

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Katyana M. Weyh
Eduardo Henrique Silveira Kisse
Marcelo Ribeiro Da Silva
José Dias
(Orgs.)

STVDIVM

MAX SCHELER: NOVAS RECEPÇÕES

Vol. II



EDITORA VIVENS

STVDIVM

MAX SCHELER: NOVAS RECEPÇÕES

ROBERTO S. KAHLMEYER-MERTENS
KATYANA M. WEYH
EDUARDO HENRIQUE SILVEIRA KISSE
MARCELO RIBEIRO DA SILVA
JOSÉ DIAS
(Orgs.)

STVDIVM

MAX SCHELER: NOVAS RECEPÇÕES

Vol. II

Primeira Edição E-book



EDITORA VIVENS

Toledo-PR
2019

Copyright 2019 by

Organizadores

EDITOR(A):

Daniela Valentini

CONSELHO EDITORIAL:

Dr. José Aparecido Pereira – PUCPR

Dr. José Beluci Caporalini – UEM

Dra. Lorella Congiunti – PUU – Roma

REVISÃO FINAL:

Prof. Ademir Menin

Prof. Luciana Bovo Andretto

CAPA, DIAGRAMAÇÃO E DESIGN:

Junior Cunha

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

S938

Stvdivm Max Scheler: novas recepções, vol. II.
/ organizadores, Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
... [et al.]. - 1. ed. e-book - Toledo, PR:
Vivens, 2019.
412 p.

Modo de Acesso: World Wide Web:

<<http://www.vivens.com.br>>

ISBN: 978-85-92670-88-7

1. Filosofia alemã. 2. Filosofia e religião.

CDD 22. ed. 193

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi

Bibliotecária CRB/9-1610

Todos os direitos reservados aos Organizadores.

Editora Vivens: Conhecer é Poder!

Rua Pedro Lodi, nº 566 – Jardim Coopagro

Toledo – PR – CEP: 85903-510; Fone: (45) 3056-5596

<http://www.vivens.com.br>; e-mail: contato@vivens.com.br

"Lembra-te sempre: 'Não te deixes perturbar, não cedas'; 'Não te percas na conversação'/ *discussão/ debate/ disputa/ exortação/ louvor/ censura*".

(SHAFTESBURY. Na presença dos homens.
In: *Exercícios (Askhmata)* Trad. Pedro Paulo
Pimenta. São Paulo: Unesp, 2016, p.25).

A Libanio Cardoso,
em penhor de amizade e gratidão

Sumário

Prefácio

Max Scheler: novas recepções	11
---	----

Primeira Parte

Primeiro Capítulo

Max Scheler e a fenomenologia dos valores

Carlos Eduardo Meirelles Matheus	25
--	----

Segundo Capítulo

Reflexiones acerca de una relación olvidada:

Rudolf Eucken y Max Scheler

Marisol Ramírez Patiño	87
------------------------------	----

Terceiro Capítulo

“Omnia habemus nihil possidentes” Percepção afetiva e valores na fenomenologia de Max Scheler

Daniel Rodrigues Ramos	133
------------------------------	-----

Quarto Capítulo

Max Scheler e a fenomenologia da essência da religião: O ato religioso por uma renovação religiosa

Renato Kirchner

Maiara Rúbia Miguel	193
---------------------------	-----

Quinto Capítulo

Scheler e o problema do livre arbítrio

Nathalie Barbosa de La Cadena	217
-------------------------------------	-----

Segunda parte

Primeiro Capítulo

Considerações acerca da crítica scheleriana dirigida a ética de Immanuel Kant

Rodrigo Lopes Figueiredo253

Segundo Capítulo

Brentano e Scheler em torno do *a priori* emocional

Vinicius Valero Pereira..... 271

Terceiro Capítulo

Apontamentos sobre a crítica fenomenológica de Max Scheler a ética kantiana e a teoria da apreciação

Paulo Ricardo da Silva 293

Quarto Capítulo

A fenomenologia em conformidade com aspectos da filosofia de Max Scheler: Apriorismo, amor e pessoa

Leila Rosibeli Klaus..... 315

Quinto Capítulo

A noção de pessoa em Max Scheler: Considerações introdutórias

Geder Paulo Friedrich Cominetti.....355

Sexto Capítulo

“A vida psicofísica é una”: Contribuições de Max Scheler à psicologia com bases fenomenológicas

Giovani Augusto dos Santos 365

Sétimo Capítulo

Direitos humanos: Um ensaio entre Scheler e Arendt

Ana Claudia Barbosa Nunes 387

Os autores..... 401

Os organizadores 407

Quinto Capítulo

Scheler e o problema do livre arbítrio¹

Nathalie Barbosa de La Cadena

Introdução

Max Scheler apresentou sua formulação sobre o problema do livre arbítrio no opúsculo *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, de 1912-1914, publicado em *Gesammelte Werke, Band X*. No presente capítulo, esta compreensão é apresentada de maneira resumida e, em seguida, apreciada à luz do debate contemporâneo entre o compatibilismo e o incompatibilismo. Ao fim, se pretende justificar a hipótese de que a posição scheleriana neste debate seria em favor do incompatibilismo libertarianista.

Scheler

No texto citado acima, Scheler (1960) enfrenta o problema do livre arbítrio de maneira direta. A pergunta que se coloca é: a que corresponde o significado de um ‘ato livre’, ou de ‘ser livre’?

O problema da liberdade é posto como o problema do livre arbítrio, o poder de agir por reflexão e por eleição. Neste sentido, o primeiro significado de liberdade seria a consciência do poder. Poder com

¹ O presente capítulo é resultado do projeto de pesquisa financiado pelos programas de bolsa de iniciação científica: XXVI PIBIC/CNPq/UFJF – 2017/2017, XXX BIC/UFJF- 2017/2018.

duplo sentido: primeiro, como consciência do poder da vontade de decidir-se por uma ou outra coisa, tomar uma resolução; segundo, como capacidade de decidir-se a eleger. O primeiro se refere à consciência do poder de volição, poder-querer, ou se tem consciência deste poder ou não. O segundo é o poder como faculdade, possessão de força, como 'liberdade para', o poder de eleger entre várias possibilidades, e este pode aumentar ou diminuir conforme aumentam ou diminuem as possibilidades dentre as quais se tem que eleger, é dizer, quanto mais opções de eleição houver, maior é a liberdade.

A liberdade no primeiro sentido, como consciência do poder de volição, o poder-querer, tem como condição a espontaneidade, isto é, a ausência de toda e qualquer coação. Posto que ou sou consciente de ter o poder, a faculdade, a força de realizar a ação, ou sou consciente de estar sob alguma força de coação. Neste primeiro sentido, a liberdade é a consciência de poder produzir o efeito que emana originalmente do sujeito livre. Trata-se de uma ação vivenciada pelo agente e consumada por ele mesmo. Este poder não se confunde com o poder de eleição, uma vez que pode não haver a possibilidade de escolher, mas ainda assim existir a consciência de ter o poder de consumir um ato 'por mim' e 'através de mim'.

O poder de eleição, o poder-eleger, depende do poder no primeiro sentido. Primeiro sou consciente do poder-querer, depois o exerço de alguma maneira. O poder de eleição pode ser exercido ou não, pode haver várias opções de eleição ou somente uma. Assim, não se confunde o poder de volição com o poder de eleição,

não se confunde o poder-querer com o poder-eleger. O poder-querer não varia em graus, já o poder-eleger cresce e decresce de acordo com a quantidade de opções disponíveis. Poranto, se o agente tem apenas uma opção, ele pode estar consciente de seu poder-querer, mas não pode exercer plenamente seu poder-eleger.

Não determinismo

Estabelecida esta diferença, Scheler passa ao combate ao determinismo. A primeira crítica é direcionada a atitude assumida diante do fenômeno que se quer analisar, o exercício da liberdade, a tomada de decisão e o ato que lhe corresponde. Se realmente se quer compreender tal fenômeno, o primeiro passo é assumir uma atitude fenomenológica. Observar o sujeito no exercício de sua liberdade, as etapas que se dão, todo o processo do devir da decisão, observar sem expectativas, sem encobrir o fenômeno. Isto por que a atitude cientificista, empirista e determinista encobre o fenômeno, o observa *a posteriori* como um todo dentro de um tempo objetivo. Não percebe o processo, a agitação anímica interna, o surgimento inicial dos pensamentos, a luta interna para chegar a uma solução, a angústia que precede a hora de escolher, a ansiedade anterior à realização do ato propriamente dito e a apreensão enquanto se espera os resultados. Simplesmente observa o feito como realizado e acabado, depois de ser realizado, hermético. Isto leva a uma interpretação equivocada do feito, como se fora uma relação causal simples. Portanto, a diferença entre

a compreensão fenomenológica e a determinista se inicia com a atitude assumida ante o fenômeno. A atitude determinista ante o fenômeno impede examinar suas variáveis e dilatação no tempo, e jamais levará à compreensão da toda a complexidade do que é 'ser livre' (SCHELER, 1960, p.9).

Tal crítica realizada por Scheler no início do século XX segue atual tendo em vista que pesquisas recentes permanecem repetindo o mesmo tipo de abordagem. Turri (2016) em *Compatibilism and Incompatibilism in Social Cognition* descreve cinco experimentos realizados sobre o tema, são observações *a posteriori* nas quais é possível identificar o resultado da ação, ou a atribuição de responsabilidade ou de culpa, mas não o processo anímico e a ponderação de valores que perpassam todo o processo de decisão e escolha.

A segunda crítica ao determinismo diferencia o não determinismo da indeterminação. Para tanto, Scheler (1960, p.10) propõe um exercício mental: se um indivíduo tivesse decidido atuar sempre de acordo com a lei, realizar sempre o mesmo sob condições idênticas e, se esta decisão fosse sempre renovada por consentimento interno, tendo ademais o poder de realizá-la, então suas ações não teriam nada de causalidade, ainda que fossem absolutamente previsíveis. Imagino que Scheler devesse estar pensando em alguém como Kant com uma rotina diária extremamente previsível, mas definida por convicção (KUEHN, 2001). As ações desta pessoa são absolutamente livres e previsíveis.

Quinto Capítulo

O que Scheler quer mostrar é que o homem livre determina por si seu comportamento, o faz por convicção e, quanto maior for a duração da motivação, quanto maior for a certeza, mais estável e previsível é seu comportamento. Por outro lado, o homem determinado por fatores externos (determinismo) tem um comportamento imprevisível, já que ninguém sabe como tais fatores serão encarados por cada pessoa, ou a mesma pessoa sob coação pode reagir de uma maneira diferente dependendo do momento ou das circunstâncias. Assim, determinismo não implica previsibilidade, e a falta de liberdade não é garantia de estabilidade dos comportamentos, ao contrário, a liberdade e a motivação da decisão levam a um comportamento mais estável e mais previsível (SCHELER, 1960, p.12).

Por isso, os deterministas tendem a confundir os conceitos de não determinismo e indeterminismo. A não determinação é negativa, é dizer, é a ausência de coação, a não determinação de um feito por outra pessoa ou fator externo. Em outras palavras, a não determinação é a ausência de coação, a presença de espontaneidade, quando um sujeito tem plena consciência de seu poder volitivo e é livre para exercer seu poder de escolha. A liberdade é o lado positivo do mesmo fenômeno, está enraizada na vivência do poder, no atuar autônomo.

A liberdade não se confunde com a indeterminação. A indeterminação é a vivência caprichosa, imotivada. A ação que satisfaz os impulsos mais instintivos e imediatos, totalmente sem pensar. Em outras palavras, na forma de atuar indeterminista,

a ação é causada por fatores internos. É o caso, por exemplo, do demente cujo comportamento é totalmente imprevisível, embora seu comportamento esteja sendo determinado pela enfermidade. Uma vez mais, o comportamento está determinado por um fator interno, mas é totalmente imprevisível. Sua demência é imprevisível, não se sabe quando irá surgir, com que intensidade, se é possível controlá-la por convicção, com auxílio de medicação ou de terapia. É justamente o oposto da ideia de necessidade causal quando há uma dependência teleológica entre meio e fim, entre as fases do processo e a meta (SCHELER, 1960, p.10).

Somos seres não determinados, não somos determinados nem indeterminados. Se fôssemos determinados, nosso comportamento seria derivado de fatores externos. Se fôssemos indeterminados, nosso comportamento seria provocado por fatores internos. Tanto num caso como no outro, nosso comportamento seria imprevisível, já que só a não determinação (negativa) e a liberdade (positiva) permitem a estabilidade e a previsibilidade dos comportamentos.

Scheler reforça seu argumento com mais um exemplo: isto explica por que o homem, como parte integrante das massas, quanto mais integrado, quanto mais coagido, mais imprevisível, posto que a massa é imprevisível, caprichosa e histórica. Nas palavras de Scheler (1960, p. 12): “[...] um homem é mais incompreensível quanto mais explicável sejam ele e sua vida”.

Talvez a terminologia usada por Scheler não facilite muito a compreensão, por isto insisto em torná-la mais clara. Determinismo é quando o

Quinto Capítulo

comportamento é causado por fatores externos sendo imprevisível. Não determinismo (ou espontaneidade) é condição da liberdade e um *ser* é livre quando a decisão é motivada e pensada, sendo um comportamento mais estável e previsível. Indeterminismo é quando o comportamento é causado por fatores internos, um arbítrio caprichoso e uma volição imotivada, neste caso, o comportamento será também imprevisível.

Como consequência temos que: “É, pois, uma ficção, que a crença no fenômeno da liberdade signifique uma destruição de toda segurança e confiança, e que conduza ao caos” (SCHELER, 1960, p. 13). É justamente o exercício da liberdade o que permite uma maior estabilidade e previsibilidade dos comportamentos. Há aqui uma crítica mais, de ordem política, aos deterministas que, devido a sua raiz empirista, mais precisamente hobbesiana (HOBBS, 1994), creem que o livre exercício do arbítrio leva a instabilidade e ao caos.

Depois de rejeitar o determinismo, Scheler enfrenta mais um tema, a metafísica da liberdade, ou os graus de liberdade no universo. Para o fenomenólogo, existem graus de liberdade de acordo com a essência e as relações entre elas. A liberdade não é algo que simplesmente existe ou não, preto ou branco. A liberdade se exerce em graus distintos. O fato de que os seres humanos sejam não determinados não implica que sejam livres de toda e qualquer determinação, ou toda e qualquer causalidade. Há um grau de liberdade combinado com um grau de determinação. Afinal, devemos reconhecer que não somos seres totalmente livres. Isto é um equívoco de

quem superestima a determinação, de quem unicamente consegue ver a determinação ou a arbitrariedade. Não obstante, a arbitrariedade é a combinação entre liberdade e causalidade.

Pensemos no Ser Originário, quando da criação, este ser não estava sujeito a nenhuma causalidade, determinação, condição ou relação. Sua liberdade era absoluta (SCHELER, 1960, p. 17). O ser que cria *ex nihil* não sofre nenhuma limitação, o ser que dá origem não está sujeito a nenhuma relação. Não obstante, isto não ocorre com nenhum outro ser. Todos os demais sujeitos sofrem algum grau de limitação, influência ou determinação. Todos os seres humanos estão sujeitos às relações de causalidade que governam a natureza. Posso caminhar sobre brasas ardentes, mas vou queimar a sola dos pés; posso submergir em alta profundidade, mas estarei sujeita aos efeitos da pressão; posso decidir fazer greve de fome, mas terei fome.

Estes graus de liberdade podem variar de pessoa para pessoa e, inclusive, a mesma pessoa pode ter em diferentes momentos da vida diferentes graus de liberdade, basta recordar que ninguém está livre de uma enfermidade ou de ser alvo de alguma espécie de coação, legítima ou não. Portanto, podemos ter momentos em que somos mais livres e momentos em que somos menos livres. Há pessoas mais livres e outras menos livres, as pessoas sob coação são pessoas essencialmente livres, mas que estão impossibilitadas de exercer sua liberdade. É dizer, podem querer, mas não podem eleger e não podem fazer. Estas pessoas podem ter consciência de seu poder de volição e

Quinto Capítulo

também consciência de que estão sob algum tipo de coação que as impossibilita de exercer seu poder de eleição e seu poder de realização. Nas palavras de Scheler (1960, p.18): “Liberdade é a denominação para uma relação vivenciada da causalidade superior e mais amecânica com a inferior e mecânica”.

Para explicar como funciona, Scheler (1960, p. 30) apresenta a ideia de ‘formas causais’. Estas ‘formas causais’ são como cadeias de eventos independentes e irreduzíveis entre si, mas que, não obstante, entre estas ‘formas causais’ há uma espécie de interdependência, que não é causal. Trata-se de um ‘surtir efeito’ de tal maneira que o ‘surtir efeito’ em uma das formas de causalidade só é possível se toma por base o ‘surtir feito’ de outra forma de causalidade. Um exemplo: estudos revelam que jovens com menos de 21anos predispostos à esquizofrenia se fumarem maconha com frequência da adolescência até a idade adulta têm um risco mais alto de desenvolver a enfermidade (SOARES-WEISER, 2003). O fato de a pessoa ter predisposição à esquizofrenia é parte da cadeia de eventos biológicos, e não passa pelo exercício da liberdade. Já o fato de o jovem decidir fumar maconha regularmente é parte de outra cadeia de eventos, dependente do exercício da liberdade. Todavia, o uso da maconha só servirá como disparador para a esquizofrenia se o jovem tiver predisposição para a enfermidade. Em outras palavras, ter a predisposição para a esquizofrenia é condição necessária, mas não é condição suficiente para desenvolvê-la. Pode ocorrer que uma pessoa nunca se depare com uma situação que dê início ao evento. São cadeias de eventos independentes, uma biológica,

totalmente involuntária, e outra espiritual, que depende do arbítrio, da vontade, da liberdade. Não são justapostas, nem interdependentes, mas o ‘surtir efeito’ de uma está fundado no ‘surtir efeito’ de outra.

Assim, apesar de sermos parte de uma cadeia de causalidades também somos causa, e por isso somos livres. Temos uma esfera de liberdade na qual podemos exercer nossa vontade, podemos iniciar uma nova cadeia de eventos, uma causalidade baseada na liberdade.

Não obstante, esta decisão, e a nova cadeia de eventos provocada por ela, está vinculada a outras cadeias de eventos, de ordem física, biológica, psíquica, familiar, social, econômica e histórica. Cada uma destas cadeias de eventos, ou ‘formas causais’, exerce diferentes graus de determinação, de modo que nossa esfera de liberdade está limitada, influenciada e, também, determinada por estas cadeias de eventos ou pela relação entre elas.

Em verdade, é a regularidade das relações entre as distintas cadeias de eventos e especialmente a regularidade da forma causal natural, física e biológica, que permite alguma previsibilidade dos acontecimentos garantindo que as decisões não sejam tomadas no escuro, mas com base em alguma expectativa sobre as consequências e resultados, alguma previsibilidade.

Portanto, a lei da causalidade natural não é um obstáculo à liberdade, mas uma condição. Sem a regularidade do mundo, da natureza, proporcionada pelas leis da física e da biologia, seria impossível estimar os resultados de nossas ações.

Quinto Capítulo

Neste sentido, afirmam Mumford & Anjum (2015): “Nós argumentamos, ao contrário, que um pode admitir causas primárias de decisões e ações sem, no entanto, admitir necessidade. O que provavelmente leva alguns a pensar de outro modo é a ideia de que a necessidade de uma afetação por uma causa é a única maneira que a produção causal pode operar, mas não é” (p. 4).

Ao lado das leis da causalidade natural, o conhecimento também tem um papel importante no exercício da liberdade. Para que seja possível tomar uma decisão, no âmbito da liberdade que temos, é fundamental que tenhamos o conhecimento necessário para isto. Para exercer a liberdade da forma mais plena possível, é necessário conhecer todas as condições, limitações, circunstâncias e possibilidades de resultado da decisão. Evidentemente isto é impossível, mas um exercício mental pode ajudar. Imaginemos que, no exemplo anterior, o jovem tenha pleno conhecimento de tudo o que supõe sua decisão, incluindo que tem uma predisposição à esquizofrenia, que a maconha quando fumada entre o início da adolescência e o início da vida adulta pode servir de disparo para a esquizofrenia e também o que é a esquizofrenia e todas as suas implicações. Em outras palavras, tendo o conhecimento dos valores que estão em conflito, para Scheler, o jovem necessariamente optaria por um Bem Maior. Sua decisão teria fundamento e, portanto, seria livre.

Para Scheler (1960), admitir que, tendo o conhecimento absoluto do Bem, seja possível optar pelo mal, implicaria uma total ausência de liberdade, já

que significaria que, em verdade, a pessoa estaria sendo determinada por um fator interno ou externo que provocaria o mal. Nenhuma ética teria significado, então. As ações seriam indeterminadas, por que estariam determinadas por ‘motivos mais fortes’ que levariam a pessoa a determinar se de acordo com eles.

A posição de Scheler requer um esclarecimento. O conhecimento, incluindo o conhecimento absoluto do Bem, não determina a eleição. O conhecimento é condição necessária para o exercício pleno da liberdade, mas não é condição suficiente, já que, ademais de conhecer, é necessário escolher e depois realizar. Cada ato de consciência realizado num momento diferente e específico.

Até este ponto é possível identificar duas condições da liberdade, uma, as leis da causalidade da natureza que por um lado proporcionam a regularidade e previsibilidade necessárias e por outro determinam em algum grau o comportamento; outra, o conhecimento que permite aos seres humanos que se movam por valores, de maneira pensada, conduzam sempre sua vontade de maneira motivada, fundamentada e, portanto, tenham um comportamento estável e previsível.

Assim, tanto o determinismo (determinação por fatores externos) como o indeterminismo (determinação por fatores internos) não pode servir de base para a responsabilidade uma vez que minimizam o ato de decisão, descartam o momento de reflexão, e a ponderação de valores. Só o não determinismo pode cumprir este papel.

Volição motivada

Depois de esclarecer sua posição em relação ao determinismo, Scheler passa a definir o que é a liberdade a partir dessas premissas. Ressalta que a liberdade sempre inclui um conjunto de conexões (SCHELER, 1960, p. 20). Neste sentido, se refere à liberdade na *conexão de sentido dos atos* e à liberdade na *conexão causal das vivências psíquicas*. Para isto, o filósofo define o que são motivos. Dentro dos ‘motivos para algo’ há que se diferenciar: (i) o pressentimento do valor positivo que está por realizar, (ii) a ‘vontade de’, o estímulo para a realização da ação, (iii) o valor que se dará a partir da realização da ação como motivação propriamente dita da volição.

O motivo imediato é sempre um pressentimento e não se confunde com o estado emotivo que deriva da ação. A busca pela emoção é o que ocorre numa ação que não é pensada, se tem a emoção, o afeto, mas não se tem o pressentimento do valor a ser realizado. Neste caso, a ação não passa de uma arbitrariedade caprichosa, como foi explicado anteriormente, uma ação indeterminada por que não foi pensada, imotivada.

Com isso, é necessário precisar o que se chama *causação da volição* (SCHELER, 1960, p. 21). ‘Causação da volição’ é a motivação da ação, então, em realidade, esta ação não é causada, mas livre, já que dita causação não é uma causa mecânica, física ou biológica, mas a pura reflexão, um ato de consciência espiritual. Portanto, ‘causação de volição’ não se confunde com o impulso afetivo. Este, sim, uma relação causal

objetivamente real que resulta em uma ação não livre por que é sem pensar, a mera sujeição ao impulso, é puro indeterminismo, pura arbitrariedade, já que se retirou toda compreensão que daria sentido aos atos. Portanto, Scheler torna ainda mais precisa sua definição de liberdade ao afirmar que “[...] ser libre es actuar solo debido a una volición motivada” (SCHELER, 1960, p. 24).

Aqui, mais uma crítica aos deterministas, já que eles consideram só a segunda definição de motivação, aquela que toma as paixões, os afetos, os impulsos e os instintos como causa da volição. Assim, toda a ação seria resultado do motivo mais forte, em realidade, uma ação imotivada, irrefletida, indeterminada e imprevisível.

Por outro lado, tomando a volição como motivada, a explicação racional acerca dos nexos entre fim-meio passa a ser totalmente diferente. É necessário, então, refletir sobre a *fundamentação da volição* e a *compreensão da volição* (SCHELER, 1960, p. 24). A fundamentação da volição está no *valor* que a orienta de acordo com uma ordem hierárquica de valores. Fundamentar uma volição não significa estabelecer uma conexão causal, mas compreender as razões, os motivos daquela determinada ação, o valor pressentido pelo agente. Diante disso, a expressão das conexões dos meios com o fim de seu projeto (SCHELER, 1960, p. 20) só há de se realizar mediante a adequação de seus conteúdos de ação e seu querer-fazer, e o que foi possível apreender com sua inteligência (SCHELER, 2001, p. 642). A compreensão da volição está no sentir dos valores por parte da pessoa

que quer e o que esta sentia na ocasião. Nos atos de preferir e postergar evidenciar quais valores a guiavam e de que forma se subordina a volição desse conteúdo à conexão de sentidos de sua volição. Sendo assim, a compreensão da volição tem como ponto de partida o sentir dos valores transmitido por seu sentimento axiológico. A evidência sobre as conexões de meio e fim se dão mediante a adequação entre a ação e o querer-fazer e deste com os projetos.

Uma volição é motivada quando compatível com a hierarquia de valores conforme proposta no segundo capítulo da segunda seção de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Nesta obra, Scheler (2001, p. 173-179) propõe quatro níveis na hierarquia de valores: do perceber afetivo, da sensibilidade vital, do sentimento axiológico e do sagrado. Estes valores se manifestam em todas as coisas, mas são *a priori*. Ademais, há critérios objetivos para estabelecer esta hierarquia, são eles: a duração, a divisibilidade, a fundamentação, a satisfação e a relatividade. Infelizmente, não é possível desenvolver o tema aqui.

O que se quer fixar é que uma vontade motivada tem origem em uma decisão fundamentada sendo derivada da reflexão.

Liberdade do poder-querer, do poder-fazer e do fazer mesmo

Considerando a volição motivada, cabe ainda as seguintes perguntas: ‘é o ato da decisão eletiva livre?’,

‘a esfera de eleição (os motivos possíveis) é livre ou necessária?’, e ‘em que sentido a existência de uma esfera de eleição permite um juízo acerca da liberdade?’, e ainda, ‘qual a dimensão desta esfera, estreita ou ampla?’ (SCHELER, 1960, p. 26-27).

Com o objetivo de responder a estas perguntas, Scheler diferencia a liberdade do poder-querer, a liberdade do poder-fazer e a liberdade do fazer mesmo. Tanto a liberdade do poder-fazer como a liberdade do fazer mesmo podem sofrer limitações, podem ser impedidas pela força, pela coerção ou pela compulsão, algo que não se aplica à liberdade do poder-querer. Ademais, é importante notar que a liberdade do fazer mesmo depende da liberdade do poder-fazer.

A liberdade do poder-querer, o poder de volição, já foi descrita no princípio do tópico anterior. O poder-fazer consiste em dispor da capacidade de executar uma ação, ter o conhecimento e a habilidade para executar a ação, por exemplo, se sou músico violinista, posso tocar um violino. Entretanto, se por alguma enfermidade sofro uma paralisia no braço, já não posso tocá-lo. O fazer mesmo é a execução propriamente dita. No exemplo anterior, tocar o violino.

As perguntas propostas são de especial interesse para a Política, o Direito e a vida social. A partir da última pergunta, como já foi mencionado, quanto maior for a esfera de eleição, maior será a esfera de liberdade. Em outras palavras, quanto mais opções existirem à disposição para a eleição, maior será a sensação de liberdade, se viverá mais intensamente e em sua expressão mais elevada. Neste sentido, a amplitude da esfera de eleição permite realizar um

juízo sobre a liberdade. Sem embargo, a pergunta anterior permanece: ‘esta esfera de eleição é livre ou necessária?’ Surge aqui uma questão de interesse político: uma esfera de eleição muito estreita tem impacto no poder-fazer. Por exemplo, se temos disponível um único meio de comunicação e não temos conhecimento de mais nenhum, então a falta de liberdade de imprensa não será notada, não existirá o sentimento de que se está sendo vítima de coerção ou manipulação. Não obstante, se temos conhecimento de que existem vários meios de comunicação, várias fontes de notícia, vários modos de comunicar um mesmo fato, então passamos a sentir essa limitação, essa coerção à liberdade do poder-fazer. A restrição do número de opções não só limita a liberdade do fazer mesmo, mas também pode limitar a liberdade do poder-fazer. Portanto, onde as esferas de eleição são muito amplas, ou ao menos se sabe que são amplas, não ter acesso a elas implica uma restrição à liberdade do poder-fazer e à liberdade do fazer mesmo, e conseqüentemente, pode provocar uma reação e uma forte sensação de cerceamento.

Assim, uma maneira de coagir uma comunidade é não deixar que tenha acesso e não saiba que está tendo o acesso a algo restringido, de modo que terá sua liberdade de poder-fazer limitada (e conseqüentemente, a liberdade do fazer mesmo também limitada) e não saberá disso. Daí é possível explicar por que, nos regimes fechados, os detentores do poder se esforçam ao máximo para que as pessoas jamais tenham acesso a outras fontes de informação, não conheçam outras opiniões, interpretações ou

opções. Deste modo é mais fácil disseminar a crença de que estão vivendo da melhor maneira possível, pois a população segue sem saber o que está perdendo, incapaz de imaginar como seria viver numa sociedade diferente. Tem a sensação de que é livre, já que o natural é ter poucas opções a eleger. Isto é absolutamente relevante quando falamos de restrição ao acesso à informação, isto é, quando falamos da democratização dos meios de comunicação, direito fundamental numa democracia. Se tivermos uma única fonte de notícias, o que for publicado será considerado verdade, já que ao menos se sabe que algo aconteceu em algum lugar sem maiores questionamentos sobre os interesses envolvidos. Por outro lado, se há conhecimento sobre a existência de outras fontes de notícia, mesmo que não se tenha acesso a elas, o simples fato de impedir o acesso, já implica numa sensação de cerceamento da liberdade de poder-fazer, e claro, da liberdade do fazer mesmo, e isto também pode gerar reações adversas.

Por outro lado, quando há demasiadas opções disponíveis para o exercício da liberdade de poder-fazer, se tem a sensação de uma enorme liberdade, já que a todo o momento estamos exercendo nosso poder de eleição. A questão é que isto também pode estar a serviço de uma coerção, uma coerção velada, uma limitação à liberdade, uma verdadeira obnubilação de nosso poder de eleição através do oferecimento de uma quantidade imensa de informação e produtos em sua maioria irrelevantes e inúteis. Assim, se decide sobre coisas irrelevantes o tempo todo, se compra o que não se necessita, o tempo passa a ser dedicado a futilidades,

Quinto Capítulo

discussões irrelevantes e rasas. É a sociedade de consumo ávida de informação e produtos, uma sociedade na qual todos escolhemos entre o que não necessitamos a todo o momento e isto nos mantém ocupados além de nos dar a sensação de que estamos exercendo nosso poder de eleição, nossa liberdade. Deste modo seguimos acreditando que somos livres pelo simples fato de estar realizando escolhas a todo o momento.

Há basicamente duas maneiras eficazes de restringir a liberdade, uma através da limitação da esfera de eleição, impedindo que a pessoa coagida tenha acesso a uma variedade de opções. Só que neste caso, quando o coagido se dá conta das outras opções, sente o peso da coação e sente, então, um incômodo que pode inspirar uma reação, reação imprevisível. Outra forma de restringir a liberdade é afogando o coagido numa esfera de eleição absolutamente gigantesca, embriagadora. É uma maneira mais sutil de limitação da liberdade. Deste modo, o coagido não sente tanto o peso da coação sobre ele, ao contrário, tem a sensação de que exerce plenamente seu poder-fazer, que é livre para fazer.

Assim se pode sintetizar este tópico fixando que, para Scheler, a liberdade é não determinação, isto não implica total ausência de determinação visto que estamos sujeitos às leis de causalidade da natureza, mas que, em conhecendo o bem, podemos optar por ele de maneira fundamentada, uma volição motivada. Ademais, o poder-fazer depende da ausência de coerção e de haver opções a eleger.

Compatibilismo e incompatibilismo

O debate entre livre arbítrio e determinismo remonta a Homero tanto na *Ilíada* como na *Odisséia*, aos filósofos da antiguidade clássica como em Platão no *Mito de Er*, a filosofia medieval como em Agostinho de Hipona em *O livre-arbítrio*, a reforma protestante como em Lutero em *De servo arbítrio*, a filosofia moderna como em Kant em *O que é esclarecimento?*, ao idealismo alemão como em Hegel em *Princípios da Filosofia do Direito*, e fenomenologia como em Husserl na *Introdução à ética*, palestras de verão em 1920 e 1924. Isto apenas para mencionar alguns filósofos mais conhecidos, todavia a lista está longe de ser exaustiva. É evidente, portanto, que não é possível apresentar todo o debate, para isto indico o livro de Ilham Dilman, *Free will, an historical and philosophical introduction*.

Numa linguagem contemporânea, este debate aparece com duas posições destacadas: o compatibilismo e o incompatibilismo. O compatibilismo afirma somente que o determinismo é compatível com o livre arbítrio. O incompatibilismo afirma que o determinismo é incompatível com o livre arbítrio, isto é, se o determinismo é verdadeiro, então não há nem nunca houve livre arbítrio. Assim é necessária uma definição de determinismo. Determinismo é a crença de que tudo o que acontece é causalmente necessário devido à combinação entre as condições antecedentes e as leis naturais.

Historicamente os argumentos em defesa do compatibilismo evoluíram, os primeiros foram os compatibilistas clássicos como Hobbes, Hume y Stuart

Mill. Estes foram superados por teorias desenvolvidas nos anos 60, são elas: o *argumento de consequência* de Carl Ginet (1966), a *crítica ao princípio de possibilidade alternativas* de Harry Frankfurt (1969), e a *nova perspectiva sobre as atitudes reativas* de Peter F. Strawson (1962). Os compatibilistas contemporâneos seguem influenciados pelos argumentos de Ginet, Frankfurt e Strawson, mas com algumas adaptações. Por esta razão, os tomaremos como referência.

Os incompatibilistas defendem, por razões opostas, que o determinismo é incompatível com o livre arbítrio. De um lado, há aqueles que consideram que tudo está determinado e, portanto, não há livre arbítrio. São os fatalistas como o estóico Crísipo de Solis e os deterministas rígidos como Spinoza. De outro lado, há aqueles que creem que o determinismo se aplica somente às coisas e não à consciência humana como Sartre, ou que os atos são em princípio logicamente distintos de acontecimentos ou eventos como na teoria da ação de Mac Intyre, ou que alguns eventos não são causados, mas resultam de escolhas livres como Agostinho e Kant.

Estes são representantes do libertarianismo, além de considerar que o determinismo é incompatível com o livre arbítrio, creem que os seres humanos têm livre arbítrio, que as pessoas são livres. Reconhecem que o determinismo sim existe, mas somente no âmbito da natureza. De maneira mais sistematizada, afirmam que o determinismo impede a existência de possibilidades alternativas de decisão e/ou ação e que as possibilidades alternativas são necessárias para decidir e/ou agir livremente.

Dadas estas definições, tomaremos como linha condutora as premissas sistematizadas por Carlos J. Moya em *Moral Responsibility, The ways of scepticism*, a partir das quais se posicionaram as correntes do pensamento contemporâneo: (a) o determinismo impede a existência de possibilidades alternativas de decisão e/ou ação; (b) as possibilidades alternativas são necessárias para decidir e/ou atuar livremente; (c) o determinismo impede o controle último sobre nossas decisões e/ou ações; (d) o controle último é necessário para decidir e/ou atuar livremente (Moya, 2006, p.6)

Antes uma breve observação, o compatibilismo em lugar de estar em uma posição oposta ao incompatibilismo é mais bem compreendido como intermediário entre as duas posições extremas do incompatibilismo. De um lado temos os defensores do determinismo, no extremo oposto os defensores do livre arbítrio, y os compatibilistas que creem ser possível a coexistência do determinismo e do livre arbítrio. Dito de outro modo, no espectro do debate os incompatibilistas ocupam as posições extremas, de um lado, o fatalismo e o determinismo rígido, de outro, o libertarianismo, a teoria da ação e o existencialismo; os compatibilistas ocupam a posição intermediária defendendo que não há impedimento entre o determinismo e o livre arbítrio.

Scheler e o compatibilismo

De acordo com a ordem antes mencionada, apresentaremos as posições compatibilistas seguidas das refutações baseadas na teoria scheleriana do livre

arbítrio. O primeiro argumento em favor do compatibilismo é o chamado *argumento de consequência* que nega a premissa (a), é dizer, para Ginet (1966), o determinismo não impede a existência de possibilidades alternativas de decisão e/ou ação. O núcleo do argumento está na definição do verbo 'poder'. Se 'ser livre' é poder fazer algo no sentido de gozar da faculdade ou habilidade para fazê-lo, então ainda que nossa vontade esteja determinada, nada impede a existência de alternativas que permitiriam haver feito algo distinto. Visto de outro modo, poderia haver realizado outra coisa se houvesse querido, mas como minha vontade está determinada, não o quis.

A razão é que as pessoas não têm poder sobre certos fatos e tão pouco tem poder sobre os fatos que derivam destes, é uma ausência de poder que se transfere dos fatos às consequências. Devido aos fatos passados as leis da natureza, as pessoas não têm poder para alterar o futuro, em verdade, seu futuro se realizará de só uma maneira.

Portanto, o determinismo é verdadeiro uma vez que os fatos do passado e as leis da natureza são fixos, conseqüentemente, os fatos presentes que determinam a vontade também, assim como os fatos futuros.

As possibilidades alternativas existem sucede que o agente não arbitra sobre elas já que sua vontade está determinada na direção de uma única alternativa. Em verdade, não faz diferença se as possibilidades alternativas existem ou não, pois a determinação está sobre a vontade e não sobre a existência de possibilidades alternativas. Estas podem existir diante

do agente que ele seguirá elegendo somente aquela para a qual está determinado.

Para Scheler (1960): “[...] ser livre é atuar somente devido a uma volição motivada” (p.22). Volição motivada é uma volição reflexiva que presente o valor positivo da ação. Por exemplo. O motivo para viajar é a contemplação das paisagens, dos sítios históricos, o valor positivo que se realiza quando se dá a vivência da viagem. Scheler admite um duplo sentido de ‘motivação’. Numa linguagem vulgar se diz que as ações são motivadas ainda que a ‘motivação’ seja meramente imediata, objetiva ou instintiva. No entanto, o que pretende é chamar atenção para outro tipo de motivação, a motivação refletida, a motivação compatível com o projeto. Uma motivação que não se deixa reduzir a alguma forma de causalidade real, nem sequer psíquica, como na ação puramente impulsiva.

Neste sentido, o que deve fundamentar uma volição são os valores que a guiam de acordo com uma ordem hierárquica nos atos de preferir e postergar (SCHELER, 2001, p. 152). O ‘eu’ é como um campo de batalha onde o motivo mais forte para atuar é definido. O guia desta decisão é o sentimento axiológico que subordina a volição e adequa o querer-fazer aos conteúdos da ação. Visto de outro modo, a volição é livre quando motivada, de maneira mais genérica, a volição pode ser livre quando no exercício do poder-querer a motivação não é mecânica ou objetiva, mais amecânica, refletida de acordo com valores.

O segundo argumento em favor do compatibilismo é a *crítica ao princípio das possibilidades alternativas* que nega a premissa (b), isto

é, para Frankfurt, Daniel C. Dennet (1984) e James W. Lamb (1977), as possibilidades alternativas não são necessárias para decidir e/ou atuar livremente. O argumento de baseia em exemplos em que o agente é moralmente responsável, mas não poderia atuar de outro modo. Talvez o exemplo mais conhecido seja de Lamb (1993) sobre o socorrista. Vejamos, um socorrista mentiu sobre sua qualificação dizendo que sabia nadar. Se, diante dele, um menino se afoga, é sua obrigação salvá-lo, no entendo, por não saber nadar, ele não poderá salvar a vida do menino. Mesmo assim, seguirá sendo responsável pelo ocorrido.

Neste caso, os atos do agente lhe colocam numa situação de responsabilidade por sua ação ou inação ainda que não haja possibilidade alternativa. De outra maneira, o agente é responsável por suas ações ainda que não haja podido atuar de modo distinto. Os defensores desta posição concluem que as possibilidades alternativas não são necessárias para a responsabilidade moral, é dizer, a liberdade definida como a necessidade de possibilidades alternativas (premissa B) não é necessária para a responsabilidade moral.

Os críticos do *princípio das possibilidades alternativas (PAP)* em grande medida apresentam seus argumentos baseados em exemplos semelhantes, como Dennet (1984, p. 131-8) que cita o caso de Matinho Lutero. Lutero afirmava que não poderia ter agido de outro modo, pois sua consciência não permitiria, e ainda assim é considerado responsável por sua ação.

Tomando como referência o exemplo de Lamb, há que se considerar que o momento da eleição não se

deu quando do afogamento do menino, mas quando o socorrista mentiu sobre sua qualificação. Até porque não cabia ao socorrista decidir se o menino iria entrar na água ou não. Por outro lado, cabia sim ao socorrista decidir se iria mentir ou não sobre sua qualificação. Neste momento, ele tinha duas opções a considerar: mentir ou não mentir. E, já neste momento era perfeitamente previsível que, durante sua carreira, poderia estar diante de uma situação como esta. Portanto, quando mentiu, assumiu o risco de no futuro enfrentar tal dilema e por esta razão é considerado responsável.

Neste exemplo, o socorrista é sim responsável e, reconhecendo a situação em que se colocou, poderia tentar salvar o menino, lançando-lhe uma bóia ou saltando ao mar. O fato é que dificilmente não há alternativas a eleger, principalmente quando a coerção é externa, o necessário é ter coragem para enfrentar a pressão social e inclusive a ameaça a própria vida. O mais difícil, todavia, é quando não se tem consciência da coação como no caso das enfermidades psíquicas.

Scheler, como mencionado anteriormente, chama atenção sobre esta maneira de analisar os fenômenos. O fenômeno da liberdade não é simples, não se pode fazer um recorte no tempo e analisá-lo fora do contexto, das situações pretéritas, da vivência anímica do agente, da especulação sobre as consequências do comportamento.

Ademais, para o fenomenólogo, as possibilidades alternativas são necessárias para decidir e/ou atuar livremente. São necessárias em diversos níveis do exercício da liberdade: para o poder-eleger,

Quinto Capítulo

para o poder-fazer e para o fazer mesmo. O mesmo raciocínio se aplica ao poder-fazer e ao fazer mesmo. Recordando que as limitações à liberdade podem ser internas, o que define como indeterminação, ou externas, o que define como determinação. Os seres humanos são livres justamente por que são não determinados.

O terceiro argumento em favor do compatibilismo é de Strawson (1962) apresentado em seu artigo *Freedom and Resentment*. O autor muda totalmente o enfoque, pois em lugar de analisar as possibilidades alternativas, algo mais objetivamente dado, propõe uma análise de ordem mais subjetiva sobre as atitudes reativas. Considera que as premissas (a), (b), (c) e (d) não são suficientes para solucionar o problema do livre arbítrio. Seu argumento é que, diante da uma atitude que se percebe como derivada de boa ou má intenção, surgem atitudes reativas que podem ser de ressentimento quando somos objeto da ação, de indignação quando presenciamos a ação, ou de culpa quando somos autores da ação. Portanto, mais que analisar as possibilidades alternativas, há que se admitir algo mais envolvido no debate sobre a liberdade e, mais precisamente, sobre a responsabilidade moral. A atribuição de responsabilidade moral deriva em grande medida das respostas emocionais às atitudes que por sua vez dependem da percepção das relações interpessoais.

O argumento de Strawson traz uma nova perspectiva sobre o debate do livre arbítrio. No entanto, não responde a perguntas centrais que definem a liberdade, isto é, não assume uma posição

clara em relação à necessidade de possibilidades alternativas e controle último. Sua preocupação parece estar mais centrada na atribuição de responsabilidade moral que propriamente na definição do que seja livre arbítrio e suas condições.

Scheler também valoriza as emoções para compreensão dos valores e como guias das respostas às ações. Para conhecer um pouco mais sobre este tema indico a leitura de *Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia* de Cadena (2013). Sem embargo, o enfoque é totalmente distinto, para Scheler os sentimentos são instrumentos para a intuição emocional dos valores, valores materiais organizados hierarquicamente. Isto não se confunde com as emoções despertadas diante de uma ação própria ou alheia. Ademais, tomá-las como critério de reação e imputação de responsabilidade moral torna o resultado absolutamente relativo algo incompatível com a proposta scheleriana.

Scheler e o incompatibilismo

Como já mencionado, o incompatibilismo afirma somente que o determinismo é incompatível com o livre arbítrio. Assim, entre os incompatibilistas há dois extremos, de um lado, os deterministas duros e, de outro, os libertaristas. Consideraremos somente os incompatibilistas que negam o determinismo uma que, conforme exposto no tópico anterior sobre Scheler, esta também é sua posição.

Os libertaristas aceitam todas as premissas apresentadas no princípio deste capítulo. Portanto é possível dividir os argumentos do incompatibilismo em

Quinto Capítulo

dois grupos: os argumentos a favor das possibilidades alternativas, e os argumentos a favor do controle último. Os argumentos do primeiro tipo estão centrados na possibilidade de atuar de maneira distinta, não só a existência das possibilidades alternativas, mas também a possibilidade de efetivamente poder eleger entre elas. A necessidade das possibilidades alternativas é defendida pelos problemas que se colocam, a um, se somente há uma opção, então fazemos a única coisa que se pode fazer, a dois, se há diferentes opções, mas sempre optarei por aquela determinada devido a eventos anteriores e as leis da natureza, então de fato não a elegi. Em ambos os casos é evidente o impacto negativo sobre a responsabilidade moral. É a posição defendida por van Inwagen (1983) em *An Essay on Free Will*.

Os argumentos do segundo tipo atribuem às pessoas suas ações e as assumem como moralmente responsáveis por elas. O livre arbítrio neste sentido implica na autonomia ou autodeterminação, isto é, o agente é a causa e tem o controle último sobre suas ações, ações que serão julgadas moralmente. É a posição defendida por Kane (1996) em *The Significance of Free Will*.

Considerando as premissas (a), (b), (c) y (d), se pode afirmar que o pensamento de Scheler está de acordo com todas. A premissa (a) é 'o determinismo impede a existência de possibilidades alternativas de decisão e/ou ação'. Scheler define o determinismo como o atuar causado por fatores externos, leis naturais e/ou relações espaço-temporais e, ao lado do determinismo, há o indeterminismo que é definido

como o atuar caprichoso, sem fundamento, ou causado por uma enfermidade psíquica ou anímica. Ambos são formas de determinação em que o atuar é causado por algo alheio ao arbítrio. Entretanto, os seres humanos são de fato não determinados, isto é, livres. Scheler (1960, p. 11) “[...] compartilha a crença na liberdade do homem em questão; a crença em sua capacidade de poder opor algo aos estímulos e impulsos instintivos que o assombam, algo que anule os efeitos de outro modo determinantes para suas ações”. Deste modo, caminham juntas duas dimensões da liberdade, uma negativa, a não determinação mesmo ainda sob as leis da natureza, e uma positiva, a capacidade de opor se aos estímulos externos e também internos, de atuar de maneira autônoma.

A premissa (b) é ‘as possibilidades alternativas são necessárias para decidir e/ou atuar livremente’. Scheler, como já mencionado, a considera verdadeira quando define a liberdade como poder de eleger, poder-fazer e fazer mesmo. Neste sentido, acrescenta que “[a capacidade de se decidir a eleger] parece poder crescer e decrescer com o número de possibilidade: somos tanto mais livres quanto maior for a quantidade de possibilidades entre as quais podemos eleger” (SCHELER, 1960, pág. 7).

A premissa (c) é ‘o determinismo impede o controle último sobre nossas decisões e/ou ações’. Scheler (1960, p. 18) considera que a liberdade “*é apenas a direção no sentido da independência da determinação de um ato ou processo pelo lugar espacial e temporal de conteúdo determinate*”. Em outras palavras, a liberdade é justamente a independência do

determinismo, da causalidade necessária condicionada por fatos pretéritos e regida por leis naturais. Deixar se determinar pela conjunção entre eventos anteriores e leis naturais não é ser livre. Deste modo, os seres humanos só são livres quando atuam devido a uma volição motivada, isto é, somos capazes de atuar com base em uma volição cujos projetos possuam uma conexão de sentido de acordo com suas motivações. Em outras palavras, as pessoas são livres quando são a última *ratio* do atuar. Motivar a volição é dar-lhe um fundamento. A fundamentação de uma volição tem lugar por meio da indicação dos calores que a guiam de acordo com uma ordem hierárquica de valores.

A premissa (d) é ‘o controle último é necessário para decidir e/ou atuar livremente’. Scheler não nega que haja níveis de liberdade e que até uma mesma pessoa ao longo de sua vida possa ter momentos mais ou menos livres. Tão pouco nega o determinismo na dimensão da natureza, biológica e, até mesmo, psíquica. Ocorre que estas são cadeias de eventos sobre as quais se sobrepõe a cadeia da liberdade, do atuar por deliberação, de maneira amecânica. Em verdade, esta última só pode surtir efeito por que conta com a regularidade das cadeias inferiores, mais mecânicas. De outro modo, uma pessoa só pode avaliar seus atos por que conta com a regularidade das leis físicas e biológicas. É devido à regularidade das leis naturais que sei que se empurro uma pessoa do alto de um edifício, ela se machucará e pode morrer; sei que todas as pessoas necessitam de ar, água, comida e sono e que, se as privo disto, as causas danam. Assim que é pela regularidade das leis naturais que se pode estimar as

consequências das ações e pressentir os valores que estão por se realizar. Como diz Scheler (1960, p. 18), liberdade é sempre relação, em suas palavras: “*Liberdade é a denominação para uma relação vivenciada da causalidade superior e mais amecânica com a inferior e mecânica*”. A relação entre liberdade e causalidade não é um problema, mas uma condição de possibilidade da liberdade. É o que os partidários do determinismo não compreendem, a ideia de que todo o universo seja determinado e que só lhe corresponda liberdade a vontade humana.

Considerações finais

Por todo exposto, se conclui que Scheler está mais próximo dos incompatibilistas libertaristas, por negar que o atuar humano seja determinado por acontecimentos anteriores combinados com as leis naturais. Ainda que compreenda que o determinismo cumpre um papel no exercício da liberdade, está longe de significar que os seres humanos são determinados (ou indeterminados), ou que o determinismo seja compatível com a liberdade. Somos livres e isto significa que podemos atuar segundo valores nos atos de preferir e postergar, amar e odiar.

Referências

CADENA, N. B. Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia. In: *Revista Ética e Filosofia Política*. v. 2, n. 15, 2013, p. 76-88.

Quinto Capítulo

DENNET, D. C. *Elbow room*. The Varieties of Free Will Worth Wanting. Oxford: Clarendon Press, 1984.

DILMAN, I. *Free will, an historical and philosophical introduction*. New York: Routledge, 1999.

FRANKFURT, H. G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. In: *The Journal of Philosophy*. v. 66, n. 23, 1969, p. 829-39.

GINET, C. Might We Have No Choice? In: *Freedom and Determinism* (Ed.) Edwin Curley. New York: Random House, 1990, p. 87-104.

HOBBS, T. *Leviathan* (Ed.) Edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.

KANE, R. H. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

KUEHN, M. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LAMB, J. W. *On a Proof of Incompatibilism*. *Philosophical Review*. n.86, 1977, p.20-35.

LAMB, J. W. Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternate Possibilities. In: *The Journal of Philosophy*. v. 90, n. 10, 1993, p. 517-527.

MACINTYRE, A. Determinism. In: *Mind*. n.66, 1957, p. 28-41.

MOYA, C. J. *Moral Responsibility, the ways of scepticism*. London: Routledge, 2006.

MUMFORD, S.; ANJUM, R. L. Freedom and Control. On the Modality of Free Will. In: *American philosophical quarterly*. n. 51, v. 1, 2015, p. 1-11.

SCHELER, M. *Metafísica de la libertad*. Trad. Walter Liebling. Título del original *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.

SCHELER, M. *Ética*, Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

SOARES-WEISER, K. *Uso da maconha na adolescência e risco de esquizofrenia*. Revista Brasileira de Psiquiatria, 2003, n. 25, v. 3, p. 131-2.

STROWSON, P. F. Freedom and Resentment. In: *Proceedings of the British Academy*. 1962, p. n. 48, p. 187-211.

VAN INWAGEN, P. *An essay on the Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.