

A fenomenologia para o sentimento de vida nos limites da finitude existencial

Phenomenology for the Feeling of Life in the Bounds of Existential Finitude

GETÚLIO NASCIMENTO BRAGA JÚNIOR*

Resumo: O artigo pretende refletir, a partir da fenomenologia, sobre as relações humanas em um cenário no qual a vida é ceifada de forma abrupta e em proporções globais. E nessa trama, presente a questão do estranhamento e da violência em formas mais sutis ou declaradas. Essa proposição, por seu teor, atravessa, também a relação do sujeito consigo mesmo. A abordagem põe em perspectiva, a vida e a morte como elementos que intensificam outros enfrentamentos filosóficos, como a finitude, o abandono e a solidão. Nestes enfrentamentos, a reflexão traz à lume o pensamento fenomenológico, diante da fragilidade da tensão, contida na volatilidade do compromisso entre seres humanos, no processo cooperativo para conservação da vida. A fenomenologia proposta pelo texto repõe, em dialética, a questão do mundo da vida, enunciada por Edmund Husserl, em sua tese ontológica e, em sequência, também detendo-se na ética material dos valores de Max Scheler, no desafio imposto por uma conjuntura de perdas não reparáveis e na potencial forma de violência moral das reações humanas a eventos dessa natureza. E, por fim, a prospecção acerca das ações e falas do sujeito, nessa delicada dinâmica vital, são avançadas em ponderação com o sentimento de vida e na presença do sentimento de crise, em desdobramentos mais amplos daquilo que Husserl chamou de crise de uma Europa espiritual, tendo-a como crise da própria humanidade, dentro da qual, a fenomenologia foi concebida e, como a filosofia fenomenológica, lançou

* Getúlio Nascimento Braga Júnior é Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ). Professor de Filosofia do Direito da Universidade Candido Mendes (UCAM), Universidade Estácio de Sá (UNESA) e Centro Universitário do Instituto Brasileiro de Mercado de Capitais (Ibmec-RJ). Contato: ge.bragajunior@gmail.com

reflexões sobre o problema que colocava em condição de aniquilação um projeto de humanidade.

Palavras-chave: Fenomenologia. Perda. Mundo da vida. Ética. Valores. Max Scheler. Edmund Husserl.

Abstract: This article aims to reflect about human relations, from a phenomenological point of view, in a scenario where life is dealing with an abruptly cut in global proportions. And in this plot, the question of strangeness and violence is present in a more subtle way or open forms. This claim, respect to its content, also crosses the subject's relationship with himself. The approach puts life and death in perspective as elements that intensify other philosophical confrontations such as finitude, abandonment and loneliness. In these confrontations, reflection brings to light phenomenological thinking, given the fragility of the tension contained in the volatility of the commitment between human beings in the cooperative process for the conservation of life. The phenomenology how it is proposed by this text, restores in dialectical way, the question of the world of life, enunciated by Edmund Husserl. Therefore, exploits his ontological thesis and, subsequently, also carefully, the material ethics of Max Scheler's values, in the challenge imposed by a conjuncture of non-reparable losses and the potential form of moral violence of human reactions to events of this nature. And, finally, prospection is made about the subject's actions and speeches in this delicate vital dynamic, which are advanced in weighting with the feeling of life and in the presence of the feeling of crisis, in broader developments of what Husserl called crisis of a spiritual Europe, having it as a crisis of humanity itself, within which phenomenology was conceived and, like phenomenological philosophy, launched reflections on the problem that put a project of humanity in an annihilation condition.

Keywords: Phenomenology. Loss. Life-world. Ethics. Values. Max Scheler. Edmund Husserl.

A constante do sentimento de desamparo e perda que o ser humano, em sua existência enquanto finitude, experimenta, renova-se em nosso hoje, na face do aumentado pressentimento de partida, que o cenário de massivo perecimento da vida, mais uma vez, revela na história. E, no tempo presente, mais do que um surto local e prolongado, uma alta letalidade de abatimento viral mina muitas vidas humanas pelo globo. Em um modo existencial de ver, é pensar que a vida que deixa as pessoas – que presumem detê-la em uma

portabilidade temporal –, reforça a realidade e a fragilidade do *ser para a morte*. E esta condição vulnerável de ser, mostra-se ainda mais contraditória e assimetricamente, presente, quando os dias se abreviam por uma violação biológica da vida, no estranhamento da relação entre organismos de um mesmo todo da natureza. Mais do que uma dialética, este rito de passagem é um desafio ao pensamento sistemático da vida, como um todo orgânico de parâmetros, sintomaticamente, cooperativos. Neste contexto, o ser humano, mesmo que premunido de razão e autodefinido como superior, em sua relação com a natureza, é debelado e eliminado por forças primitivas, minúsculas, invisíveis a olho nu e, mesmo assim, de uma ferocidade letal. Essa noção, inquietada e desconserta o pensamento racional que, em contrário à recomendação mais ponderada da razão, não contém o pânico interior no ser humano e pode trazer, à superfície da pessoa, instintos não comprometidos com um projeto de civilização e coexistência, especialmente, quando o outro também é afetado pela mesma letalidade e entendido como portador e transmissor dessas forças de devastação. Com efeito, essa nova configuração potencializa modos de agressão e intolerância, desencadeados pela irracionalidade sistêmica das forças em tensão, e pela forma silenciosa de violência que rapta, subjuga e aniquila a vida. E, para agravo deste quadro, quando a experimentação deste assalto ao domínio e à autonomia humana ocorre de forma mais acelerada e aritmética, ou geometricamente, progressiva, o dano e a reação tendem à mesma gravidade de resposta, estabelecendo uma nova ordem de beligerância temporal pelo medo potencial de ameaça à vida.

As sobreditas considerações não têm o condão de propor um ensaio entre biologia e filosofia, nem tanto sobre a tragicidade da existência. O núcleo das preocupações desta abordagem atravessa a incompletude do domínio e do autodomínio humano, bem como de sua finitude, para lidar com a própria fragilidade – presente já em nível orgânico e biológico –, uma hipossuficiência, que se manifesta no trato sempre muito incerto e frágil das suas relações com o outro. Nesta arquitetura, a estrutura nefasta da ausência de compreensão e entendimento da incompletude é grave e também uma causa para a insegurança, derivada do perigo, da doença e da morte, que tornam a vida um solo de combates, não por uma declaração consciente de enfrentamento de um verdadeiro inimigo comum, mas desencadeada pelo medo, pela perda, que projeta no distanciamento mais propriamente humano do que físico, a zona de

reconstrução de uma humanidade não repensada, tão somente passiva de sua própria facticidade, diante da experiência humana, na obrigação de coexistir.

Por outro lado, não é extinta a possibilidade de que também se torna manifesto o agir solidário, que acolhe o outro como um partícipe das mesmas aflições, porquanto, todos, marcados pela mesma finitude, são requeridos pela ética, enquanto *morada*, a compor falas e ações de natureza cooperativa. É nesse amálgama de crise, tensão, desamparo e perda que a reflexão fenomenológica, que também nasce em meio a uma crise, indaga, pensa e propõe estudos e enfrentamentos sobre as relações humanas, que demandam permanente reavaliação do sentido ético de *morada*, e do sentido de comprometimento de *mundo da vida*. A trama do imprevisível ocorre em todo tempo e, com maior intensidade, em períodos de ameaça à vida e à saúde do ser humano, entendido, tanto como um ser biológico quanto como um ser moral. Por esse motivo, é oportuno refletir sobre a conjuntura que apresenta uma realidade humana em que o outro, pode ser visto como um inimigo, pela simples hipótese de poder representar um risco vital, e causar danos, ainda que não saiba que os pode causar. Assim, as aproximações mais elementares transpõem-se em receio e estranheza. O contexto de abatimento da saúde, notadamente, em escalas globais, redefine relações também em um nível de civilização, e a mudança de comportamento decorrente desta configuração pode se constituir como um prejuízo desintegrador e progressivamente extintivo, para as relações humanas; neste último dano a eliminação se dá no arco possível dos traços de identificação entre pessoas. Mas antes de pensar sobre consequências, vale refletir sobre o agora, ambientado entre crises e perdas, que evidenciam temas da preocupação humana, enunciados na primeira linha deste texto, que, recorrentes ao longo do tempo, são também objeto do pensamento fenomenológico da fase ontológico-vitalista de Edmund Husserl, em sua orientação para o *lebenswelt*, o *mundo da vida*, o retorno às coisas mesmas, ou ao solo originário, no qual, enfim, poderíamos seriamente começar. E dentro desse *mundo*, ver um sujeito, cuja noção de unidade sistemática acerca do mundo, do saber, em especial, o filosófico, não se reduz à racionalidade estrita da pretensão de domínio, na relação com a natureza e o mundo, mas no mover intencional da interação com esses mesmos horizontes intuídos em sua consciência.

Por conseguinte, esta inibição universal de todas as tomadas de posição frente ao mundo objectivo, à qual damos o nome de *epoché fenomenológica*, torna-se

justamente o meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela vida da consciência na qual e para a qual todo o mundo objectivo é para mim, e é tal como para mim é. Tudo o que é mundano, todo o ser espaço-temporal é para mim em virtude de o experimentar, perceber, recordar, de algum modo o pensar, julgar, valorar, desejar, etc. (HUSSERL, 1992, p. 15).

O pai da fenomenologia, em sua conferência *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, obra concebida também em meio a uma crise, tanto das ciências, como da cultura da Europa, identifica que, em última análise, constitui uma crise da própria humanidade. Diante do problema da relação com a natureza entre a ciência e o ser humano, compreende que o interesse dominante da vida pessoal não a vê, necessariamente, como uma ciência elaborada, mas livre de toda teoria, como aparece, e é cada vez mais visada, de um modo ou outro, como se dá na vida pessoal da humanidade (HUSSERL, 2008, p. 301). O fio condutor, a *realidade* comum é uma constante de busca em uma comunidade possível, enquanto consciente, segundo sua identidade, mas exclusivamente como uma unidade de identificação, que se produz impessoalmente, unidade de confirmação constatável na vida comum (HUSSERL, 2008, p. 303). Uma humanidade, na medida em que vive e cria na plenitude de suas forças, quando o que a impulsiona é a própria humanidade. Não simplesmente vive, mas antes vive (HUSSERL, 2006a, p. 19).

Finitude e a ontologia do mundo da vida

As considerações do item anterior, acerca da finitude humana e suas aflições existenciais, notadamente, no limite da vida, ambientam a contradição de que o portador da razão e do conhecimento, não é exitoso, embora disponha de tais faculdades. E, mesmo a simples existência de cada uma, não coloca o ser humano em uma superfície plana e estável. Elas não garantem a previsão ou a dimensão segura de movimento e permanência e, com efeito, subtrai o domínio de seu horizonte de possibilidades. Uma infinidade de variáveis conhecidas e talvez outras, porque não conhecidas, pode contraditar as realizações humanas que, mesmo notáveis, são oponíveis e debeladas em face das demolições da natureza então, presumidamente, dominada. Por outro lado, as realizações implicam uma autoavaliação esperançosa de que o progresso e o pensamento constituem um caminho a trilhar, e que revela em seu

desdobramento as chaves sequenciais para abertura do livro da natureza, um livro que, para a ciência do início da modernidade, era escrito em caracteres matemáticos, que poderia, sim, ser lido e manipulado pelo homem. A esse entendimento, não se pode negar valor, na medida em que traz à lume a simetria do universo infinito. Contrariamente, e com a mesma força, de afirmação lógica, apresenta o ser humano como um sujeito subjugado por um universo inoponível, mas que é também um sujeito que pode pensar sobre essa condição. Neste sentir, o universo infinito é o assombro que dizima ou desfaz, mas também um horizonte móvel e dinâmico que, mesmo quando sutilmente inerte, tem algo a dizer e com o qual pode travar uma relação de vida. Com efeito, o mundo circundante, dotado também dessa natureza, não se reduz a esta última, o que sugere ainda, maior complexidade na interação com o mundo.

A inquietação até aqui exposta enseja a pretensão de um preâmbulo, até certo ponto aporético, para que o desconcerto estético abra a reflexão para um reconhecimento de que a presença e a retirada da vida, em sentido amplo e restrito, requerem um sopesar que considere um horizonte de compreensão, que para além da possível polarização, humano e natureza, esses dois constituintes possam ser pensados, inicialmente, na perspectiva de interação proposta pela fenomenologia husserliana do *lebenswelt*, do mundo da vida fenomenológico, para em sequência, operar uma reflexão sobre a questão do valor em Max Scheler. A primeira perspectiva põe o homem em um diálogo que propõe o retorno ao mundo da vida como uma indagação, sobre o trato do sujeito com todo o mundo circundante, seja a natureza ou o outro. Um trato, que desde a aurora da modernidade insta em se fixar como parâmetro metodológico de investigação, para a garantia de antecipação de acontecimentos, como passaporte de segurança e, portanto, para o saber útil do domínio, seja da natureza como também das relações com o outro. Essa forma de ver o mundo é diferente, no estudo dos fenômenos a captar possibilidades, tecido em uma trama íntima que aponta para um solo originário das essências que se comunicam em regiões ontológicas que compõem o mundo da vida. A fenomenologia husserliana trata a natureza e o mundo como objetos da intencionalidade. O pensamento científico moderno, ainda residual, tem o sujeito de um lado e a natureza do outro, portanto, polarizados, e pela perspectiva científica mais tradicional, o primeiro só se consagra se puder se apropriar e dominar o segundo. A fenomenologia, de modo singular e diverso, deposita seu ponto de toque com a natureza e o mundo, de maneira que uma interação

se constitui corroborada pela consciência, enquanto intencionalidade, e para tanto, trava com o mundo circundante, um expediente tramado na interação, e assim, sem uma separação e polarização entre os envolvidos.

Especialmente na fase ontológico-vitalista de Husserl, na qual ele escreve sobre a crise da Europa espiritual, o pai da fenomenologia reafirma e aprofunda a orientação de que o horizonte do mundo humano e o mundo da cultura constituem-se como dimensões que só podem ser objeto de compreensão. Não podem ser explicados, somente compreendidos. Essa demanda está além do dever de explicação sobre natureza, que por si, também já não apresenta sentenças definitivas, e assim, entendendo a interação entre o homem e o mundo, de modo mais elaborado porque depurado e reintegrado, como já dito, pela consciência, enquanto intencionalidade, uma vez que a consciência está sempre voltada para um objeto e, neste caso, o mundo. E essa consciência, vale dizer, não se constitui como uma substância, mas está em permanente dinâmica de interação na doação de sentidos, por uma fenomenologia constitutiva noético-noemática, em exercício depurador, na direção das essências. As construções da introdução ao texto delineiam como o ser humano tem seu valor, seu lugar, ao mesmo tempo em que é frágil, efêmero e volátil. E o risco de violência, pela incompreensão de sua composição, constitui um desserviço ao próprio ser humano. A quebra do equilíbrio delicado entre o ser humano e a natureza se dá, especialmente, quando esse trabalho integrador, pela interação fenomenológica e realizador de uma interpretação do mundo para administrá-lo, é insuficiente. Neste ponto, a impotência subverte a força do espírito, do pensamento, enquanto faculdade do entendimento para potencial degradação do projeto humano de cooperação com a vida. O saber que faz a diferença consiste no saber dessa trama complexa, constituída em mundo.

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo se arme todo para esmagá-lo; um vapor, uma gota d'água basta para matá-lo. Mas ainda que o universo o esmagasse, o homem seria mais nobre do que aquilo que o mata, pois sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele (PASCAL, 2012, p. 86).

Em certa medida, todo desfazimento de seguranças que o domínio humano apresenta, quando diante da finitude de suas conclusões e ingerências da natureza, se converte em reações combativas, com apontamentos claros

de que a incerteza é uma causa para confronto e corrupção, entendida como desintegração da própria humanidade, por reflexo da lacuna de compreensão, no enfrentamento de questões limitativas que põem a vida em perspectiva e, é precisamente, neste ponto, que mais uma reflexão husserliana se apresenta, para reavaliar a questão humana no mundo dentro do qual o sujeito já não se reconhece, o que conduz ao chamado e à necessidade de retorno ao mundo da vida. É importante pontuar que a crítica ao pensamento humano científico, não tem o condão de depor a ciência de seu lugar e valor. O apontamento compreende a preocupação de que a ciência permita a habitação e coabitação, no mundo de sua objetividade. Ao contrário, a presença dessa questão prima, exatamente, pelo entender desse seu lugar e de seu valor, depurada das variáveis e constantes do pensamento de objetividade e racionalidade por amadurecer. Ainda mais rigorosa do que a força metodológica do pensamento científico, a fenomenologia traz, em seu projeto e sistema, a constante de prospecção da *epoché*. A redução fenomenológica procura apagar uma forma de alienação. Nela, o mundo primordial, que descobre ao prolongar-se, é o terreno de experiências vividas, em que se ergue a verdade do conhecimento teórico e, para tanto, funda-se o vivido imediato de uma evidência, através do qual o homem e o mundo se encontram, originariamente, de acordo (LYOTARD, 1986, p. 42). E assim, em lugar do trabalho cartesiano sobre a dúvida universal, a fenomenologia aprofunda a atitude, com o colocar do mundo entre parênteses, com a redução, com a *epoché*, o sujeito se reavalia de modo a depurar também seu olhar, em que o tal rigor considera e pondera as vivências intencionais (HUSSERL, 2006b, p. 81). Vale dizer que Husserl estava profundamente preocupado com uma Filosofia que se apresentasse como ciência de rigor, entendendo que mesmo a Filosofia enfrentava uma crise, e que até mesmo ela, enquanto atividade do pensamento, deveria recomeçar, onde os filósofos, como funcionários da humanidade, com ela estariam sempre comprometidos. E com essa atenção, especialmente, Filosofia se converteu, para ele, em objeto também de depuração, a fim de cumprir com rigor sua vocação.

Portanto, a Filosofia pelas suas intenções históricas a mais alta e mais rigorosa de todas as ciências, a representante da aspiração imprecível da Humanidade para o conhecimento puro e absoluto (e intrinsecamente para valorização e volição puras e absolutas) não sabe constituir-se em verdadeira ciência. [...] A mestra, cuja vocação é ensinar a obra eterna da humanidade (HUSSERL, 1965, p. 2).

Outro prejuízo, reflexo desse desenho de saber deriva da exclusão dos predicados práticos, axiológicos e culturais, retirada a que se prestou o pensamento excessivamente objetivo, é recorrente. E a retirada desses elementos, com os quais os objetos assumem sentido e valor, deflagra um mundo sem vida. Como a advertência já mencionada no início do texto sobre a má compreensão e, portanto, da má relação com a própria finitude, tem-se que a crença na racionalidade científica prescinde dos sobreditos predicados. O problema nesse compreender concebe um horizonte impreciso do mundo, e assim, um horizonte também inseguro, que pode motivar a violência, que também já foi mencionada. Sob a perspectiva fenomenológica do último Husserl, a humanidade parece perder significativa perspectiva de seu horizonte e da natureza. Por este turno, o trabalho da Filosofia se tornou ainda mais árduo, notadamente, se considerado nos termos rigorosos do pensamento de Husserl. O projeto moderno de um novo *locus* para o sujeito e até de um novo conceito de subjetividade, sustentou que toda autonomia e a fundamental garantia da maioria sobre o mundo e a natureza repousam sobre os parâmetros da razão.

Em contrapartida, a dialética entre o racionalismo e o empirismo do século XVII, assim como a assimetria entre o racionalismo e o iluminismo liberal do século XVIII, além das crises experimentadas no século XIX e a frágil sequência de conflitos globais do século XX, evidenciam um sentimento de abandono existencial como resíduo de uma crença, que não resultou, para o ser humano, o estado de realização tão pleno quanto possível. Assim, o sobredito projeto se viu inacabado, e mesmo assim, ainda é recorrente a ideia de que é da razão que se podem derivar os aspectos mais resolutivos e eficientes do sujeito inserido no mundo. Neste sentir, a fenomenologia husserliana recebe releituras e novas categorias, à medida que pensadores alemães e demais intelectuais europeus passam a ter contato com seu pensamento. Em solo alemão, um fenomenólogo que se destaca, especialmente pelo seu estudo sobre a questão dos valores, é Max Scheler. Embora não convergentes no todo de suas posições, são claros em compreender que, embora a natureza possa ser tocada pelas ciências da natureza, a vida humana encontra-se nos horizontes da compreensão, sendo acertado afirmar que o homem não pode ser explicado, mas tão somente compreendido.

O desconcerto do mundo, com o projeto racional e científico, deixa à história humana um *locus* residual de desgaste e certa exaustão, na medida em que os séculos XIX e XX podem ser antípodas do sonho de progresso. O arco

das discussões promovidas e conflitadas, nestes tempos, traz, de novo, a lume o composto das prioridades, com o requerimento das hierarquias, que pedem pelo renovo de humanidade, sem ter precisão de como se procederia para atendimento do pedido, notadamente, porque as relações humanas também carecem de revisão. Não diferente, o conhecimento demandará também um novo supervisor, já que a razão e a técnica talvez não tenham sido sábias condutores. É neste contexto que é identificada a ética dos valores, que a fenomenologia de Max Scheler elabora. Uma fenomenologia dos valores por uma ética material. O fenomenólogo propõe um sistema distinto do formal, como nos moldes kantianos e, não obstante a pretensão de, no prólogo à primeira edição da *Ética* formular, nas suas investigações, uma fundamentação estritamente científica e positiva para ética filosófica, é necessário compreender que a sua hierarquia de valores ou a *reviravolta dos valores* abrigavam maximização da vida em função da perspectiva ética material. Naturalmente, que os espíritos menos avisados considerariam equivocada esta afirmação, embora, do ponto de vista axiológico, seja possível verificar a procedência das recorrentes preocupações com esse modo de enfrentamento do tema. O âmbito fenomenológico admite uma realidade de essências, um reino para maior fidelidade ao pensamento da corrente, e junto a essa categoria, também admite as conexões das essências, com o papel da intuição e a consciência, enquanto intencionalidade, que, presentes nas preocupações que já se adiantam, dão um rumo a um cosmos ético, propõem uma reflexão sobre a ética do mundo que se presume conhecer, problematizam a realidade em busca do solo originário, que permita uma objetividade mais genuína, mas não pelo purismo simplesmente, e sim pela identificação referida entre o eu puro, reduzido, e o puro reino das essências, também depurado pela *epoché*. Em Max Scheler, a realidade dos valores, a sua existência objetiva constituem uma nova forma de construir a relação com os parâmetros das ações humanas e para as relações entre as pessoas.

A ética material e as relações humanas

Os elementos de formação moral da conduta humana e das relações sociais, em tempos presentes e sucessórios às crises, da razão, da ciência, do conhecimento e, em especial, da existência, incidem fortemente sobre os constructos axiológicos que a história contemporânea espelha em fontes difusas e sistemas

variados, como bases para suas ações. Esse volume inumerável é objeto de problematização no plano dos valores, que resta em rigor metódico e reduzir à uma doutrina objetiva, para que admitam enquadramento, categorias e assim tornem definido o objeto de estudo, então fixado e mais emblematicamente conhecido como valor. Em face de todos os rigores exigidos para o pensamento sistêmico e fundamentado, um desafio se interpõe sobre a difícil construção entre uma ontologia e uma ética possível. Neste pensar, o complexo de sua compreensão não poderia derivar de disciplinas. A despeito do sofisticado sistema concebido na filosofia clássica e direcionado à inclusão de todo o saber, como *corpus* da *physis*, permanece a indagação de como seria possível conceber a ética sem uma derivação da lógica, ou fora de uma categoria da física, para a mente moderna ligada aos parâmetros positivos. Em todo caso, a interrogação sobre o ser, sim, também permanece, e em Scheler, notadamente nos últimos escritos, é percebido o entendimento de que o homem não é cativo dos seus instintos, porque espiritual e, vale dizer também, que não é pela razão que ele acessa esse traço distintivo de humanidade. Scheler depura a ordem ética pelo pensamento fenomenológico, mas aqui o faz por um domínio diferente, singular, o domínio da vida emocional. O trabalho diverso, desenvolvido por Husserl, como fundador do sistema da filosofia fenomenológica, teve de enfrentar as questões iniciais do psicologismo e outras requisições, bem como dilemas da própria organização da fenomenologia, como método e escola. Ainda assim, propôs um projeto de retomada da humanização, com sua ontologia do mundo da vida e avançou para os temas da ética, mas em Scheler, o tema recebeu mais espaço de tratamento direto. Na presente reflexão, ele compreende uma referência, por causa do equilíbrio em relação ao proposto por Husserl e, como os dois autores do pensamento fenomenológico se aplicam a uma reflexão apropriada ao momento vivido de perdas, no qual o pensar sobre a vida ocupa lugar de maior prioridade no tempo presente, por força das instabilidades deflagradas pelas vidas humanas, levadas do mundo, em resultante da debilitação do organismo, por ação viral em escala global. É natural e sintomático que a percepção de existência e de vida sejam repensadas, em um contexto de perdas, notadamente, na perda integral da presença no mundo. A incontornável aflição da incerteza sobre o amanhã da existência que redeseinha um dinamismo de relações humanas pode subverter a hospitalidade entre os homens. O limite, a finitude, o abandono, a solidão e a morte são ingredientes da vida, mas é a perda inevitável desta última, o que intima estes elementos

constituintes no projeto existencial, a colocá-la em perspectiva. Pode ensejar maiores cuidados, como também uma renúncia a todo e qualquer zelo, por força da resignação, da desistência por desesperança. Entretanto, não há que se falar em subserviência ao instinto que, por alegar mera possibilidade de acometimento, legitime a violência de proteção. Em Scheler, o diálogo com o mundo é desenvolvido com a singularidade de que a vida orgânica não torna o ser humano cativo do meio ou do instinto e, na mesma medida, movimenta-se nos termos de uma solidariedade moral pelo valor em si.

O novo princípio encontra-se fora de tudo isto que podemos denominar “vida” no sentido mais amplo possível. O que torna o homem homem não é um novo estágio de vida – com maior razão tampouco apenas um estágio de uma forma de manifestação desta vida em *Psyché*. Ao contrário, *ele é um princípio oposto a toda vida e a cada vida em geral, também à vida no homem*: um fato autenticamente novo que não pode ser absolutamente reduzido como tal à “evolução natural da vida”, mas, se é que pode ser reduzido a algo, apenas a fundamento único e supremo das coisas mesmas (SCHELER, 2000, p. 35).

Em virtude da ética de orientação material, em Max Scheler, a razão deixa de ocupar um lugar paradigmático e legitimado do conhecimento para o encontro das soluções e para a tomada de decisões. E a objetividade dos valores, nesta construção, imprime equilíbrio ao que se torna cognoscível, pela via da intuição emocional e objetiva dos valores. A amizade, como valor, por exemplo, aparece como essência, que se manifesta na atitude para com amigos, mas se esses amigos morrem ou traem, ou se não sou mais atraído por eles, a amizade não morre enquanto essência, pois, como tal, ela não depende nem dos amigos em questão, nem da aspiração pela amizade. Naturalmente, que essa objetividade não afasta a hipótese de uma responsabilidade coletiva, porque *cada particular, o particular e a pessoa coletiva são responsáveis por si mesmos, mas, ao mesmo tempo cada particular é corresponsável da pessoa coletiva, na mesma medida em que a pessoa coletiva é corresponsável por cada um de seus membros*. E a responsabilidade, assim, entre a pessoa particular e a coletiva são recíprocas e não exclui a autorresponsabilidade de ambos, em si. (SCHELER, 1948, p. 341). O fenomenólogo trata da questão dentro de um título da sua *Ética*, que ele intitula *A Pessoa coletiva e o princípio da solidariedade*. O destaque que se dá a este trecho, dentro da presente reflexão, é pelo fato de que a emancipação espiritual do homem, em Scheler, não traduz ausência

de compromisso com a vida, com o outro. Ao contrário, esse compromisso é reafirmado, na medida em que se constitui um compromisso consigo mesmo, com a excelência do homem, enquanto ser espiritual. E o acordo, o alinhamento, a harmonia, a correspondência com a objetividade e hierarquia dos valores, igualmente reafirma a elevação dos valores e da pessoa que os reconhece, na mesma excelência, porque também a pessoa excelente os percebe, os intui, emocional e afetivamente. Neste constructo, a violência, o medo e a perda não diminuem nem instabilizam as relações humanas. E assim como os fenômenos das cores e tons, de maneira diversa dos da dor e da volúpia, não se dão como meros estados sensoriais do nosso corpo, mas por natureza, se dão como fenômenos objetivos, assim também habita, por natureza nessas mobilizações, a ligação de sentido com uma ordenação invisível e com um sujeito espiritual e pessoal, que se encontra em posição anterior a esta ordem (SCHELER, 2015, p. 37). E quanto mais se depura o sujeito em direção à independência e a propósito da compreensão, maiores são as nuances da vida interior a descrever essências. A despeito da diferença dos sistemas, Scheler faz uma referência a Kant, pela contribuição de seu pensamento, acerca da experiência humana interior ao sujeito.

Em sua profunda doutrina da apercepção, Kant já tinha esclarecido no essencial aquela nova unidade do *cogitare*, que é “condição de possibilidade de toda experiência possível, e, por isto, também de todos os objetos da experiência” – não apenas da experiência externa, mas também daquela experiência interna, através da qual nos é acessível nossa própria vida interior. Com isso, ele elevou pela primeira vez o “espírito” por sobre a *psyché* e negou explicitamente que o espírito seja apenas um grupo funcional de uma assim chamada “sustância anímica” – cuja suposição fictícia é devida unicamente à coisificação injustificada da unidade *atual* do espírito (SCHELER, 2000, p. 45).

O cuidado fenomenológico scheleriano em compreender a experiência possível conduz ao estado de amadurecimento que traz à superfície no próprio ser, a vida interior, requerida no comprometimento com as realidades objetivas do intuir emocional. Este intuir, repõe toda vida em possibilidade e reabilita as formas de convivência, em que as essências dialogam com dignificação própria à cada pessoa. Estas, entendidas, enquanto unidade atual do espírito, constituem-se como potência que reescreve a história das relações humanas, com inferências emocionais depuradas do inessencial da pessoa,

cuja experiência deixa de ser a de um mundo unicamente exterior, para converter-se em superação íntima das diferenças subjugadas pelo instintivo de sobrevivência temporal.

Considerações finais

A finitude existencial e o sentimento de vida constituem o antagonismo equilibrado dos vividos intencionais, assim como dos vividos existenciais. A fenomenologia, primeiro em Edmund Husserl e, em sequência, em Max Scheler cobra seu lugar de reflexão, por haver lidado com o problema da finitude, da privação, do tempo e da morte. As perdas foram traços marcantes dos tempos de ambos, que viveram em época de crise espiritual e cultural da Europa e da história alemã. A escolha dos autores e suas incursões temáticas para esta reflexão é explicada, também, pela preocupação que ambos dedicavam à questão humana, em sentido essencial, diante dos temas desafiadores dos limites existenciais. O atual contexto humano de perdas para a humanidade sinaliza um perigo também social para o humano, assim como o humano para consigo mesmo. A sinalização das contradições e antíteses espalhadas pelo texto, mas já presentes nas primeiras linhas, sugere que um dos potencializadores do problema da violência, neste composto de crise e perda, é a impotência do portador do conhecimento e da razão, que não pode dar conta de uma ameaça ridiculamente minúscula, mas com alta letalidade. E o que se perde não pode ser restituído, porque trata da vida orgânica, que se foi. Com efeito, trata de como as relações do ser humano podem se tornar hostis, com o outro e consigo mesmo, e como a violência pode ocupar o lugar de condução e presunção habituais, pela transformação do outro em portador potencial do dano da morte e emissário da dor da perda. A herança moderna não foi suficiente e, para o tipo moderno, *pensar torna-se calcular*, e o corpo vivo torna-se um corpo entre outros, uma parte do mecanismo universal do mundo dos corpos. Para ele, a vida é um caso limite de complicações da matéria morta, e todos os valores vitais têm tendência a serem subordinados ao útil e ao mecânico, no domínio da moral e do direito (SCHELER, 2017, p. 37). Husserl, não apenas foi o fundador da fenomenologia, como também foi o primeiro a indagar o papel da ciência e do pensamento moderno, em sua ontologia do mundo da vida. Em seu sistema, a reação à fragilidade conta com o entendimento de que a relação

com o mundo é composta em uma interação, e o conceito de vida, acolhido na abertura inicial de que a vida natural e a vida do espírito têm, cada uma o seu lugar, mas estão em permanente interação, como um só mundo, enquanto mundo da vida. O problema deixado pelos modernos, de fato, deu causa a uma humanidade que se autoavaliou apta para resolver todos os problemas pela razão e pela ciência, mas essa noção não se sustentou. E a mais profunda inversão da hierarquia valorativa, que a moral moderna carrega consigo é, porém, a subordinação, que vai se insinuando cada vez mais, dos valores vitais aos valores da utilidade, subordinação. (SCHELER, 1994, p. 165). Mas a experiência fenomenológica nos revela uma certa relação entre o espiritual e o vital. As vivências intencionais de Husserl encontram a intuição emocional em Scheler, com seus valores objetivos. E a pessoa particular e a coletiva coexistem, porque a essência refaz a identificação e afasta a inimizade, afasta a violência, gera unidade social (SCHELER, 1948, p. 325), sem pretender necessariamente, esta, além de conjugar a pessoa coletiva com o espírito de solidariedade, *De las clases esenciales de la unidad social hasta ahora citadas – masa, sociedad, comunidad de vida* (SCHELER, 1948, p. 340). E, neste sentido, a despeito dos perigos e das perdas, a reinterpretação da vida orgânica e da vida espiritual recoloca a compreensão humana sobre o tema da morte em perspectiva. Com efeito, o impacto sobre as relações com o outro e consigo são reequilibradas. Mas a vigilância deve permanecer diante de todo novo abater de ânimo. Em morte e sobrevivência, Scheler relembra Pascal, sobre um ardid da modernidade que desloca o sujeito. A queda do redemoinho das ocupações, em benefício do próprio estar ocupado é, como Blaise Pascal já dizia, o novo e questionável remédio que, para o moderno tipo de homem, reprime a clara e evidente ideia da morte e transforma a ilusão num decurso indefinido da vida, na posição de fundo imediata da sua existência (SCHELER, 2017, p. 37). Para tanto, a conta se resolve quando a compreensão de vida, para além do puramente instintivo e natural, se emancipa do olhar ingênuo e puramente orgânico para pensar e agir, consigo e com o outro. E a despeito dos questionamentos da conduta humana quanto à relativização de paradigmas, Max Scheler preocupou-se em edificar um pensamento mais rigoroso, a fim de afastar as dúvidas acerca de valores, na aflitiva condição limite das decisões cruciais ou meramente habituais, de uma história ou de um momento, com o desafio que se recoloca à vida e à existência, com certa provocação e significativa referência à vida afetiva e emocional diante da perda, mas reintegrado à vida.

Referências

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à fenomenologia*. Tradução de Diogo Ferrer. Phainmenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2008.

_____. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra Editores: Coimbra, 1965.

_____. *Conferências de Paris*. Tradução de Artur Mourão. Edições 70: Lisboa, 1992.

_____. *Europa: Crise e Renovação*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Phainmenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2006a.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006b.

LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologia*. Tradução de Armindo Rodrigues. Edições 70: Lisboa, 1986.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. Martins Fontes: São Paulo, 2012.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Ed Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2000.

_____. *A reviravolta dos valores*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Editora Vozes: Petrópolis, 1994.

_____. *Do eterno no homem*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Editora Vozes: Petrópolis, 2015.

_____. *Ética: el formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Tradução de Hilário Rodriguez Sanz. Revista de Occidente: Buenos Aires, 1948.

_____. *Morte e Sobrevivência*. Tradução de Carlos Morujão. Edições 70: Lisboa, 2017.

Artigo recebido em 14/11/2020 e aprovado para publicação em 23/11/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i38-2020-10>

Como citar:

BRAGA JÚNIOR, Getúlio Nascimento. A fenomenologia para o sentimento de vida nos limites da finitude existencial. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 313-328, jul./dez. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br