vivido (SCHELER, 2008e). O conteúdo do reino de objetos da visão natural, então, é condicionado pela totalidade estrutural das vivências que distinguem a vida do ser humano em particular, mas também de certo grupo ou uma época, de tal forma que se pode falar, por exemplo, de um saber específico a um grupo étnico, a certa cultura, bem como relativo a um modo particular de “perceber” os objetos do mundo interno e externo que se diferencia entre homens e mulheres.

As ciências, por sua vez, com o fato de serem conhecimento apriorístico, parecem superar esse condicionamento, pois não possuem, nos fatos empíricos, a condição de sua possibilidade. No entanto, o conteúdo dos seus objetos permanece sendo o de uma existência relativa e, como tal, ligado à estrutura vivencial do ser humano. É certo que o ponto de partida das ciências para a determinação de seus objetos não é a percepção sensível, mas a redução do reino dos objetos da visão natural de mundo ao puro estado de coisas (*Sachverhalt*), de acordo com princípios de seleção deles, particulares a cada ciência. “Fatos” de uma específica ciência são, na verdade, um conjunto de determinações *a priori* referente ao modo como se comportam as coisas já dadas no reino de objetos da visão natural de mundo, porém, construído por meio de admissões esclarecedoras a respeito do que seria a coisa ou o acontecimento que pretende explicar a partir de leis universais (SCHELER, 2008e, 2008f). Desse modo, os objetos das ciências, portanto, não necessitam estar empiricamente acessíveis à percepção sensível.

Nisso, afigura-se aparentemente que elas teriam por objeto algo *essencialmente* doado. Contudo, elas não fazem da coisa mesma, imediatamente dada, ou do acontecimento mesmo o seu objeto. Para as ciências, as coisas e os acontecimentos não são dados de modo plenamente evidente, apenas construídos e mediatamente pensados, como na formulação kantiana, a partir das leis puramente formais do entendimento. Por razão da falta dessa imediatidade fundada na autoapresentação dos fatos na sua materialidade (a *Selbstgegebenheit*), os objetos das ciências apresentam relatividade existencial referida à organização do viver humano. Porém, há de se fazer uma importante ressalva: “não são relativos à organização da *species homo*, mas sim referidos a *todas* as organizações *viventes possíveis* e suas diferenças de organização – que devem valer como ‘absolutos’ objetos (*Gegenstand*)” (SCHELER, 2008e, p. 405, tradução minha). Por consequência, são vinculados ao corpo e ao viver humano, enquanto estes dão mostras de um perceber, de uma sensibilidade à excitação das realidades presente no mundo da visão natural de mundo ou de um movimento, mas desde que essas dimensões vividas com suas funções são tidas e compreendidas no seu aspecto *em geral*, válidas para todas as estruturas vivenciais do ser humano ou dos grupos humanos. Assim, a existência dos objetos das ciências permanece atada à vida, tida na sua essência (SCHELER, 2008e). Nesse sentido, os objetos da ciência seriam apenas menos relativos em sua existência em relação aos da visão natural de mundo. A diferença entre ambas as modalidades não reside, portanto, na demarcação do limite do conhecimento como tal, mas sim na relatividade da existência do objeto de cada uma delas. A diferença situa-se, portanto, no grau da relatividade, sendo a existência dos objetos das ciências menos relativa. Nessa medida, ela é menos simbólica, embora justamente em razão dessa característica o saber científico perca de vista a riqueza e a amplitude do reino de objetos da visão natural de mundo.

Em razão de serem uma modalidade de conhecimento menos simbólico, seriam as ciências a forma de saber mais próximas ao critério supracitado, o qual define o conhecimento na sua essência e na sua possibilidade mais originária? Recordando, a autodadidade dos fatos é a medida desse critério, de modo que os níveis ou as formas de conhecimento indicam graus de participação na realidade

absoluta do seu “objeto”. De antemão, a resposta é claramente negativa. Pode-se evidenciar essa negação mediante a reformulação da pergunta acima em termos de adequação do conhecimento: seriam as ciências a forma de conhecer que mais corresponde ao que se doa em si mesmo enquanto fato material? Ora, são os objetos das ciências de existência relativa, isto é, não é a elas acessível a presença de uma pura essência enquanto o dar-se de um ser absoluto. Ao contrário, representam elas a espécie de saber que, segundo a medida ideal e fenomenológica, resulta de um conhecer que se constitui e se assegura em essencial distanciamento da autopresentificação das coisas mesmas. Em direção oposta e em decisivo afastamento a esse fenômeno, particular ciência constrói os seus “fatos” como símbolo da coisa mesma a partir de um esvaziamento da doação do que se (a)presenta no horizonte da experiência natural de mundo. Ao final desse movimento de formalização, seu objeto é apenas um resto da purificação do que há de material em tudo que se doa ao homem. Precisamente, é um sinal totalmente exterior ao aparecimento de um dado absoluto, do fenômeno no sentido rigoroso do termo – o que é de fundamental importância para clarear o sentido do problema em torno do qual giramos e, em especial, demonstrar que o formalismo (em sentido kantiano) e o apriorismo não se confundem. Desse modo, considerando as diferenças da adequação do conhecer aos seus objetos nas diversas formas de saber e, em decorrência, os níveis de relatividade/absolutidade da existência deles, por meio dos quais se estabelecem uma ordem de mútua delimitação e cooperação (os conhecimentos de menor adequação, na formação da cultura de um povo ou de toda a civilização ocidental, deveriam servir às modalidades de adequação em medida absoluta, em função da realização da natureza do homem como pessoa espiritual), o conhecimento científico é aquele que se localiza no patamar mais inferior. É essa posição que é apontada com a qualidade de ser-menos da estrutura simbólica do conhecimento. Por conseguinte, menos simbólico é, por mais paradoxal que pareça à primeira vista, o gênero de conhecimento cujo reino de objetos é mais carente da possibilidade de ser afetado pelo aparecimento das coisas e dos acontecimentos por meio e ao longo da autodoação das coisas mesmas.

Em relação a essa fonte e princípio do conhecer plenamente adequado, são as ciências necessariamente “vazias” de matéria, embora ricas de “formas puras”. Estas, porém, são as leis gerais pelas quais se garante a objetividade da realidade. Com maior clareza, isso se deixa ver se considerada a diferença entre a redução fenomenológica – que lança o conhecer para a interioridade da experiência fenomenológica – e aquela operada pelas ciências. A primeira se coloca junto aos símbolos da visão natural de mundo, no horizonte em que os símbolos são sinais que apontam tanto para a coisa visada quanto para a função do corpo vivido e os atos pelos quais ela é mirada – por exemplo, a percepção sensível. Partindo desses fatos *simbolicamente* dados aos sentidos corporais, a redução fenomenológica se mostra como o visar que adentra no aparecimento deles, não o negando, mas reconduzindo-o para o seu próprio conteúdo, mesmo que deixando para trás todas as formas de apresentação que são correlativas a funções do corpo vivido. Por assim dizer, a redução fenomenológica penetra no aparecimento do dado, por exemplo, de uma coisa visível, em direção da sua autoadoação, para que se faça visível de modo direto, sem qualquer mediação entre o ato intencional de ver e o ser-assim que se doa na coisa mirada pelo sentido da visão; é ela o esforço e a operação intelectivos de um ver essencial e intuitivo (*Ein-sicht*) que, ao penetrar nas formas de aparecimentos apreendidas pela experiência natural, discerne o sentido da coisa percebida. Desse modo, o “objeto”, constituído pela redução fenomenológica, é o que é dado em si mesmo. Também a “redução científica” deixa para trás todos os aparecimentos dos dados presentes no horizonte da experiência natural, igualmente despindo o seu objeto de todas as qualidades e propriedades que só aparecem em virtude de uma função da percepção sensível. Contudo, ela o faz até que o dado sensível se mostre em correlação a uma condição vivida pertencente a determinado “observador” *em geral*, portanto, que valha para todo e qualquer outro. A redução operada na base do saber científico, em vista de constituição do âmbito de “coisas” particular a cada ciência e da explicitação do estado ou do modo de se comportarem daquelas que nele recaem, aniquila todos os aparecimentos *concretamente* determinados pelas formas ideais já neles presentes, retroagindo a uma forma da razão enquanto condição de possibilidade de

todo e qualquer aparecimento; em vez penetrar no aparecimento da coisa mesma em direção ao seu significado, as ciências dele se exteriorizam. De outro modo, as formas de aparecimentos, ainda vividamente colhidos na experiência natural, precisam desaparecer com seu conteúdo próprio, para que reste o dado apenas enquanto uma realidade puramente objetiva. O percebido numa percepção sensível, reduzido cientificamente, é o que está aí a existir objetivamente, e, como tal, é o sinal completamente exterior à sua autoadoção (SCHELER, 2008f). É uma “coisa” artificialmente produzida pelo sujeito de conhecimento enquanto percipiente. Desse modo, o objeto das ciências é aquilo que é visado de maneira (menos) simbólica, ainda conforme a organização vital humana na sua generalidade, porém, com uma diferença importante: é ele apresentado não a partir de si mesmo, mas por meio da construção artificial de um sinal que aponta para a autoadoção de seus fatos como elemento fundante *totalmente transcendente* e, portanto, desconhecido. Como tal, o constructo pouco “fala” da coisa mesma e a partir dela, é um símbolo de pouco teor evocativo.

Permaneçamos no horizonte da doação sensível para explicitar um importante desdobramento do problema ao redor do qual giramos. Por razão da construção artificial, pela qual se limpa o objeto da visão natural de qualquer conteúdo sensível, os fatos sensíveis são interpretados como uma massa informe de dados obtidos de modo mediato por meio dos sentidos corporais. Ademais, o significado e conteúdo deles é tão só o resultado da aplicação de formas *a priori* do entendimento. Tal direção sensualista de argumentar, porém, não se dá conta que sensível é apenas, entre outras, a maneira pela qual certo conteúdo dirige-se a nós, o *como* o conteúdo de algo já se doa ao homem, mesmo que somente simbolicamente (SCHELER, 2008f). Sensível, dado sensível, não são conceito que deve ser introduzido por força no que a nós se apresenta. Aliás, às custas da pressuposição de que a percepção sensível é o horizonte da *mera* receptividade, isto é, o *locus* de uma afetação do homem pelas coisas sensíveis, no qual as formas ideiais presentes no sensível não estariam em ação, cobrando dele uma postura idealizadora ativa, portanto o *locus* da espontaneidade de uma receptividade depreciada ao caráter de instintiva. Ao contrário, nos aparecimentos sensíveis de certo objeto está imiscuída a autoadoção das coisas enquanto uma

ação originária de solicitação do homem a captá-la mediante atos da percepção sensível para constituir o seu objeto, não obstante tal “imiscuição” ontológica só se fazer patente por meio da redução e análise fenomenológicas. Nessa direção, purificar os objetos ou constituí-los através dessa purificação idealizadora, realizada metodicamente em função do rigor de um conhecimento menos simbólico possível (no sentido das ciências), é permitir que a existência dos objetos advenha a nós unicamente mediante uma construção artificial, servindo-se da interposição entre o ato e a coisa mesma de um constructo que define por antecipação o modo de ser do que afeta o ser humano na sua experiência com as coisas que o rodeiam. Nessa antecipação, esconde-se que aquilo que antes de mais nada se doa e nos atinge cotidianamente e quase a todo instante, sem permissão de artifícios, chama-se *sensível*.

É certo que isso é extremamente vantajoso para o descobrimento de regras referentes àquilo que, aqui e agora, nos vem de modo contingente, conduzindo-o a algo (artificialmente) puro e, assim, invariável. E se essa descoberta se faz por meio de inúmeras observações e mensurações, aperfeiçoadas ao longo da história e do progresso do conhecimento científico, trata-se de um proceder demoradamente esmerado que se mostrou, ao longo de seu desenvolvimento, extremamente útil para o controle e o domínio da realidade natural. Essa eficácia, porém, pode dissimular uma inaptidão do homem em (deixar-se) ser ativamente afetado pelos fatos do conhecimento em sua materialidade, seja ele teórico, ético-prático ou estético. Aqui, pode-se falar de um modo deficiente, típico do homem moderno, de determo-nos, com a mediação do conhecimento científico, ao que nos toca em toda a parte desde a sua autodoação. Porém, o que nos chega cotidianamente é marcado pelo caráter da contingência, da impermanência, da irregularidade. Diante a esse caráter, segundo tendência predominante desde a modernidade de ter o ente pelo modo de a ele deter-se, sobressairia um traço de aversão ao que se mostra. Ora, do ponto de vista de uma racionalidade organizadora e plasmadora da realidade no uso de suas leis invariáveis e conceitos apriorísticos, predetermina-se o sensível como um amontoado caótico de dados. Aliás, toma-o como resultado de mera excitação deles sobre os instintos do corpo humano, desconsiderando que os sentidos e o sentir humano

possuem sua específica intencionalidade. Nessa perspectiva, as ciências, sobretudo se exaltadas unilateralmente como a única modalidade rigorosa de cultivo tanto do mundo interno do homem quanto externo, são o exercício de um poder de um organismo vital que deseja viver e “aplicar-se somente àqueles elementos e aspectos do mundo real que voltam a ocorrer uniformemente de acordo com a regra ‘causas semelhantes, efeitos semelhantes’” (SCHELER, 2008c, p. 77; 1986, p. 10). Se pensado a partir da dimensão espiritual do homem, que implica o movimento de um essencial desprendimento da sua realidade psicofísica do organismo, esse poder representa um empobrecimento da capacidade inerente ao ser do humano na sua especificidade em relação aos demais viventes, a saber, aquela de captar o que é puro e ideal no cambiamento constante da realidade sensível. Assim, configura-se igualmente como uma inimidade típica do homem moderno ao sensível, a qual exige despojar o sensível de todas as formas puras que nele se imiscuem e, por meio dele, doam-se a nós, atingindo-nos, revelando a nós uma ordem já presente no mundo externo. Por meio dessa aversão hostilizada com o sensível, este é convertido em uma “materialidade” que não nos porta coisa alguma de essencial. Traduzindo essa postura, emerge o sentido que está ao fundo da concepção da aprioridade do conhecimento a partir de uma interpretação formalista-sensualista:

Posso assinalar essa “postura” apenas nos termos de uma grande e originária “hostilidade” ou também de “desconfiança” a respeito de todo “dado” *como* tal, angústia e medo diante dele como que diante de um “caos” – “o mundo é lá fora de mim, enquanto a natureza é aqui dentro de mim”. Compreendida nestes termos, esta é a postura de Kant contra o mundo, enquanto a “natureza” é aquilo que está para ser plasmada, organizada e “dominada”; ela é o “inimigo”, o “caos” e assim por diante. Totalmente ao contrário ao *amor* ao mundo, da confiança, da dedicação amorosa de um olhar cuidadoso dirigido a ele, trata-se de um *ódio ao mundo* que perpassa intensa e profundamente o modo de pensar moderno, de inimidade ao mundo, em princípio, de *desconfiança* nele, cuja *decorrência* incita a necessidade sem limites da ação que o “organiza”, “domina”, culminando na figura genial de um filósofo. É esta a razão que conduziu de maneira *psicológica* a união do apriorismo à doutrina do entendimento “plasmador” (*formende*), “doador de leis” e, correspondentemente, à “vontade racional” que produz

nos instintos certa “ordem” (SCHELER, 2000, p. 86,
tradução minha).

Em razão dessa postura espiritual típica da modernidade, portanto, o apriorismo se identificaria exclusivamente com o formalismo. Porém, essa atitude raivosa e hostil teria levado a conceber, sem mais, *a priori* e a aprioridade a partir da capacidade e do poder da razão humana de ordenar, plasmar, enfim, dominar os fatos e dados das experiências humanas. O significado originário, contudo, deveria ser tomado das formas de pensamento e de intuição do espírito, nem tanto da atividade espontânea de força sintética, numa palavra, (in)formadora ou plasmadora dos dados da intuição, entendida como a propriedade característica da razão humana segundo a compreensão idealista. Desse modo, *a priori* não é um constructo da razão nem define a função subjetiva de elaborar e organizar os dados da experiência, concepções que pressupõem a moderna funcionalização e subjetivação do espírito, já interpretado enquanto estrutura peculiar ao eu psicofísico. Considerada a espiritualidade humana, porém, primeira é a potencialidade do ser humano de tomar parte na coisalidade (*Dingheit*) das coisas e (co)participar na realização dos atos dos outros humanos, aliás, permitindo que tudo emergja, cresça e vigore desde o seu valor e essência por meio do ato do amor ou, ao contrário, mediante o odiar, rejeitando ou menosprezando o dar-se e doar-se dos entes desde o que é e vale, acontecimento que inclui em si uma pluralidade infinda de formas e modos. Malgrado o diagnóstico acima e as nefastas consequências com ele aludidas, indica-se ainda uma positividade. Sintetizemo-la. *A priori* não é a abertura do homem para os entes que se dá enquanto posicionamento da razão que põe a si mesma como condição de possibilidade de toda representação, assim como põe o ente no seu ser como representado. Antes, é a abertura, entendida como algo próprio do ser do humano como pessoa espiritual, que toma parte no ser do ente, favorecendo que este apareça segundo sua essência. *A priori*, então, é o ato de amor do espírito.

Considerações finais

Diante desse resultado, reconsideremos uma última vez o critério que define a essência do conhecer em geral, com o fim

de nos encaminharmos para uma conclusão prévia. O critério impõe a medida da doação das essências – doação que é, ao mesmo tempo, eidética e material – enquanto verdadeiros fatos do conhecimento. Por ser independente de uma série de observações e romper com a constatação de contingências, meras ocorrências que por delas são notadas, trata-se da doação de um dado ab-soluto. Concomitantemente, o critério serve para discernir os níveis ou os tipos de saber. Desse modo, quanto mais capaz de atendê-lo, mais apto será o saber à realização da ideia e do sentido do conhecer. Em vez de definir a partir da aptidão de ordenar os dados sensíveis, constituindo formalística e artificialmente o seu objeto a partir de atos de um puro pensar ou puro querer, será ele mesmo definido segundo a possibilidade interna de tomar parte no ser do conhecido. Em correspondência, será definido pela sua capacidade de ver de maneira translúcida o que se mostra enquanto ser absoluto de seu “objeto”. Pois é tal visão aquela que permite ao último que se doe como uma “existência absoluta”; a acolhida dessa visão não confere ao conhecido sua existência absoluta, mas lhe doa a possibilidade de nela se fazer visível, constituindo-se como fenômeno. De outro modo, quanto mais, no conhecer, se dê intelecções que captem, a partir de intuições de evidências fundamentais, a materialidade dos seus fatos, cada vez com maior pureza e ab-solutidade, mais nobre será a forma ou o tipo de saber. Correlativamente, mais será apropriado o título de apriorístico ao conhecer que está na base de dada forma do saber. Por conseguinte, os saberes mais elevados são aqueles capazes de penetrar a materialidade de seus fatos. Sobremaneira, serão aqueles que deixam evidente, no seu modo de se realizarem, que “toda verdadeira aprioridade é aprioridade essencial” (SCHELER, 2007, p. 98; 2015 p. 130). Por outro lado, é inegável que *a priori* pode ser também o caráter do conhecimento resultante da redução particular às ciências. No entanto, tal aprioridade se impõe às custas de negar ao conhecer a intuição eidética e a capacidade do ver o intuído, aquele que penetra na coisa mesma e define as formas de aparecimento a partir de um dado absoluto. Obcecado pela meta de descobrir leis invariáveis ou guiado por visão cega à autodoação das coisas, despreza formas ideais que se apresentam, antes de qualquer outro, no reino dos dados sensíveis. Por isso, tal aprioridade é análoga àquela essencial; distingue o saber que seleciona aspectos do que se

do, no horizonte transcendental, enquanto existência relativa ao corpo vivido como tal, em dependência da estrutura psicofísica do sujeito de conhecimento. Conforme sentido análogo, a concepção científica de *a priori* possui o significado de princípio de seleção de certas características objetivas com o fim da construção artificial do objeto de conhecimento e, no fim, o favorecimento do seu domínio (SCHELER 2008a, 2008e).

O conhecimento mais nobre e digno do nome de apriorístico é o de essências, portanto, o saber filosófico; nobilíssimo, por sua vez, seria o conhecimento metafísico ou saber de salvação, pois é o único que possui por “objeto” a ideia de um ser maximamente absoluto, apto para conferir o total preenchimento do critério da adequação e impor o último limite da possibilidade de corresponder à doação de um ser absolutamente existente (a ideia do divino). Para dar razão a tal nobreza, devem essas espécies de saberes chegar à intuição do puro e pleno conteúdo de seu “objeto” ou realidade intencional (no sentido que também inclui os valores morais, estéticos, mas também aquilo que escapa a qualquer objetivação, os atos, cuja realidade é realização ou consumação de si mesmos). Para tanto, apreendido desde sua ideia e sentido, conforme os quais se define o apriorismo no significado essencial, o conhecer deve partir não menos que da imediata intuição e da clara intelecção de que o visado *é* ou vigora na autoevidenciação de seu ser – e não é o nada do não ente, mas antes se mostra sendo, existindo como tal; do nada ser senão o sendo *assim*, concretamente, não de outro modo. Ao mesmo tempo, necessita progredir na clareza dessa intelecção, eliminando sempre mais a cisão entre o essencial e o empírico, o casual e o necessário. É obrigado a essa progressão, para chegar ao ponto em que a vidência da essência corresponde à evidência da coisa presente em si e por si mesma enquanto um ser absoluto, a um *ens pro se* e, no grau máximo, plenamente *a priori*, ao conhecimento da essência que implica necessariamente, então, não ocasionalmente, o da existência do ente visado (SCHELER, 2007). Essa marcha e avanço para a intelecção claríssima, porém, comporta já a meio caminho – entre a primeira intelecção da essência e a terceira e última da existência absoluta do *essente* (realizável inteiramente na ideia do divino) – a “positividade” do fato, na sua materialidade,

doando-se como a luz do ser ab-soluto, como a abissalidade (ad) mirável do que é por si.

Desse modo, na ordem dos saberes, definidos a partir do grau de intelecção de essências, a anterioridade ou a aprioridade diz respeito, sobretudo, à libertação do conhecer das contingências do seu objeto e, correspondentemente, do corpo vivo que apreende de modo restrito o que é doado, pois seus objetos são apenas os dados cuja existência é relativa a ele ou aos seus impulsos e às funções perceptivas, rumo ao estágio em que é concedido ao conhecimento alcançar a presença das coisas, em si e por si mesmas. Trata-se do patamar em que elas estão já aí, em toda parte e cotidianamente, doando a si e em si mesmas *para nós*, porém, na medida em que nos posicionamos frente a elas diante desse fato primordial enquanto entes espirituais que somos. Tendo em vista a espiritualidade da pessoa humana, pode-se dizer que a anterioridade pertence, antes de tudo, à doação das essências enquanto matéria primária e irrecusável do conhecimento e dos saberes humanos, assim como dos agires, das valorações e dos deleites da pessoa humana diante do que é belo e bom. *A priori*, em última instância, são os fatos; são eles que possuem o primado. Deles, o conhecer e os saberes não podem jamais se desviar. E se desviam é porque estes transcendem para além da experiência fenomenológica ao menosprezar a guia do intuir imediato e da visão intelectual das essências. De outro modo, desviam-se por incapacidade de amar os seus fatos, isto é, tomar parte no que se conhece.

Referências

HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Porto: Rés, s.d.

- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn: Bouvier, 2000.
- SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- SCHELER, M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. In: SCHELER, M. *Vom Ewigen im Menschen*. Bonn: Bouvier, 2007. p. 61-99.
- SCHELER, M. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt. In: SCHELER, M. *Die Wissensform und die Gesellschaft*. Bonn: Bouvier, 2008a. p. 101-382.
- SCHELER, M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. In: SCHELER, M. *Späte Schriften*. Bonn: Bouvier, 2008b. p. 7-71.
- SCHELER, M. Philosophische Weltanschauung. In: SCHELER, M. *Späte Schriften*. Bonn: Bouvier, 2008c. p. 73-182.
- SCHELER, M. Idealismus – Realismus. In: SCHELER, M. *Späte Schriften*. Bonn: Bouvier, 2008d. p. 183-241.
- SCHELER, M. Phänomenologie und Erkenntnistheorie. In: SCHELER, M. *Schriften aus dem Machlaß*. Bonn: Bouvier, 2008e. p. 377-430.
- SCHELER, M. Lehre von den Drei Tatsachen. In: SCHELER, M. *Schriften aus dem Machlaß*. Bonn: Bouvier, 2008f. p. 431-502.
- SCHELER, M. Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico. In: SCHELER, M. *Do eterno no homem*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2015. p. 81-132.
- VERHÄLTNIS. In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Erstbearbeitung (1854-1960)*,

Daniel Rodrigues Ramos

digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/verh%C3%A4ltnis>. Acesso em: 26 maio 2023.

**Submetido em 12 de junho de 2023.
Aprovado em 01 de dezembro de 2023.**