

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Paulo Henrique Reis de Sena

**A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER:
Uma resposta fenomenológica ao problema da pessoa**

Belo Horizonte

2022

Paulo Henrique Reis de Sena

**A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER:
Uma resposta fenomenológica ao problema da pessoa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Alice Mara Serra
Área de Concentração: História da Filosofia Moderna e Contemporânea

Belo Horizonte

2022

100	Sena, Paulo Henrique Reis de.
S474a	A antropologia filosófica de Max Scheler [manuscrito] :
2022	uma resposta fenomenológica ao problema da pessoa / Paulo Henrique Reis de Sena. - 2022.
	208 f.
	Orientador: Alice Mara Serra.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Antropologia filosófica - Teses. 3. Fenomenologia - Teses. 4. Metafísica - Teses. I. Serra, Alice Mara. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER: UMA RESPOSTA FENOMENOLÓGICA
PROBLEMA DA PESSOA**

PAULO HENRIQUE REIS DE SENA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 16 de fevereiro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Alice Mara Serra - Orientadora (UFMG)

Prof. Carlos Roberto Drawin (FAJE)

Prof. Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens (UNIOESTE)

Belo Horizonte, 16 de fevereiro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Roberto Drawin, Usuário Externo**, em 17/02/2022, às 09:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alice Mara Serra, Professora do Magistério Superior**, em 17/02/2022, às 12:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens, Usuário Externo**, em 17/02/2022, às 18:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1247463** e o código CRC **BE9E0872**.

AGRADECIMENTOS

Aos professores convidados que acolheram a análise e a crítica desta dissertação de mestrado, gentilmente aceitando participar da banca de defesa: o Prof. Roberto S. Kahlmeyer Mertens e o Prof. Carlos Roberto Drawin.

À Prof.^a Alice Mara Serra, pela acolhida ao projeto em um momento tão difícil e peculiar da história recente do país. Pela paciência com as falhas e dificuldades que um estudante advindo de outra área teórica enfrenta ao lidar com o conhecimento filosófico. E pelo estímulo a um trabalho aberto, confiante e determinado à objetividade e à clareza na expressão das ideias.

À Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em especial ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) pela rica experiência estudantil, o aprendizado renovado e o entendimento do rigor teórico necessário à filosofia. Esta experiência é construída no contato e na troca de conhecimentos com os colegas estudantes e professores, algo que só o ambiente acadêmico oferece, tanto em sala de aula, como foi no período pré-pandemia, quanto após, no contexto da nova situação de aprendizado remoto.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela possibilidade oferecida através de uma bolsa de mestrado, sem a qual esta dissertação talvez não tivesse vindo a termo.

DEDICATÓRIA

*Dedico este trabalho, primeiramente à minha mãe, Dona Maura.
Quanto trabalho e quanta luta se encontram no desejo
De quem busca para um filho um destino melhor.*

*Dedico também aos meus amigos. Cito-os, sem ter medo de esquecer
algum: Bruno, Joci, Mateus, Thiago, Bárbara, Theo, Neli, Fred, Rudney,
Mariana, Sandrinho, Reinaldo, Waldir, Dani, Ló, Jana, João, Acrísio,
Jhonatan, Natália, Victor e Isabela. Aqui eu encontrei meu porto seguro nos
momentos de solidão e de descontentamento. Cada bate papo e conversa
jogada fora ou discussão sobre o contexto em que se encontra o Brasil hoje
foi um bálsamo e um estímulo essencial para chegar até aqui agora e para
continuar seguindo em frente.*

*A vida de Marius ficou difícil. Comer com o dinheiro obtido na venda das
roupas e do relógio não era nada. Ele se alimentou também dessa coisa
inexprimível que se chama "o pão que o diabo amassou".
(Victor Hugo, Os Miseráveis)*

*De início, essa reverberação do amor nos parecia ser nosso amor.
Em seguida vimos que ele também já era amor recíproco.
(Max Scheler, Remorso e Renascimento)*

RESUMO

O trabalho buscou esclarecer o modo como Max Scheler (1874 - 1928) articula suas análises fenomenológicas sobre a pessoa na composição da Antropologia Filosófica. No primeiro capítulo, abordou-se a perspectiva fenomenológica de Scheler, elucidando especialmente seu direcionamento à questão do ser humano a partir da compreensão das vivências intencionais (pessoa como centro de atos) e também à ontologia regional. O segundo capítulo tratou do delineamento do conceito de pessoa e de sua problematização, requerida pelas reformulações mais tardias do autor, que desembocam na Antropologia Filosófica. Especificamente, neste caso, evocou-se a questão da "inversão dos valores dos conceitos de espírito e vida", bem como o conceito de sublimação, como os meios através dos quais o autor busca articular a ideia de pessoa em sua antropologia. No último capítulo, analisou-se a Antropologia Filosófica de modo direto: seus objetivos e excessos, bem como o conteúdo elaborado pelo autor para descrever os níveis do inorgânico, do vital (desdobrado em vegetal e animal) e do espiritual. Em específico, realizou-se uma digressão às análises do Cap. VI do *Formalismo na ética e ética material (não formal) dos valores (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – 1913/1916)*, em que Scheler desenvolve o exame das interconexões essenciais entre a pessoa, o ego e o corpo vivo (*Leib*). Concluiu-se que é possível dimensionar o modo como Scheler parte do personalismo para chegar à Antropologia Filosófica, implicando grandes manobras especulativas, concebidas de modo a tentar adequar o conceito de pessoa, em sua abordagem fenomenológica, com teses metafísicas, para realizar a fundamentação do *anthropos* em sua Antropologia Filosófica.

Palavras-chave: *pessoa, Antropologia Filosófica, fenomenologia, metafísica, Max Scheler.*

ABSTRACT

The work sought to clarify the way in which Max Scheler (1874 - 1928) articulates his phenomenological analyzes of the person in the composition of Philosophical Anthropology. In the first chapter, Scheler's phenomenological perspective was approached, especially elucidating his direction to the question of the human being from the understanding of intentional experiences (person as the center of acts) and also to regional ontology. The second chapter dealt with the delineation of the concept of person and its problematization, required by the author's later reformulations, which lead to Philosophical Anthropology. Specifically, in this case, the question of "inversion of the values of the concepts of spirit and life" was evoked, as well as the concept of sublimation, as the means through which the author seeks to articulate the idea of person in his anthropology. In the last chapter, Philosophical Anthropology was analyzed directly: its objectives and excesses, along with the content elaborated by the author to describe the levels of the inorganic, the vital (folded into plant and animal) and the spiritual. Specifically, a digression was made to the analyzes of Chapter VI of *Formalism in ethics and material (non-formal) ethics of values (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – 1913/1916)*, in which Scheler develops the examination of the essential interconnections between the person, the ego and the living body (*Leib*). It was concluded that it is possible to appreciate the manner in which Scheler starts from the personalism to arrive at Philosophical Anthropology, implying in great speculative maneuvers, conceived in order to try to adapt the concept of person, in its phenomenological approach, with metaphysical theses, to carry out the foundation of *anthropos* in his Philosophical Anthropology.

Keywords: *person, philosophical anthropology, phenomenology, metaphysics, Max Scheler.*

LISTA DE ABREVIATURAS¹

FENFEV – Formalism in ethics and non-formal ethics of values (Formalismo na ética e ética não formal dos valores)

PHC – A posição do homem no cosmos

PIH – Para a ideia do homem

TTF – Teoría de los três hechos (Teoria dos três fatos)

FTC – Fenomenología y gnoseología (Fenomenologia e teoria do conhecimento)

EFS – The nature of sympathy (Essência e formas da simpatia)

SEF – Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico

HH – O homem e a história

¹ As traduções do inglês e espanhol foram feitas por mim. A opção pelo termo "não formal" para a tradução de "*materiale*" do alemão segue a indicação da tradução norte americana feita pelo editor das obras completas de Max Scheler, Manfred Frings.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER.....	16
1.1. INTUICIONISMO, FENOMENOLOGIA E A CRÍTICA DO POSITIVISMO E DO ESPIRITUALISMO.....	16
1.1.1. <i>O impasse entre positivistas e espiritualistas no contexto neokantiano</i>	17
1.1.2. <i>A descoberta do intuicionismo de Bergson</i>	22
1.1.3. <i>Encontro com Husserl e a fenomenologia</i>	27
1.2. A FENOMENOLOGIA COMO FERRAMENTA: A ABORDAGEM DE MAX SCHELER	30
1.2.1. <i>A redução eidética em Scheler: o instrumental fenomenológico</i>	37
1.2.2. <i>Visão de essências: a experiência fenomenológica</i>	41
1.2.3. <i>Atos ou vivências intencionais</i>	46
1.2.4. <i>A materialidade objetiva: o a priori material</i>	49
1.3. FENOMENOLOGIA APLICADA: A REDUÇÃO EIDÉTICA E A DESCRIÇÃO DAS REGIÕES ONTOLÓGICAS ..	54
CAPÍTULO 2 – O LUGAR DA PESSOA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER.....	64
2.1. O CONCEITO DE PESSOA EM MAX SCHELER E SUA DERIVAÇÃO NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	65
2.2. O DELINEAMENTO DO CONCEITO DE PESSOA	74
2.2.1. <i>Primeiro conceito restrito: a pessoa como centro de atos</i>	75
2.2.2. <i>Segundo conceito restrito: a pessoa como realização e performance de seus próprios atos</i>	89
2.2.3. <i>O conceito amplo dado na antropologia filosófica: a pessoa como abertura para o mundo e a ideia de espírito como determinação da diferença essencial entre o homem e o animal</i>	96
2.2.4. <i>O conceito amplo dado na metafísica: a pessoa como núcleo do Ordo Amoris</i>	111
2.3. O PROBLEMA IMPLÍCITO DO PERSONALISMO SCHELERIANO: VÍNCULO ENTRE OS NÍVEIS ONTOLÓGICOS – A SUTILEZA DO ESPÍRITO E A POTÊNCIA DA VIDA	122
2.4. TENTATIVA DE RESPOSTA À QUESTÃO DA INVERSÃO VALORATIVA DO CONCEITO DE ESPÍRITO E DE VIDA: O SENTIMENTO DE AMOR E A SUBLIMAÇÃO.....	135
CAPÍTULO 3 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PERSONALISTA DE MAX SCHELER.....	149
3.1. O SURGIMENTO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NO INÍCIO DO SÉC. XX.....	149
3.1.1. <i>A incomensurabilidade das ideias sobre o ser humano</i>	149
3.1.2. <i>As cinco grandes imagens históricas do anthropos</i>	154
3.1.3. <i>O humanismo de Max Scheler</i>	162
3.2. A ONTOLOGIA DO VIVENTE: ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA ORGANICAMENTE DETERMINADA	167
3.2.1 <i>Descrição do nível material: centros de força mecânico</i>	167
3.2.2. <i>Descrição do nível biológico: centros de força vital e psíquico</i>	171
3.3. A ONTOLOGIA DA PESSOA: ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA FENOMENOLOGICAMENTE DETERMINADA	183
3.3.1 <i>Descrição do nível espiritual: interconexão essencial entre a pessoa, o ego e o corpo vivo (Leib)</i>	183
3.3.2. <i>A definição de ser humano na Antropologia Filosófica de Scheler</i>	193
CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar a Antropologia Filosófica personalista de Max Scheler (1874 - 1928). Partimos da hipótese de que a elaboração da teoria da pessoa, feita no marco de seus estudos fenomenológicos – que podemos descrever como um segundo período dos trabalhos filosóficos do autor – é o elemento fundamental para compreender sua perspectiva antropológica no período tardio, quando sua obra passa a apresentar um forte caráter especulativo e metafísico, a par de seu embasamento fenomenológico. Para estruturar o quadro analítico e a fundamentação de uma Antropologia Filosófica numa base maximamente ampla, Scheler elaborou duas teses com a função de readaptar o sentido do conceito de pessoa no conceito de espírito. Primeiro, a ideia da "inversão valorativa do conceito de espírito e vida" com a tese da impotência do espírito (*Ohnmacht des Geistes*) é dada como um dos pontos chave de compreensão da modulação do conceito de pessoa no interior da antropologia. Além disso, através da tese da sublimação dos princípios espírito e vida apresentou-se a condição sintética e especulativa para a descrição da ontologia do autor.

Filósofo alemão, nascido em Munique, a formação intelectual de Max Scheler se desenrola no fim do Séc. XIX, sob a orientação de Rudolph Eucken, em meio às querelas epistemológicas entre neokantianos e positivistas. Os seus primeiros trabalhos da primeira fase de seu pensamento, caracterizada como pré-fenomenológica, possuem influência do idealismo neokantiano de Eucken.² A sua pesquisa de doutorado, *Contribuições para o estabelecimento de relações entre princípios lógicos e éticos* (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* – 1899) e a sua tese de livre docência *O Método Transcendental e o Método Psicológico* (*Die transzendente und die psychologische Methode* – 1900) são estudos que apresentam a marca de seu pensamento, na tentativa de dar uma resposta às tendências unilaterais e dualistas típicas do período.

Na obra supracitada de 1899 Scheler apresenta o que entende ser a fundamentação para distinção da lógica e da ética, na constituição de objetos e faculdades distintas como condições para a determinação formal desses âmbitos. Para a lógica, o objeto dos juízos racionais dados pelo entendimento é a verdade. Para a fundamentação de uma teoria ética, o objeto do ato sentimental (*Wertgefühl*) é a bondade, que julga as coisas pela atribuição de

² SHIMABUKURO, R. G. *El joven Scheler: ¿Filósofo neokantiano?* Pamplona, Revista Estudio, Número 21, p.33-43, Jul-Dez/2015.

valores e indica a força cognitiva das emoções. Esse trabalho é o ponto de fundação dos estudos sobre os valores em associação com a noção de espírito, uma forma de pensar que norteará a pesquisa scheleriana em sua ética material (não formal) em anos posteriores. No texto de 1900, a tese de livre docência, o ponto básico é a proposição do argumento sobre a completa autonomia do espírito por oposição à vida instintiva e psicológica do homem. O que foi abordado pelo autor é o problema dos limites do psicologismo e do positivismo na psicologia, mas principalmente na determinação do nível transcendental da existência.³

Desde então, Scheler demarca sua posição quanto à questão do conhecimento, buscando a crítica da determinação transcendental do espírito, quando esta é, por um lado, teorizada numa modalidade racionalista e subjetivista e, por outro, subsumida como epifenômeno da mente. Dentre tantas problemáticas e questões que fazem parte deste contexto intelectual, o que se destaca para Scheler é a incomensurabilidade dos pressupostos que norteiam a compreensão dos diversos grupos teóricos e produzem um quadro absolutamente caótico para a apreensão do que é o ser do ser humano. Em sua perspectiva, "[...] em tempo algum da história o homem se tornou tão problemático quanto no presente."⁴ Neste contexto, o autor chegará à segunda fase de seu pensamento, que se desenvolve como uma abordagem fenomenológica, com uma clara preocupação com este problema impulsionando seus interesses teóricos: "Desde o primeiro despertar de minha consciência filosófica, as perguntas o que é homem? e qual a sua posição no interior do ser? ocuparam-me mais essencialmente do que qualquer outra pergunta filosófica."⁵

Quando, nos idos de 1900, Scheler se encontrar com Husserl e entender a potencialidade do método fenomenológico e a riqueza dos dados colhidos na redução *eidética*, o autor estará, portanto, direcionado a duas questões: como concatenar teses absolutamente díspares que procuram delinear o que é o ser humano? E, como, ao mesmo tempo, elaborar uma definição que mantenha o conceito de espírito em sua determinação transcendental e *a priori*, sem, no entanto, continuar derivando sua autonomia de uma perspectiva racionalista e construtivista de fundamentação?

Com essas ideias atuando como guias, Scheler desenvolve um método fenomenológico muito peculiar, cujo norte é, a partir dos resultados da visão de essências (*Wesensschau*), colher os dados fenomenológicos para criar a tese do *a priori* material, com uma forte conotação prática e voltado para a ontologia regional. E esta ontologia que é desenvolvida na esteira de uma fenomenologia aplicada, busca ordenar o máximo possível de

³ Cf. COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo, Editora Moderna, 1996, p.17-19.

⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.6, 2003.

⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.1, 2003.

objetos como essências fenomenologicamente reduzidas. O primeiro grande movimento de esclarecimento destes dados do *a priori* material ocorre no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, quando o autor lança em duas edições o livro "*Formalismo na ética e ética não formal dos valores*" (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* – 1913/1916). Aqui Scheler elabora sua tese sobre o conceito de pessoa como centro de atos, propriamente no capítulo VI (*O formalismo e a pessoa*), que foi publicado em 1916. Neste texto também, especificamente no capítulo II (*O formalismo e o apriorismo*), lançado no primeiro volume, em 1913, Scheler elabora sua modalidade de fundamentação da ontologia na perspectiva fenomenológica, desenvolvendo a hierarquia de valores, esclarecendo a ordem de relatividade dos objetos e esboçando sua ideia de uma ordem de fundamentação dos atos.

Em textos do mesmo período, *Teoria dos três fatos* (*Lehre von den drei Tatsachen* – 1911/1912) e *Fenomenologia e teoria do conhecimento* (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie* – 1913/1914), Scheler complementa essa crítica, elaborando uma análise das fraquezas da leitura neokantiana do homem *noumenon* e da necessidade de uma superação, pela fenomenologia, das limitações das teses sintéticas sobre a relação entre sujeito e objeto. Sua resposta será a própria ordem de fundamentação dos atos. Essa proposta de Scheler tem base em sua tendência de leitura valorizando o componente assimbólico e não objetivável dos atos, que deve ser elaborada a partir dos dados fenomenológicos "colhidos" na *Epoché*. Scheler busca hierarquizar estes dados, a partir de sua concepção intuicionista, de modo a desenvolver a tese da pessoa em uma dupla armação: compreende o sentido de fundação dos atos relativamente ao âmbito corporal e às funções psicológicas (objetiváveis), desdobrando os atos em níveis de objetivação e em termos de fundamentação na hierarquia, aos quais serão atribuídas funções constitutivas na percepção valorativa (*Wertnehmung*) e ideativa do mundo; e estabelecendo os objetos correlativos dados na descrição das interconexões essenciais em rede de atos, que determina o âmbito ontológico destes entes.

Se a ideia de pessoa serve como norte para o entendimento da perspectiva scheleriana no contexto de suas pesquisas fenomenológicas, entretanto, estão não serão capazes de responder a todo o conteúdo essencial colhido por Scheler para elaborar sua ontologia regional. Assim, o autor, no período pós-guerra, a partir de 1917, passa por um movimento de transição teórica que irá desembocar na terceira fase de seus trabalhos. No primeiro momento, Scheler se esmera em desenvolver uma fenomenologia da religião e passa a enfatizar o valor do ato de amor como o núcleo intencional da existência humana. Em textos como *O eterno no homem* (*Vom Ewigen im Menschen* – 1921), (*Ordo Amoris* – 1914/1916) e *Essência e Formas*

da *Sympatia* (*Wesen und Formen der Sympathie* – 1913/1923), o autor elabora sua teoria sobre a importância da vivência intencional amorosa, colocando o ato de amor no topo da hierarquia valorativa e da ordem de fundamentação dos atos, como ato determinante na mudança de valores e na compreensão da relação interpessoal humana.

Adentrando no âmago desta problemática e desembocando na metafísica, a partir da própria concepção do ato de amor como determinante do entendimento absoluto e autoevidente dos níveis ontológicos objetivados, Scheler se consagra ao terceiro período de seus trabalhos, culminando na tentativa de uma síntese que visa tanto a Sociologia do Conhecimento quanto a Antropologia Filosófica.⁶ Para compor o quadro ontológico que será o norteador de sua Antropologia Filosófica, é preciso ter em mente essa evolução do conceito de pessoa. Mas, além disso, de acordo com essa progressiva tendência à metafísica por parte do autor, trata-se entender como, na composição final da antropologia, a combinação entre as descrições fenomenológicas e as tentativas de fundamentação de caráter metafísico estarão amplamente em jogo. O *A posição do homem no cosmos* (*Die Stellung des Menschen in Kosmos* – 1928) pode ser considerada a obra fundamental do pensamento de Scheler, por se tratar de uma tentativa de síntese de toda sua trajetória filosófica, na qual se afirma este trabalho de constituição da antropologia em uma base maximamente ampla.⁷

Seguindo o método fenomenológico, Scheler elabora uma detalhada análise da manifestação vital no mundo, e, de modo mais incipiente, da manifestação inorgânica e material da existência. O autor descreve, em sentido ontológico, o que podemos chamar de âmbitos vegetal e animal da existência, na sua interconexão com o meio ambiente, determinado na forma de funções psicológicas e corporais. Esta análise é seguida de uma descrição do nível espiritual da ontologia regional. Scheler utiliza-se da problematização que gira em torno da questão do *Homo Sapiens*, que ele entende ter sua gênese na teoria clássica (grega e medieval) e que situa a essência do homem na contramão da essência da vida animal. Para Scheler, desde então, a questão da diferença essencial dada na formulação clássica, passa a ser o elemento fundamental e o núcleo teórico de todos os erros nas tentativas de definir o ser do homem. Isto é evidenciado também na contemporaneidade, quando chegamos ao limite

⁶ Cf. SCHELER, M. *Sociología del Saber*, Trad. Jose Gaos. Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1973.

⁷ Este trabalho, que fora escrito de forma preliminar à apresentação na íntegra de suas pesquisas, é a versão condensada destas. Scheler tinha pretensões de apresentar uma grande obra de Antropologia Filosófica em 1929, mas publicou somente *A posição do homem no cosmos*, que veio a lume em 1928, fruto da publicação da conferência "A posição peculiar do homem", proferida em abril de 1927. Scheler viria a falecer no mês seguinte à publicação e não completaria a prometida obra de Antropologia Filosófica. Hoje temos acesso a alguns textos que são ensaios anteriores à concepção do texto *A posição do homem no cosmos* e que serviram como esboços e rascunhos para a elaboração desta última. Foram compilados sob o título de *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3: Philosophische Anthropologie* compilados na edição para o inglês como *The constitution of human Being (A estrutura do ser humano)*. Trad. John Cutting. Milwaukee, Marquette University Press, 2008.

em que, no contexto da ciência moderna, principalmente com os desenvolvimentos da teoria evolutiva e no darwinismo, o homem vem a ser situado no mesmo nível da experiência animal (a questão da diferença essencial perde o caráter qualitativo e substancial para ganhar o caráter quantitativo e biológico natural).

Para determinar a dimensão espiritual, sem, no entanto, se fixar na forma da problematização dada para a questão da diferença essencial, como definem os teóricos do dualismo clássico (Teoria Clássica) e os teóricos do naturalismo moderno e contemporâneo, Scheler segue os preceitos fenomenológicos para distinguir as dimensões do espírito. Partindo de uma reinterpretação da teoria da pessoa como centro de atos, o autor estabelece os seguintes níveis da ascensão do espírito na Antropologia Filosófica: a idealização que abre o homem para o mundo, a autorreflexão que abre o homem para a dimensão identitária e do si mesmo e a reunião que abre o homem para a experiência amorosa e de participação pessoal.

Para realizar a articulação conceitual destes níveis, que são revelados nestas duas típicas manifestações conhecidas, elaboradas a partir da caracterização das regiões ontológicas, Scheler emprega sua teoria da sublimação. Nesse sentido, o autor busca elucidar o modo de determinação das múltiplas formas manifestas conhecidas e reduzidas na ontologia regional, dispostas em modos peculiares de ser, em cada âmbito existencialmente revelado. Na região que nós batizamos como domínio vital da existência ou natureza biológica, o que deve ser entendido em termos da forma da manifestação de ser, é que os níveis ontológicos aparecem respectivamente e a cada vez em que se diferenciam, diminuindo o impacto das resistências (*Widerstände*) físicas e corporais sobre o corpo vivo (*Leib*) e aumentando concomitantemente a percepção consciente e objetiva do ser sobre o seu mundo ambiente. Este processo sublimatório do ser deve ser denominado espiritualização da vida.

No âmbito tipicamente designado como espiritual, ocorre o movimento sublimatório contrário: a vitalização do espírito. Assim, deve-se designar a experiência humana, enquanto ser pessoal biologicamente encarnado, como uma manifestação das diversas dimensões de ser conhecidas e fenomenologicamente reduzidas. Na abertura para o mundo dada pelos atos ideativos, o homem sempre se situa na busca e na constante pressão por uma ascensão compreensiva do sentido intencional da própria existência e pela realização dos projetos valorativos nos diversos níveis em que pode se engajar em seu ser no mundo. O homem, enquanto ser espiritual aberto para o mundo, parte das resistências e do conhecimento essencial dos corpos até chegar ao âmbito da pessoa e das essências pessoais e divinas.

Esta ampla análise fenomenológica, articulada nesta tese especulativa sobre a sublimação, visa estabelecer o mecanismo de identificação do sentido de ser manifesto nos

diferentes níveis ontológicos. Mas Scheler precisou fundamentar esta ideia, realizando uma importante transformação conceitual que acontece no texto *A posição do homem no cosmos* (*Die Stellung des Menschen in Kosmos* – 1928). No contexto de fundamentação e crítica dos pressupostos das teses mais proeminentes sobre a diferença essencial (Teoria Clássica e Teoria Negativa), Scheler produz a sua famosa tese da inversão dos valores dos conceitos de espírito e vida, como proposta para o enfrentamento da questão. O espírito passa a ser compreendido, segundo Scheler, ainda seguindo as premissas da descrição fenomenológica e da ideia de pessoa, como frágil, impotente em sua condição de atualidade. Para o autor isto sugere a superação da premissa das teorias clássicas que apresentam o espírito como determinante de força e superioridade na ordem do ser, predispondo a uma hierarquia que deteriora o *locus* vital e sensível. A sublimação, como processo cosmológico, captada na manifestação dos entes no mundo, acontece seguindo a determinação desta inversão (impotência do espírito e força da vida) e deve ser aplicada para a exata compreensão da experiência em todos os domínios ontologicamente reduzidos.

Nosso método buscará alcançar o conceito de sublimação como condição para a possível articulação das descrições feitas na teoria da pessoa como centro de atos. Tentou-se uma mediação dupla: Explicar a inversão valorativa do conceito de espírito e vida e o sentido da transformação do conceito de pessoa no conceito de espírito, com a tentativa de superação do dualismo implícito na questão da diferença essencial; em seguida, realizar a descrição composta entre personalismo fenomenológico e Antropologia Filosófica.

Conforme esse panorama descrito, os primeiros passos desta dissertação (capítulos 1 e 2 – '2.1' e '2.2') visaram chegar à teoria da pessoa, explicitando, primeiramente, o sentido e o contexto em que se desenvolve a fenomenologia de Scheler e, depois, delineando seu conceito de pessoa. Em seguida, buscamos especificar como o filósofo faz a articulação do conceito de pessoa, cuja base é fenomenológica, com os resultados da ontologia regional, na Antropologia Filosófica (capítulo 2 – '2.3' e '2.4'). O terceiro capítulo, por sua vez, almejou expor o sentido desta articulação, mediando, por um lado, as descrições da parte da metafísica do vivente e da ascense do espírito propostas nos capítulos I (*A construção do mundo psíquico*) e II (*A diferença essencial entre o homem e o animal*) do texto *A posição do homem no cosmos* (*Die Stellung des Menschen in Kosmos* – 1928), relacionando-as com as teses que Scheler apresenta no capítulo VI (*O formalismo e a pessoa*) de seu livro *Formalismo na Ética*.⁸

⁸ Utilizamos-nos de uma elaboração feita pelo autor italiano Vincenzo Filippone-Thaulero: *Max Scheler: fenomenologia della persona*. Roma, Edizioni Studium, 2018, como chave de leitura para essa tentativa de descrição.

CAPÍTULO 1 – A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER

1.1. Intuicionismo, fenomenologia e a crítica do positivismo e do espiritualismo

Sócrates: Sim, essas são as dores do parto, caro Teeteto. Isso é porque você não é estéril, mas fértil.

Teeteto: Eu não sabia disso, Sócrates. Eu estou apenas dizendo o que está acontecendo comigo.

Sócrates: Então, você está me dizendo que não ouviu falar que eu sou filho de uma robusta parteira, Phaenarete?

Teeteto: Oh, sim, eu já ouvi isso antes.

Sócrates: E você nunca ouviu falar que eu pratico a mesma arte que ela?

Teeteto: Não, certamente que não.

(PLATÃO, *Teeteto*, 1997, p. 165) (Trad. minha).

Em mil e novecentos, o mundo precisava de vitalidade!⁹ É desta maneira que podem ser encontradas, em muitas passagens dos textos de Max Scheler, suas taxativas avaliações em relação à repercussão do pensamento filosófico vigente à época. Em seu entendimento, a filosofia estava sem vigor, enrijecida no universo do apriorismo formalista e nas tentativas naturalistas e positivistas de justificar os resultados das diversas ciências como matéria-prima do trabalho filosófico. A perda de autonomia da filosofia implicava a pressão pela realização de uma dupla tarefa: “unificar os resultados das ciências particulares em uma assim chamada visão de mundo desprovida de contradições (positivismo)”; e se estabelecer como uma “espécie de polícia das ciências e seus pressupostos”, trabalho que cabia ao criticismo e à filosofia das ciências.¹⁰ Para Scheler, essa ideia era insatisfatória, pois ele vislumbrava a possibilidade de que a filosofia estivesse aberta para outras questões, ao abordar o universo mais próximo da compreensão das vivências humanas e históricas e também, de modo renovado, o campo das ciências biológicas, fortificadas sob o impacto de Charles Darwin.¹¹

Essas demandas iniciais de trabalho iam de encontro aos limites teóricos e conflitos internos delimitados por algumas escolas de pensamento do período e Scheler acaba por

⁹ A noção de decadência, de crise e de queda era muito utilizada para descrever o início do século XX. Mesmo antes do início das duas guerras mundiais, o mundo já vivia um longo processo de desencantamento com a ciência, com a sociedade capitalista e com a religião. O historiador Eric Hobsbawm marca o desabrochar desse processo a partir da Comuna de Paris em 1871 e sua resolução traumática. Toda a insatisfação, característica do período se refletia também na filosofia. Cf. HOBBSAWM E. *A Era do Capital - 1848-1875*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007 e *A Era dos Impérios - 1875-1914*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2010. Cf. também: SCHORSKE, C. *Viena Fin-de-Siècle: política e cultura*. Campinas - Editora da Unicamp, Companhia das Letras, 1990.

¹⁰ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.97 e segs., 2015.

¹¹ Pode-se ver em Scheler uma derivação do pensamento de Wilhelm Dilthey: o problema das visões de mundo, a questão da compreensão empática, o tema da realidade como resistência e a definição de vida e de espírito são temas comuns. Há, além disso, em Scheler o ideal de revivificação da filosofia (na Antropologia Filosófica), dado lado a lado com o desenvolvimento das Ciências Humanas. Para uma análise do pensamento de Dilthey: REIS, J. C. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: EDUEL, 2003.

tomar uma posição muito explícita em relação a tal impasse. Apresenta-se crítico, em diferentes dosagens, do neokantismo, do positivismo, do naturalismo e da psicologia explicativa com a sua proposta psicologista para a lógica. Por outro lado, vê com bons olhos o desenvolvimento do pragmatismo e do vitalismo, especialmente a filosofia de Henri Bergson.¹² A partir de determinado momento, Scheler, no entanto, adota a fenomenologia de Husserl como a abordagem teórica capaz de oferecer condições para a realização da tarefa de revitalização da filosofia. Por isso, posteriormente, acaba sendo conhecido como um dos grandes expoentes do pensamento fenomenológico.

1.1.1. O impasse entre positivistas e espiritualistas no contexto neokantiano

Dada essa caracterização geral das inquietações que ‘perturbavam seu sono’, é possível identificar Scheler como um teórico que busca destacar e promover a leitura e o estudo das grandes tentativas de renovação intelectual e de vitalização do cenário filosófico no final Séc. XIX e início do Séc. XX. É dessa maneira que podemos ver sua descendência e admiração por teóricos que enfatizam as tendências vitais e volitivas do ser humano, como Schopenhauer, Dilthey, Nietzsche e Bergson, bem como sua crítica ao formalismo e ao apriorismo kantiano, com sua origem no neokantismo.¹³

Assim, para Scheler tais projetos filosóficos não eram capazes de superar definitivamente aquelas amarras que quase três séculos de especulação havia imposto à filosofia: o dualismo da *res cogitans* e da *res extensa*, o dualismo entre o idealismo subjetivista e o realismo empirista, bem como a nova forma de dualismo criado no bojo dos trabalhos recentes de autores vitalistas e darwinistas: o dualismo entre vida e espírito. Faltava-lhes uma *techné* eficaz para isto. Deste modo, em termos genéricos, podemos dizer que o encontro de Scheler com o pensamento de Husserl aconteceu no contexto destas buscas, para desenvolver uma crítica e uma fundamentação adequada a este conjunto de problemas citados.

¹² Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.69-79, 1962. Destaca como fontes de renovação, algumas formas de psicologia e psicopatologia experimental que buscavam dar esclarecimento aos fenômenos psicológicos em si mesmos, em estudos descritivos focados na análise da percepção, das sensações e de distúrbios psicopatológicos.

¹³ Scheler apresenta as análises desses autores vitalistas nos textos: *Lições sobre a Biologia (Biologievorlesung - 1908/1909)*; *Ensaio sobre a Filosofia da Vida (Versuche einer Philosophie des Lebens - 1913)*; *A filosofia alemã da contemporaneidade (Die deutsche Philosophie der Gegenwart - 1922)*; *Trabalho e conhecimento: Um estudo sobre o valor e os limites da perspectiva pragmática para o conhecimento do mundo (Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt - 1926)*.

Em princípio, a posição scheleriana foi modelada conforme o direcionamento de Rudolf Eucken, na Universidade de Jena.¹⁴ Seu orientador no doutorado e na tese de livre-docência, Eucken abriu as portas para Scheler aos problemas filosóficos da época, oferecendo-lhe o método noológico como resposta. O método noológico pode ser compreendido como uma abordagem crítica da vinculação das noções de espírito (*Geist*) e de vida do espírito (*Geistesleben*). Para Eucken a forma típica da vinculação entre espírito e vida se dá pela afirmação da existência do mundo do espírito, como determinante real das finalidades particulares dos indivíduos.¹⁵ Tal compreensão, de verve idealista, que associa o espírito como critério absoluto do progresso na história, estava sendo amplamente criticada no contexto em questão.¹⁶ E, para Eucken, este era o grande problema, pois em seu entendimento, o realismo havia vencido o embate filosófico na Alemanha contra o idealismo e isso representava o sintoma da decadência e da crise pela qual passava a Europa no período:

O que todo o trabalho indescritível dos séculos não nos tira hoje é que nos encontramos na incerteza mais dolorosa, na indecisão mais insegura, não apenas sobre coisas simples, mas sobre a totalidade da vida, seu significado e sua direção. A experiência secular, através de perturbações dolorosas da nossa civilização ocidental, constituíra um sólido sistema de ideias e crenças, onde era dada certa relação fundamental com a realidade, certos personagens apresentavam o caráter da vida coletiva e assim foi assinalado ao indivíduo seu lugar e sua tarefa na ordem universal. (EUCKEN, *La visione della vita nei grandi pensatori*, 1969, p. 696) (Trad. minha)

O pensamento de Eucken visava, nesse sentido, se contrapor à filosofia positivista, que busca a determinação do destino humano em uma filosofia da história com pressupostos naturalistas e ao mesmo tempo suprime o nível espiritual dos modos de determinação do saber. Assim, toda ordem, que para o autor fora a duras penas estruturada, estava sendo desmantelada aos seus olhos, pela forma, tida por ele como cínica, de apresentação da realidade por parte dos positivistas. A conclusão é a necessidade de uma caracterização autônoma do espírito. O que Eucken busca enfatizar é a validade própria de determinados âmbitos do real, perante a incapacidade dos positivistas em fazê-lo, uma vez que suas pesquisas têm como foco apenas o dado sensível imediato. Essa maneira de abordar a realidade acaba por gerar nos esforços de naturalistas e positivistas, uma série de reduções de difícil aceitação para a caracterização dos problemas do chamado espírito (*Geist*) e das

¹⁴ Eucken e Scheler desenvolveram um grupo de estudos de filosofia em Jena, *Philosophische Gesellschaft*, cujo objetivo era discutir problemas da atualidade que não eram problematizados na universidade. Assim, já se vê a sua verve como filósofo público. Cf. SHIMABUKURO, R. G. *El joven Scheler: ¿Filósofo neokantiano?* Pamplona, Revista Estúdio, Número, 21, Jul-Dez/ 2015, p.36.

¹⁵ Cf. EUCKEN, R. *La visione della vita nei grandi pensatori*, Milano, UTET, 1969: Prólogo de Carlo Picchio: p.21-25.

¹⁶ Cf. Cf. KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2011.

ciências humanas em geral (história, religião, direito, psicologia). Este problema começava e terminava na inextricável questão dos vínculos entre o animal e o homem, como o grau de proximidade entre eles, as formas de seleção e adaptação e seu impacto na evolução, dadas no bojo das pesquisas darwinistas da época.

Para Eucken, o mundo do espírito configura-se como autonomia do nível espiritual em relação ao nível psicológico, ao mesmo tempo em que se vincula à ideia da imanência do divino no ser humano. O que caracterizou de um modo típico o método nóológico (Ativismo) de Eucken, no entanto, foi a forma como ele vinculou os princípios definidores da vida humana – o princípio biológico e inferior e o noológico ou superior – e que se apresentam para ele, segundo aquelas duas vertentes do conhecimento: o positivismo e o idealismo: Ao compor a vida ética, o ser humano tem que buscar um plano prático em que consiga colocar em equilíbrio a vivência desses dois níveis de manifestação do espírito.¹⁷ Se valoriza em excesso o nível biológico, a vivência das coisas fixa-se em alguma forma de animalidade; se, por outro lado, fixa-se no nível intelectual e a vida é vivenciada só através da razão, o homem se torna um ser "irreal", inábil para a vida social e incapaz de dar valor à experiência profunda da vida. É necessário, portanto, superar essas unilateralidades, e, podemos dizer que para ter a boa vida ética é preciso ser tão positivista quanto idealista.¹⁸

Sem dúvida, o jovem filósofo Max Scheler estava atualizado quanto aos problemas academicamente mais abrangentes na filosofia alemã de seu tempo.¹⁹ Mesmo que o ânimo do autor se voltasse para outras questões, ele estava ciente do desafio que os filósofos neokantianos propagandeavam no interior das universidades alemãs, com o “Retorno à Kant” ou o “Ir Além de Kant”. Do grande conjunto de teóricos do neokantismo, cujos trabalhos podem ser recapitulados até o início do Séc. XIX, Scheler sublinha alguns pontos positivos e negativos sobre suas pesquisas. Entre os pontos positivos, está a busca de superação das unilateralidades e reducionismos das diferentes perspectivas filosóficas. Mas o que se observava em geral na academia era o contrário disso. Cada vez mais, os fatos científicos e pontos de vista positivos ganhavam força na determinação do método entre os neokantianos.

¹⁷ Cf. EUCKEN, R. *La visione della vita nei grandi pensatori*, p.697-701, 1969.

¹⁸ Cf. EUCKEN, R. *La visione della vita nei grandi pensatori*, p.525 e segs., 1969.

¹⁹ Existem pesquisas sendo feitas e que tem retomado o impacto do neokantismo, tanto nos primeiros filósofos do Séc. XX, como Husserl, Scheler e Heidegger, como em grandes sociólogos como Simmel e Weber. Cf. KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2011. E cf. PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo, Edições Loyola, 2011 e "*Natur und Geist*": A escola de Baden como "Teoria complementar do Positivismo". *Pensando, Revista de Filosofia*, Vol. 9, Nº 17, 2018, p.174-190. Cf. também: LOBO, I. *A contribuição neokantiana para a fundação das Ciências Sociais*. Santa Catarina, Em Tese, v. 15, nº2, p.01 Julho 2018, p.58-68.

Além desse elemento, Scheler destaca que havia, ao menos, a tentativa de elaborar um método capaz de lidar com a correlação entre fatos e ideias, realidade e representação, sem recorrer à ideia de coisa-em-si, de origem kantiana. O chamado “método transcendental” ou “método crítico”, que, utilizado por contraposição à posição naturalista, sem, no entanto, negá-la na ordem de determinação dos fenômenos, já representava, para alguns, uma vitória contra a incognoscibilidade das coisas.

Entre os pontos negativos está, contrastando com o ganho do método crítico, a própria tarefa a que o neokantismo reduzira a filosofia, limitada à fundamentação da ciência e a análise dos resultados científicos. A própria forma de elaboração teórica das teses sobre a subjetividade produz esse problema. Para Scheler há uma tendência nos neokantianos para adotar de forma indiscriminada, a capacidade sintética – que em Kant recebia uma base transcendental – na caracterização da realidade e das formas de cognição.²⁰

Dessa forma, os teóricos neokantianos tomavam os dados da ciência como ponto de partida para o trabalho. Disto deduziam as condições de possibilidade *a priori* do conhecimento e esse procedimento qualificava seus trabalhos para definir os critérios epistêmicos que regiam aquelas formas específicas de saber. Conforme Rickert, a filosofia seria a ciência das ciências (*Wissenschaft der Wissenschaft*) e, portanto, buscaria seu estatuto científico e sua autonomia ao se forjar como epistemologia. Mas aqui não se tratava mais de esclarecer a vinculação do fenômeno com o elemento transcendental ou *noumenal*, que ficava, no caso específico desses estudiosos, dada como resolvida. No entanto, como se pode perceber no trabalho de Eucken, é necessário que de alguma forma se defina a autonomia do nível espiritual (*Geist*), de modo a não correr o risco de recair em posições implicadas no naturalismo e no positivismo puro e simples. Assim, retorna-se à questão da coisa-em-si e do componente *noumenal*. O tema permanece: como falar em autonomia do espírito, deixando o elemento transcendental em segundo plano e simplesmente passando a tomar como ponto de partida em geral do trabalho o plano dos fenômenos, para deduzir sua estrutura categorial *a priori* (lógica ou psicológica) como um tipo de ideal regulatório das investigações?²¹

Essa maneira de estabelecer a filosofia gera um problema que, no entendimento de Scheler, associa os esforços dos neokantianos à típica postura filosófica do final do Séc. XIX: sujeição ao imperativo da verdade científica e redução a uma teoria da subjetividade. A filosofia nos termos neokantianos poderia, no máximo, avaliar a construção e a síntese ideal

²⁰ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p. 67-68, 1962.

²¹ Cf. SHIMABUKURO, R. G. *El joven Scheler: ¿Filósofo neokantiano?* p.38, 2015. Cf. também: KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2011, p.301 e segs., o autor faz uma apresentação das várias tentativas de refundar o apriorismo sem recorrer à noção de coisa em si.

do objeto dado na ciência, nos estudos da lógica. A diferença do criticista para o naturalista se refere apenas a forma de adequação ao fato científico. Ela não envolve uma problematização das limitações das descobertas da ciência ou uma caracterização crítica da relação entre fatos e representações.²² Isto determina os dois níveis de compreensão da realidade na ciência, circunscrevendo os seus objetos, princípios e critérios. Entretanto, não define o estatuto dos objetos em si mesmos, em função da forma da fundamentação do conhecimento na perspectiva neokantiana, que acaba por visar os objetos de través: ou pelo olho da subjetividade, ou através da capacidade sintética de representação ou por meio de critérios e categorias normativas do conhecimento na lógica. Para Scheler, ao se forjar como epistemologia, o neokantismo vira um 'eterno Outro', que não deseja encontrar a verdade nos fatos e vivências, mas somente critérios que avaliam os fatos.²³

O neokantismo buscava também “ir além de Kant”, ao sistematizar os vários tipos de processo do pensamento e construção de ideias, que formariam na sua estrutura de conjunto, a cultura humana, dando outra tonalidade para o conceito de espírito, tal como Eucken transmitiu a Scheler. Esse “Giro Idealista” dado no interior do neokantismo, representa um dos desenvolvimentos da teoria, considerando a diversidade do pensamento neokantiano, com vistas a um progressivo distanciamento do positivismo.²⁴ A proposta de pensar o conceito de espírito em termos de múltiplas facetas é destacada por Scheler como um terceiro fator positivo, o que já se pode entrever nos seus trabalhos acadêmicos dos tempos de Jena.²⁵

No entanto, ainda assim, este formato argumentativo sobre o conceito de espírito predispõe ao reducionismo psicologista e antropologista. Na medida em que evoluem as descobertas da ciência psicológica e mesmo da antropologia cultural, os planos teóricos dados *a priori* como categorias lógicas no neokantismo vão sendo subordinados às formas de investigação e às técnicas dessas ciências particulares.²⁶ Assim, é porque a mente, a subjetividade ou a fisiologia atuam segundo premissas funcionais especiais, demonstradas em experimentos ou nas deduções sobre esses experimentos, que se fundamenta o espírito de tal forma. Para Scheler, essa opção teórica acabava por degradingolar em subjetivismo e se apresentou como um beco sem saída para a filosofia. Em suas palavras, “o fenomenólogo questiona: qual o critério existe para provar a realidade de uma coisa pensada, a verdade de

²² Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.65 e segs., 1962.

²³ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.65-66 e p.88-89, 1962.

²⁴ Cf. KÖHNKE, K. C. *Ibid.*, p.329 e segs. O que mostra constante presente no pensamento neokantiano.

²⁵ Cf. SCHELER, M. *TTF*, p.156-158, 1962. Os dois trabalhos foram citados na Introdução.

²⁶ Cf. KÖHNKE, K.C. *Ibid.*, p.100-108 e p.130-141. O autor descreve o desenvolvimento do neokantismo com o impacto de Herbart, Schopenhauer e os desenvolvimentos da fisiologia na esteira de Helmholtz (o pai).

um juízo?”²⁷ Haveria de ser uma realidade fora da própria definição do juízo dado sobre o objeto, ou seja, não poderia ser o próprio juízo. Ora, se esse fato for definido em termos naturais e experimentais, como ainda ocorria, a condição do *Geist* será teorizada à moda naturalista, o que depõe contra as expectativas de Scheler. Então, mesmo que se admita a condição real das vivências autônomas do espírito, a não caracterização do objeto, do fato em si mesmo – deixado como dado em si fora de todo entendimento possível, apenas como símbolo e critério – torna impraticável o esforço de delimitação entre natureza e espírito. A consequência da abordagem neokantiana acaba impondo um desnível à balança que mede o impacto dessas formas de saber, na fundamentação da ciência, a favor do positivismo.

Essa situação parece implicar invariavelmente na redução da definição do espírito à condição de fenômeno e depois de epifenômeno do psiquismo, sendo destacada por Scheler em suas críticas aos neokantianos.²⁸ Portanto, em seu entendimento, a caracterização da autonomia espiritual, com base nos pressupostos de uma subjetividade sintetizante, não ofereceu respostas ao avanço do positivismo. Pelo contrário, o psicologismo e o darwinismo se reforçariam nelas e ampliariam o escopo e o impacto do experimentalismo e do naturalismo sobre a determinação dos fatos.²⁹

1.1.2. A descoberta do intuicionismo de Bergson

Posteriormente a 1913, época em que já utilizava a fenomenologia na nova fase de seu pensamento, Scheler é categórico sempre que se refere ao estatuto autônomo da subjetividade enquanto experiência interna, em sua relação com o objeto e a representação da realidade. Em função disso, critica constantemente o caráter das teorias de tipo sintetizante no escopo do neokantismo. Em sua análise, tais teóricos têm como ponto de partida comum uma ideia errada e medrosa, baseando-se nos juízos sobre os objetos, o que sustenta o impasse entre subjetividade e objetividade e os impede de ir às coisas mesmas.³⁰ Ao tratar dos representantes da Escola de Marburgo, Scheler assevera:

Mas, como desconhecem tudo isso, opinam que o fato científico, dado apenas no transcurso da investigação, se “produz” como tema, como incógnita que se deve determinar e que constitui o ponto final da pesquisa. E, em cujo fundo total, além disso, depende de uma função realizadora, que por assim dizer, seria exercida sobre um caos desarticulado frente às questões e problemas apresentados. (SCHELER, *FTC*, 1962, p.96) (Trad. minha).

²⁷ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.123-128, 1962, e *TTF*, p.156 e segs., 1962.

²⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.48-81, 1985.

²⁹ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.121-122, 1962.

³⁰ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.89, 1962.

As conclusões de Scheler sobre os limites do neokantismo apontam que “os representantes mais consequentes da Escola de Marburgo, equiparam o ser do mundo mesmo com o inequivocamente dado pela ciência.”³¹ Disso, se vale o autor para se opor à ideia da subjetividade sintética e para buscar uma abertura a outra forma de determinação do saber, devido às consequências encontradas: o risco de subjetivismo e o fechamento metodológico numa filosofia das ciências. Para Scheler, o entendimento não cria, não faz e nem forma nada.

Em função dessa crítica, é possível vislumbrar a necessidade de Scheler em se direcionar a outros caminhos e se abrir uma vez mais para o que fosse novidade filosófica nos idos de 1900. Seu contato com Eucken e o neokantismo na experiência acadêmica e sua tendência pessoal para objetos variados de estudo no campo filosófico, por assim dizer, mais concretos e vivos, o levaram em direção à filosofia bergsoniana.³² Na sua maneira de abordar Bergson, Scheler estabeleceu conexões com seus estudos de Schopenhauer, Dilthey e Nietzsche.³³ Nesse contexto, do que se batizou *Lebensphilosophie*, o autor buscava ideias para sua abordagem do contato direto com as coisas mesmas, nas vivências e no mundo da vida comum, a condição corpórea dos seres vivos, as determinações orgânicas e a sua vinculação com a ideia de vida do espírito (*Geistesleben*).

Para Scheler e seus contemporâneos alemães, Bergson foi recebido como “o filósofo da vida” e como “o anti-Kant”. O autor francês funcionou como uma espécie de bússola para o debate entre neokantianos e a *Lebensphilosophie* no contexto alemão. E Scheler, precedido também aqui por Eucken, não foi tímido em elogiá-lo, atribuindo-lhe o papel de renovador filosófico da época, na medida em que conseguiu escapar de algumas das limitações impostas pelas doutrinas epistemológicas do Séc. XIX.³⁴ Bergson foi capaz de “dar inteligibilidade à questão sobre a vida e à gênese do entendimento de uma maneira coerente, quer dizer, “sem cair ou no círculo de Spencer ou de certos neokantianos.”³⁵

É com sua forma de abordar o problema da vida, afirma Scheler, que se encontra o novo caminho da filosofia, distinto dos últimos três séculos, capaz de superar a hostilidade

³¹ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.114-115, 1962.

³² Cf. RATES, B. *As leituras alemãs da filosofia bergsoniana: transcendentalismo e Lebensphilosophie*. Revista DoisPontos, Curitiba, São Carlos, Vol. 14, nº2, p.185-197, Dez/2017. Rates destaca o contato anterior de Scheler com o ensaio de Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, mesmo antes da tradução de *Matéria e Memória*. Scheler foi o primeiro filósofo a indicar a tradução deste último trabalho, do colega francês, para o alemão, em 1908.

³³ Cf. FRANÇOIS, A. *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, In: Bulletin d’analyse phénoménologique VI - 2, 2010 (Actes 2), p.73-85. Bergson serve como modelo de Scheler quando o tema é a filosofia da vida, por outro lado, Nietzsche será o mediador na teoria dos valores.

³⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Meio século de filosofia*. Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica - XXV (3), p.344-349, 2019. Cf. RATES, B. *Ibid*.

³⁵ Cf. FRANÇOIS, A. *ibid*.

criticista, cheia de medo das revoltas e revoluções do mundo externo.³⁶ Bergson é o primeiro autor daquele período a falar com confiança naquilo que se oferece imediatamente aos sentidos e dá o primeiro passo para ir às coisas mesmas, com o conceito de intuição, a ideia dos dados imediatos da consciência e a análise das vivências em seu caráter particular.³⁷ Isso implica se postar na contramão da proposta neokantiana, que se focava nos critérios e nos juízos sobre a realidade. Portanto, a análise sobre os dados da consciência se torna a condição mínima para se escapar da tarefa de ser ‘polícia filosófica da ciência’.³⁸

Também a outra questão urgente para Scheler, de elaborar uma proposta capaz de superar as teses com visões de mundo redutivas e unilaterais, encontra em Bergson um modelo teórico privilegiado. Delineia-se a necessidade de superar a diferença fortemente caracterizada entre real e ideal, subjetivo e empírico como formas de explicação para a visada dos objetos, de modo a criar condições para a definição autônoma do universo espiritual. Para isso, primeiro, os conceitos de intuição e percepção abrem as portas à superação das unilateralidades dos pensadores com tendências idealistas. Já com as análises sobre a manifestação do princípio e o desenvolvimento da vida, Bergson produz uma filosofia sobre o fenômeno natural, sem, no entanto, utilizar categorias naturalistas como fundamento. Isso gera a abertura para uma definição não natural e não empirista do conceito de espírito.³⁹

Dito isto, podemos inferir o ganho que Scheler obteve com as contribuições de Bergson. Como veremos, não é o conceito de intuição pura, mas o conceito de vida, principalmente devido ao modelo utilizado para realizar a análise do processo vital. Com Bergson e seu gesto filosófico, Scheler enxerga a revalorização do impulso de gozar a existência, a sua saúde e a plenitude vital. De certo modo, para Scheler, é com Bergson que o mundo começa a ser revitalizado. O vitalismo e o pragmatismo, amalgamados no bergsonismo foram o *fresh air* que ofereceu novas e úteis noções para Scheler.

Quanto aos motivos desta sobrevalorização do modelo explicativo que Bergson aplica ao problema da vida, é importante destacar que Scheler, assim como Husserl, são críticos do conceito de intuição e percepção em Bergson. Conforme Husserl mesmo assegurou: “Os bergsonianos consequentes, somos nós.”⁴⁰ Em diversos momentos, Scheler elaborou críticas à

³⁶ Cf. GURVITCH, G. *Las tendencias actuales de la filosofía alemana (E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger)*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p.86 e segs.

³⁷ Cf. BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. O autor escreve: "pediremos que se entenda provisoriamente por minha percepção não minha percepção concreta e complexa, aquela que minhas lembranças preenchem e que oferecem sempre uma certa espessura de duração, mas a percepção pura, uma percepção que existe mais de direito do que de fato (...)" p.31-32.

³⁸ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.75-76, 1962.

³⁹ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.94-98, 2003.

⁴⁰ Cf. SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Boston, Martinus Nijhoff - The Hague, 1982, p.428.

análise bergsoniana das percepções puras, a ponto de indicar que os estudos do precursor francês apresentam certos níveis de psicologismo, não oferecendo condições para definir a autonomia do nível psíquico.⁴¹ Mesmo o conceito de vida bergsoniano não é alvo menor de críticas. Pelo contrário, suas teses serão representadas posteriormente, como uma forma unilateral de determinar a realidade, devendo ser negadas de forma tão direta na determinação das coisas, quanto os vitalismos mecanicistas.⁴²

De modo pouco abrangente e sem detalhar as complexidades técnicas, podemos dizer que, para Bergson, é necessário fazer uma crítica direta aos funcionalismos e às formas teleológicas de entendimento da vida e do ser vivo em geral. Isso é válido, tanto para teóricos naturalistas quanto para alguns criticistas. Esses autores apresentam a categoria vida como determinada não por si mesma, mas como derivada ou por um conjunto de fenômenos mecânicos ou segundo o critério de uma finalidade externa aos próprios fenômenos. O processo é então estruturado em termos de funções com crescente nível de complexificação, e que, por fim, se manifestam nas diferentes formas dos seres vivos.⁴³

Essas funções – que para muitos autores se derivam no limite, nas capacidades humanas da fala, da instrumentação e no próprio intelecto (capacidade de raciocínio, de cálculo etc.) – nos indicam a representação de uma hierarquia compartilhada por animal e homem. Por isso, com apoio do darwinismo, é possível afirmar que no seio do desenvolvimento dessas funções, o processo evolutivo elegeu, adaptou, desenvolveu a hierarquia biológica e colocou o homem como o nível mais elevado da cadeia natural. Para Bergson, o funcionalismo é um ponto de vista simbólico e artificial da realidade, que acaba escondendo mais do que revelando a forma da manifestação da vida. Assim, o autor buscou o estatuto da vida na forma intuitiva de sua manifestação e, para isto, recorreu à dedução de intuições puras.⁴⁴

Aqui o que entra em jogo para Scheler é o entendimento, comum com outros autores alemães do período, de que esta proposta era, à época, a melhor interpretação da questão vital e uma saída possível ao kantismo; Incluindo o fato de que se estava recorrendo a um método, por assim dizer, mais livre filosoficamente. Estavam dadas condições de superar a visão mecanicista e funcionalista da vida e ir em direção a sua definição *a priori*. Em Bergson, havia esse esforço para estabelecer o caráter universal e absoluto da manifestação vital. De

⁴¹ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.75 e segs. e p.122-125, 1962. Cf. também: FRANÇOIS, *Ibid.* O comentador indica algumas das teses que o Scheler tardio rejeitou em Bergson: entre outros pontos, a teoria da duração, a concepção da autonomia do psiquismo, a teoria da intuição, dadas como possuidoras de um caráter místico.

⁴² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.79-81, 2003 e *PIH*, p.96-97, 2003.

⁴³ Cf. BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo, Ed. UNESP, 2010, p.9-14 e p.55-80.

⁴⁴ Cf. BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo, Ed. UNESP, 2010, p.292-295.

acordo com a conclusão do capítulo III de *Evolução Criadora: Sobre a significação da vida: a ordem da natureza e forma da inteligência*: “Todos os seres vivos estão ligados e todos cedem ao mesmo formidável impulso. O animal tem a planta como ponto de apoio, o homem cavalga na animalidade [...]”⁴⁵

Scheler logo observa este *modus operandi* de Bergson.⁴⁶ O autor francês procede na definição do nível vital percorrendo o universo de objetos materiais e mentais, para apresentar as condições intuitivas e a ordem de vinculações entre esses níveis de determinação do impulso vital. O formato da descrição busca esclarecer as condições materiais do universo inorgânico e inerte, passando desta concepção para o universo dos seres vivos e do instinto e deste para a inteligência, todos com sua própria ordem qualitativa.⁴⁷ Essa forma de estruturar a cadeia vital para caracterizar o sentido dos seres foi abraçada por Scheler como plano geral para estabelecer uma das partes de sua Antropologia Filosófica.

Assim, neste contexto de vitalismo e de filosofia da vida, Scheler destaca Bergson como sendo o expoente mais destacado desta corrente de pensamento.⁴⁸ Contudo, para dar o grande salto em direção ao objeto e à autonomia do espírito, ainda seria necessária a fundamentação deste darwinismo e evolucionismo, bem como do sentido da vida através da base metodológica das intuições puras. Mas para Scheler, nem Bergson nem outros filósofos da *Lebensphilosophie* oferecem condições para executar tal fundamentação. Isso porque a adesão, ainda que coerente ao plano naturalista, “nem neokantiano, nem Herbert Spencer”, leva esses filósofos a persistirem com a biologia como um plano superior de fundamentação – àquele em que o naturalismo fisicalista e cientificista caíra. E isso é insuficiente para Scheler.

Entre os vários pontos criticados, destacam-se a negação ou subvalorização da dimensão espiritual e racional em muitos autores vitalistas. Isto não raras vezes recai em alguma forma unitária e unilateral de compreensão da realidade, de maneira igual àquela que criticam no positivismo.⁴⁹ Para Scheler, esta falha é típica dos vitalismos, o que os leva a caracterizar a dimensão espiritual no ser humano ainda em termos pragmáticos e instrumentais, apontando para uma questão muito problemática, ao estabelecer algum tipo de heteronomia e determinismo da pulsão sobre o nível espiritual. Este ideia é recorrente na época e acaba determinando tese sobre um tipo de “retorno vingativo” do instinto sobre o

⁴⁵ Cf. BERGON, H. *A evolução criadora*. São Paulo, Ed. UNESP, 2010, p.295.

⁴⁶ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.96, 2003. Aqui Scheler indica Bergson, tendo como preceptor clássico Aristóteles no *De Anima*, autores que realizaram o delineamento do problema da consciência espiritual pura relativamente ao problema da vida.

⁴⁷ Cf. BERGON, H. *A evolução criadora*. São Paulo, Ed. UNESP, 2010, p.207 e segs.

⁴⁸ Cf. GROETHUYSEN, B. *Introduction à la pensée Philosophique depuis Nietzsche*, Paris: Stock, 1926. Cf. também AGARD, O. *Max Scheler entre la France et la L'Allemagne*. *Revue Germanique Internationale*, nº 13, 2011, p.15-34.

⁴⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.78-84, 2003 e *PIH*, p.96-98, 2003.

espírito ou a ideia de repressão da pulsão, que se torna um inimigo interno e destruidor do homem. Essas ideias, para Scheler, apresentam um grande risco quando são desenvolvidas em formas mais radicais e extremamente destrutivas de caracterização do ser humano.⁵⁰

O ponto central da crítica, no entanto, é que o vitalismo produz mais uma, entre as muitas definições parciais da vida do espírito e da realidade humana.⁵¹ A proliferação dessas tentativas de explicação, batizadas por ele como teses sobre o *Homo Faber*, em conjunto com outras duas grandes tentativas de definir o ser humano – o Homem Racional (*Homo Sapiens*), de origem grega e o homem religioso (*Homo Religiosus*) da tradição judaico-cristã – levam à confusão que assombra Scheler: nunca se soube tanto e tão pouco sobre o ser humano e nunca antes as pessoas foram tão problemáticas para si mesmas. São tantas as definições, quanto há encobrimento da verdade.⁵² Logo, esses meandros continuavam sem fundamentação adequada e deveriam ser negados como fonte de determinação autônoma do conceito de espírito.

1.1.3. Encontro com Husserl e a fenomenologia

Neste momento ocorre a grande reviravolta na carreira do autor, quando, por um acaso, em 1901, na casa de Hans Vaihinger em um chá da tarde, ele se encontra com Edmund Husserl. O diálogo entre os filósofos os levou a identificar uma série de preocupações comuns. Para Scheler surgiu e permaneceu a certeza de que a fenomenologia oferecia condições de lidar com todas aquelas dificuldades enfrentadas. Isso o levou a adotar, de forma inequívoca, o método fenomenológico como seu enfoque teórico, a partir de então:

Quando em 1901 o autor, em uma recepção que H. Vaihinger havia oferecido aos colaboradores do “*Kantstudien*”, conheceu pela primeira vez de modo pessoal Husserl, com quem manteve uma conversa de cunho filosófico sobre o conceito de intuição e percepção. O autor, insatisfeito com a filosofia kantiana, à qual até este momento ele se sentia vinculado (ele mesmo havia retirado da impressão um trabalho de lógica escrito se baseando nesse pressuposto), chegou à convicção de que os dados intuitivos eram originariamente muito mais ricos do que poderia ser descoberto deste conteúdo através da realidade sensível, derivados genéticos e unidades lógico-formais.⁵³ (Trad. minha).

O que estava em jogo era a superação das limitações da filosofia como guardião da ciência e de seus prognósticos redutivistas e unilaterais para a vida e a realidade. Nem o neokantismo nem Bergson conseguiram resolver a tarefa. Com certeza, existe o ganho de se

⁵⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.54-68 e p.78-84, 2003. Scheler denomina estas ideias como Teorias Negativas.

⁵¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, *Introdução: A autoproblematização do homem no presente*, p.5-7, 2003.

⁵² Cf. Idem.

⁵³ Cf. SCHELER, M. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, p.308. IN: SHIMABUKURO, R. G. *El joven Scheler: ¿Filósofo neokantiano?*, p.34, 2015.

posicionar dentro da disputa, o que fora obtido graças à filosofia acadêmica alemã e ao trabalho neokantiano. Também existe o proveito de encontrar em Bergson um filósofo que sintetizou muitos dos anseios dos teóricos do período e ofereceu o vislumbre da primeira solução não reducionista para o problema da vida.

O que incomodava Scheler e isso se exemplifica na sua apresentação da tremenda confusão criada na elaboração de uma definição do ser humano, é que de fato, as dualidades tradicionais não foram resolvidas. O impacto no vitalismo de teses mecanicistas e materialistas elucidada a dificuldade em superar o dualismo da *res cogitans* e *res extensa*. Os psicologismos diversos e o conflito entre teses realistas e subjetivistas na definição das teorias do conhecimento e da ética mostram a dificuldade em se superar o conflito e a correlação entre subjetividade e objetividade. No caminho do desenvolvimento pós-kantiano do problema do homem *noumênico*, cria-se a questão da diferença entre espírito e vida.⁵⁴ A isso, se somam as próprias noções gerais sobre o homem e tentativas de defini-lo de forma absoluta e final. O ser humano é o homem religioso: define-se por ascensão e queda e é pecado e perdão. Ou o ser humano é razão: é racionalidade e sensibilidade, define-se por pensamento e matéria. Mas o ser humano também é livre e autônomo, logo, é ser de subjetividade, mas também é um ser objetivo, se define tanto por espírito quanto por vida! As definições são infinitas e é quase impossível intercambiá-las em um sistema coerente.

É nesse caldo teórico e vivencial que Scheler e Husserl se encontram. O que os apoquentas são problemas de ordem distinta no interior dessa profusão. Enquanto Husserl se volta para as questões da lógica e da matemática, com o problema do psicologismo como pano de fundo, o foco intelectual de Scheler está nas questões práticas e na definição de espírito e vida, sendo a questão do homem o alicerce e o eixo. Se inicialmente, Husserl se detém nas questões do método, Scheler, com sua fama de pessoa pública, quase um observador participante, cerca-se de questões que reclamam solução imediata.⁵⁵ Seu enfoque realista e sua avidez em ter respostas é o que gestaram seu estilo filosófico: mais *insights* e “eurekas” do que sistemas organizados de ideias e deduções adequadas. O oposto é o modo husserliano de produção, focado na análise minuciosa e paciente das intuições e atos.

O que os liga é a já pressentida necessidade de um conceito de intuição capaz de superar esses problemas supracitados e dar voo livre à abordagem das coisas. Uma intuição sem pressupostos, capaz de oferecer condições para o filósofo realizar a revoada

⁵⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.45-81, 1985.

⁵⁵ Cf. BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.13-22. O comentador conta alguns episódios da vida do filósofo destacando seu caráter de filósofo público, seu contato com a sociologia de Sombart e Weber e sua amizade com o político alemão Walther Rathenau.

contemplativa dos objetos, perceber o lugar das coisas, do processo vital, do subjetivo, da religião etc, além dos *links* essenciais e dos modos de determinação. Assim, é por meio deste processo que se mostra muito intensivo e rico na busca por novidades teóricas, que se desdobra a fenomenologia de Husserl, como ponto de pacificação para Scheler. De 1894 a 1901, de seus trabalhos com Eucken à acolhida de Bergson e, finalmente, o diálogo com Husserl, Scheler estabelece o sentido de sua busca intelectual.⁵⁶ Com a *Lebensphilosophie* se abria a possibilidade de ir às coisas mesmas, porém, no enfoque vitalista ainda persistem amarras teóricas. Com o método fenomenológico essas amarras são retiradas.

O ponto de partida de Scheler já apresenta seu modo de harmonizar o conhecimento recebido e sua determinação teórica em relação à intuição dos dados na fenomenologia: “a convicção de que os dados intuitivos eram originariamente muito mais ricos do que poderia ser descoberto deste conteúdo através da realidade sensível, derivados genéticos e unidades lógico-formais.”⁵⁷ Seu estilo é interessado em maximizar o ganho e o aprendizado obtido com a série de embates filosóficos que vigoravam em seu tempo, de modo a superar aquelas limitações filosóficas e construir uma teoria crítica desses problemas. É por isso que ele será, por excelência, um filósofo da fenomenologia aplicada. Scheler se debruçou sobre diversos objetos, mas seu enfoque será direcionado especialmente para o ser do homem (Antropologia Filosófica), os sentimentos (Amor), a sociedade (Mundo) e Deus.⁵⁸

Com esse pequeno histórico em mente é possível deixar mapeado o fator chave que representa o encontro de Scheler com Husserl e, ao mesmo tempo, vislumbrar o contexto filosófico nos idos de 1900, esboçado na citação de Ortega Y Gasset, como o “ano em que os poderes do futuro surgiram.”⁵⁹ Indica-se a forma geral como o método fenomenológico foi entrevisto por Scheler: como a maiêutica de Sócrates foi para Teeteto. Foi para Scheler, desde o início, alvo de enorme identificação e mesmo euforia, o que se percebe em suas palavras e pode se deduzir dos esforços teóricos que serão feitos pelo autor. Herbert Spiegelberg define bem o que é a fenomenologia para Scheler: uma ferramenta (*tool*), um método equipotente

⁵⁶ Para ver o desenvolvimento histórico e as passagens de Scheler pelos diversos momentos do conhecimento no período, Cf. BOSIO, F. Ibid. Cf. COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996. Cf. também: DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. 2 vols. Paris: Presses Univ. de France, 1959. Cap. 1 e p.712-749.

⁵⁷ Cf. SCHELER, M. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, p.308. IN: SHIMABUKURO, R. G. *El joven Scheler: ¿Filósofo neokantiano?*, p.34, 2015.

⁵⁸ Cf. PERRIN, R. *Max Scheler's concept of person: An ethics of humanism*. New York, Palgrave MacMillan, 1991, p.7-46. Cf. LUTHER, A. R. *Persons in love: a study of Max Scheler's 'Wesen und Formen der Sympathie'*. Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972.

⁵⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Meio século de filosofia*. Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica - XXV (3), p.344-349, 2019. O destaque se deve ao fato que neste ano de 1900, representa um momento histórico para as ciências, uma vez que surgem duas obras fundamentais para o pensamento contemporâneo: *As Investigações Lógicas* de Husserl e a *A Interpretação dos Sonhos* de Freud. Sem mencionar que, em 1905, Einstein apresentará seus trabalhos sobre a Teoria da Relatividade Restrita (Especial).

com o seu ânimo e talento. Isso tornou possível a eclosão de uma fertilidade absoluta em termos de estudos e abordagens dos problemas que estavam latentes para o autor, que mais do que um acadêmico típico, era um homem dos cafés e um filósofo público. Ele será somente um dos primeiros a fazer uso desta ferramenta, que oferece tamanhas possibilidades.

1.2. A fenomenologia como ferramenta: a abordagem de Max Scheler

O estilo de filosofar de Max Scheler pode ser ilustrado através da ideia de 'fenomenologia aplicada'. A fenomenologia, em especial o método fenomenológico, é uma ferramenta cuja função específica é a transformação da visão de mundo (*Weltanschauung*), no início do Séc. XX. E, nesta busca pela vivificação da cultura, Scheler é criticado e aplaudido em uma mesmíssima medida por sua condição de explorador e ensaísta geral de vários temas. O autor aborda um conjunto muito amplo de problemas, sem, no entanto, aprofundar em sua elaboração. Isso gera transtorno na pesquisa de seus trabalhos, uma vez que a apresentação é pouco sistematizada e apresenta alguns problemas de fundamentação.⁶⁰ Por outro lado, Scheler, acabou por deixar grandiosos *insights* e ideias poderosas para serem analisadas. O programa geral de seus trabalhos, a análise da sistemática do conjunto, oferece grandes contribuições tanto no âmbito da Ontologia, como da Antropologia Filosófica e serviu de base para inúmeras outras tentativas nos moldes asseverados.⁶¹

Como se apresentou na primeira seção, a concepção do trabalho e a articulação interna das ideias seriam impossíveis de virem à luz sem o encontro e o aprendizado proporcionado pela fenomenologia. O caminho que levará Scheler até o personalismo na teoria dos valores se

⁶⁰ Em geral os fenomenólogos posteriores apresentaram uma ou outra crítica a Scheler. Merleau-Ponty, por exemplo, apresenta o seu descuido na análise da intuição fenomenológica e taxa as análises de Scheler de escolásticas. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *La fenomenologia y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: ed. Nova, 1964, p.105 e segs. Heidegger, por seu turno, critica a ideia de Antropologia Filosófica, compreendendo-a como uma determinação de conjunto superficial para a definição do ser e da essência da filosofia. Cf. HEIDEGGER, M. *Kant and the problem of metaphysics*. Bloomington, Indiana University Press, 1997, p.146 e segs. Cf. também: REIS, R. R. e LOPES, M. *Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*. Ekstasis: revista eletrônica de hermenêutica e fenomenologia. Vol. 5, nº1, 2016.

⁶¹ No período de desenvolvimento de suas teses sobre a Antropologia Filosófica Scheler teve como contemporâneos no trabalho, Arnold Gehlen (1904 - 1976) e Helmut Plessner (1892 - 1985). Apesar das coincidências e aproximações com Hans Jonas (1903 - 1993), Scheler não é em geral citado por Jonas, mas análises históricas indicam determinadas proximidades. Cf. FISHER, J. *La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie Philosophique*. Trad. Olivier Agard. IN: *Revue Germanique Internationale*, nº10, 2009, p.147-162; e também: *Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen)*. Trivium Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistesund Sozialwissenschaften. Trad. Matthieu Amat et Alexis Dirakis. nº 25, 2017, p.1-18. Cf. também: LOPES, W. E. *Hans Jonas e a diferença antropológica: uma análise da biologia filosófica*. São Paulo, Loyola, 2017. No plano do personalismo, por outro lado, Scheler influenciou autores como Jacques Maritain (1882 - 1973), Emmanuel Mounier (1905 - 1950) e Peter Wust (1884 - 1940). Cf.: VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica. Vol.1*. São Paulo, Edições Loyola, 2009, p.128-132.

dá por meio da redução fenomenológica. Essa é sua ferramenta. O caminho que o leva do personalismo à Ontologia e à Antropologia Filosófica também segue a esteira das diversas abordagens dos objetos da ciência, sejam humanidades ou *hard sciences*, através do método. Para Scheler, é com o método de Husserl que se torna possível responder ao problema da fundamentação das ciências humanas, como é exposto por Dilthey.⁶² É com o método fenomenológico que se chega ao mundo da vida (*Lebenswelt*) e se aborda a cotidianidade. Esta é regra geral para a compreensão do *modus operandi* de suas pesquisas.⁶³

Ora, sendo assim, o que a fenomenologia ofereceu a Scheler, para que ele se maravilhasse tanto? De modo geral, o lema “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*) da fenomenologia foi apadrinhado por Scheler e ele carregará consigo as consequências disto, tanto para a Teoria do Conhecimento como para a Ontologia. Para caracterizar a sua ideia de atitude ou enfoque fenomenológico apresentaremos os conceitos operacionais de sua fenomenologia e deduziremos as consequências que o autor extrai de cada um. Esse processo será feito buscando enfatizar de antemão a coloração que eles receberam pelo entendimento do autor, sem uma comparação direta com a forma como os conceitos se dão em Husserl.

Os conceitos de intencionalidade (*Intentionalität*), visão das essências (*Wesensschau*), redução (*Epoché*)⁶⁴ e o *a priori* material definem para Scheler mais do que somente um método em sentido teórico. Estas ideias, que ele tomou em abordagem própria e tão somente de acordo com o momento das *Investigações Lógicas* de Husserl, definem a própria condição existencial e ética da atuação do filósofo no mundo, com vistas à almejada transformação do mundo da vida.⁶⁵ Assim, sua definição da abordagem fenomenológica retrata estas ideias como tipos de atitudes e posturas, e toda a base conceitual é determinada diretamente pelo elemento prático e vital. Logo, com a síntese de conceitos operacionais e possibilidades práticas que devemos nos dedicar à captação de seu modo de administrar o método. A fenomenologia é a ferramenta que o autor emprega para abrir o universo autônomo do espírito

⁶² Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.100 e segs., 2015 e *FTC*, p.93, 1962.

⁶³ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p. 14 e segs., e p.261 e segs., 2008. Alguns manuscritos compilados nesta obra, escritos já no final da vida de Scheler e que tratam das tipologias metafísicas, das visões de mundo, deixam muito claro a permanência dessa ideia como norte para Scheler. Ele formulará a ideia de Metaciências para lidar com as especificidades essenciais dos diversos objetos das ciências particulares.

⁶⁴ *Epoché* é um termo cuja origem remonta aos cétricos da filosofia antiga e helenista, que implica a suspensão do juízo a respeito das coisas. Ao utilizar este termo, Husserl está às voltas com o desenvolvimento de um método que, ao suspender o juízo sobre estas coisas, busca ao mesmo tempo, acessá-las em outra dimensão, como essências puras. A redução fenomenológica, a *eidética* e, posteriormente, a redução transcendental remetem a esse trabalho husserliano que pouco a pouco, passo a passo, subtrai o componente efetivo do mundo na determinação dos objetos.

⁶⁵ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.26 e segs.; e p.79 e segs., 2008. Scheler não faz diferenciação entre as reduções: fenomenológica, eidética e transcendental. Inclusive foi crítico acerbo da última forma, a qual considera um retorno ao idealismo por parte de Husserl. Cf. SPIEGELBERG, H. *Ibid.* p. 283 e segs. E cf. DUPUY, M. *Ibid.* p.217 e segs. Cf. também: FIDALGO, A.C. *O realismo da fenomenologia de Munique*. Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2011, p.300-310.

para as vivências comuns e, ao mesmo tempo, para transformar a própria compreensão de mundo nesse âmbito. Então, como Scheler utiliza a fenomenologia como ferramenta?

Antes de respondermos à pergunta, faremos uma digressão e algumas ressalvas no que tange a problemas que podem ser percebidos no estudo da fenomenologia de Scheler. Seriam três essas ressalvas: a primeira tratando do próprio texto de Scheler, a segunda do estilo de seu "intuicionismo"⁶⁶, rotulado como realista e a terceira se referindo ao seu "desleixo metodológico", o que adviria em função dos seus objetivos filosóficos.

No que se refere à primeira ressalva, percebemos que o autor tende a usar de maneira indistinta termos diferentes para se referir às categorias típicas da fenomenologia de Husserl.⁶⁷ Por exemplo, ao tratar da visão de essência (*Wesensschau*), Scheler em muitos momentos faz menção aos termos 'experiência fenomenológica' ou 'intuição fenomenológica' como se fossem coincidentes. Também utiliza o conceito de *Sosein* 'ser-assim' no mesmo contexto para falar das essências e reino de essências. Entretanto, o que nos parece típico em sua abordagem e uso dos conceitos é a associação à determinada temática de estudo. Por exemplo, *Sosein* é mais utilizado na ontologia, *Wesensschau* bem como experiência fenomenológica são associados ao método, enquanto "essência" aparece em geral nas descrições da fenomenologia aplicada etc.⁶⁸ Já o termo extremamente problemático para a fenomenologia, "realidade" aparece em muitos casos no trabalho de Scheler para se referir à ideia de efetividade, mas também aos diversos conceitos associados à definição da realidade humana e animal: *milieu*, *Dasein* 'ser-aí', mundo e meio ambiente, fundamento do mundo (Deus). No caso específico da ideia de 'redução', o autor não trata das reduções fenomenológica e transcendental dos trabalhos de Husserl posteriores a *Ideias I*. Mas, em função de sua própria abordagem da redução *eidética* em termos vitalistas e realistas, Scheler desenvolve no curso de suas pesquisas o conceito de redução dionisíaca ou existencial. Ele também fala em redução científica, numa alusão à forma simbólica como o método científico é desenvolvido.⁶⁹

É importante destacar que Scheler não se torna um discípulo de Husserl como foram Eugen Fink ou Edith Stein. Além disso, sua participação mais efetiva se dá no grupo de fenomenólogos que formaram o Círculo Fenomenológico de Munique.⁷⁰ Posteriormente, após

⁶⁶ A utilização do termo intuicionismo visa diferenciar o sentido da visada intuicionista de Scheler, em seu forte viés atualista. O intuicionismo *stricto sensu* deve ser designado como o método bergsoniano de abordar os dados da consciência e o fenômeno espiritual. Portanto, Scheler é um intuicionista fenomenológico e não bergsoniano.

⁶⁷ Cf. FRINGS, M. IN: SCHELER, M. *FENFEV - Foreword*, p.14-15, 1985.

⁶⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.48-53. 1985.

⁶⁹ Sobre a redução dionisíaca: Cf. *The Constitution of Human Being*, p.99; p.400 e segs., 2008. Cf. CUTTING, J. *Max Scheler Dyonisian Reduction as the depressive's modus vivendi*. Thaumazein, vol.6, p.66-77, 2018. e *Max Scheler Phenomenological Reduction as the schizophrenic's modus vivendi*. Thaumazein, vol. 6, p.42-62, 2018.

⁷⁰ Cf. FIDALGO, A. C. *O realismo da fenomenologia de Munique*. Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2011, p.15-18 e p.235-241. Esse grupo era formado, entre outros, por Theodor Lipps,

o lançamento de *Ideias I*, Scheler irá se distanciar de Husserl e passa a criticá-lo sobre sua virada idealista, feita na fenomenologia transcendental.⁷¹ Essa não adesão pode ser demonstrada também em seu texto, que não tem o rigor e a exigência requeridos por Husserl para o desenvolvimento tanto da técnica fenomenológica como de seus conceitos centrais.

A segunda ressalva se liga à primeira em função, exatamente, do uso dos conceitos. Scheler buscará caracterizar sua fenomenologia com uma coloração realista. Quer dizer, a virada intuicionista que a fenomenologia promove, recebe em Scheler uma conotação e uma forma interpretativa que se associam a um tipo de realismo. Esse realismo, como pode se imaginar, deve-se ao contato e aos trabalhos realizados no interior da Escola Fenomenológica de Munique, somados aos interesses pela filosofia da vida (*Lebensphilosophie*).

Em Scheler o destaque e a ênfase analítica partem do conceito de visão de essências (*Wesensschau*). Este conceito é nuclear para o intuicionismo fenomenológico. Em Scheler, entretanto, a maneira como o conceito é explicado pode se associar à metáfora popular e instrutiva de 'porta aberta'. O que está em jogo para o autor é a abertura para o universo dos conteúdos *a priori*. Percebe-se uma série de termos que remetem a essa ideia de 'abertura', a 'experiência de adentrar a um universo de coisas', 'no espaço' e 'no reino', o que é facilmente rastreável em seu texto⁷². Estas terminologias criam problemas para a compreensão, pois seu estilo criativo autoriza a análise do texto indicando 'um quase contato'. Isso permite também a interpretação em termos de um dualismo estrito e factual e muitas vezes somos pegos contrapondo o real ao ideal e essências às coisas físicas. Moritz Geiger assinala essa tendência de Scheler e sinaliza para os riscos de sua forma de desenvolver o trabalho: "uma despreocupação com a análise específica de factuais e contrafactuais e muito mais a experimentação das coisas, como um todo."⁷³

Primeiramente, não é disso que se trata. Se Scheler estivesse desenvolvendo um tipo de platonismo ou de dualismo estrito ele entraria em contradição com o método fenomenológico.⁷⁴ Ele regressaria aos tipos de dualismo que a fenomenologia pretende superar. Real e ideal, subjetivo e objetivo e pensamento e matéria têm de ser superados por um ponto de vista intuitivo. Portanto, as coisas não ocorrem dessa maneira, já que, se por um

Alexander Pfänder, Adolf Reinach e Moritz Geiger. O enfoque realista e objetivo da Escola de Munique permanecem como marca e forma de caracterização dos trabalhos de Scheler. Scheler também participará do Círculo Fenomenológico de Gottingen.

⁷¹ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.77 e segs., p.406-407, 2008.

⁷² Cf. SCHELER M. *PHC*, p.38-40, 2003. Nesse texto se encontra a mais conhecida definição, que se refere ao ser humano como o "X" aberto para o mundo, o único ser capaz de adentrar nesse espaço de idealidades.

⁷³ Cf. GEIGER, M. *Zu Max Max Scheler's Tod*. *Vorrische Zeitung*, 1, June 1928. IN: SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Boston, Martinus Nijhoff - The Hague, 1982, p.275. Cf. também: BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.105 e segs.

⁷⁴ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.67, 1962 e *The Constitution of Human Being*, p.80-81, 2008.

lado Scheler se dirige para outros interesses que não aqueles de Husserl, ele permanecer fiel ao ponto de vista intuicionista, típico da fenomenologia. A intuição não é cognitivamente dependente do existir das efetividades e dá a si mesma nas configurações ideais em que aparece. Portanto, as intuições já sugerem o próprio ponto de vista efetivo. Toda consciência é consciência de um objeto e a ideia de visão de essências, servindo de ponto norteador, tem a função de indicar o acesso possível aos conteúdos *a priori*, não como *in mente*, ou como ideias em separado, substanciais e universais, referidas a elementos singulares.⁷⁵

No entanto, como dissemos, Scheler se expressa de uma maneira que remete à concepção platônica de mundo das ideias. Assim, evocando a ideia de espaço, reino e universo aberto, encontramos em seus trabalhos os termos *Sosein* 'ser-assim' e *Dasein* 'ser-aí', que designam os domínios de determinação intuitiva na qual se manifestam os objetos. Tais conceitos, no entanto, devem ser compreendidos na relação com o conceito mais fundamental de realidade, que o autor aborda.⁷⁶ Para Scheler a importância da ideia de essência se associa ao e é definida por referência ao conceito de realidade, que ele entender ser mal compreendido tanto por realistas como por idealistas.⁷⁷ Para Scheler a realidade é a condição de fundamentação para a definição ontológica dos objetos, tal como será visado na fenomenologia aplicada. A ontologia de Scheler busca ser, portanto, associada a esse tipo de realismo, que não se vê como realismo ingênuo.⁷⁸ Ela se orienta também para a apresentação do mundo essencial, que descreve o acesso possível, através das possibilidades humanas, sempre abertas intuitivamente, de conhecimento desse real como fenômeno essencial da existência. Isso será analisado de forma mais clara, quando tratarmos do problema da redução.

O conceito de 'ser-assim' (*Sosein*) é usado para caracterizar o universo de idealidades e atualidades, dadas para as diferentes regiões ontológicas. Esse 'ser-assim' ou "essência", dado na visão de essências (*Wesensschau*), acessa o sentido das configurações ideais e virtuais das coisas. *Sosein*, portanto, será o conceito utilizado para definir o universo das idealidades dadas no lado essencial do dado fenomenológico.⁷⁹ Ao mesmo tempo, o campo dos objetos

⁷⁵ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.74-76, 1985 e *FTC*, p.82-83, 1962.

⁷⁶ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.77 e segs., 2008.

⁷⁷ A realidade não é algo que condiciona o conhecimento, na medida em que é um elemento autônomo fora da mente, nem algo construído por um intelecto sintético que estabelece o sentido do mundo externo. Ela se dá, para homem, na forma como a visada de mundo natural percebe as coisas e por isso o destaque que Scheler dá a esse ponto de vista sobre o mundo. Scheler em alguma medida está buscando traduzir filosoficamente os conceitos vitalistas e as descobertas da física e da química sobre espaço e tempo para uma teoria filosófica. Cf. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000 e *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.123-124. E cf. FRINGS, M. *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003.

⁷⁸ Cf. BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.45-52.

⁷⁹ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.77 e segs., p.140, p.400-401, 2008.

associados ao *So-sein* é aquele que aponta para a exibição do que não pode ser objetivado na fenomenologia aplicada: a pessoa, Deus, as intencionalidades, a comunidade de pessoas, etc.

O autor faz uso deste conceito de *Sosein* por contraposição a *Dasein*, o 'ser-aí' das coisas.⁸⁰ Esta última concepção cuja fama remete aos trabalhos de Martin Heidegger, em Max Scheler se refere unicamente ao nível material e vital de determinação da realidade, onde operam as efetividades (*Wirklichkeiten*): as forças e constantes físicas, as resistências advindas dos impulsos bioquímicos e da pulsão, os afetos, os estados sensoriais etc.⁸¹ Scheler define o *Dasein*, a existência, através da ideia de qualidades das coisas. Ao mesmo tempo, ele sempre faz uso indiscriminado da ideia de real ou realidade para se referir a esses conteúdos. Como observamos, isso cria problemas interpretativos. Pois não se trata de falar de uma realidade material, que fundamenta e se dá antes, criando as condições para o conhecimento, mas do sentido qualitativo das essências do mundo físico e vital, dadas intuitivamente.

Assim, o realismo de Scheler se baseia na ideia de que o momento da realidade se torna a fonte básica, o fenômeno primordial (*Urphänomen*), que possibilita a caracterização tanto do *Dasein* como do *Sosein*.⁸² É primeiro tanto para as qualidades dadas externamente nas coisas e qualificadas segundo o sentido de sua efetividade (mesmo tempo e espaço), como para as características virtuais e puras. A realidade, apreendida pelo ser humano, como resistência, como pressão, como causa eficiente é o que atua sobre um corpo vivo (*Leib*) para produzir a condição de *Wesensschau*.⁸³ Portanto, não há um real que esteja antes do conhecimento ou depois como um produto deste, mas só um real que se dá aqui e agora e cria a condição corpórea vital, para um ser capaz de visar um mundo de maneira intuitiva e pura.⁸⁴

O conjunto dessas esferas somadas, *Sosein* e *Dasein*, dados como referentes epistemológicos para qualificar as categorias ontológicas espírito (pessoa) e vida formam o todo que Scheler buscará desenhar em sua ontologia. Este uso dos conceitos também aponta para as motivações intelectuais de Scheler para transformar a visão de mundo, no escopo de seu realismo. Ele tem de resguardar o sentido das determinações efetivas, pois seu trabalho se volta à codeterminação prática nesse nível. Codeterminar visa reavaliar o sentido das descobertas científicas, na física, na química e na biologia, sem, no entanto, querer ser guia ou 'polícia filosófica', ou o contrário, ser subordinado da ciência. Codeterminar para medir o

⁸⁰ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.79, 2008.

⁸¹ Cf. REIS, R. R. e LOPES, M. *Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*. Ekstasis: revista eletrônica de hermenêutica e fenomenologia, Vol. 5, nº1, 2016.

⁸² Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.78-81, 2008.

⁸³ Cf. BOSIO, F. Ibid. O comentador destaca, que, portanto, em Scheler a base do conhecimento é sempre biológica e vital. O que segue as concepções bergsonianas e schopenhaeurianas do autor. E cf. BERGSON, H. A. *evolução criadora*. São Paulo, Ed. UNESP, 2010, p.303-325.

⁸⁴ Cf. LUTHER, A.R. *The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology. Basic Drive and Spirit*, IN: LUTHER, A.R. e FRINGS, M.S. *Centennial Essays*, Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, p.1-43.

impacto do problema da vida sobre as ciências humanas e também para indicar o *locus* do elemento puro e espiritual. Aqui, a possibilidade de transformação da visão de mundo só é alcançável pela visão de essências e pela fenomenologia ou o que equivale a isso, pelo acesso ao *Sosein*, ao 'ser-assim' das coisas. Seu intuicionismo, portanto, refere-se a esclarecer fenomenologicamente, mas sempre se referindo ao componente real do mundo, através do esclarecimento dos objetos ali encontrados, por mais enigmáticos que sejam.⁸⁵

A terceira ressalva trata de dois pontos em que Scheler entende se diferenciar de Husserl.⁸⁶ O primeiro ponto é que Scheler não aparenta estar preocupado com a definição do método fenomenológico para a elaboração dos conceitos e ainda menos com sua evolução nos trabalhos posteriores de Husserl. Mas, este suposto desleixo em relação às transformações metodológicas da fenomenologia, paradoxalmente, tem sua justificativa na crença de Scheler nos resultados positivos da pesquisa fenomenológica. O autor está completamente debruçado sobre o dado do conteúdo intuitivo alcançado através da redução. Como ele mesmo diz, os dados intuitivos eram muito mais ricos do que se imaginava. Para Scheler, a conquista do dado fenomenológico e das intencionalidades se incorpora imediatamente como solução para a sua maior preocupação e objetivo de pesquisa: o ser do homem e a especificação de sua condição no cosmos. Portanto, não é necessária ulterior análise e verificação e já se indica o ponto bruto de partida para a fenomenologia aplicada.

Assim, apresentamos o *leitmotiv* de Scheler: o estudo do ser humano. Este é o segundo ponto de distinção relativamente a Husserl e implica toda sua fenomenologia aplicada e sua intenção de transformação da *Weltanschauung*. Aqui surge uma segunda ideia que atesta o valor da fenomenologia como um meio e uma ferramenta para a tarefa. Scheler não tem a ambição profunda de tornar a fenomenologia uma ciência capaz de estabelecer os fundamentos últimos do conhecimento, como em Husserl.⁸⁷ As investigações se caracterizam pela busca de uma crítica das visões de mundo, científica e natural, determinando seu componente teórico e valorativo e seus vínculos essenciais. Esta empreitada está

⁸⁵ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.79, p.115 e segs., 2008, *TTF*, p.180-219 e *FENFEV*, p.393-398, 1985. Scheler claramente busca dar sentido aos trabalhos dos físicos de seu tempo, estabelecendo um lugar para estas teses em sua ontologia. A ideia de realidade como ele trabalha é dada anteriormente a qualquer dado contingente, temporal ou espacial. Ele indica o conceito de realidade absoluta ou Macrocosmos, que ele vai associar como referente ao conceito de Deus ou *Ens a Se* em vários momentos de sua obra. Isso irá reverberar em sua predisposição a sair da Ontologia em direção a uma análise especulativa e metafísica destes conceitos.

⁸⁶ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.98-104, 2015 e *The Constitution of Human Being*, p.27, p.77 e segs. e p.106-107, 2008.

⁸⁷ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.97 e segs., 2015. Cf. FRINGS, M. IN: SCHELER, M. *FENFEV - Foreword*: p.14, 1985. Cf. SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Boston: Martinus Nijhoff, The Hague, 1982, p.284 e segs. E cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. Vol 1*. Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.217 e segs. Cf. também: BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.18-20.

direcionada para descortinar a Antropologia Filosófica, com o propósito de solucionar a confusão teórica que assombra o início do Séc. XX, no que tange à definição do homem, adequando os diversos objetos em sua especificidade ontológica numa definição comum.⁸⁸

Feitas as ressalvas, prosseguiremos com a apresentação das concepções que caracterizam sua atitude fenomenológica. A fenomenologia para Scheler pode ser apresentada por meio das quatro grandes tendências supracitadas: Experiência fenomenológica, intencionalidade, *a priori* material e sua abordagem muito específica da redução fenomenológica.⁸⁹ Ademais, calha explicitar a forma como se delineia a abordagem fenomenológica de Scheler, em termos de uma estrutura aparente. Reitera-se o sentido de seus esforços para que possamos compreender o uso dos conceitos: a fenomenologia é uma ferramenta que visa acessar o reino autônomo do espírito. Ao fazê-lo, ela se traduz no melhor método até então desenvolvido para transformação da visada prática da existência. Nesse sentido, há, portanto, o ponto de partida, as fases e o ponto de chegada do trabalho. Mas o que norteia e qualifica os esforços é a ruptura com o ponto de vista naturalista e positivista, o que se dá essencialmente, através da redução e da visão de essências (*Wesensschau*). Seguindo a ordem que pretendemos apresentar: parte-se da redução, chega-se à visão de essências, desta à teoria da intencionalidade (teoria dos atos) e, por fim, chega-se ao *a priori* material, ou seja, ao conteúdo e estofo da experiência fenomenológica, que será o núcleo de sua ontologia.

1.2.1. A redução *eidética* em Scheler: o instrumental fenomenológico

De maneira geral, pode-se dizer que o método da *Epoché* é utilizado para se contrapor à forma típica de nossa visão de mundo. Husserl cunhou o termo “atitude natural” (*natürliche Einstellung*) para designar esse ponto de vista. Portanto, na *Epoché* husserliana, colocamos entre parênteses ou deixamos provisoriamente de dar atenção a todos os preconceitos, teorias, definições e julgamentos que nós utilizamos para conferir sentido às coisas, tal como fazemos comumente em nosso dia a dia, na forma de nossa atitude natural. Nada deve ser suposto como verdadeiro de antemão, nem mesmo os conhecimentos científicos.⁹⁰

⁸⁸ Por isso, é possível entender a caracterização que Husserl faz de Scheler, posicionando-o como uma das suas antípodas conceituais. A outra antípoda é Martin Heidegger. Cf. SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological movement: a historical introduction*, Boston, Martinus Nijhoff - The Hague, 1982, p.271. Cf. também: FRINGS, M. *Max Scheler: a concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburgh: Duquesne University Press. 1965, p.194-200.

⁸⁹ Cf. SPIEGELBERG, H. 1982, Passim.

⁹⁰ Cf. KELLER, A. *Teoria geral do conhecimento*. São Paulo, Edições Loyola, 2009. p.124-127.

Scheler, contudo, coloca uma questão no que tange à definição do método. Para o autor essa forma de apresentar o conceito de redução abarca um elemento lógico e formal proeminente. Concordando parcialmente com esse formato, afirma que a experiência fenomenológica deve se focar em reduzir os componentes simbólicos da experiência. Portanto, esta se distingue porque é não simbólica, oferece os meios e é capaz de preencher todos os símbolos. A experiência fenomenológica “consiste em deixar de lado [...] toda posição real dos objetos, assim as essências dessas classes de atos e seus conteúdos podem ser descobertos.”⁹¹ Logo, se demonstram as mesmas premissas gerais para compreensão do método. Porém, existe um ponto de clivagem. A redução, em Scheler, vem associada a uma atitude muito peculiar do espírito, vinculada aos atos da vontade. Esta atitude é o movimento intencional que se volta para o componente real e vital do mundo no sentido de silenciá-lo.⁹² Scheler indica o caráter próprio desse ato na relação entre a vontade e as resistências (*Widerstand*). Aqui, ao fazer a redução, deve-se realizar um ato de “des-realização.”⁹³

Para o autor não nos basta uma suspensão do juízo, tal como ele atribui à definição de Husserl, para interromper a eficácia do real. A redução não é um método estritamente mental, uma operação simplesmente cognitiva para Scheler. Já que na sua própria concepção sobre a visão de mundo natural estão imbricados os componentes das definições vitalistas e o seu conceito de real, será necessário, para cumprir em definitivo o ato metodológico, suspender o que ele denomina resistências (*Widerstände*).⁹⁴ As resistências são, de acordo com Scheler, uma forma de visão de essência, cujo conteúdo *a priori* é dado no âmbito do impulso afetivo e das vivências pulsionais. São o índice e o coeficiente de realidade e efetividade (*Wirklichkeit*): “o fato que justamente isto e não outra coisa venha a ser capaz de operar para mover um corpo, é valioso e significativo para sua tendência essencial, própria de um corpo.”⁹⁵

Portanto, no nível material, o fundo mecânico (físico) da existência, o fundo real é dado como impulso vital relativamente à estrutura do vivente em geral. O que se “vê” nas

⁹¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.51-65, 1985.

⁹² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.30-44, 1985. Scheler é crítico das teorias que apresentam a vontade como a fonte de determinação das ações humana. Nesse sentido, ele colocará no mesmo grupo, teóricos que vão desde o kantismo, Nietzsche até Bergson e os pragmatistas. Desenhará o conceito de *Homo Faber* para caracterizar o ser humano segundo estes autores, no humanismo da produtividade, do controle da realidade e do controle de si mesmo e não baseado na definição fenomenológica do ato da vontade. Cf. PERRIN, R. *Max Scheler's concept of the person: an ethics of humanism*. New York, Palgrave MacMillan, 1991, p.21-44.

⁹³ Isso aponta para a interpenetração já citada dos elementos do vitalismo e do realismo de Scheler. BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995. E cf. FRINGS, M. *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003.

⁹⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.13-14, 2003. Cf. SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Boston, Martinus Nijhoff - The Hague, 1982, p.282; Cf. FRINGS, M. *Max Scheler: a concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburgh: Duquesne University Press. 1965, p.176-184. Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. Vol 1*. Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.312 e segs. E cf. BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.103-104.

⁹⁵ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.133, 1962.

resistências é a própria efetividade da vida, da natureza, sua autonomia e suas qualidades independentes frente ao humano.⁹⁶ Esta experiência pode ser apreendida e ser alvo de especulação, uma vez que se manifesta naquela forma específica para o humano, no limite das vivências intencionais, pela sua condição como corporeidade viva e corpo pulsional (*Leib*). Ela implica as pressões materiais e pulsionais que se exercem sobre o ser humano.

Portanto, a vivência originária da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) como vivência da resistência do mundo precede toda con-sciência, toda re-presentação, toda percepção [...] Desta feita, se um impulso de nosso ímpeto vital condiciona conjuntamente de maneira incontornável todas as possíveis sensações e percepções, as resistências que os centros e os campos de força situados à base das imagens corporais do meio ambiente – as "imagens sensoriais" mesmas são, com efeito, totalmente ineficazes – exercem sobre o nosso ímpeto vital já podem ser vivenciadas em um ponto do processo temporal da percepção devenida possível, onde não se chegou ainda a uma percepção "imagética" consciente. A vivência da realidade, não é nos dada, com isto, depois de toda nossa "representação" do mundo, mas antes. (SCHELER, *PHC*, 2003, p.51)

Operando, portanto, por meio da suspensão do componente efetivo e das influências do nível material e pulsional – implicados na eficácia do real em sua conexão com ser vivo em geral – possibilitam-se e criam-se as condições reais de “ver” as essências. Scheler sobrecarrega essa noção com tinturas novas durante todo o seu percurso intelectual, tratando o conceito com renovado interesse e retraduzindo a ideia de resistência para o nível dos sentimentos humanos com o conceito de orgulho natural.⁹⁷ Assim, para executar esse ato, com valor ético profundo e com consequências para a definição do objeto autônomo da filosofia, é necessário, afirma ele, na companhia de Nietzsche, dizer 'um grande Não' para a realidade, ser um 'asceta da vida'.⁹⁸ Ou seja, negar as resistências, superar o orgulho natural, dizer “não” à eficácia do real. Essas são algumas das formas como Scheler apresenta seu modo de ver a redução fenomenológica no seu componente prático. Para o autor, o ato que inaugura a própria condição de possibilidade da intuição de essências e suas interconexões essenciais é determinado pelo componente da vontade e dos afetos. A forma da vivência intencional da vontade no modo de sua interconexão essencial com as resistências determina o sentido do esforço que leva à redução fenomenológica.

O processo de redução para Scheler tem seguinte forma: primeiro, é necessário desligar, apagar a luz das resistências naturais; executa-se o esforço de “desrealizar”, mediante o ato da vontade, que visa negar o impacto da realidade sobre o corpo. Quando

⁹⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.12-14 e p.40, 2003. Referem-se, portanto, ao universo ontológico do *Dasein* 'ser-aí'. O mundo efetivo que os conceitos de qualidades de coisas definem se vinculam as resistências e ao mundo vital e se dirigem também aos centros de força material, tal como estudados na física e na química.

⁹⁷ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.118, 2015.

⁹⁸ Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo, Companhia das Letras, 2018, p.25-26. Cf. SCHELER, *PHC*, p.50-53, 2003.

comparado ao animal, o ser humano é o único ser capaz de cindir existência e essência, nunca se aquietar perante as demandas do meio ambiente. "Sempre aspirando a transcender a realidade efetiva que o envolve – nesta também sua própria auto-realidade".⁹⁹ Só depois se realiza o esforço de 'dessimbolar'. Portanto, Scheler mira a caracterização do sentido 'profundo' da redução, por oposição à operação de suspensão do juízo, tal como ele atribui à definição husserliana. A redução é necessariamente um ato da vontade, visando àquilo que aparece para cada ser humano, na medida em que é matéria das resistências e efetividades. A determinação daquilo que surge, depende, portanto, de sua vinculação ao plano vital e corporal. Aquilo que opera para mover um corpo, aquilo que motiva e chama a atenção, vai de encontro à percepção e à atenção.¹⁰⁰ Aquilo que resiste, portanto, provoca a intencionalidade.

Para chegar à essência, entretanto, é necessário superar o efeito contingente e particular dado nesta provocação. No ato da redução, nega-se o efeito natural, e, superando-o, 'abrem-se as portas' para os dados puros. No elemento *a priori*, é possível, agora sim, mediante a determinação de atos reflexivos, determinar o elemento universal descrito nas vivências intencionais. Isso implica, para Scheler, na postura ética do filósofo e envolve um tipo de esforço pessoal bem específico direcionado para a visão de essências (*Wesensschau*).

Scheler, depois de dizer 'não' ao real, 'visita o reino' do *Sosein*, o 'ser-assim' dos conteúdos *a priori*, as matérias essenciais, que figuram a ordem pré-compreensiva dos objetos. Ali, o fenomenólogo, metaforicamente, 'colhe' as essências no ato da 'experiência fenomenológica'. Para Scheler, somente através da experiência fenomenológica e sob as condições técnicas e de 'domínio' da redução, pode se alcançar a *Wesensschau*: "o ponto de encontro de preenchimento, o local em que não há separação entre os conteúdos daquilo que é compreendido e daquilo que é dado."¹⁰¹ Não se trata apenas de superar o componente lógico e formal proeminente por meio de uma tese voluntarista. O que Scheler entende, é que Husserl ainda se submete às determinações de certo racionalismo e logicismo.¹⁰² E o que ele busca, quando se opõe a esta perspectiva, é um método que seja voltado para o componente pré-compreensivo, mas identificado através de outra ideia: a ideia de assombro e de admiração (*Thaumázein*).¹⁰³ Portanto, o grande não dado à realidade, visa acessar o mundo essencial e

⁹⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.53, 2003. Cf. também: ZUCCARO, C. *Max Scheler: percorsi interpretativi*. Roma, Aracne Editrice, 2009, p.9-18.

¹⁰⁰ Cf. BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.52-53.

¹⁰¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.51 e segs. 1985. Para Scheler, no ato, na vivência intencional, após a redução, se dá esse existir peculiar, em que a essência está livre da existência e neutra no que tange às determinações de sua particularidade ou universalidade.

¹⁰² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.75 e segs., 1985. Isso não é um simples indicativo de um formato de ação, mas uma tentativa de responder as demandas problemáticas dos dualismos e a pressão do naturalismo.

¹⁰³ Cf. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III - El postidealismo*. Barcelona, Herder Editorial, 2002.

deslindá-lo na medida em que o contempla. Através deste contato cabe participar, vivenciar e intuir diretamente as coisas em um ato contemplativo, e finalmente mirar a propriedade do objeto que se dá à visada, de modo puro.

Segundo esta descoberta da contingência do mundo e do estranho acaso do seu cerne ontológico tornado agora excêntrico ao mundo, comportamento duplo era ainda possível para o homem: ele poderia se admirar (*Thaumazéin*) quanto a isto e colocar seu espírito cognoscente em movimento para apreender o absoluto e articular-se com ele – esta é a origem de todo tipo de metafísica. (SCHELER, *PHC*, 2003, p.87)

1.2.2. Visão de essências: a experiência fenomenológica

O segundo conceito essencial para a compreensão da abordagem fenomenológica de Scheler, utilizado de maneira constante para expressar o que ele captou de maneira marcante no trabalho de Husserl é a noção de 'visão das essências' ou 'experiência fenomenológica'. Como já enfatizamos, Scheler usa os conceitos de modo similar e não comparados analiticamente. Além disso, este conceito é o núcleo formal para a compreensão de seus estudos. Em ambos os casos, o conceito indica a possibilidade de acessar o teor essencial dos atos. Para Scheler, a filosofia deve visar, para se constituir de forma legítima e livre, aquela “intelecção maximamente desprovida de pressupostos, maximamente originária e irrefutável e em que ordem de origem, pressupostos e sequência se seguem as intelecções ulteriores.”¹⁰⁴ A visão das essências, um momento específico no ato da redução fenomenológica busca o *eidos*, a essência pura, passível de ser descrita nas vivências intencionais.

A ideia de ver as essências pode ser definida como a possibilidade de conceber as configurações ideais e virtuais que estão na base da compreensão dos objetos. Ela, portanto, não é uma mera representação ou uma imagem, mesmo que tenha de vir a ser demonstrada e preenchida em sentido representativo e imagético. Diz Scheler sobre o sentido de realidade e virtualidade das essências: não tem nada a ver com “o aparecer (de algo real) ou com uma ilusão. Uma intuição desse tipo é, no entanto, intuição das essências (*Wesensschau*), ou, como nós chamamos isto: intuição fenomenológica ou experiência fenomenológica.”¹⁰⁵

Toda visão de essências envolve, por conseguinte, um elemento pré-compreensivo, que Scheler explica da seguinte maneira: “aquilo (o que) é intuído, é então dado por si mesmo, (totalmente, sem subtrações, nem através de imagens, nem por meio de símbolos) ou esse algo não é intuído e, assim, não é um dado.”¹⁰⁶ A visão de essências é um dado imediato,

¹⁰⁴ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.123, 2015.

¹⁰⁵ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.48, 1985.

¹⁰⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.48, 1985.

que se apresenta sem a separação analítica dos conteúdos. Aquilo que é compreendido na visada e aquilo que é dado emergem em ato na sua condição pura, uma vez feita a redução. Scheler indica o sentido da visada na interessante asserção: o ponto de encontro do preenchimento. Preenchimento este que ocorrerá *pari passu* no interior das experiências fenomenológicas que repetem o processo, visa e aponta para o elemento contemplado, o sentido e o estofo material que, aos poucos, qualifica o dado intuitivamente.¹⁰⁷

Para Scheler, visar as essências é o resultado central de qualquer esforço fenomenológico e, portanto, a filosofia tem de concentrar suas energias no trabalho de abrir caminho para este reino das essências. Logo, a pesquisa não envolve propriamente a reconstituição das vivências em sua composição simbólica depois de feita a redução fenomenológica. Aqui fica explícito seu anti-intelectualismo e sua aposta no elemento pré-compreensivo, bem como seu desejo expansionista quanto à busca por mais e mais definições essenciais. Apostar no elemento pré-compreensivo implica para Scheler apostar na autonomia do espírito e, nesse momento inicial de suas pesquisas, no sentido *a priori* de determinação da pessoa. Essa forma de enfatizar um dito reino de essências é motivada pela sua crítica ao naturalismo, que imperava como doutrina epistêmica no início do Séc. XX. O que Scheler busca é apontar para a condição única do ser humano, como ser capaz de produzir objetividades e essencialidades diversas.¹⁰⁸ Por isso, a importância da *Wesensschau*, enquanto o próprio sentido de abertura que define as possibilidades de conceber compreensivamente o universo dos objetos *a priori*. Negar tal possibilidade implica retornar a perspectiva naturalista e excluir a possibilidade de conhecimentos *a priori*.

Contudo, Scheler precisará distinguir o sentido da experiência fenomenológica em seu elemento pré-compreensivo, para além da mera designação como ponto de encontro de preenchimento, elaborando, em termos suficientes, o sentido antinaturalista do conceito. Assim, o autor indica o fato prosaico de que na visão de essências não se pode esclarecer por meios simbólicos o ato da visada. Isto porque, através da linguagem podem-se oferecer as condições metodológicas para a vivência e só então proceder aos atos demonstrativos, como na ciência. Mas o que ele busca destacar é que a linguagem e o componente lógico formal são secundários na determinação da visada, como se tentou indicar na forma do método. Por isso, afirma-se a possibilidade de, por meio da linguagem, somente oferecer condições aos sujeitos de verem por si mesmos. A ideia aqui apresentada é de indicar algo, apontar para algo

¹⁰⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.51, 1985. Essa maneira minuciosa de pensar a forma do trabalho, não é que parece ter sido adotada pelo próprio Scheler, segundo Moritz Geiger e Merleau-Ponty.

¹⁰⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38-46, 2003.

(*Aufweisen*) e exibir o que se manifesta.¹⁰⁹ Ou seja, oferecer algo para ser visualizado e que, entretanto, só pode ser visualizado no ponto de encontro de preenchimento e na forma da contemplação. O fato de que se indique não quer dizer, além disso, que seja óbvio visualizar. É necessário superar as resistências através do ato da vontade para realizar a *Epoché*.¹¹⁰

Essa questão nos permite observar o grande esforço de retradução simbólica do dado captado intuitivamente da parte de Scheler. Empregam-se as ideias de discussão, querela ou debate fenomenológico, para tentar caracterizar este problema.¹¹¹ O guia para a experiência fenomenológica a que se pode recorrer é indicar e determinar as condições de 'mostração' do objeto, indicar (*Aufweisen*) o modo como surgem os conteúdos *a priori*. Para isso, o autor apresenta alguns predicados dos conceitos fenomenológicos que demarcam sua apreensão. Em uma curiosa análise sobre a forma como Wundt faz a leitura das *Investigações Lógicas*, Scheler destaca a dificuldade e a indignação do psicólogo experimentalista, ansioso para que Husserl apresentasse definições e demonstrações de tipo indutivo ou dedutivo dos conceitos. A partir desta exposição, Scheler cita a forma como a fenomenologia expressa àquilo que se visa descritivamente: tautologias e negações. “Este sentido reside unicamente em apresentar a contemplação do leitor (ou ouvinte) algo que, de acordo com a sua essência, só pode ser unicamente contemplado.”¹¹² Não se trata de um ver ou ouvir em graus distintos de percepção que se alteram segundo o rumo eventual da experiência.

As duas condições formais para compreensão do sentido da experiência fenomenológica implicam naquela junção da compreensão na intuição do dado. Um texto fenomenológico é um documento cheio de negações, pois é necessário fazer esse processo longo de raspagem do real, de desgaste dos dados contingentes, para revelar o núcleo *a priori*. Em suas palavras: “Também se explica perfeitamente que antes desta indicação final surjam múltiplas negações, que têm a função de suprimir sucessivamente todos os complexos variáveis em que entra um fenômeno.”¹¹³ O resultado tem de ser a própria exposição da condição de contemplação e não um retrato de tipo dedutivo da coisa. Diz Scheler, censurando Wundt: “Agora tens de mirar e assim verás!”¹¹⁴ O autor indica o sentido do ato: é exatamente porque não podemos defini-lo que ele é um fenômeno verdadeiro. O esforço de restituição deve envolver a exposição tautológica e em círculo. São negadas as condições de

¹⁰⁹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.50, 1985.

¹¹⁰ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.69 e segs. 1962. Cf. também: SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Boston, Martinus Nijhoff - The Hague, 1982, p.281.

¹¹¹ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.79-83, 1962 e *FENFEV*, p.50-51, 1985. O termo no alemão é *phänomenologischer Streit* (disputa Fenomenológica).

¹¹² Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.80, 1962.

¹¹³ Cf. Idem.

¹¹⁴ Cf. Idem.

definição e exibe-se o dado em diversos ângulos na visada intencional, mas nenhuma delas pode afirmar-se como 'a significação' do objeto. Fica o resíduo e a determinação negativa.¹¹⁵

Scheler apresenta, no entanto, as condições positivas de apreensão da essência do ato. Primeiro: o fato puro se conserva como algo dado e positivo, identicamente visado, mesmo quando se varia a função sensível; segundo: fatos puros e atos têm uma relação de fundamentação com a visada natural na ordem relativa dos fenômenos, de modo que, quando se muda o espectro dos atos avaliados, muda-se também o fundo genérico dos dados, por exemplo, quando se descreve uma planta pelos atos de julgamento e pela forma visual. Terceiro: a identidade e a diferença dos fatos puros são livres de sua simbolização possível. Fundam-se somente na sua condição de atos e não em sua representabilidade. Quarto: os atos podem ser puros, referentes a um objeto qualquer, na fenomenologia dos atos (sentido estrito) ou secundários, dado em conceitos que apontam para as qualidades das coisas (fenomenologia das essências e das coisas), por exemplo: ato de pensar e o definir essa essencialidade como pensar, pela reflexão *a posteriori* sobre a coisa que se define.¹¹⁶

Portanto, Scheler está bem atento à condição de se estabelecer uma definição positiva para as essências puras. Não se pode considerá-lo irracionalista, neste sentido. Mas antinaturalista, sim. Para retratar o sentido das visões de essências, o ato em que se estrutura a abertura para a constituição da ontologia, Scheler compreende que não pode passar em branco as dificuldades que a ideia de um ato pré-compreensivo impõem para a comunicabilidade. O caráter tautológico e o modo negativo da fenomenologia não esvaziam as condições para a definição das vivências intencionais. A dificuldade real é: mira e vê! Mas é preciso entender a condição *a priori* e a identidade de ato que se conserva, sua relação de fundamentação e ordem à visada natural, com a respectiva possibilidade de variação de fundos analíticos nas visadas de um objeto, com a permanência da identidade parcial desse fundo. Como está descrito, isso evidencia a impassibilidade dos atos à objetivação e a representação. Assim, na análise de sua determinação, a possibilidade de fazer ver o componente puro, por contraposição ao componente secundário das qualidades e definições das coisas no campo das visões de mundo natural e científica, se torna o objetivo do filósofo.

Para Scheler isso aponta definitivamente para o problema da redução fenomenológica, como condição de possibilidade de transformação da visão de mundo. É como se Wundt, vendo o mundo com os óculos da ciência, numa perspectiva naturalista, jamais pudesse ver fatos puros. Ele precisa, portanto, da ferramenta para conseguir alcançar essa visada

¹¹⁵ Cf. SCHELER, M. *TTF*, p.142, 1962.

¹¹⁶ Cf. SCHELER, M. *TTF*, p.146 e segs., 1962. Fatos puros neste texto devem ser indicados como fatos fenomenológicos. Apesar da contradição dos termos Scheler quer indicar o ato da visão de essências.

particular. Se não o faz, continua a buscar a fundamentação dos fatos fenomenológicos e puros em formas restritivas, no tipo racionalista e dedutivo ou na forma do empirismo e na indução e permanece submetido às aporias dos dualismos do período.

Desta forma, a visão de essências é a arma que o autor possui para se situar contra o naturalismo e sua forma de determinação do saber. Esse conjunto de visadas e essências puras é que o filósofo deve buscar para estabelecer as configurações ideais que determinam o sentido dos diversos objetos no mundo. Partindo destas configurações essenciais e suas interconexões, chega-se, por fim, ao ato de religar e retraduzir em conceitos. A maiêutica socrática se presta bem como metáfora também aqui, em sua abordagem da experiência fenomenológica. O filósofo indica os caminhos da concepção, mas quem poderá 'ver' é somente quem busca o sentido possível do dado, na experiência vivenciada.

Contudo, é importante destacar: aquilo que se vê na visão de essência tem caráter válido *a priori*, portanto, mesmo que seja uma intuição particular, poderá com as devidas considerações e caracterização metodológica ser uma vivência compartilhada. Scheler não deixa de indicar como fato, que, se a visão de essências apresenta essa possibilidade de se caracterizar por meio de vivências particulares, isso não implica que estas sejam impassíveis à universalização. O ponto que tange à universalidade se refere ao método e à argumentação fenomenológica sobre a visão de essências e não à resposta particular à experiência.¹¹⁷

Além disso, o que está no núcleo da ideia de visão de essências e que define sua condição como arma contra o naturalismo é a determinação do universo autônomo do espírito. Isto aponta para o sentido do dado riquíssimo que Scheler encontra na fenomenologia e que só pode ser vivenciado, na redução, totalmente em separado da experiência. Visões de essência são atos de preenchimento intuitivo para a caracterização dos objetos, que não possuem variações em graus, como ocorre na experiência indutiva e científica.¹¹⁸ É por isso que o autor se concentra na redução, visando descrever as essências puras *a priori* e faz dele o substrato de todos seus esforços. Por contraposição ao método e à abordagem indutiva da ciência, a abordagem fenomenológica das essências visa os objetos de maneira absoluta. Sem a redução, conseqüentemente, não se pode decompor, analisar e extrair o *eidós* das vivências. Não se pode abrir a porta. Na cômica descrição de Ortega Y Gasset, vê-se a importância da visão de essências para: "um bêbado de essências."¹¹⁹ Mais sóbrio, Moritz Geiger diz:

¹¹⁷ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.82, 1962.

¹¹⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.48 e segs., 1985.

¹¹⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Scheler, un embriagado de esencias (1874-1926) - Obras Completas, IV*. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p.507-511. IN: VEGAS, J. M. *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Clásicos Básicos del Personalismo. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

O que o atraiu à fenomenologia não foi a análise e a separação dos fenômenos em suas disciplinas particulares [...] Scheler, que estava à frente em termos de brilhantismo, não foi feito para análise de factuais e contrafactuais. Para ele, algo diferente é essencial em fenomenologia e ele descobriu isso no método da intuição [...]. Seu objetivo primário é compreender (alcançar) o que é dado. Isso lhe permite e mesmo se torna um dever, de intuir pura e simplesmente, antes de qualquer construção sistemática e considerações básicas. Ninguém era capaz de tais intuições (*Schau*) em nível mais alto que Scheler, mas [...] ninguém era igualmente exposto aos perigos inerentes à intuição fenomenológica, como se em toda intuição, aquilo que parece ser intuído e o que foi apreendido sem exame apropriado fosse dado como realmente intuído.¹²⁰ (Trad. minha)

1.2.3. Atos ou vivências intencionais

O terceiro ponto que esclarece o sentido da atitude fenomenológica em Scheler é a ideia de intencionalidade. Com o conceito de visão de essências, pode-se entrever com a metáfora anteriormente citada, a ideia de ‘porta aberta’, ‘abertura’ etc., que é o acesso ao reino das essências. Com o conceito de vivência intencional se oferece a Scheler, além do mais, o primeiro fruto: a possibilidade de enfrentar a distinção tradicional entre sujeito e objeto que desafiava a filosofia no início do século, bem como as pré-concepções psicologistas que Husserl pretendeu superar através de suas *Investigações Lógicas*. Esta é a ideia de uma experiência intuitiva que não está aprisionada pelas restrições do construtivismo subjetivista ou de um tipo de empirismo baseado em descrições puramente objetivas da realidade. Ao concretizar e caracterizar a ideia de intencionalidade, descrever os atos em seu caráter *a priori* se torna uma exigência para o filósofo, como condição para a mudança nos valores e nas intuições de seu tempo. Essa mudança passa essencialmente pela caracterização do ponto de vista autônomo do universo do espírito, com a demonstração dos sentidos intuitivos positivamente dados nos atos. Mas passa também pela caracterização consequente, em relação ao ponto de vista da visão de mundo natural e científica, através do processo de descrição. O entendimento de que a consciência é sempre a consciência de um objeto, e que aquelas noções até então utilizadas de objeto, realidade e subjetividade, devem ser aqui transformadas sob a condição de determinação de um novo campo de fundamentação. A consciência representa o nível *a priori* dos atos com seu referente efetivo, cuja determinação simbólica se dá nas visadas científica e natural de mundo.

Para Scheler, o ponto nodal que a ideia de vivência intencional carrega em si é exatamente o fato de que, vivências intencionais não são objetiváveis. São atos dados em si mesmos, conforme o autor: “não podem de forma alguma vir a ser conhecidos como objetos,

¹²⁰ Cf. GEIGER, M. *Zu Max Max Scheler's Tod*. *Vorrische Zeitung*, 1, June 1928. IN: SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Boston, Martinus Nijhoff - The Hague, 1982, p.275.

já que seu ser consiste somente em sua intenção e em serem atuados.”¹²¹ Essa definição se referirá à própria natureza do personalismo do autor, que cria a noção de pessoa no desenvolvimento de suas pesquisas sobre os atos. O âmbito da pessoa é aquele que, segundo Scheler, para ser “alcançado” e “exibido”, necessita das condições bastante especiais já delineadas nos conceitos de visão de essências e redução *eidética*. Assim, em ato, já estão implicados a forma efetiva do objeto, a caracterização do sentido intencional das vivências e o preenchimento intuitivo do dado, descrito no desvelamento dos conteúdos. Esse deslindar das formas intencionais tem, no entanto, outro efeito, que envolve apresentar o enorme campo de exploração dos gêneros intencionais e suas conexões essenciais. É assim que na ideia da intencionalidade busca-se superar o subjetivismo e abre-se o campo de exploração das regiões ontológica em vivências estéticas, valorativas, judicativas, sensitivas e corporais, etc.

Sobre a aludida metáfora da porta, conclui-se: Se a *Wesensschau* é a porta, a intencionalidade, passível de ser reconhecida somente em ato, indica que o sujeito adentrou nessa porta e 'viu' o sentido daqueles atos. Ali, *in* ato, determinou, na vivência, o caráter daquela essência genérica e específica. O ato compreensivo que visa o objeto intencionalmente nas repetidas experiências contemplativas é preenchido intuitivamente. A manifestação do ato agora passa a ser reconhecida por seu atributo mais típico, que é não poder ser objetivado, mas somente vivenciado, em sua dimensão compreensiva. Nesse paradoxal ato de entrar e ver, mas principalmente vivenciar compreensivamente as essências e as intencionalidades é garantido a determinação autônoma desse universo de atos. Não se trata de um ver interno ou externo dos objetos, a manifestação de algo real ou ilusório, mas como aquilo que se apresenta e vem a ser como um modo intencional específico, no mesmo compasso em que é virtual ou idealmente preenchido. Isso se apresenta de maneira semelhante ao aparecer dos objetos matemáticos em seu caráter *a priori*. Contudo, na vivência mesma é que se descreve o sentido da forma genérica que surge, ou, o quer dizer o mesmo, o seu caráter de ato. Este núcleo de sentido, dado na vivência intencional, aponta para a identidade das regiões ontológicas e para sua forma de fundamentação. Constitui, segundo seu caráter *a priori*, dado a si mesmo através da redução fenomenológica, a possibilidade de distinção dos fundos fenomênicos nos quais a vivência se desenrola.

Neste nível de atos, as vivências intencionais serão associadas à noção de pessoa e à autonomia do espírito, para compor o âmbito das formas transcendentais de determinação conceitual dos objetos. Outro nome que Scheler utiliza para se referir a esse âmbito descritivo das vivências é *sosein*, o 'ser-assim' das coisas. No âmbito dos atributos interconectados aos

¹²¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.72, 1985.

atos, tem-se a determinação das qualidades de coisas e efetividades, que compõe o domínio das essências do campo vital e físico da existência.¹²² Scheler, aqui se referirá ao *Dasein*, o 'ser-aí', o mundo existencial. Para Scheler, portanto, as vivências se dão como a condição fundamental que valida o modo de determinação intuitivo, o sentido concreto e não empiricamente condicionado das determinações do espírito. Estabelecem a diferença e a densidade dos atos por contraposição ao ponto de vista indutivo e simbólico da ciência.

Por outro lado, é importante enfatizar o valor que Scheler tem que necessariamente oferecer aos atos objetiváveis, analisáveis na psicologia e nas ciências humanas, por contraposição aos não objetiváveis. O objetivo advém do esforço por determinar as formas de vivências intencionais em contraste com as vivências psíquicas. Isso é de fato determinante, pois designa sua típica acepção do esforço de simbolização e de caracterização dos atos, que é uma de suas marcas filosóficas: a ordenação dos atos e das regiões ontológicas. Assim, simbolizar, julgar e representar são atos considerados secundários entre as vivências intencionais, mas ainda assim, não devem ser tomados por funções psicológicas. Para o autor o que determina o caráter de vivência é seu componente assimbólico e pré-compreensivo.¹²³ Portanto, o âmbito *a priori* dos atos implica vivências diversas, que indicam qualidades puras de objetos e que são dadas antes que façamos conclusões ou asserções sobre estas. Seu núcleo se dá na relação com as resistências materiais, que antecedem todas as formas predicativas de vivências de atos. As funções psicológicas serão objetivadas a partir dos próprios atos, como ocorre com a própria noção de Ego, a memória, a inteligência prática, etc.

Aqui, situamos novamente o sentido do campo de exploração de sua fenomenologia aplicada: a busca por distinguir esses elementos pré-compreensivos diversos e, ao mesmo tempo, estabelecer as formas típicas para alcançá-los e em um ato secundário, simbolizar, julgar, descrever, o que ali se experimentou e remeter ao componente efetivo que está ligado à vivência.¹²⁴ Daí se deduz a importância para o autor em caracterizar as ferramentas que possibilitam alcançar tais vivências. Ao mesmo tempo se valoriza o elemento psicológico e "real" que é superado na redução, mas vinculado ontologicamente ao elemento pré-compreensivo, para codeterminar e requalificar o elemento espiritual na teoria da pessoa. O risco é que sua filosofia seja concebida como um completo absurdo e como irracionalismo, o que não deixou de acontecer, já que a pessoa passa a se tornar o outro do psiquismo. Para

¹²² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.34-46, 2003.

¹²³ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.69, 1962.

¹²⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.393-424, 1985 e *PHC*, p.39-40 2003. A própria noção de Eu se enquadrará nessa condição. Dá-se secundariamente ao sentido esclarecido dos atos que subjazem e produzem seu conteúdo: "percepção interna". Percebe-se aqui também o distanciamento de Scheler a Husserl, na medida em que esse último se voltará para a caracterização do sentido noético noemático das intencionalidades e Scheler para a caracterização do conjunto ontológico que elas compõem.

alguns críticos, o autor tende às vezes a ter uma conotação mística e mal fundamentada para o conceito de pessoa e de atos, o que nos remete ironicamente à sua crítica de Bergson. Suas palavras diretas também acabam por sempre deixar uma forte tonalidade antilógica e irracionalista: “Fala-se menos, se cala mais e se vê mais.”¹²⁵ Mas esse é o objetivo de Scheler, falar de um ponto de vista que determine o conceito de espírito, numa perspectiva absolutamente antinatural. O momento de preenchimento intencional se presta essencialmente para confirmar e validar o que se deu na experiência fenomenológica. O passo de remeter ao psíquico e coordenar os sentidos será caracterizado na sua ontologia, com vistas ao esclarecimento do núcleo da Antropologia Filosófica: a pessoa como centro de atos.

1.2.4. A materialidade objetiva: o *a priori* material

O último conceito fundamental para a compreensão da abordagem fenomenológica do autor é o conceito de *a priori* material. Essa ideia que diz respeito ao conteúdo essencial das vivências intencionais, o estofo, suas interconexões essenciais e possibilidades descritivas diversas. Ora, Scheler anuncia em seu texto sobre o diálogo com Husserl, o potencial e a riqueza dos conteúdos da intuição. E com tantos resultados positivamente dados, depois de processado todo o esforço de redução eidética e serem demonstrados os objetos intencionais constituídos em suas formas puras é necessário dar um novo passo metodológico. Com o *a priori* material Scheler reúne as condições de possibilidade de estabelecer o sentido de sua ontologia e, portanto, alcançar sua almejada transformação da visão de mundo então vigente.

Todo o conjunto de objetos constituídos no interior das vivências passa a apontar agora para as diversas regiões ontológicas nas quais eles se manifestam. O que é necessário agora para Scheler é estabelecer a ordem e os sentidos das relações entre os objetos revelados. Aqui, seu realismo reaparece, na medida em que ele se afasta ainda mais de uma teoria que visa caracterizar a constituição dos conteúdos intencionais. O autor buscará, por outro lado, qualificar o sentido e a hierarquia dos atos, na medida em que se referem uns aos outros e destes ao seu conceito de realidade e efetividade (*Wirklichkeit*).¹²⁶ Isso, porque, só assim é possível superar a confusão conceitual no que tange à definição de homem e superar as

¹²⁵ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.82, 1962. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *La fenomenologia y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: ed. Nova, 1964, p.105 e segs. Cf. também: FRANÇOIS, A. *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, p.75 e segs., 2010. Cf. também: RATES, B. *As leituras alemãs da filosofia bergsoniana: transcendentalismo e Lebensphilosophie*: p.188-190, 2017. E Cf. REIS, R. R. e LOPES, M. *Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*. Ekstasis: revista eletrônica de hermenêutica e fenomenologia, vol. 5, nº1, 2016.

¹²⁶ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.77 e segs., 2008. Sobre a distinção com a fenomenologia transcendental de Husserl.

persistentes aporias conceituais do período. Tratava-se de buscar uma ampla reorganização conceitual, com base na exposição de um núcleo interpretativo da realidade, que indicasse o sentido possível das interconexões de essências e das coisas.

No *a priori* material, portanto, são condensados esses resultados implícitos da virada intuicionista da fenomenologia, que deságuam numa teoria das regiões ontológicas e que, por fim, se condensarão na Antropologia Filosófica. Esse trabalho, que é propriamente a fenomenologia aplicada, foi realizado primordialmente através da análise e descrição das interconexões essenciais e visa apresentar uma ordem de fundamentação dos atos, o sentido relativo dos mesmos entre si e o vínculo destes às coisas (a relatividade existencial dos objetos). Scheler distingue as interconexões:

1 - As essências (e suas interconexões) de qualidades e outros conteúdos materiais (*Sachegehalte*) dados em atos (fenomenologia das coisas). 2 - As essências dos atos mesmos e suas interconexões e relações de fundamentação (fenomenologia dos atos ou ordem de fundamentação); e 3 - a interconexão entre as essências dos atos e das coisas mesmas (*zwischen Akt und Sachwesenheiten*). (SCHELER, *FENFEV*, 1985, p. 72) (Trad. minha)

Assim, os conteúdos das vivências intencionais incessantemente analisados, que compõem o conteúdo *a priori*, em todas as suas determinações essenciais, visam perfazer o quadro geral da ontologia. As condições são: apresentar as essências puras (*Wesensschau*), depois o sentido intencional em seus gêneros diversos, estabelecendo a ordem de fundamentação e as interconexões com a hierarquia dos atos. Por exemplo, caracterizar como secundários atos de percepção, julgamento e representação, que têm como função a predicação dos objetos. A fenomenologia dos atos, partindo dessa noção, se concretiza primeiramente na teoria da pessoa e suas conexões essenciais.

Depois é necessário estabelecer o campo de coisas e qualidades de coisas, o sentido das configurações ideais descritas e caracterizar a região ontológica das efetividades. O resultado leva ao perfazimento do *a priori* material no sentido de mostrar a ordem dos atos (hierarquia) e dos vínculos essenciais (interconexões), dos quais Scheler aproveitará para fundamentar a ontologia: uma teoria da manifestação das diversas modalidades efetivas dadas como conteúdos da intencionalidade.¹²⁷ Com o sentido dos vínculos essenciais e sua condição de ordenação, com bases nos pressupostos fenomenológicos, aspira-se à produção de um quadro geral do conhecimento, através dos objetos de todas as ciências, as formas valorativas, estéticas e judicativas etc.¹²⁸ Portanto, a intencionalidade aponta para o sentido da

¹²⁷ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.261 e segs., 2008.

¹²⁸ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.14 e segs., 2008.

constituição e da pessoa em sua dimensão compreensiva e ética e no *a priori* material temos a busca pela caracterização do conjunto e assim o gérmen da Antropologia Filosófica.

Com o *a priori* material Scheler encontra a forma final de sua análise, que o gabarita também a adentrar no debate filosófico em torno da herança de dualismos do Séc. XIX e que desembocam no problema do naturalismo (positivismo) e do espiritualismo. Scheler, portanto, entrará nesse debate com sua fenomenologia que tem um viés de realismo ontológico. Através desta perspectiva, busca expor o sentido da autonomia do nível espiritual, dos atos, tratando dos diversos conteúdos essenciais, para depois comparativamente enfatizar as dessemelhanças com o nível natural e real, sem, no entanto, esvaziar das determinações efetivas a sua condição autônoma. Antes, o contrário, busca-se enfatizar o sentido de determinações efetivas e a especificidade das resistências e da pulsão para a própria experiência fenomenológica.

Com os dados qualificados e organizados no *a priori* material, Scheler poderá em primeiro lugar criticar o formalismo, em especial alguns neokantianos que mantêm o conceito de *a priori* aprisionado no racionalismo e no construtivismo. Ele critica, sobretudo, como já apontamos, as teorias da subjetividade sintetizante, que evocam a razão como condição de possibilidade para a definição do mundo sensível e estabelecem uma contraposição de tipo transcendental ou subjetivo entre razão e sensibilidade. Na fenomenologia, o âmbito tanto da razão como o da sensibilidade se apresentam como duas formas de vivências intencionais que não se contrapõem, mas corroboram na configuração ideal de um objeto intencional comum.

Assim, superam-se as condições de disputa entre racionalismo e empirismo, idealismo e realismo, sobre a validade *a priori* dos conteúdos estudados na ciência e definidos na lógica e na psicologia. Se for possível estabelecer *a priori* as condições das diversas vivências não é mais necessário opor razão e sensibilidade como determinantes para a inteligibilidade do mundo ou mesmo criar modelos dedutivos e construtivos que extraem o sentido dos conteúdos sensíveis a partir das formas racionais. A apresentação de qualquer dado científico deverá contar, portanto, com a especificação das vivências, direcionadas para o objeto de uma ou de outra maneira, variando conforme o escopo da ciência em questão.¹²⁹

No que repercute nas perspectivas empiristas, as definições de essências superam as delimitações parciais e as somas de associações em ideias simples e compostas, bem como a ideia de conjuntos funcionais aos quais se supõe o correlato fisiológico. O que se impõe é a visada em redes de essências e suas conexões.¹³⁰ A noção de ato, além disso, nega as

¹²⁹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV, Cap. II - Apriorismo e Formalismo, Seção A: O a priori e o formal em geral*, p.48-81, 1985.

¹³⁰ Cf. SANTOS, J. H. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

derivações genéticas e associacionistas que são utilizados no naturalismo e no funcionalismo para a definição das funções mentais e seus derivados práticos. Por exemplo, ao definir o sentido da função psicológica da imaginação, evita-se deduzir o conceito da mescla de outras ideias, como extensão, desejo, fantasia e sensações. Essas combinações acabam por criar problemas insolúveis, pois é difícil deduzir de tais metapsicologias seus resultados empíricos e também é possível artificialmente produzir milhares delas, com maior ou menor capacidade explicativa.¹³¹ Como na fenomenologia todo ato tem validade *a priori* e não é deduzido geneticamente de outro, na descrição de um objeto qualquer se buscam as diversas espécies intencionais envolvidas e suas conexões essenciais. Define-se o gênero do ato e se valida como objeto *a priori* para toda ação humana, ou melhor, para todo ato de um ser qualquer sensível, capaz de imaginação ou de crenças.

Portanto, os conteúdos dados no *a priori* material se provam como um ponto de vista capaz de criticar, de uma só vez, as três formas de dualismo que assombravam os teóricos do período: criticar o problema do subjetivismo por oposição às teorias da objetividade, já que se funda num ponto de vista intuitivo; criticar o idealismo e o realismo, pois apesar de se dizer realista, Scheler não está tratando da realidade como componente material que se refere com anterioridade e determina as formas intuitivas ou o contrário.¹³² E, por fim, cabe criticar as teorias que opõem pensamento e matéria e o problema mente e corpo. Para Scheler, o que se chamaria mente ou pensamento no sentido ainda hoje estudado nas psicologias e na neurociência, estaria dado no nível das efetividades. Assim, sua determinação ocorre no vínculo com as qualidades do reino ontológico vital e não com referência aos níveis espiritual e pessoal. Portanto, o problema mente e corpo, em bases naturalistas e seguindo fundamentações dualistas e cartesianas, seria um pseudoproblema.¹³³

Este esboço do todo é o que Scheler busca para definir a autonomia relativa do espírito e da vida, obviamente visando o sentido prático embutido na caracterização dessa relatividade – e não a sua concreção em uma dualidade real.¹³⁴ Assim, o autor estabelece as bases de sua pesquisa, visando realizar a transformação da visão de mundo em 1900. A compreensão do mundo estava sobrecarregada e enviesada pelo naturalismo e pelo positivismo, o que a tornava unilateral e redutivista. Para superar essa perspectiva, eivada de tantas aporias, será

¹³¹ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.131, 1962.

¹³² Cf. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000 e *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995, p.123-124. Cf. FRINGS, M. *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003.

¹³³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.151 e segs., 1985 e *PHC*, p.70-75, 2003.

¹³⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.54-68 e p.78-84, 2003. Scheler criticará os autores da *Lebensphilosophie* por reverter as dualidades típicas da modernidade nessa nova, em que espírito e vida são contrapostos, chegando ao limite de serem colocados como inimigos internos no próprio homem nas Teorias Negativas.

necessário fazer uma virada intuicionista em que a caracterização das dualidades seja realinhada no interior da teoria fenomenológica, delimitando os reinos qualitativamente diferenciados, com destaque para a autonomia do nível intencional. Isto se definiu pela busca por demonstrar que, em todos os níveis, as antigas dualidades se tornam novos conteúdos dados *a priori*, interconectados como essências em suas respectivas formas e lugares. Deste modo, somente a fenomenologia seria capaz de apresentar análises e descrições que pudessem organizar e alinhar essas disparidades, que ameaçavam fazer ruir a autonomia da filosofia. E, ao mesmo tempo, cabia não negar as verdades da ciência e do senso comum.

Contudo, a tarefa apresenta dificuldades. Para realizar a caracterização do *a priori* material, Scheler precisou de conceitos como os de resistência e empatia, vontade, corpo próprio, resgatados em autores como Dilthey, Bergson e Nietzsche. Além disso, nos estudos sobre a afetividade e os sentimentos, ele buscará inspiração em Pascal e Freud. Tais ideias, além de cooperar como novos recursos para abrir o campo de debate sobre o sentido da autonomia da filosofia funcionam como conceitos chave para a caracterização das interconexões essenciais, nos limites entre as esferas ontológicas. Scheler aparentemente busca testar os limites conceituais, para taticamente, na fenomenologia aplicada, designar o contexto da autonomia e vinculação dessas regiões, ao mesmo tempo em que designa as antípodas das possibilidades humanas de percepção e compreensão.¹³⁵

Deste modo, através destes 'quatro conceitos' avaliamos como Scheler concretiza sua fenomenologia aplicada aos objetos de diversos matizes, com vistas a descortinar uma ontologia e depois a Antropologia Filosófica. Sua forma de pensar o uso dessa novidade filosófica passa pela dupla condição de constituir os objetos essenciais que caracterizam a pessoa e o nível transcendental do espírito, por meio da redução, a ferramenta capaz de reduzir o impacto da realidade sobre o homem (desrealização). Se essa forma fugia aos parâmetros e era alvo de críticas, Scheler mesmo indica que a fenomenologia não se apresenta como escola “que possa oferecer conclusões genericamente reconhecidas, mas somente como um grupo de investigadores que tem uma atitude e uma orientação comum frente aos problemas filosóficos.”¹³⁶ Por fim, a atitude fenomenológica em Scheler, encontra-se sempre direcionada para a transformação das visões de mundo:

A expressão plástica visão de mundo foi dada à nossa língua por um pesquisador de história das ideias de primeira linha, por Wilhelm von Humboldt, e significa antes de tudo as formas a cada vez fáticas (não também necessariamente conscientes e conhecidas por meio da reflexão) de ver o mundo e de articular os dados intuitivos e valorativos por parte de totalidades sociais (povos, nações, círculos culturais). Essas

¹³⁵ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.12-17 e p.261 e segs. 2008.

¹³⁶ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.62, 1962.

visões de mundo podem ser encontradas e investigadas nas sintaxes das línguas, mas também na religião, no *ethos*, etc. (SCHELER, *Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico*, 2015, p. 100-101).

As consequências deste movimento, de fazer fenomenologia com vistas a transformar a visão de mundo, combatendo o naturalismo e a qualificação de sua abordagem fenomenológica com vistas à ontologia serão desenvolvidas nas seções [1.4] e [1.3] respectivamente. Enfim, para personalizar a natureza da atitude fenomenológica de Scheler recorremos a Ortega Y Gasset: “Husserl foi o descobridor do novo continente filosófico, mas o seu conquistador foi Max Scheler. O Adão do novo paraíso filosófico.”¹³⁷

1.3. Fenomenologia aplicada: a redução *eidética* e a descrição das regiões ontológicas

A abordagem fenomenológica de Scheler implica uma atitude e uma postura filosófica específica, que visa a transformar a *weltanschauung* através de um contato vivencialmente forte com a experiência. O resultado principal das pesquisas é a riqueza material do dado fenomenológico. Scheler entende que o tratamento dado ao conjunto de dados é fundamental, pois só através do conhecimento da realidade será possível transformá-la. O conhecimento que se dá pelo assombro e pela visão de essências só é conquistado, no entanto, por causa da ferramenta, a redução *eidética*. A redução abre caminho para as intencionalidades e para o sentido das conexões essenciais até chegar ao estofo da experiência fenomenológica, o *a priori* material. Conclui-se que há a possibilidade de estabelecer uma ontologia e esta parte da fenomenologia aplicada, que visa o mundo praticamente. Essas conexões e seu sentido de ato oferecem o estatuto dos objetos e a condição de estabelecer as regiões ontológicas, seguindo um princípio que é dado nos próprios conteúdos *a priori*.

Assim, o conceito de *a priori* material, sob a condicionalidade da descrição fenomenológica, cria o espaço para o preenchimento de diversos objetos dados nas vivências intencionais. Estes serão separados na ontologia regional, para posteriormente serem assimilados na constituição da Antropologia Filosófica. O objetivo de Scheler é estabelecer a ideia de que o conjunto de vivências que apresenta o ser humano como objeto dado (em si e a si mesmo), é aquele em que está preenchido com a maior quantidade de objetos intencionais parciais, tanto em atos quanto em qualidades de coisas.¹³⁸ Por isso, para ele, as ciências daquele período padeciam de uma situação de tremenda confusão, devido à enorme

¹³⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Max Scheler, un embriagado de esencias (1874-1928)*. - *Obras Completas, IV*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p.507-511. IN: VEGAS, J. M. *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Clásicos Básicos del Personalismo. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

¹³⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.13, 2003.

quantidade de ideias para um mesmo objeto. Além disso, os pontos de partida eram incomensuráveis, representando divergências absolutas e sendo impassíveis a uma associação numa definição superior e comum. E, por isso, a fenomenologia aplicada visa à transformação da visão de mundo, pela composição de um quadro ontológico articulado desses conceitos, que será feito por meio da ideia de homem.¹³⁹

Sob essa condição, Scheler busca determinar como se forja o humano e como conhecê-lo: reduzindo e aplicando a fenomenologia ao maior número possível de objetos. Ao esclarecer a condição ontológica do ser humano, fenomenologicamente fundada, esta elucidação se torna o único meio para transformar o cenário epistemológico. Sem essa resposta e sem essa possibilidade dada pela redução, como superar as aporias e unilateralidades que viciavam o conhecimento? Como transformar o cenário histórico e prático? E como caracterizar de forma autônoma o nível transcendental do espírito?

Por isso, reitera-se o destaque quando Scheler concebe a visada e a postura típica do filósofo, indicando a redução eidética (*Epoché*) como a própria condição técnica e existencial para a filosofia. Ao atingir o dado puro e ao ser qualificado para visar o conjunto das essências, o fenomenólogo pode inferir a partir daí a própria constituição das variações dadas. Isto implica a ruptura com os pressupostos das diversas ciências e as grandes escolas intelectuais do início do Séc. XX. Essa ruptura com a preocupação sobre o ponto de partido epistêmico produz liberdade na abordagem. Uma liberdade que se volta para outro ponto de partida, na coisa em si mesma, no dado fenomenológico. O trabalho visa se fixar na extração das camadas conceituais e deixar só o núcleo invariável e *a priori* de determinação intencional. As diversas concreções dadas formam a série de objetos passíveis de descrição.

Em função da diversidade de objetos intencionais constituídos, parte-se destes em direção à caracterização do conjunto de matérias essenciais. Para essa tarefa, Scheler desenvolve o conceito de ordem de fundamentação e a ideia de interconexões essenciais. Este é o núcleo conceitual em que se extrai o sentido da Teoria do Conhecimento e da ontologia. Através da ideia interconexões essenciais, chega-se ao sentido da relatividade existencial dos objetos, que é a própria condição de ligação das essências na teoria scheleriana. A estrutura interna de interconexões essenciais que surge nos atos funda o sentido das junções ônticas dos objetos e situa a ontologia de Scheler.¹⁴⁰ Assim, aquele plano que antes chamaríamos de sensível e que estava condicionado pelo racionalismo como determinado *a posteriori*, recebe um novo *status* ontológico. A sensibilidade, os sentimentos, a vontade são dados *a priori*,

¹³⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.13-14 e p.40, 2003.

¹⁴⁰ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.72, 1985.

apreendidos imediatamente.¹⁴¹ A redução acarreta no revelamento da correlação das essências e das interconexões de essências de qualidades e outros conteúdos materiais dados nos atos.¹⁴²

Posteriormente ao reconhecimento dessa possibilidade, cabe a Scheler hierarquizar o conjunto dos objetos intencionais dados, ou, melhor dizendo, ordenar segundo o critério dos próprios vínculos essenciais.¹⁴³ O autor recomenda essa ideia na forma como se dão “as essências dos atos mesmos e suas interconexões e *relações de fundamentação* (fenomenologia dos atos ou ordem de fundamentação).”¹⁴⁴ A partir de agora, mais que descrever, associar e mostrar (*Aufweisen*), está implicado relacionar hierarquicamente. Tudo se volta para a ordem e o tipo de conexão entre os níveis ontológicos. Qual forma de interconexão essencial pode se descrever entre esses níveis?¹⁴⁵ E como se relaciona o nível inorgânico relativamente ao âmbito da pessoa? Essa ideia, que apresenta marca de seu estilo analítico, se volta para esclarecer o lugar, o espaço e o universo daquela manifestação específica. Na ontologia, trata-se de vincular e dar sentido, produzindo, desse modo, uma série de definições essenciais na fenomenologia aplicada, que tem por objetivo desenhar de modo mais amplo possível este conjunto dos objetos, no que podemos batizar como uma 'rede de essências'.

Para caracterizar esta rede de essências é necessário ainda esclarecer o sentido e a função das interconexões essenciais na ordem de fundamentação, na medida em que esta é condicionada por seu significado intuitivo e dada em dois reinos essenciais como qualidades de coisas e atos intencionais. Este é outro componente central para a caracterização da ontologia de Scheler. Ao realizar a descrição fenomenológica dos atos e vivências intencionais, Scheler busca apresentar o duplo caráter dos atos. Primeiro, em sua condição pura, atos não são objetiváveis. Mas são passíveis de objetivação, numa modulação compreensiva e referência secundária, através da reflexão direcionada à determinação efetiva do mundo. O ato da reflexão volta a atenção para o mundo interno e cria um núcleo objetivo auto referido da pessoa, que é o próprio Eu. A partir desse pano de fundo, Scheler entende que, *a posteriori* no sentido reflexo do Eu, pode-se 'objetivar' os próprios atos. Assim, eles podem ser simbolizados e predicados.¹⁴⁶ Esse duplo caráter dos atos, logo aponta para a ordem de fundamentação e constitui seu sentido numa hierarquia objetiva, que, ao mesmo

¹⁴¹ E vice-versa quando se trata desta relação no empirismo.

¹⁴² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.62-68, 1985.

¹⁴³ Cf. KELLY, E. *Structure and Diversity: Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*. Boston: Kluwer Academic, 1997, p.37-53.

¹⁴⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.72, 1985.

¹⁴⁵ O que nos remete à herança de Bergson em seus estudos.

¹⁴⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38-39, 2003 e *FENFEV*, p.415-476, 1985.

tempo desvela o caráter de toda a cadeia de objetivação das qualidades de coisas e a necessidade de tratar das interconexões essenciais.¹⁴⁷

Para caracterizar o sentido da interconexão entre o plano de atos e qualidades de coisas, é necessário lembrar o sentido que cada região ontológica possui, para entender o formato da vinculação conceitual proposta por Scheler. No nível determinado pela eficácia do real (das resistências e das pulsões) as vivências são mais bem definidas por aquelas experiências que admitimos como sendo da visão natural de mundo, incluindo o âmbito de transformação da *weltanschauung*, através dos acontecimentos históricos. Aqui, entra em jogo o nível pragmático de determinação da realidade, condicionado pelos estados sensoriais e funções afetivas. Esse reino tem por base a corporeidade dos seres, o âmbito de coisas do *Dasein* 'ser-aí', no nível da existência e do meio ambiente, onde as qualidades constituídas como essências tem determinação contingente não atua e universal. São estados objetiváveis conhecidos de modo indutivo, mediado e simbólico na ciência ou de acordo com o contato e interesse das pessoas no dia a dia. Estes são determinados por sua condição de acontecimento, história e transitoriedade. Como atos poderiam ser conhecidos assim?

Scheler é, nesse sentido, forçado a qualificar o outro âmbito de coisas, o *Sosein* 'ser-assim', que anuncia as essências de coisas (caráter contingente) concebidas em seu sentido evidente e imediato. Esse nível aparece através dos dados fenomenológicos e as formas intencionais que afirmam a validade *a priori* do nível espiritual. O *Sosein* é um conceito que determinar esse conjunto de idealidades, analisadas no sentido de sua autonomia perante o âmbito natural: os atos e dos atos os seus referentes ontológicos, a pessoa e os níveis superiores da pessoa, a interpessoalidade, relações de simpatia, os níveis comunitários de vinculação interpessoal e o próprio divino como ente pessoal. Ora, isso implica que o nível psicológico não vem a ser como tal, a não ser que venha a ser para uma pessoa. Portanto, o elemento contingente, das qualidades de coisas, ganha sua objetividade com validade *a priori*, na medida em que se refere ao elemento essencial e intuitivo que se lhe interconecta. O Eu é o espelho, simbolicamente dado, que reflete o sentido dos atos e não uma coisa que os contenha. E os atos na sua condição objetiva só são frutos daquele reflexo e predicação,

¹⁴⁷ Essa ideia acaba por apresentar a marca do que será entendido por muitos como a forma de dualismo criada por Scheler: o problema da ligação do objetivável ao não objetivável, da vida ao espírito. Alguns teóricos indicam que não há dualismo em Scheler e outros críticos o colocam como um dualista platônico, o que iria de encontro ao ponto de vista intuitivo da fenomenologia. Cf. LUTHER, A. R. *The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology. Basic Drive and Spirit*, IN: LUTHER, A. R.; FRINGS, M. S. *Centennial Essays*, Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974. Cf. MIGALLÓN, S. S. *Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler*. Navarra, Anuário Filosófico, Janeiro de 2008. Cf. também: SÉLLES, J. F. *Dos aporías antropológicas del último Scheler*. Eidos, nº 22, p.81-100, 2015. E Cf. VALLES, A. C. *El concepto de Espíritu en al Antropología de Max Scheler: Un estudio sobre "El puesto del hombre en el cosmos"*. A parte Rei: Revista de filosofia, ano 2004, nº 31.

compreendidos após a própria performance. Aqui, se reitera, não há dualismo, mas, só a visada intuitiva que liga qualidades de coisas a atos e os hierarquiza, conforme surgem. O fato de que sejam níveis ontológicos qualificados de modo diferente, não atesta que se esteja numa dualidade estrita da compreensão do mundo.¹⁴⁸

Assim, ficam caracterizados dois pontos, duas regiões ontologicamente reduzidas: as vivências intencionais, dadas na fenomenologia dos atos, atestam o sentido e o caminho para esse segundo nível ontológico, o *Sosein* 'ser-assim'. Além disso, atesta-se que o sentido de toda objetivação e interconexão de atos é sempre visado na imanência. Essa é uma condição especial, que para Scheler indicará o caráter do elemento egóico, próprio de um ser que se define no limite entre o corporal e o espiritual.¹⁴⁹ A ideia de Ego, para Scheler, implica o ato reflexivo, que citamos acima e é abstraída, por um lado, da objetivação do mundo externo (na fenomenologia das essências das qualidades materiais).¹⁵⁰ E, por outro lado, da objetivação do mundo interno, na percepção reflexiva (coparticipativa na memória) das intenções impassíveis à objetividade. “Muito distinta é a situação quando, em um ato de contemplação, recolhemos como conteúdo (*Inhalt*) dentro de um fundo (*Gehalt*) de contemplação, o ver, o ouvir, o cheirar”. É, portanto, um universo imanente, não objetivável em seus atos, objetivado na reflexão que atribui o sentido daquele conteúdo imanente a si próprio de modo compreensivo e possibilita a objetivação e explicação dos objetos no mundo segundo estes aparecem.¹⁵¹

Chegamos neste ponto da descrição da fenomenologia aplicada e ao conceito do *a priori* material e estamos de posse de um conteúdo ideal, que nos possibilita estabelecer através de uma exemplificação, a rede de essências que desvela a ontologia de Scheler. Isto será elaborada conforme o sentido da ordem ou das relações de fundamentação e dos níveis de relatividade existencial dos objetos. Nosso foco agora será voltado para exibir a estrutura de sua ontologia, assim fundamentada.

Indo, em um primeiro momento, ao problema da relatividade existencial, para Scheler é determinante o fato de que o mesmo objeto seja alvo de diversas vivências intencionais. Isso implica diretamente os variados níveis de relatividade dos objetos e a coparticipação e codeterminação dos atos naqueles níveis. Isso se exemplifica bem na constituição da

¹⁴⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38-42, 2003. Cf. também: BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000, p.63 e segs. Para Scheler, estas são mais as determinações ontológicas básicas. Ele indica que quatro são os níveis em que se apresenta todo ente: inorgânico, animado na planta (impulso vital) e no animal (sensação e consciência) e espiritual.

¹⁴⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.9-31, 2003. Scheler executará uma descrição fenomenológica buscando caracterizar, à semelhança de Bergson, a passagem dos níveis ônticos supracitados uns relativamente aos outros.

¹⁵⁰ Disso em geral se conclui, mesmo que erroneamente, que o Ego é uma coisa.

¹⁵¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.72, 1985 e *TTF*, p.141 e segs., 1962. A condição especial do Ego e das categorias limítrofes da teoria scheleriana, como já dissemos, é fundamental para compreender a sua tentativa de articulação conceitual dos níveis intuitivos. Essa ideia, contudo, é passível de muitas críticas e envolve tremendas manobras de raciocínio.

hierarquia de valores de sua Ética. A hierarquia apresenta o resultado da redução fenomenológica do universo sentimental humano em termos de valores, que são as essências puras *a priori* que definem esse universo de atos. As suas modalidades são: no nível de vivências associadas aos sentimentos de amor e ódio estão os valores do sagrado e do espiritual. Os sentimentos de sagrado e o profano são aqueles que representam os valores religiosos. Nas respectivas polaridades valorativas do justo e do injusto, do verdadeiro e do falso além do belo e do disforme estarão dados os valores espirituais. Em um nível das vivências de tipo pulsional estão os valores vitais (nobre e plebeu; forte e débil), que se apresentam como sentimentos de vigor e exaustão, poder e debilidade. No nível das vivências sensitivas básicas, Scheler indica prazer e dor como formas sentimentais com os valores associados do agradável e do desagradável e os define como valores utilitários.¹⁵²

O conjunto de valores apresenta o sentido da interconexão essencial hierarquicamente dada. Aqui são apresentados os níveis, que vão desde os mais próximos à efetividade, na determinação bruta e comum do dia a dia, até os níveis mais raramente objetivados, dados nas vivências pessoais, sagradas e profanas e no sentimento de amor e ódio.¹⁵³ Repete-se, portanto o modelo básico da definição da ordem de fundamentação para caracterizar os dados descobertos na fenomenologia, aplicados aos sentimentos e aos valores. Na ordem de fundamentação, a hierarquia de valores apresenta o nível transcendental superior como um nível entre outros, passível de ser vivenciado tanto quanto o nível vital e o sensitivo. Scheler irá estabelecer uma condicionalidade teleológica normativa para os níveis superiores, mas isso não quer dizer que as vivências devam se dar como condicionadas ou intencionadas para estes níveis. Existem vivências e formas valorativas positivas dadas nos níveis inferiores.¹⁵⁴

Mas o que nos interessa é o fato que, uma vez dada as relações de fundamentação dos atos, com seus diversos níveis, é possível estabelecer o sentido dos objetos e o caráter epistêmico das diversas vivências. O destaque se volta principalmente para o estatuto da interconexão, a verificação do *locus* e o sentido da relatividade existencial possível à própria estrutura da realidade no âmbito das vivências e das coisas. A descrição faz o resto, buscando estabelecer o sentido da interconexão essencial, a vizinhança ontológica e a rede de conexões.

Pense-se no plano cartesiano e nas coordenadas dadas nesse plano. Essa imagem, tão conhecida, pode ser útil para tentar caracterizar o que se depreende da leitura do texto de Scheler quando se trata de esclarecer sua ontologia e a questão da relatividade dos objetos

¹⁵² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.104-110, 1985.

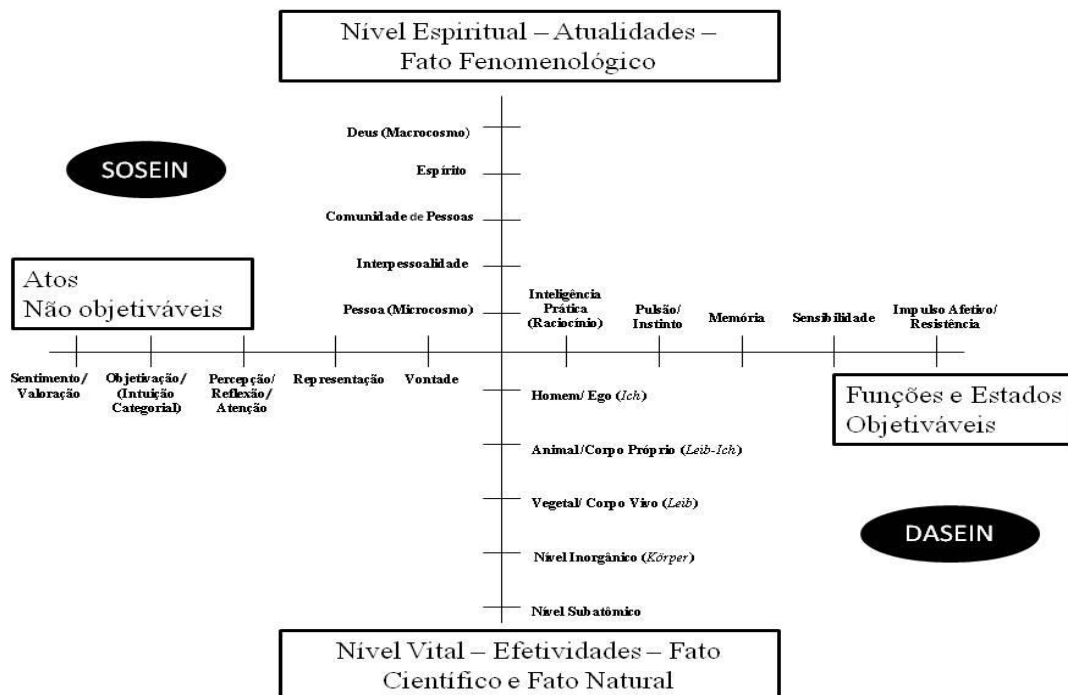
¹⁵³ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.162-174, 2017.

¹⁵⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.26-27, 1985. Na verdade, nesse caso Scheler se mostra um filósofo pragmático. Vive-se, moralmente e epistemologicamente falando, uma vida de tipo pragmática, uma vida voltada para determinações de tipo pulsional e para os valores vitais da existência.

dados no *a priori* material. Teríamos no plano horizontal (Abcissas) o componente de atos em sua complexidade e diversidade de conteúdos, com suas especificidades descritivas e genéricas, que nos é apresentado na fenomenologia dos atos. Mas também as ações objetiváveis, os fenômenos psicológicos, as funções psicofisiológicas e biológicas. Ao visar e apresentar tais essências segundo seu preenchimento é possível entrever os múltiplos níveis ontológicos do ser, no sentido de sua ordem de fundamentação às vivências (não objetivo).¹⁵⁵

Além disso, poderíamos descrever o nível da relatividade existencial dos objetos. Na reta vertical (Ordenadas) do plano cartesiano podemos exibir o elemento referente ao sentido das vivências, em seu estatuto ontológico, enquanto manifestação vital e efetiva (*Dasein*) ou espiritual e pessoal (*Sosein*). É essa forma que se indica para Scheler o próprio campo de exploração fenomenológico das conexões essenciais, que se expande das análises descritivas do mundo subatômico até Deus. Disso podemos visualizar, por exemplo, a relação entre a pessoa, o psiquismo e o corpo próprio (*Leib*), ou algo mais abstrato, como a relação entre o divino e a inteligência prática.

Quadro da Ordem de Fundamentação –
(Ordem de Fundamentação dos Atos e funções x Níveis de Relatividade Existencial: Espiritual e Efetivo)



(QUADRO 1 - de minha autoria)¹⁵⁶

¹⁵⁵ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.90-95, 1962. A questão da ordem de fundamentação será abordada na seção 1.4.

¹⁵⁶ Quadro elaborado com material colhido nos textos de Scheler (Abreviaturas: *PHC*, *FENFEV*, *TTF*, *SEF*, *EFS*). Os elementos dados mais próximos de zero são mais facilmente objetiváveis e pertencem aos níveis pragmáticos da existência. Portanto, estão mais próximos do sentido da qualificação simbólica da efetividade naquela respectiva região ontológica. Lembrando que a região dada como *Dasein* é a região das efetividades e objetividades, mas isso não implica a forma de especificação da objetividade ali dada, que depende da possibilidade de conhecimento a respeito dos objetos e atos, dados nas diferentes ciências. Já elementos que são apresentados em números maiores nas retas do Plano Cartesiano são definidos em termos puros, que é resultado

A construção do quadro visa expor o vasto intento a que se consagra a fenomenologia aplicada de Scheler: o campo de exploração criado pelas possibilidades do *a priori* material e da redução. Buscou-se ordenar no quadro o sentido da relatividade existencial dos objetos, com todo o terreno de pesquisa, que parte do mundo externo, reduz as efetividades, e resistências ao sentido da vivência corporal (corpo vivo e próprio, no nível animal e vegetal), em sua essência, dados enquanto estados sensoriais e funções psíquicas. Disso, passa-se à avaliação do sentido do que se designa como mundo interno, estabelecendo o significado ontológico da vivência psicológica do Ego, a relação com estados e funções psíquicas, bem como o distanciamento aos atos e vivências e da pessoa. Por fim, busca-se definir a forma das visadas possíveis das essências segundo a própria estrutura e ordem de atos intencionais do vivente na pessoa e no espírito, correlativa aos objetos ideais e não objetivos, a comunidade de pessoa, o espírito, Deus enquanto macrocosmos. Com isso dado, situamos o estatuto das possíveis interconexões entre esses níveis e sua relatividade.

Deste modo, em Scheler, a ideia de relatividade existencial dos objetos se define como uma tentativa de estabelecer a autonomia para as esferas de objetos em cada um dos níveis, com suas respectivas vinculações essenciais.¹⁵⁷ A exploração do *a priori* material tem por tarefa a exposição do maior número de objetos possíveis e da interconexão entre os mesmos. Já a descrição, implica diretamente na própria ordem de fundamentação, onde se qualifica o sentido objetivo ou não objetivo dos atos. Eis a ordem dos fatores resumida: reduzir, descrever, qualificar, ordenar, agrupar, e resolver o problema do ser humano, eis a tarefa.

Este processo não acontece de modo simbolicamente abstrato, como na ciência, mas segundo a própria modulação da redução fenomenológica e das intencionalidades. Assim, a ontologia se estrutura segundo a própria relatividade dos objetos e está sugerida na condição de mostração (*aufweisen*) dos mesmos. As vivências apresentadas em nosso quadro indicam no plano horizontal, novas formas de atos, passíveis de, através da descrição das sintonias finas daquilo que é percebido sobre a realidade e sobre esses atos mesmos, estabelecer o limite da objetividade e daquilo que não é objetivável. Já no plano vertical, os objetos dados

de uma maior dificuldade para serem objetivados. Logo, são teorizáveis e esclarecidos ou de modo abstrato e simbólico na ciência ou em termos descritivos e intuitivos na fenomenologia. Essa é a mesma ideia utilizada para fundamentar a hierarquia de valores na Ética e também os níveis na Antropologia Filosófica. Por exemplo, Scheler se utiliza do conceito "mais profundo" de impulso vital para estabelecer o sentido intuitivo que subjaz aos conceitos de instinto, memória e inteligência prática. Esses últimos conceitos também serão definidos em termos de suas essências específicas e já eram amplamente caracterizados nas ciências humanas e biológicas. Portanto, o impulso vital é mais difícil de ser caracterizado em termos objetivos e possui anterioridade na ordem de determinação do conhecimento na antropologia. Só na fenomenologia se consegue acesso ao seu sentido essencial no modo intuitivo de apreensão dos objetos.

¹⁵⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.39-40, 2003 e *The Constitution of Human Being*, p154-171 e p.261 e segs., 2008.

na visada, com as diversas formas intencionais constitutivas, apresentam o sentido dos reinos ontológicos. Ligando os pontos no plano cartesiano, constroem-se os sentidos de uma vinculação possível dos diversos objetos correlativos, em sua determinação objetiva (estado e função) ou não objetiva (atos), efetiva (vida e matéria) ou espiritual (atualidade).

Para Scheler, alcançar esse nível de compreensão objetiva da existência em que é exposta a lógica das interconexões essenciais é fundamental. Seu esforço para ter um retrato do conjunto dos problemas relativos ao ser humano estimula-o diretamente à qualificação das interconexões e das vizinhanças das regiões ontológicas. O trabalho que sustenta esse empreendimento, a descrição minuciosa dos dados intencionais nunca foi sua predileção. O que ele afirma com esta apresentação dos níveis específicos de descrição dos objetos é a busca por vinculá-los e ordená-los na hierarquia ontológica. Para Scheler, isso é um fato e uma necessidade, já que com esse quadro geral é que será possível compor sua Antropologia Filosófica, como se visa apresentar neste estudo. Talvez pelo uso de tais ideias Scheler se verá como alvo de críticas, sendo considerado irracionalista por uns, escolástico por outros e incorrendo em antropologismo, da parte de terceiros. Husserl, por exemplo, de maneira cômica, chama a abordagem scheleriana da fenomenologia de *ouro de tolo (Fool's Gold)*.¹⁵⁸

A título de exemplificação do escopo dos estudos na fenomenologia aplicada, pode-se encontrar em Scheler textos que abordam temas tais como o problema do tempo e do espaço, já reunindo observações da física no bojo dos trabalhos de Albert Einstein e Max Planck.¹⁵⁹ Estudos sobre conceitos de psicologia e teorias das relações grupais, que sofreram o impacto das análises do darwinismo sociológico de Spencer e das teorias de Freud e Schopenhauer sobre a pulsão. A tentativa de definir o sentido a empatia e a resistência, determinando novos campos que esclareçam os limites das formas de seleção da percepção sob a influência da *Lebensphilosophie*. Descrições incessantes sobre os sentimentos e os valores, com inspiração em Pascal e Nietzsche, acreditando no impacto de tal forma de fenomenologia para o desenvolvimento da *Bildung*.¹⁶⁰ Trabalhos sobre fenomenologia da religião e sobre o tema do absoluto, nos quais defendeu o caráter autêntico das experiências religiosas.¹⁶¹ Por fim, se

¹⁵⁸ Cf. SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Boston: Martinus Nijhoff, The Hague, 1982, p.275-276.

¹⁵⁹ Cf. SCHELER, M. *The Constitution of Human Being*, p.261 e segs., 2008. Cf. FRINGS, M. *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003.

¹⁶⁰ Alvo central de seus trabalhos posteriores a 1921, esta análise passou a ter o caráter de um comunitarismo cosmopolita que é estruturado através de seu personalismo ético. Quer dizer, uma revalorização das formas de vivência intencional dadas em cada nível, com conseqüente especificação dos níveis ontológicos possíveis para aquela forma de existência e sua valoração ética do mundo. Cf. *Do eterno no homem*. Trad. Marco A. Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

¹⁶¹ Max Scheler tem grande impacto nos trabalhos de Edith Stein, que desenvolveu sua obra voltada para a fenomenologia da religião. Também foi estudado por Karol Wojtyła, o falecido Papa João Paulo II, que, por sua vez, trabalhou temas de ética cristã. Cf. WOJTYLA, K. *Max Scheler e a ética cristã*. Trad. Diva T. Pisa.

voltou para a sociologia do conhecimento, sob o impacto de Weber e Sombart, em que tratou de questões como o problema atos e da efetividade do mundo na determinação das formas de vida social, na construção dos valores e na caracterização do mundo do trabalho.

Juntando todas essas coisas, percebe-se a riqueza do quadro analítico composto, que se dá sobre a base da relação ontologicamente posta entre atos e efetividades, e se determina pelas condições estabelecidas no *a priori* material. Um quadro muito diverso com material irrepreensível para uma visão do conjunto. Os resultados das descrições feitas sob o esforço da *Époché* identificam o contexto em que se desenvolveram as sementes da Antropologia Filosófica.¹⁶² O destaque deve ser dado à sua proposição, advinda da intuição básica da fenomenologia dos atos, do conceito de pessoa, como categoria superior e autônoma, não objetivável de determinações do espírito dada para o ser humano, que funciona como núcleo articulador, centro pivotante para o desenvolvimento de uma ampla estrutura conceitual.

Além disso, com vistas a apresentar as bases para o problema que deverá ser abordado no próximo tópico, conclui-se que na ontologia de Scheler aparecem, por um lado, a ciência e a visão de mundo natural, oferecendo uma série de objetos, segundo sua espécie própria. Por outro lado, descortinando o conceito de pessoa, através dos atos e seus gêneros, torna-se possível estabelecer: “1. O modo e o grau de relatividade ontológica de seu objeto; 2. Conhecimento evidente da essência e conhecimento indutivo da existência; 3. Adequação do conhecimento.”¹⁶³

Por fim, podemos perceber em Scheler um filósofo que atua como compilador de ideias. O autor busca um conhecimento capaz de produzir *links* e construir formas de mediação entre as tendências discrepantes que existem no período. A marca dessa tendência, que motiva sua ontologia, está em sua preocupação e definição da questão central da filosofia: a imensidão de saberes sobre o homem, e, também, seu abismal desconhecimento. Muitos objetos, muitas premissas, incomensurabilidade absoluta e conflito de posições. O campo da fenomenologia aplicada, filho pródigo da redução fenomenológica, portanto, é o *locus* de seu esforço de ordenação e de vinculação dos objetos numa estrutura ontológica única, com os graus de relatividade e formas da visada específicas.

Scheler está, portanto, preocupado com a especificação dos diversos caminhos possíveis através dos quais o conhecimento é alcançado, mediado pela possibilidade do agir

Curitiba: Champagnat, 1993. O trabalho de fenomenologia da religião de Scheler se associa a duas grandes obras: *Da reviravolta dos valores (Zur Rehabilitierung der Tugend - 1913)* e *Do eterno no homem (Vom Ewigen im Menschen - 1921)*. No primeiro há uma crítica sobre a questão ressentimento na sua associação com a moral cristã e humanista, no período moderno. O segundo livro contém uma série de ensaios que tratam da descrição fenomenológica do ato religioso, seu sentido filosófico, ético e político para a contemporaneidade.

¹⁶² Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.118, 2015.

¹⁶³ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.119, 2015.

humano pessoal. Esta ação, que se volta para os mundos possíveis dados na redução, visa determinar as condições dos objetos intencionais ali dados, sem cair em consignações parciais. O campo dos dados puros da fenomenologia lhe oferece essa possibilidade. Assim, percebemos em Scheler um filósofo que aborda a visão de mundo natural como tendo tanta importância quanto a visão de mundo fenomenológica. Pode ser que ele atribua até mais valor à visão de mundo natural, já que o seu objetivo é exatamente transformá-la e, de certo modo, defendê-la perante os excessos do racionalismo. Em ambos os casos, é possível encontrar as determinações que compõem a riqueza intencional dos dados presentes na intuição de um objeto. E por isso, vislumbra-se em suas críticas, uma tentativa de equilibrar as disparidades e preconceitos racionalistas quanto às formas de visada intencional captadas na redução. Como marca de seu pensamento é possível ver que o autor busca contrapontos entre polaridades e não certezas e determinações superiores para os pontos de vista captados naquilo que se manifesta.

A guinada realista de Scheler é baseada na amplitude do *a priori* material e no descortinar das diferenças essenciais dos atos, que se dá por meio de uma fenomenologia aplicada. Traz consigo a necessidade de esclarecimento dos modos de seleção dos objetos e suas possibilidades de interconexão essencial e de adequação epistemológica na ordem de fundamentação. Deste modo, se abre a porta para a ontologia regional e para a Antropologia Filosófica, assinalando para a predileção do autor na investigação e no tratamento da autonomia entre universos ônticos e suas possibilidades de interface. Portanto, é impossível fazer uma análise da forma como Scheler vai ao problema ontológico sem caracterizar como ele entendeu a atitude fenomenológica e a articulou de modo a poder construir o universo dos objetos intencionais dados nas vivências (atos) e seus graus de relatividade existencial. O sentido da ordem de fundamentação e o esclarecimento da forma como se conectam numa descrição intuitiva o componente objetivável, dado para uma visão natural e científica de mundo e um dado não objetivável e espiritual, descrito na fenomenologia, é o núcleo e o trabalho perene. A questão agora é especificar quais questões foram aquelas nas quais o autor se baseou e das quais partiu para apresentar sua caracterização ontológica do mundo. De onde ele retira a inspiração para esta empreitada?

CAPÍTULO 2 – O LUGAR DA PESSOA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER

2.1. O conceito de pessoa em Max Scheler e sua derivação na tradição filosófica

O conceito de pessoa, cuja história nos remete à antiguidade, advém do termo latino *persona*, que tem sua raiz etimológica na palavra grega (*prósopon*), cujo significado primário é máscara e rosto. Trata-se da máscara que cobre o rosto do ator para realizar sua atuação na tragédia, e, igualmente, a própria ideia do rosto. Pessoa (*persona*) implica a caracterização do personagem na tragédia e conseqüentemente o sentido da ação do ator, segundo o papel e o roteiro associados. Além dessa noção, pode-se também indicar o sentido do *prósopon*, por meio da ideia de ressoar através de algo. Pode-se pensar no ato da entonação da voz do ator ao pronunciar o texto. Na medida em que este fala, o som ao propagar pelo orifício da máscara muda a tonalidade da voz. Portanto, o meio através do qual o ator faz ressoar e traduz o som específico que representa o papel (*persono*).¹⁶⁴

Do ponto de vista da História da Filosofia, as ideias que estão associadas ao que se batizou depois pessoa, alma ou mente – aqui pensados como conceitos associados – possuem, desde o princípio, uma conotação antropológico-religiosa.¹⁶⁵ Essas imagens foram elaboradas e surgiram em associação ao contexto religioso e mítico dos gregos, o problema da morte e as questões sobre a vida. As ideias primordiais são encontradas já em Homero, com a noção de '*psyché*' (alma, mente, força vital) e '*skiá*' (sombra, vapor, resíduo da pessoa que se conserva depois da morte no *Hades*).¹⁶⁶ Posteriormente, os conceitos de '*nous*' (inteligência, conhecimento) e '*logos*' (pensamento, razão, palavra) aparecerão para definir o atributo formal mais elevado do homem e a questão propriamente filosófica do esclarecimento do sentido do elemento racional em nós e de suas propriedades. Com o desenvolvimento da filosofia grega, principalmente após Sócrates, a questão se incorpora com uma derivação ética e prática com profundas conseqüências para a definição do ser humano: o 'conhece-te a ti mesmo' muda o

¹⁶⁴ Cf. MARIAS, J. *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*. Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1970, p.41-49; Cf. SPAEMANN, R. *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015, p.21-33. Cf. MOUNIER, E. *El personalismo*. Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1962, p.8-9. Cf. FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 1951, p.402-404.

¹⁶⁵ Cf. CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. (Trad. Tomás Rosa Bueno), São Paulo, Martins Fontes, 1994, p.9-17. VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica, Vol.1* São Paulo, Edições Loyola. 2009, p.19-23.

¹⁶⁶ Cf. ROBINSON, T. M. *As origens da alma*. São Paulo, Annablume, 2010, p.15-62. Cf. ROBINSON, D. N. *Aristotle's psychology*. New York, Columbia University Press, 1989, p.1-28. Os autores fazem uma análise histórica e genealógica do desenvolvimento da ideia de alma (*psyché*) até chegar à psicologia naturalista de Aristóteles. Demonstram como no início, as ideias religiosas e míticas ganharam corpo na poesia homérica, através de imagens que possuíam forte conotação material, recebendo paulatinamente, novas colorações teóricas nos cinco séculos que se seguem, até o advento da filosofia do estagirita.

sentido da definição da *psyché* e evoca, para muitos, a principal e primeira revolução para este conceito do que viria a ser o que hoje denominamos pessoa.¹⁶⁷

Podemos reconhecer nesta tradição que todos os conceitos acabam por se referir, em maior ou menor medida, à relação entre esta entidade com caráter especial (*psyché*) e o corpo (*soma*). Em diversos contextos e com diferentes bases conceituais poderemos ver a problematização sobre o sentido do 'vínculo', da 'mistura' ou do 'domínio' sobre o corpo, que pode acontecer por meio da ação do elemento racional sobre o elemento passivo e físico do mundo. A depender da vertente que o filósofo adota, dá-se maior ênfase a um dos polos da questão, sendo ou mais racionalista ou mais materialista. Por fim, a doutrina mais famosa, que é fruto do desenvolvimento deste problema é ideia do corpo como prisão (*desmoterion*) da alma, de origem órfica e redesenhada por Platão.

Este conjunto de ideias induziu àquilo que, enfim, se desenhará como a fórmula para o conceito de pessoa, na trajetória platônico-aristotélica que requalificou o elemento racional como divino.¹⁶⁸ Para Scheler, este é o grande passo filosófico, dado pelos clássicos da antiguidade, uma vez que, com essa proposição, lança-se a hipótese para o que o autor chamou de imagem do homem da Tradição clássica: a imagem do *Homo Sapiens*. O homem que se define como ser racional, por oposição ao animal. Isto somente na medida em que a especificidade da razão e suas capacidades se determinem na relação com o elemento divino, seu poder e sua universalidade.

Essa poderosa concepção ganhou corpo no neoplatonismo dos primeiros séculos depois de Cristo e no bojo da filosofia cristã o conceito de pessoa receberá suas maiores contribuições na antiguidade.¹⁶⁹ Assim, concebe-se a ideia da substancialização propriamente dita da divindade no corpo de Cristo e desta ao conceito de pessoa como uma unidade ao mesmo tempo humana e divina. E, também, oferece-se nova ênfase ao conceito, em função do uso da noção grega de '*hypóstasis*' pelos teóricos medievais fazendo a ideia de pessoa aparecer como: substrato, suposto, aquilo que está colocado por baixo, subsistente, aquilo que é a 'natureza'. Neste contexto de intenso exame e interpretação das fontes clássicas sob a ótica cristã, a ideia da pessoa também passou a ser agregada ao conceito clássico de substância,

¹⁶⁷ Cf. SPAEMANN, R. *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015, p.21-33. Cf. MOUNIER, E. *El personalismo*. Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1962, p.8-9. Aqui estão dois autores que fazem o destaque da filosofia socrática como um primeiro capítulo essencial para a definição de pessoa. O primeiro ato, na pergunta sobre o si mesmo, este que, não pode ser um objeto como as coisas são objetos no mundo.

¹⁶⁸ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.79-83, 1986.

¹⁶⁹ Cf. MARITAIN, J. *The person and the common good*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1966. Cf. também: MEREDITH, A. *Later philosophy*. IN: HARDMAN, J. GRIFFIN, J. MURRAY, O. (ed.). *The Oxford illustrated history of the roman world*. Oxford University Press, 1986, p.288-298; ELIADE, M. *A history of religious ideas III: from Muhammad to the age of reforms*. Chicago, University of Chicago Press, 1985, p.38-62.

(*ousia* e *hypokeimenon*). Essa gigantesca massa conceitual, somada à opinião do senso comum de '*prósopon*', com os diversos desenvolvimentos dados pela filosofia grega, romana e medieval em torno do problema da '*psyché*', recebem uma síntese formal no conceito proposto por Boécio no Séc. VI (D.C.): a pessoa é a substância individual de natureza racional (*persona est rationalis naturae individua substantia*).¹⁷⁰

Esta formulação acima, claramente sintética de um universo infinito de ideias que giraram em torno do conceito de pessoa tem a função de nos servir como um índice para pensar o trabalho de Scheler. Como admirador da filosofia antiga, sempre remetido ao platonismo pelos comentadores e tomando-se explicitamente como agostiniano na abordagem da pessoa, obviamente Scheler terá de lidar com toda a carga conceitual que o associa a este problema e a esta tradição.¹⁷¹ Como procuraremos mostrar, alguns pontos aqui indicados permanecerão problemáticos para Scheler e para seus colegas filósofos do início do Séc. XX, 2.500 anos depois que tais ideias e imagens foram concebidas.

Para Scheler, o destaque central dessa fase da filosofia está em Santo Agostinho.¹⁷² Percebendo que a formalização do conceito de pessoa, tal como desenvolvida na antiguidade tardia recebe sua melhor elaboração no trabalho do filósofo de Hipona, Scheler se apropria de uma série de imagens fundadas por Agostinho, que servem para iluminar o sentido de sua abordagem do conceito: a concepção da pessoa humana como imagem e semelhança;¹⁷³ a imagem de um Deus pessoal absoluto que é situado a partir de sua diferenciação às substâncias pessoais simples;¹⁷⁴ as concepções da pessoa como interioridade, das quais Scheler se apropria com ressalvas; a valorização do sentimento de amor como condição essencial e especial de acesso ao divino pessoal;¹⁷⁵ e, por último, a possibilidade e a

¹⁷⁰ As análises sobre os desenvolvimentos do conceito, até chegar à declinação de Boécio, partindo da ideia *prosopon*, captando o sentido da adaptação ao contexto latino e posterior entrada na seara filosófica, podem ser vistas em: Cf. SPAEMANN, R. *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015, p.21-33. MARIAS, J. *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*. Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1970, p.41-49. Cf. também: FERRATER MORA J. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 1951, p.402-404.

¹⁷¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2015. Cf. PÉREZ, E. M. *Una relación olvidada: Heidegger e Scheler*. Universidad de Chile - Revista de Filosofía, Vol.65, (2009), p.177-188 e Cf. também: REIS, R.R. e LOPES, M. L. *Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*. Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, vol.5, nº6, 2016, p.14-33. Heidegger critica a abordagem frouxa de Scheler a Agostinho, bem como estabelece a sua referência da destruição da metafísica clássica com referência à apropriação dos clássicos por Scheler para compor seu personalismo e Antropologia Filosófica. Scheler realmente demonstra-se um filósofo não rigoroso, o que gera uma série de confusões analíticas em seus textos. Mas ele é bastante explícito ao falar da apropriação das fontes e da necessidade de readaptação das teses a partir da fenomenologia. Heidegger também é crítico dessa estratégia de Scheler.

¹⁷² Cf. FERRETI, G. *La trascendenza dell'amore: saggi su Max Scheler*. Milano, Mimesis Edizioni, 2014. Cf. também: VERNIER, V. *Lo eterno confine: saggio su Max Scheler*. Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2012.

¹⁷³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.293, 1985 e *EH*, p.507, 2015.

¹⁷⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.396-398, 1985.

¹⁷⁵ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.164, 2017 e no livro *Do eterno no homem*, p.334 e p.501-523, 2015.

necessidade da comunidade de pessoas em Deus.¹⁷⁶ A estrutura de seu personalismo, portanto, segue o padrão moral da exemplaridade ética suprema da teologia cristã, a pessoa divina de Jesus Cristo, de acordo com a interpretação de Agostinho. Seu objetivo, que, como já destacamos, deve realizar-se por meio da fenomenologia aplicada, desdobra-se na caracterização desta comunidade de pessoas. Uma comunidade regida pela hierarquia valorativa, que aponta para o amor divino como centro normativo. Dado isso, Scheler terá, no entanto, que lidar com dois problemas teóricos, alvos de crítica da filosofia contemporânea: o conceito de Deus e o conceito de substância no sentido da herança clássica e medieval.¹⁷⁷

Para o caso destes problemas, a solução se associa ao sentido da apropriação dos conceitos, dadas em bases fenomenológicas. Scheler contestou o sentido substancial advindo da interpretação medieval do conceito de pessoa, utilizando-se da ideia de atualidade. Os atos não são objetiváveis e só são vivenciados em sentido compreensivo, quando são realizados. O duplo caráter dos atos, na medida em que estes são impassíveis à objetivação em sua condição própria e primária, indica o sentido de atualidade na fenomenologia. Com a teoria dos atos é possível apresentar uma definição que vai ao encontro do sentido objetivo dado para as coisas, tal como é típico das teorias tradicionais. Portanto, os atos são inobjetiváveis e são atualidades, mas podem ser compreendidos em seu sentido intencional e descritos fenomenologicamente na sua referência às coisas dadas.

Com a descoberta da *Epoché* e da teoria da intencionalidade, Scheler pôde, conseqüentemente, se opor ao conceito medieval de substância (*hypokeimenon*) e de pessoa como subsistente (*hypostasis*). Isso, em um primeiro momento, já lhe permite entrever um conceito não dualista de pessoa, na medida em que a vivência positiva da pessoa, por oposição ao componente natural do mundo, se dá *in ato*, de maneira imediata e não na contraposição entre subjetividade e objetividade.¹⁷⁸ Portanto, volta-se contra noções que tratam a pessoa como algo constante existente no tempo, com duração e com extensão. A pessoa, para além de qualquer substancialidade, só existe em cada ato intencional que concretiza, "eles só o são como realizáveis e só existem em sua performance."¹⁷⁹ Portanto, há

¹⁷⁶ Cf. SCHELER, M. no livro *Do eterno no homem*, p.577, 2015.

¹⁷⁷ Cf. MARITAIN, J. *The person and the common good*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1966. E Cf. MOUNIER, E. *El personalismo*. Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1962. Cf. também: DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. 2vols.* Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.342-343 e Cf. FERRETI, G. *La trascendenza dell'amore: saggi su Max Scheler*. Milano, Mimesis Edizioni, 2014, p.15-35. Cf. SÉLLES, J. F. *Dos aporias antropológicas del último Scheler*. Eidos, n° 22, p.81-100, 2015. Existe toda uma interpretação substancialista da pessoa da parte de vários comentadores, as quais vão de encontro às próprias premissas da apropriação crítica do atualismo de Scheler. Além disso, alguns os comentadores destacam a diferença do personalismo tomista contra essa apropriação agostiniana de Scheler. Uma proposta personalista claramente tomista é a de Jacques Maritain.

¹⁷⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.382 e segs., 1985.

¹⁷⁹ Cf. SCHELER, M. *Do eterno no homem*, p.239-240, 2015.

identidade entre a pessoa e os atos que ela faz viver e não há permanência e subsistência pessoal, como substância ou como subjetividade.

Scheler, ao se referir a Santo Agostinho em seus textos, sempre se utiliza das citações do filósofo do Hipona com uma tonalidade peculiar para demonstrar seu ponto relativamente à questão da atualidade e da substância. Continuamente se referindo à questão dos vínculos pessoais (do homem com Deus) em termos de atos, participação e identidade, a apresentação do texto sempre vem mediada pela utilização do prefixo latino '*in*'. A ideia que o autor sugere, é especialmente 'em' Deus, 'na luz' de Deus, etc. É desta maneira que o autor utiliza as intuições de Santo Agostinho, de modo a destacar o sentido da relação pessoal. Para Scheler, toda relação da pessoa é dada em ato, na identidade do ato com a vivência pessoal (integralmente dada), que imediatamente implica na participação de uma pessoa relativamente a outra pessoa, seja humana ou divina. Algumas citações de Agostinho indicam o sentido do juízo que Scheler busca expor: "O nosso coração está inquieto enquanto não repousar *em Ti*."¹⁸⁰ A máxima extraída das *Confissões* representa o sentido *a priori* do ato religioso de entrega e doação de si e revela o núcleo da ideia de amor pessoal e o significado dos atos nesta relação. Em outra proposição também podemos perceber a mesma busca por evidenciar o elemento da atualidade no que tange ao ato religioso de participação em Deus: "essa reluzência vivenciada do atributo divino na luz da razão finita expressa a ideia de Santo Agostinho, segundo a qual apreendemos todas as coisas '*in lumine Dei*'."¹⁸¹ Assim o ato de amor pessoal e o sentido dos atos religiosos se definem como:

Isto se aplica também a relação com Deus. O amor de Deus em sua mais alta forma não deve ser amor *por* Deus, o Todo Misericordioso – como mero conceito causal; é na *participação* em Seu amor pelo mundo (*amare mundum in Deo*), e por Si Mesmo (*amare Deum in Deo*); em outras palavras é aquilo que os filósofos da Escolástica, os místicos e Santo Agostinho antes deles, chamou "*amare in Deo*". (SCHELER, *EFS*, 2017, p.164) (Trad. minha).

Para Scheler, esta intuição profunda de Santo Agostinho tem de ser liberada e revelada pela análise fenomenológica.¹⁸² Isso implica que a definição de pessoa, como tarefa dada pelas intuições de Agostinho, está sempre referida não a algo que seja um substrato. Ao mesmo tempo, a pessoa também não pode ser definida numa posição transcendente relativamente ao corpo, mediando-se a diferença qualitativa através de ideias como vínculo, mistura e domínio, típicas do período clássico. Sim, de outro modo, deve-se referir ao seu ser como atualidade, que só existe e vem a existir no momento de sua ação, *in* ato, em performance e movimento. Por isso, a concepção da experiência fenomenológica e de atitude

¹⁸⁰ Cf. SCHELER, M. *Do eterno no homem*, p.334-335, 2015.

¹⁸¹ Cf. SCHELER, M. *Do eterno no homem*, p.75 e p.218, p. 2015.

¹⁸² Cf. SCHELER, M. *Do eterno no homem*, p.9-10, 2015.

fenomenológica é tão importante para o autor, pois aqui se descortina pela primeira vez o sentido intencional da experiência pessoal. A pessoa, portanto, não é uma existência associada, misturada, como muitas vezes se indica na ideia de alma, como instância que subjaz ao corpo, que 'informa' o corpo, lhe dá vida, expressão, etc. Esta ou propriamente a consciência só vem a ser quando vivencia seus atos em suas intenções de significação, quaisquer que sejam seus gêneros intencionais.¹⁸³

A apropriação agostiniana de Scheler sobre a ideia de pessoa, como se percebe, aponta para outro elemento fundamental em sua análise do conceito: a centelha do divino que deve ser admitida para distinguir a pessoa.¹⁸⁴ Em Scheler, essa ideia, portanto, é central para a definição. No entanto, será necessário mediar o significado desta concepção de divindade da pessoa, em um contexto de forte crítica às visões cristãs e teístas. O autor mesmo, entendendo que a filosofia não pode ser uma mera serva da religião, encontrou na fenomenologia essa ferramenta que pode reelaborar o conceito através de uma análise da intencionalidade e que serve, assim, como mediador e ponte para a tradução da ideia. O que de fato o Scheler almeja, como sempre destacamos, é a caracterização do elemento autônomo do espírito, desde sua influência no idealismo de Eucken, através da distinção do sentido intencional dos atos. Se ele não realizará uma fenomenologia do sentido da constituição dos atos, como Husserl, ele alcançará, entretanto, uma elaborada determinação do sentido da interconexão dos atos e das essências dos atos, na sua relatividade ao mundo qualitativamente dado (Ontologia). Este domínio das determinações intencionais e relações interpessoais abre o ser humano para o mundo, e em consequência, para o mundo comunitário e da pessoa infinita de Deus.

Além de Santo Agostinho, Scheler é devedor das concepções kantianas sobre a pessoa como embasamento para a construção de sua própria ideia. A forma como Scheler irá abordar Kant é marcada por uma dupla condição estratégica: sua inserção no debate neokantiano e acadêmico da filosofia alemã do final do Séc. XIX e a possibilidade de introduzir seu viés crítico ao formalismo e apriorismo kantiano através do uso de Pascal de *l'ordre du cœur*.¹⁸⁵ Para Scheler, Kant apresenta uma teoria sobre o homem, baseada na distinção entre razão e sensibilidade. O autor, concomitantemente à sua compreensão da abordagem de muitos neokantianos, arvora-se no juízo de que toda a fundamentação kantiana associada ao conceito de pessoa e à subjetividade transcendental seguem este padrão, como norma epistemológica e

¹⁸³ Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. 2 vols.* Paris: Presses Univ. de France, 1959. p.341-346.

¹⁸⁴ Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen.* Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001.

¹⁸⁵ Cf. PERRIN, R. *Max Scheler's concept of the person: an ethics of humanism.* New York, Palgrave MacMillan, 1991, p.7-50; Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. Vol.II.* Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.542 e segs.

ontológica. Dessa maneira, o elemento incondicionado no homem, a Vontade Pura sempre tem caráter *a priori* relativamente aos imperativos contingentes do desejo e do amor próprio, situados no âmbito *a posteriori* da escala epistêmica e moral.¹⁸⁶

Para Scheler essa é uma visão de mundo enviesada para o estabelecimento da definição do ser humano, na medida em que ela se baseia tanto no racionalismo quanto no subjetivismo. No entanto, o autor adotará como condição necessária para sua caracterização, a definição do ser humano em termos apriorísticos e transcendentais.¹⁸⁷ Portanto, abdica-se do racionalismo e da noção de subjetividade e mantém-se o sentido *a priori* do conceito de pessoa. Esta é uma questão que permanece central no período neokantiano e se torna princípio necessário da fenomenologia após a elaboração do sentido atual das vivências intencionais e do *a priori* material.¹⁸⁸ Scheler se negará a definir o universo *a priori* somente pela faculdade da razão, fazendo destaque crítico à ênfase da postura racionalista típica da filosofia do Séc. XVIII, que ele associou ao desejo de controle da natureza e à fuga da vitalidade do mundo. No *a priori* material e com as diversas intencionalidades descritas, criam-se as condições para abordar de modo aberto a sensibilidade, os sentimentos e diversos outros atos.

Entretanto, a apropriação da definição kantiana de pessoa é muito importante, pois nos auxilia a pensar as bases para as discussões em filosofia moral na contemporaneidade, fundadas em conceitos como dignidade, respeito e liberdade pessoal. Nesse sentido, a partir de Kant, o problema da subjetividade, seja transcendental ou não, se torna condição básica para a abordagem filosófica e psicológica associada à Ética. Além disso, em Scheler se encontra, talvez, o mais poderoso trabalho crítico à *Crítica da razão prática* de Kant (formalismo e transcendentalismo) no seu livro *Formalismo na Ética*.¹⁸⁹ A aposta scheleriana está no redesenho das análises transcendentais de Kant com a ferramenta especial da redução fenomenológica. A reelaboração da ideia de homem *noumenon* é feita conforme as descrições dos diversos gêneros dos atos e o objetivo principal é retirar deste conceito o sentido de subjetividade e de interioridade racional, que sintetiza o mundo real. O homem *noumenon* kantiano passa a receber em Scheler não mais a definição de 'racionalidade autônoma', mas sim, seguindo as prescrições pascalianas e husserlianas, se traduz através das diversas formas intencionais captadas no *a priori* material, com destaque para a ordem do coração (*l'ordre du*

¹⁸⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.53-70, 1985.

¹⁸⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.48-81 e p.370-382, 1985.

¹⁸⁸ Cf. KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2011.

¹⁸⁹ Cf. HÖSLE, V. *Grandeza e limites da filosofia prática de Kant*. Porto Alegre, Veritas, nº1, v.48, Março 2003, p.113.

cœur).¹⁹⁰ A ideia da razão é fixada no esclarecimento do sentido dos atos de objetivação e não pode mais ser o núcleo solitário da definição constitutiva do ser do homem e do mundo. A dignidade da pessoa humana não pode mais se associar pura e simplesmente com as condições estabelecidas numa ética formalista e racionalista.¹⁹¹

Essa ideia se desdobra conceitualmente em Scheler na sua mais famosa concepção para o conceito de pessoa: A pessoa é um centro de atos.¹⁹² A pessoa é um emaranhado, um entrelaçado e uma teia de atos. A fenomenologia descobre em suas análises, as relações de configuração, as interconexões e a ordem de fundamentação dos atos entre si e para com o mundo dos fenômenos e conteúdos materiais. As consequências são, em primeiro lugar, perceber que essa relação não é fechada na polarização entre a dignidade pessoal dada na razão por oposição à condição contingente do ser humano. E, em segundo lugar, ao compreender que a ordem de fundamentação dos atos não é a ordem causal de relações subjetivas e objetivas da natureza. Scheler estabelece, com a fenomenologia, um novo registro de compreensão objetiva dos fenômenos pessoais, no âmbito do intuicionismo fenomenológico.¹⁹³ Portanto, desvincula-se de Kant, quando este buscava constituir a noção de pessoa através da apercepção transcendental em sua relação causal com o mundo.¹⁹⁴

Apesar destas críticas ao formalismo e ao racionalismo, a referência do personalismo kantiano tem para Scheler grande valor. O conceito de pessoa em Kant se conecta à ideia de respeito (*Achtung*) e reverência. "Respeito se aplica apenas a pessoas, não a coisas" (...). "Personalidade é liberdade e independência do mecanismo da natureza."¹⁹⁵ A ideia de pessoa aqui está associada à noção de interseção (ponte) e o homem é definido como membro do mundo transcendental *noumênico* e do mundo fenomênico. Assim, o ser humano pertence ao mundo sensível, onde conquista a felicidade, mas também pertence ao mundo das determinações da razão onde conquista a virtude, que determina o sentido de sua condição pessoal. Na medida em que o homem é o único ser capaz de liberdade, pela determinação de si mesmo como pessoa, ele também é fim em si mesmo e não meio para um fim.¹⁹⁶ A pessoa será na sua condição como ente transcendental, o ser propriamente fonte do amor e digno de reverência, implicando a própria abertura do homem para o mundo. Ali, enquanto ente

¹⁹⁰ Cf. PERRIN, R. *Max Scheler's concept of the person: an ethics of humanism*. New York, Palgrave MacMillan, 1991, p.7-50.

¹⁹¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.370-382, 1985.

¹⁹² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.382-386, 1985 e *PHC*, p. 35-36, 2003.

¹⁹³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.72, 1985.

¹⁹⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.374, 1985.

¹⁹⁵ Cf. KANT, I. *Critique of Practical Reason* citado em PERRIN, R. *Max Scheler's concept of the person: an ethics of humanism*. New York, Palgrave MacMillan, 1991, p.34-37.

¹⁹⁶ Cf. PERRIN, R. *Max Scheler's concept of the person: an ethics of humanism*. New York, Palgrave MacMillan, 1991, p.27-33.

espiritual, ela pode ser analiticamente compreendida em sua condição como ser que possui um entendimento de mundo desvinculado da base orgânica e vital.¹⁹⁷

Scheler, que em muitos sentidos é questionado por não apresentar de forma explícita o sentido normativo do conceito de pessoa, está fundamentando essa condição relacionando-a com as ideias elaboradas por Kant.¹⁹⁸ Contudo, para Scheler o fator determinante do conteúdo normativo ali buscado está na hierarquia de valores e não nos princípios volitivo e racional (Razão prática pura), que fundamentam a concepção do imperativo categórico. Na seção posterior, apresentaremos o conceito de pessoa como centro de atos, o sentido normativo e a ordem de fundamentação dos atos. Entretanto, já nos adiantamos, para destacar que a norma moral do personalismo conduz, em Scheler, para a definição do amor *in* Deus e para o amor pessoal relativamente ao outro como fonte maior do movimento valorativo no mundo. A identidade dos atos pessoais com os objetos condiciona o sentido moral e normativo, a partir da hierarquia intencional cujo núcleo é a ideia de amor.

Essa análise marca o sentido da apropriação e síntese feita por Scheler entre as concepções de Kant e as de Pascal e Agostinho. O respeito, a dignidade e a liberdade humana e pessoal devem a sua condição absoluta, que é dada para o ente que ama e que, acima de tudo, ama a Deus. Isso capacita o homem, enquanto pessoa, aos atos mais elevados de amor, com toda a conotação ético-normativa subscrita nestas ações.¹⁹⁹ Ao mesmo tempo, fica claro que, com esta proposição, o autor visa novamente se contrapor ao modo como a normatividade da razão é teorizada no formalismo de Kant. Novamente podemos ver em Scheler certa ambivalência em relação às teorias advindas do racionalismo e do iluminismo. Ele critica a tese kantiana, inferindo algumas consequências práticas: a ideia do domínio racional sobre a natureza; a noção da pessoa como fonte de controle da sensibilidade e do instinto e a tese da racionalidade e da vontade como supressores e censores morais.²⁰⁰ Ao mesmo tempo, adere às caracterizações de Kant para a pessoa como ente determinante para a definição da dignidade, da liberdade e da condição transcendental da vida humana.²⁰¹

O último interlocutor que será importante para Scheler no desenvolvimento de seu personalismo se revela através da resposta dada no Séc. XIX às proposições transcendentais e metafísicas kantianas e que trata do conceito de pessoa sob uma ótica vitalista e darwinista. Scheler busca uma resposta conciliatória, em relação aos darwinismos e às teorias de base

¹⁹⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38 e segs., 2003.

¹⁹⁸ Cf. KELLY, E. *Material ethics of value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. *Phaenomenologia*, 203, Springer Sciences, 2011, p.3 e segs e p.38 e segs.

¹⁹⁹ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.162-168, 2017.

²⁰⁰ Cf. PERRIN, R. *Ibid*.

²⁰¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.370-381, 1985.

vitalista e neokantiana para a subjetividade, para compor o quadro de seu personalismo. Ao abordar o darwinismo essencialmente através da mediação de Bergson, Scheler buscará se aproximar das análises feitas pelo espiritualismo francês sobre o sentido da evolução da vida, mas se distanciará no que tange às determinações espirituais propriamente ditas.²⁰²

Para Scheler, no entanto, o fundamental em relação a este grupo de teóricos é a tentativa de estabelecimento do sentido das definições essenciais que qualificam o ser humano como um ser de um mundo material e biológico. Isso implica colateralmente que a definição da pessoa tem que ser dada em associação com o sentido positivo de sua realização no mundo, enquanto ser vivo e não numa modalidade negativa e puramente hipostasiada, como ente natural e substancial. Mesmo que, fenomenologicamente a pessoa se defina como outro do psiquismo, ontologicamente, o ser humano se define por sua condição compartilhada como ser vital e espiritual.²⁰³ Mas, acima de tudo, essas determinações não devem ser tomadas como formas opostas; antes, o contrário, devem ser concebidas metafisicamente como complementares na definição da Antropologia Filosófica. Há, portanto, uma necessária cisão analítica, mas a busca de uma estrutura compreensiva que dê sentido a este objeto, o ser humano, enquanto ser pessoal, que é um todo ontológico.²⁰⁴

2.2. O delineamento do conceito de pessoa

Nosso esforço nesta seção será esboçar quais são as linhas gerais através das quais se concebe a ideia de pessoa no trabalho de Scheler. No entanto, para executar essa tarefa é necessário qualificar o sentido em que aparecem as concepções fundamentais utilizadas para construir o conceito. Postulamos uma forma de interpretação e uma trama para a análise do conjunto das noções. Utilizaremos a seguinte regra interpretativa: Existem as ideias empregadas para a construção do conceito de pessoa que podem ser designadas amplas ou em sentido *lato*. E também existem os juízos que podemos batizar de restritos e delimitados.

Nossa interpretação dos conceitos que determinamos como 'em sentido amplo' ou '*lato*', se deve ao fato destas ideias representarem tentativas de definição que o autor fez para o conceito de pessoa associadas às suas teses metafísicas e especulativas. Tais conceitos

²⁰² Cf. FRANÇOIS, A. *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*. In: Bulletin d'analyse phénoménologique VI - 2, p.73-85, 2010 (Actes 2).

²⁰³ Cf. MIGALLÓN, S. S. *Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis del fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler*. Veritas, nº 23, p.45-63, 2010 e *Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler*. Navarra, Anuário Filosófico, Janeiro de 2008. E cf. PANSERA, M. T. *Chaos/ Kosmos e Vita/ Spirito: dualismo o dialettica? Fenomenologia e antropologia in Max Scheler*. Babelonline: Rivista online di Filosofia. Università degli Studi Roma Tre. nº 13, 2013, p.91-100.

²⁰⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.75-78, 2003 e *FENFEV*, p.104-107, 1985.

aparecem de forma mais recorrente nos trabalhos da fase final de sua trajetória filosófica. Dois conceitos serão analisados: a ideia da pessoa estabelecida como núcleo da vivência sagrada de amor e ódio e do *Ordo Amoris* (a ordem do coração) e a concepção da pessoa como espírito e abertura para o mundo.²⁰⁵

Os conceitos que indicamos como restritos para a definição de pessoa são aqueles que têm maior peso na estruturação do personalismo ético. As ideias de restrição e delimitação aqui se referem à condição metodológica, dada na redução e na concepção das vivências intencionais. Estes conceitos se dão sobre bases epistemológicas mais claras e surgem de modo mais constante no trabalho do autor. Ambos os modos do conceito são mais facilmente rastreáveis nos trabalhos da fase fenomenológica até 1920. Primeiro, o já citado conceito de centro de atos. Tentaremos indicar o sentido dessa ideia e sua vinculação com as funções psicológicas, os estados sensíveis e o corpo. O segundo conceito merece destaque, pois é fundamental para determinar o valor prático da fenomenologia de Scheler: a ideia da pessoa como atualidade e sua realização através dos atos. Esta noção vem a reboque da ideia de centro de atos, contrapondo-se a uma interpretação substancial e negativa da pessoa.

2.2.1. Primeiro conceito restrito: a pessoa como centro de atos

O conceito fundamental para a compreensão do personalismo de Scheler é o de pessoa como centro de atos: "A pessoa é a unidade do ser essencial e concreto das diferentes essências dos atos, que em si mesma precede todas as diferenças essenciais dos próprios atos."²⁰⁶ Essa ideia, fruto dos trabalhos de fenomenologia aplicada aos sentimentos, é sua mais conhecida contribuição teórica. É a visão que está no âmago fenomenológico da Antropologia Filosófica. Toda vivência intencional é não objetivável e só é objetivada *a posteriori*, na sua condição reflexiva e por meio da *Epoché*. Essa condição estabelece o sentido da estrutura ontológica que Scheler utilizará para promover a interconexão entre os diversos níveis descritos, sem se submeter aos dualismos típicos do Séc. XIX. Sob o pano de fundo reflexivo que percebe o caráter de ato e o sentido dos gêneros intencionais naquilo que chamamos de vivência interna e muitos ainda batizam de 'Eu', ficam esclarecidos para Scheler

²⁰⁵ Scheler trabalha na primeira fase do seu pensamento no livro *Essência e formas da simpatia* o componente das relações interpessoais e a questão do amor humano como fundamento da pessoa e, também, em passagens no texto do *Formalismo na Ética* a questão da abertura para o mundo pessoal. Estas teses irão ganhar reforçado apoio e valor com o desenvolvimento do trabalho do autor e se tornarão nucleares nos trabalhos com verve religiosa e ética, para depois desembocar em teses especulativas e metafísicas na fase da Antropologia Filosófica.

²⁰⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.383, 1985.

os seguintes pontos: primeiro, que existe uma série de diferenciados e sempre novos gêneros intencionais, descobertos através da redução; segundo, que esses gêneros se referem ontologicamente a um objeto no mundo das coisas efetivamente dadas, que podemos indicar como mundo externo ou mundo interno, quando o caso é a referência do próprio corpo e das funções psicológicas. E, terceiro, que estes objetos possuem valor qualitativo específico associado ao sentido intencional dos atos, que se apresenta como essência daqueles.

O autor irá, além desta caracterização dos dados intuitivos da fenomenologia, basear sua ontologia por meio da ordem de fundamentação. Esta concepção e o modelo de interconexões essenciais são cruciais para compreender Scheler também no personalismo.²⁰⁷ O que o autor busca é elaborar este sistema, que se expõe como uma rede de essências, seguindo a diretriz dada na hierarquia. Assim orientada, através do esforço de descrição das interconexões essenciais, criam-se as condições para perceber e mostrar o sentido das determinações dos atos que se cruzam no pano de fundo daquilo que é qualitativamente dado.

Desse modo, o núcleo da questão é que a ideia de intencionalidade não deve ser reduzida ao sentido das vivências subjetivas, no modo como se estabelecem as teorias psicológicas de base psicofísica, que se baseiam no princípio de causalidade. Neste último caso, para um efeito qualquer tem de haver uma causa única dada de modo fenomênico. O que a intencionalidade aponta é que a causalidade dos atos humanos não pode ser uma objetividade, um evento, mas deve ser exclusivamente compreendida. Deste modo, o que se descortina aqui é a indiferença psicofísica dos atos, dados para a composição do conceito de pessoa para Scheler.²⁰⁸ Entretanto, este padrão compreensivo dos atos deve ainda ser reelaborado na hierarquia, segundo um critério oferecido pela própria descrição. Esse é o único sentido, relativo à ideia de causalidade, que se pode abstrair do caráter não objetivo dos atos.²⁰⁹ Por exemplo, o ato de amor representa a vivência intencional mais elevada na ordem de fundamentação. Isso implica meramente em termos empíricos que este ato tem seu sentido objetivo e efetivo dado numa modalidade intencional que é muito difícil de ser captada compreensivamente. Scheler deduz disso, que o ato de amor está no seio da determinação da pessoa, implicado na própria forma e estrutura da concepção de centro de atos.

Por outro lado, Scheler diz: "o ser da pessoa é o fundamento de todos os atos essencialmente diferentes."²¹⁰ Neste sentido, podemos perceber que este ato de amor participa

²⁰⁷ Como tentamos mostrar na apresentação do Quadro 1, a ideia de ordem de fundamentação dá possibilidades a Scheler para classificar e interconectar em uma grande teia de atos, funções e estados, que determinam o sentido objetivo das vivências qualitativas do mundo e das objetividades. Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.108-120, 1962.

²⁰⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.382, 1985.

²⁰⁹ Cf. SCHELER, M. *TTF*, p.141-148, 1962.

²¹⁰ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.383 e segs. 1985.

em conjunto e codetermina todos os outros, incluindo a própria reflexão e a reunião (conceito que Scheler apresenta na sua *Antropologia Filosófica* para tratar do movimento da pessoa relativamente a si mesma). Logo, quanto mais elevado o sentido intencional e fundante do ato, mais difícil desvelar o seu sentido fenomenologicamente e mais esse ato estará implicado nas diversas conexões de essências das coisas no mundo.²¹¹ Assim, os atos de amor (sentimentos) e os atos de ideação (intuição *eidética*) têm função central e são partícipes de todas as vivências intencionais em geral. Atuam como pano de fundo de todos os outros atos, dados na hierarquia proposta por Scheler. Neste lugar mais profundo são mais difíceis de serem acessados, mesmo através da redução e da reflexão e também mais fundantes na estruturação da rede intencional, sendo que, de certo modo, coadunam com o próprio alicerce da pessoa.

Além do mais, é importante destacar que, na tese de que 'os atos se relacionam' entre si e determinam o sentido dos objetos no mundo, a forma da determinação é apresentada para se diferenciar da ideia de uma causalidade natural. Não se pode falar que um ato crie outro ato ou que o ato cause o comportamento, como acontece na psicologia. E nem mesmo que a pessoa causa os atos, mesmo que seja descrita como fundação dos mesmos. O amor e a intuição categorial não criam a imaginação e a vontade, mas atuam de modo fundante e em coautoria. Portanto, todo comportamento (função psicológica) e todos os atos cuja objetivação é mais facilmente efetivável (vontade, percepção, representação) se realizam em covivência com os atos fundamentais. Deste modo, os atos fundantes fornecem a matéria prima mais pura que serve de base para Scheler caracterizar a rede de atos que é a pessoa. Ora, essa matéria é o próprio significado intencional e particular que cada pessoa carrega como sendo seu próprio mundo. Portanto, um comportamento qualquer, igualmente dado em sua execução, pode se revestir de intenções completamente díspares segundo a determinação sentimental e ideativa que ela carrega em pano de fundo. Esse mundo intencional, portanto, não pode ser explicado em termos de causalidade. Só pode ser descrito em termos de sua ordem de fundamentação e reanalisado *a posteriori* em seu sentido compreensivo, no ato reflexivo que caracteriza os 'egos' e permite perceber o significado dado ao nosso próprio mundo intencional.²¹²

Scheler elabora a ideia da objetividade em geral dos atos que é fundamental para compreender o sentido da ordem de fundamentação por contraposição ao sentido da ordem natural e causal dos fenômenos. Em seu livro sobre o *Formalismo na Ética*, o autor analisa como aparecem os valores e como estes apontam para a hierarquia valorativa, a partir de uma base efetiva. Scheler utiliza o conceito de bens como portadores de valores (*Vollzieher*,

²¹¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.90-100, 1985.

²¹² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.386-393 e p.424-476, 1985 e *PHC*, p.37-40, 2003.

Träger) para clarificar este ponto.²¹³ Os valores positivamente dados só podem ser compreendidos por meio dos atos da vontade, a preferência e a rejeição, que condicionam o posicionamento valorativo de um ser humano no mundo. Eles têm, portanto, uma evidência intuitiva que pode, no entanto, ser remetida e retraçada na experiência cotidiana pela forma de sua manifestação, descrevendo um padrão na relação entre os portadores de valores e os próprios valores. O sentido da objetividade dos valores e dos atos em geral pode ser assinalado de modo positivo, segundo os seguintes critérios: são mais elevados os valores, na medida em que: 1 - são mais duráveis e encontrados de maneira persistente no tempo; 2 - são menos associados às coisas extensas e divisíveis, portanto, quanto mais elevado o valor mais indivisível e insuperável sua interconexão ao sentido dos bens e dos portadores deles; 3 - menos eles são fundados por meio de outros valores;²¹⁴ 4 - produzem maior contentamento no preenchimento da vivência valorativa em questão; 5 - quanto menos são relativos à experiência vital e mais absolutos na determinação da mesma.²¹⁵

Dado isso, esclarece-se que, para compreender a ideia de centro de atos é preciso estabelecer três concepções nucleares, a saber: a noção de ordem de fundamentação baseada nos devidos critérios que dão sentido para a não objetividade dos atos e a objetividade das funções psicológicas; a ideia de que os atos se referem e se interconectam entre si em conjuntos intencionais remetidos aos objetos, formando regiões de objetos e visada de mundo; e, por fim, a ideia de que os próprios atos recebem seu sentido *a posteriori*, na reflexão, que condiciona também o esforço da redução fenomenológica.²¹⁶

Antes de finalizar nossa definição é preciso destacar dois pontos que nos servirão de base para a análise dos outros conceitos. Primeiro, o conceito de reflexão que aparece antes no personalismo e o conceito de reunião (*Sammeln*) que aparece depois na Antropologia Filosófica, têm, em nossa concepção, um lugar especial para compreender Scheler. Se, por um lado, essas ideias em muitos casos assinalam para a existência de um ator psicológico, cuja função é, por analogia, estabelecida nos moldes da causalidade natural, elas não devem ser

²¹³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.12-23, 1985. A ideia de portador aqui se associa a carregador, executor, operador dos valores. Essa ideia será fundamental para a caracterização da pessoa como atualidade.

²¹⁴ Cf. SCHELER, *FENFEV*, p.89 e segs. 1985: O valor da utilidade é menos elevado que os valores sensíveis, (prazer e ao desprazer, agradabilidade). "Assim, o valor do que é útil é fundado no valor do que é agradável. Pois útil é o valor de uma coisa que se revela a si mesma como meio para chegar a algo agradável" (p.94).

²¹⁵ Manfred Frings, o grande compilador e organizador das obras completas de Max Scheler faz uso dessa ideia em seu livro *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003. O autor apresenta o modelo como uma das formas de compreender a teoria scheleriana sobre o tempo. Faz uso do componente da hierarquia para descrever as diferentes vivências da temporalidade segundos os níveis ontológicos (valores, sentimentos, vivência social).

²¹⁶ O que é o próprio exercício da fenomenologia da Husserl. Scheler, no entanto, não faz a análise aprofundada do sentido da redução fenomenológica e tem preferência pelo mapeamento geral dos atos, com sua passagem direta à ontologia e desta à Antropologia Filosófica. Como já indicando, os objetivos pragmáticos de Scheler afetam a sua maneira de fazer fenomenologia.

interpretadas assim.²¹⁷ A concepção de Scheler é de que estas ideias, associadas ao sentido da percepção interna, quando levada à perspectiva do ator ou do Eu é uma derivação das especulações de tipo racionalista sobre o caráter do ato reflexivo. Combatendo esta concepção, Scheler entende que a ideia de visar os atos intencionalmente se refere às possibilidades compreensivas sobre os mesmos e não à sua objetivação factual como uma coisa. Esse processo não ocorre diretamente, tendo de ser mediado e recorrer às imagens, à memória, para que se realize. Portanto, extrair, desvelar o sentido dos atos dados nos 'objetos' do mundo interno qualifica especialmente a reflexão por estar voltada para o si mesmo e para os próprios atos. Isso não se torna, no entanto, em um 'Eu', que controle as ações e racionalize sobre os outros atos, como um fator causador de comportamentos.

Em segundo lugar, nos voltemos para a questão dos portadores de valores (*Vollzieher, Träger*). Para Scheler todos os valores, sentimentos e outros objetos que venham a ser alvo da redução *eidética* serão descritos em termos de idealidades e essências. Neste *modus operandi* de Scheler e da fenomenologia, tais essências têm de ser referenciadas ao universo das efetividades (*Wirklichkeiten*) e resistências (*Widerstände*). Nos textos da Ética de Scheler todos os valores como essências puras *a priori* são apresentados na referência aos múltiplos campos ontológicos. O autor utiliza as ideias de bens e de portadores para definir o âmbito das efetividades nessa relação. Por exemplo, os valores que se associam à esfera da sensibilidade e suas determinações qualitativas, são essências puras *a priori*, que determinam o sentido do prazer e do desprazer. A experiência qualitativa que implica prazer e desprazer pode variar conforme a experiência contingente da efetividade de um corpo próprio, tanto nos animais quanto no ser humano. Neste âmbito, responderiam ao princípio de causalidade: dada determinada vivência física, apresenta-se correlativamente determinada qualidade. Entretanto, enquanto qualidades remetidas às coisas, fenomenologicamente reduzidas elas são idealidades invariáveis, dadas *a priori* e, segundo Scheler, compondo o reino ontológico do mundo das efetividades (*Dasein*). Aqui, tais essências estarão associadas com outras qualidades, por exemplo, o instinto, a pulsão, a memória, com suas respectivas definições e conexões essenciais e descritas em termos fenomenológicos como o campo ontológico do ser da vida. Com isso, Scheler estabelece o sentido da associação conceitual, em que as essências têm de estar vinculadas aos seus portadores através do sentido dado na determinação essencial e fenomenológica (valores e bens, atos e funções psicológicas, etc). Assim, a pessoa está, enquanto essência que define o sentido prático do mundo humano, dada para as funções

²¹⁷ SCHELER, M. *FENFEV*, p.370-382, 1985 e *PHC*, p.75-78, 2003.

psicofisiológicas, que são os portadores dos seus diversos sentidos intencionais, realizadores ou executores portadores (*Vollzieher, Träger*) do mundo.²¹⁸

Feitos esses dois destaques, podemos dizer que o modelo de Scheler para o conceito da pessoa como centro de atos, portanto, é o seguinte: Os atos, dados como essências e ao mesmo tempo portadores de sentido intencional se referem de modo imediato ao mundo qualitativamente dado e efetivo. "E designamos 'pessoa' o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser, em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais."²¹⁹ Por exemplo, ao fazer a análise do *Ordo Amoris*, a ordem do coração que está no núcleo de sua abordagem moral, Scheler explicita em textos diversos o sentido do centro de atos na sua referência ao mundo moral. Ele compõe a ordem do coração (*l'ordre du cœur*), a partir da análise das interconexões essenciais entre vários atos, sendo os principais, os atos sentimentais, da vontade e os atos do senso moral básico (*Gesinnung*).²²⁰ Todos esses atos são referidos aos bens, os portadores dos valores, incluindo o próprio corpo e as funções anímicas. Essa rede de atos e seus portadores – que recebem o seu sentido objetivo e valorativo, representacional, imagético, emotivo, etc. – constituindo o mundo circundante. Para Scheler, este é o universo pragmático da visão de mundo cotidiana, organizado na medida em que é associado à pessoa como centro de vivências intencionais.²²¹ Examinaremos na sequência, as três formas de intencionalidade apontadas, primeiro de modo separado e depois as interconectando. Assim, esperamos poder captar o sentido da ideia de centro e emaranhado de atos.

A) Sentimentos empáticos e amor e ódio

A ideia da forma e da determinação dos diferentes sentimentos vinculados aos valores e, conseqüentemente, ao campo incomensurável dos objetos e bens que se lhe associa, possui duas grandes análises. A primeira se refere à hierarquia dos valores e a outra trata do tema dos

²¹⁸ Heidegger é bastante crítico deste modo scheleriano de operar essas amarrações de essências. Merleau-Ponty também expressa desagrado por essa operação, indicando-a como meramente escolástica, um tipo de jogo de conexão de palavras. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *La fenomenologia y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: ed. Nova, 1964 e também Cf. PÉREZ, E. M. *Una relación olvidada: Heidegger e Scheler*. Universidad de Chile - Revista de Filosofía, Vol.65, (2009), p.177-188. Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, nº 1, vol. 2, p.144-179, 2017. E Cf.: REIS, R. R. e LOPES, M. *Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*. Ekstasis: revista eletrônica de hermenêutica e fenomenologia. vol. 5, nº1, 2016.

²¹⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.36, 2003.

²²⁰ Cf. FRINGS, M. Foreword, p.15: IN. SCHELER, M. *FENFEV*, 1985. Em inglês os autores indicam a ideia como espírito, atitude, *basic moral tenor* (senso moral básico), etc. Scheler analisa também outros atos e funções psicológicas relacionadas à questão da *l'ordre du cœur*, por exemplo, o ressentimento, a motivação (ânimo ou desejo), o prazer e o desprazer, a justificativa moral (ato de julgar, etc).

²²¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.111-160, 1985.

sentimentos empáticos e das relações interpessoais. Focalizaremos na segunda análise neste trecho do estudo. Scheler tem grande interesse para com os atos sentimentais, principalmente os sentimentos de amor e ódio, que servem de fundamento na cadeia descritiva dos atos. Portanto, todo o *milieu* humano, determinado pelo sentido valorativo, se associa à descrição do núcleo da ordem do coração (*l'ordre du cœur*). O sentimento de amor é dado na rede de atos como o determinante de sentido da forma e da estrutura da ordem do coração. Este é o conjunto de descrições fenomenológicas mais detalhadas que Scheler realiza, caracterizando-se como a intuição mais profunda que sua ideia da pessoa recebeu.²²²

Scheler considera os sentimentos um elemento central em sua teoria, tão ou mais importante do que as percepções categoriais, que ele chama de atos de ideação. Os sentimentos são atos eminentemente voltados para a caracterização da relação pessoal humana em seu sentido valorativo. A experiência da relação pessoal é apresentada nos seguintes termos: "esta 'experiência' ocorre quando é dado para nós um fenômeno expressivo – digo, não por inferência, mas por um tipo de percepção originária."²²³ Logo, todo o núcleo ontológico pessoal está mergulhado nas motivações e no caráter valorativo associado e expresso através de sentimentos. Por isso, ao falar do ato dado pela ordem do coração e pelo senso moral básico (*Gesinnung*), por exemplo, Scheler o faz na condição da ordem de fundamentação, implicando sua fundação nos atos sentimentais.

Scheler inicia a descrição, para caracterizar a forma da visada sentimental e ao mesmo tempo criticar as teorias associacionistas e naturalistas da empatia (Spencer, Adam Smith, etc). Assim, o autor lança mão da descrição fenomenológica dos sentimentos empáticos, pretendendo se referir às relações *a priori* desse gênero de atos, por oposição ao que em geral se chama sentimento de alguma coisa (estados sentimentais sensíveis) e que se associa à ideia de qualidade sentimental.

Este sentimento é um movimento determinado por um objetivo, embora isso não seja de forma alguma uma atividade emitida de um centro (nem um movimento temporalmente dado). É um movimento pontual advindo direcionalmente do ego ou indo em direção ao ego, aonde algo é dado para mim e em que algo vem a 'aparecer'. (SCHELER, *FENFEV*, 1985, p.257-258) (Trad. minha)

²²² As pesquisas de Scheler tem como texto principal o *Formalismo na Ética* e são complementadas por uma série de trabalhos, com destaque para *Essências e Formas da Simpatia* (*Wesen und Formen der Sympathie* – 1913/1923). Cabe enumerar: *Modelos e Líderes* (*Vorbilder und Führer* – 1911); *O ressentimento na estrutura da Moral: sobre o ressentimento e o julgamento moral* (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen: Über Ressentiment und moralisches Werturteil* – 1912); *Pela reabilitação da virtude* (*Zur Rehabilitierung der Tugend* – 1913); *Sobre a vergonha* (*Über Scham und Schamgefühl* – 1913); *Ordo Amoris* – 1914; *O sentido do sofrimento* (*Vom Sinn des Leidens* – 1916); *Arrependimento e renascimento* (*Reue und Wiedergeburt* – 1917); *Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico* (*Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* – 1917).

²²³ Cf. SCHELER, M. *EFV*, p.10, 2017.

Os sentimentos, no modo de pensar de Scheler, são a forma da interconexão essencial, que atribui valores aos estados sentimentais sensíveis. Pois, "todos os sentimentos sensíveis específicos são, por sua natureza, estados. Estes têm de estar conectados com objetos através dos simples conteúdos da sensação, representação e percepção."²²⁴ Esses últimos nos são dados por meio do sentido da efetividade do mundo, experimentado nas qualidades das coisas, para um ser que tem mundo interno e que constitui o sentido das funções psicológicas como um si mesmo. Estados sentimentais atuam como símbolos da experiência sensível e dos estados de determinação causal no âmbito psicofisiológico. Os sentimentos, em conjunto com as percepções e as formas representacionais se referem a eles de modo a lhes dar o próprio valor objetivo: um mover biológico que ganha sentido intencional.²²⁵

Isso implica que os valores não se referem diretamente a nenhum estado sentimental sensível em suas diversas relações, nem ao desconhecimento intelectual advindo do não preenchimento valorativo ou judicativo de um estado sentimental sensível qualquer.²²⁶ As visadas sentimentais atuam de modo que, em suas muitas variedades, dadas sobre os diversos componentes do mundo interno, os valores virão a reboque dos sentimentos, como seu corolário significativo. Os sentimentos têm o mesmo valor para os estados sensíveis que as representações e ideias têm para com os objetos. Portanto, um valor dado *a priori*, visado de modo também *a priori* no ato sentimental qualifica inúmeros portadores, sendo assim, pode intencional inúmeros estados sentimentais sensíveis diferentes com uma mesma coloração valorativa.²²⁷

No caso específico dos sentimentos empáticos Scheler pretende, portanto, especificar o sentido valorativo *a priori* desses atos e relacioná-los com a sua definição essencial de pessoa. Sentimentos empáticos são sentimentos de conexão pessoal, dados em diferentes níveis valorativos e ônticos. "É de fato um caso de sentir os sentimentos dos outros."²²⁸ Contudo, a ideia geral envolve a caracterização, através da ordem e da hierarquia sentimental, de modo a indicar uma maior vinculação aos estados sentimentais com forte conotação vitalística e objetiva ou maior vinculação aos sentimentos sagrados e ao amor e ódio, com forte conotação espiritualista, não objetiva e atual.

O nível mais objetivável e proximal da vinculação entre os sentimentos empáticos (simpáticos) e os estados sentimentais sensíveis está esclarecido na comunhão sentimental

²²⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.253 e segs. 1985.

²²⁵ Cf. FRINGS, M. *Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker*. Pittsburgh: Duquesne University Press. 1965, p.49-66.

²²⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.243 e segs. 1985.

²²⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.45-51, 1985 e *EFS*, p.169-174, 2017.

²²⁸ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.9, 2017.

imediate (*Miteinanderfühlen*).²²⁹ Scheler descreve da seguinte maneira o sentido desta ideia: as pessoas entendem que possuem estados físicos diferentes, mas o sentido compartilhado sentimentalmente é tão forte que 'produz' o compartilhamento da experiência.²³⁰ Como exemplo podemos indicar os sentimentos de dor e luto compartilhados pelo pai e pela mãe que perderam o filho.

A segunda descrição realizada por Scheler são os sentimentos que nós chamamos comumente de simpatia ou empatia (*Mitfühlen* ou *Mitgefühl*), o ato de 'sentir' o sentimento alheio, depois de perceber sua natureza. O exemplo apresentado é do caso de uma terceira pessoa que apreende a tristeza dos pais pela morte do filho e 'entendendo' a magnitude da dor, compadece-se da situação. Novamente, tem-se a consciência das diferenças no estado emocional, mas é compartilhada valorativamente a dor sentida na ocasião, de forma imediata.

O terceiro nível se distancia mais da percepção valorativa dos estados sensíveis e torna possível uma vivência sentimental comum mais forte, portanto, sem percepção e avaliação das diferenças emocionais. É o que Scheler batiza contágio emocional (*psychische Ansteckung*). É fácil verificar o contágio emocional nas crianças e hoje nas torcidas de futebol. É uma transferência imediata e involuntária do sentimento e do valor que ele funda, sem uma objetivação adequada. A vivência de uma identidade sentimental comum é o núcleo do conceito de contágio emocional.

Por fim, Scheler fala do sentimento de identificação emocional (*Einfühlung*), que é facilmente encontrado na forma da forte vinculação sentimental e valorativa entre mãe e filho ou no apaixonamento. É a vivência comum sentimental de valorização do Ego do outro.²³¹ Não é uma identificação dispersa com um objeto externo obtuso, cujo sentido objetivo não é claro, como é o caso do contágio emocional. A identificação emocional se dá pela intuição representativa do outro como indivíduo diferente de si mesmo, enquanto ser singular. Isso porque o que é percebido e alvo de identificação são as determinações psicológicas e do corpo (*Leib*) próprio do outro, a compleição, a forma da manifestação emocional, etc.

Entretanto, o último e mais importante dos sentimentos já não recebe a alcunha de sentimento empático, apesar de ser o sentimento de vinculação por excelência.²³² Quando Scheler se refere à ideia de empatia, ou melhor, ao ato de sentir o sentimento alheio, ele indica que a relação é mediada pelos estados sentimentais sensíveis, que estão associados ao ego e

²²⁹ Cf. FRINGS, M. *Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker*. Pittsburgh: Duquesne University Press. 1965, p.56 e segs.

²³⁰ Não é produzido, porque é vivido em ato e representa uma única experiência sentimental. Cf. SCHELER, M. *EFIS*, p.12-13, 2017. A diferença da segunda forma, a empatia ou simpatia, é que são duas as experiências sentimentais diferentes passíveis de descrição fenomenológica.

²³¹ Cf. SCHELER, M. *EFIS*, p.12-36, 2017.

²³² Cf. SCHELER, M. *EFIS*, p.142-144 e p.150, 2017.

ao corpo próprio. Não é possível perceber as formas expressivas sentimentais, se não houver o componente qualitativo do mundo que exhibe valores passíveis de serem ali revelados. No caso do sentimento mais elevado, o amor pessoal, Scheler rompe com a cadeia dos estados sensíveis. O amor é ato fundante da relação das pessoas entre si e só ocorre nesta relação. Portanto, o ato pessoal se descreve fora do vínculo qualitativo das ontologias regionais que implicam a efetividade do mundo: "o amor é a mais pessoal das atitudes (...) que só se torna objetivo quando estamos livres dos laços com os nossos interesses, desejos e ideias."²³³

Hierarquias baseadas no Modelo das Interconexões Essenciais				
Ordem de Fundamentação	Teoria dos Valores	Teoria dos Vínculos Empáticos	Teoria dos Níveis Sentimentais	Antropologia Filosófica
Atualidades	Valores Sacros	Amor e Ódio Pessoal	Sentimentos Espirituais (paz, desespero, graça, culpa)	Reunião
	Valores Espirituais	Identificação e Contágio Sentimental	Sentimentos psíquicos (tristeza, alegria)	Reflexão (Autocompreensão)
		Comunhão Sentimental Imediata e Simpatia	Sentimentos corporais e vitais (Fraqueza, força, ansiedade, vitalidade, doença)	Objetivação
Efetividades	Valores Vitais Úteis e Pragmáticos	Estados Sentimentais Sensíveis	Sentimentos físicos (sensações - dor, prazer, cócegas, coceiras, etc)	Inteligência Prática (Raciocínio)
				Memória Associativa
	Valores Sensíveis	Estados Vegetativos Sensíveis ²³⁴	Sem sentimentos - Estados automáticos	Instinto
				Impulso Vital

(QUADRO 2 - de minha autoria)

B) Atitude moral ou senso moral básico: (Basic Moral Tenor - Gesinnung)

No que tange a descrição dos vínculos e interconexões da ordem do coração (*l'ordre du cœur*), o segundo ato a ser descrito são as motivações ou atitudes humanas que se descrevem como um senso moral básico. Estes atos se referem à noção de motivação moral produzida nas vivências que acontecem no 'ser-no-mundo-circundante' (*Umwelt*), o meio ambiente humano pragmaticamente determinado pelas condições materiais e espirituais de existência.²³⁵ O ser humano é aqui definido pelo desejo de agir e pela própria imposição de execução de um ato desde a relação entre resistência e vontade.

²³³ Cf. SCHELER, M. *EPS*, p.167, 2017.

²³⁴ Max Scheler não postula um termo para descrever os estados sensíveis em si não qualificados e vivenciados de maneira automática no trabalho sobre a simpatia, mas os caracteriza na sua Antropologia Filosófica, quando remete à descoberta desses estados já no *De Anima* de Aristóteles. Em geral, para se referir aos estados basais, refere-se aos valores sensíveis do prazer e do desprazer, contudo estes já são qualificados como estados sentimentais sensíveis. Somente ao descrever na sua Antropologia Filosófica os estados puramente vegetativos e automáticos da vida humana, fala literalmente dessa ideia. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.13-14, 2003.

²³⁵ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.141-157, 1985.

Primeiro, nós temos que lembrar que a evidencia factual aponta para a intenção primária do desejo (motivação) sempre permanecer direcionado para a realização de um estado de coisas ou para um complexo valorativo, quando um conteúdo volitivo originário é aprovado como possível e realizado por ações e feitos (como nos casos normais de ação da vontade). Apenas secundariamente é que a 'intenção-de-querer-fazer' (com suas funções parciais) é conectada com essa realização. (SCHELER, *FENFEV*, 1985, p.126) (trad.minha)

O sentido da *Gesinnung*, dessa atitude moral, implica primeiro, que este ato se dá sobre o sentido da vivência e da performance da ação, com seu sentido intencional e seus respectivos objetos. Assim, a motivação ou atitude aqui visam intencionalmente à aprovação ou à desaprovação, após a realização do comportamento. Podemos perceber sua vinculação ao conceito de reflexão em Scheler, indicando aqui uma condição normativa no ato, o que o autor não explicita ao tratar da reflexão em sentido estrito.²³⁶ Portanto, nestes atos desta 'atitude moral', intencionalmente busca-se repetir o uso das ferramentas do mundo ou desqualificar seu insucesso, um vez que já há a especificação valorativa do bem ou mal da experiência. É como se fosse dado 'um gás' para a ação, para a permanência ou a renúncia. O juízo positivo sobre o resultado gera a permanência e a adesão às atitudes ali já executadas.

É através deste ato da ordem do coração que os nossos projetos podem ser mudados, revalorizados e recalculados.²³⁷ Assim, o fator que representa o senso moral básico realiza a crítica dos resultados da nossa aceitação (preferência) ou negação e postergação da ação, que ocorrem por intermédio dos atos da vontade e da nossa vivência sentimental, mergulhada conteúdo valorativo pessoal. Podemos preferir valores dados em níveis inferiores da hierarquia e vivenciarmos com prazer o mundo numa modulação utilitária, se a *Gesinnung* atuar de modo a aprovar os projetos e vivências pessoais que ocorrem nesse nível. Por outro lado, a atitude valorativa pode desaprovar tais vivências e buscar projetos que precisariam do esforço de sublimação, visando experiências mais elevadas na hierarquia. Isso quer dizer que esta ideia de atitude ou o senso moral básico, pode ser melhor identificada por meio de uma analogia: é um termômetro ou um diapasão dos atos. O trabalho de análise é voltado para as modulações e variações dos conteúdos valorativos vivenciados.

Daqui podemos deduzir a vinculação do senso moral básico aos atos reflexivo (voltado para o mundo interno) e judicativo (voltado para o mundo externo e para a linguagem), como condições da crítica da ação da vontade mediada pelos valores. Mas mais importante, vê-se que na crítica das formas valorativas e de ação, somente possível pela atuação da *Gesinnung*, podemos explicar o porquê da aceitação e a contínua aprovação da realização de projetos

²³⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.121-160, 1985 e *PHC*, p.40-46, 2003.

²³⁷ Cf. SCHELER, M. *Ordo Amoris*, p.9-13, 2012. MIGALLÓN, S. S. *Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis del fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler*. Veritas, n.23, p.45-63, 2010; *Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler*. Navarra, Anuario Filosófico, Jan/2008.

apreendidos como malignos. Assim, podemos qualificar a ação do agente perverso, que continua a ação danosa, porque aprova sentimental e valorativamente a conduta acolhida e preferida pela vontade. Mas o ponto chave é que o vetor valorativo tem de ser negativo. A ideia de atitude moral mostra essa descontinuidade entre a percepção sentimental valorativa, da própria ação e a cognição do ato que é dado no senso moral básico. O sujeito toma como positivo um valor que é negativo, pelo simples fato de que há a aprovação da atitude moral. Por isso é tão adequado designar, como no inglês o ato como *basic moral tenor*: o senso, o diapasão, o sensor moral básico. Se o senso estiver 'desregulado', a hierarquia de valores passa a operar como que de cabeça para baixo e as pessoas buscam aprovar ações moralmente injustas como se justas fossem, representando o elemento negativo da ordem.²³⁸

A atitude moral seria, portanto, de fato, essa tendência comportamental que atuaria como um tipo de maestro da moral, organizando e selecionando os atos e as ações e também direcionando o sentido valorativo dos mesmos, ou negativa ou positivamente. Scheler no seu texto sobre o *Ordo Amoris*, explicita o sentido deste conceito aludindo às expectativas do destino humano. É porque temos uma atitude moral capaz de apresentar os conteúdos valorativos que, por nós mesmos produzimos em ato, que elegemos nosso destino. Uma vez percebido o erro na rota, na percepção valorativa autorreflexiva típica dos atos da *Gesinnung*, podemos nos perdoar pela falha, superar o ressentimento, o sofrimento e refazer o caminho, recomeçar e renascer pessoalmente.²³⁹ Portanto, este conceito tem um valor fundamental para a atribuição do sentido normativo da ordem do coração em Scheler.

C) Vontade

O último dos atos aqui descritos é o próprio ato da vontade.²⁴⁰ A vontade atua literalmente sobre as determinações valorativas numa relação indireta com os bens que são os portadores dos valores, representando o sentido do vínculo com a determinação da efetividade na relação com os atos descritos. Ela é um agente um tanto quanto cego, por atuar preferindo ou postergando uma ação. Contudo, não é ela que compreende o sentido valorativo do ato, que é objeto do senso moral básico. Como a *Dike*, deusa grega cega que representa a justiça, ela pesa entre o sentido *a priori* dos valores e o sentido concreto das efetividades

²³⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.81-82, 1985. Scheler estabelece as condições para que se qualifique um valor como positivo ou negativo, seguindo as intuições de Brentano sobre o assunto. A não existência de um valor positivo é em si mesmo um valor negativo e vice-versa. Esse sensor moral é, no caso de teóricos associados ao voluntarismo, descrito como censor moral.

²³⁹ Cf. SCHELER, M. *Ordo Amoris*, p.9-13, 2012 e *Do eterno no homem*, p.35-81, 2015.

²⁴⁰ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.30-45, 1985.

(*resistências*), que pressionam pela ação, já que o corpo vivo é evocado como potência produtiva o tempo inteiro. Como o próprio Scheler já indica, visamos o mundo na forma natural associando-nos em vista de objetivos pragmáticos, utilitários e hedonistas. Portanto, a forma valorativa típica do mundo, dada na determinação do mundo circundante, segundo o princípio da vinculação passível de descrição da vontade com as resistências corporais e do ego, é uma configuração vital e sensível. Aqui o autor situa a crítica dos voluntaristas que entendem que a vontade controla as resistências. Para Scheler, a vontade por sua posição na ordem de fundamentação, está submergida de modo cego nas resistências e é antes, 'controlada' por estas. Mas também de modo cego ela é determinada pelos valores ou por uma busca por valores superiores na ordem de fundamentação. Os bens, enquanto portadores de valores estão também na mesma posição ontológica que as coisas (ações) e os estados sensíveis, por isso os atos da vontade se dirigem indiretamente a eles.²⁴¹

A pessoa, na forma do ato da vontade, é capaz de perceber valorativamente os níveis superiores da hierarquia. Isso implica diretamente em rejeitar os valores descortinados nos níveis típicos da determinação da visão natural de mundo. As vivências, uma vez dadas na forma vitalística, não implicam uma determinação absoluta para a vontade, mesmo que diretamente implicadas no contexto do meio ambiente humano (*Umwelt*) e do corpo próprio e vivo (*Leib*). Isso implica que a vontade, em função de seu vínculo com os valores, também é capaz de dizer 'o grande Não' para o sentido das vivências dadas nesses níveis mais próximos das objetividades. Os valores que elas representam podem vir a causar rejeição por parte da pessoa. É nesses termos que Scheler indica o sentido da superação do orgulho natural e das resistências, que se deve fazer para buscar o conhecimento em níveis valorativos superiores. Só com esse não, esse ato de postergar (pensar duas vezes, com ajuda do senso moral básico), é possível vislumbrar o entendimento e a participação no âmbito da sacralidade e da espiritualidade e o próprio ato de sublimação e ascese aqui associado. A vontade é a fonte, portanto, dos atos de sacrifício dos santos e dos esforços de des-realização que Scheler indica ser a condição necessária para uma visada fenomenológica.

A vontade atua diretamente sobre os projetos e os propósitos humanos, já valorativamente preenchidos *a priori*, mas não necessariamente preenchidos de um ponto de vista factual e ativo. Ela é, portanto, determinada sentimental e valorativamente e aponta para o conteúdo preferencial, de certo modo, filtrando suas determinações em toda parte, por assim dizer.²⁴² O ato da vontade opera na transformação do *milieu* humano através desse contato

²⁴¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.18 e segs. 1985.

²⁴² Fica implícita a crítica de Scheler ao voluntarismo, como reiteradamente destacamos. Se a vontade filtra as preferências de acordo com as determinações valorativas e sentimentais, as pessoas na medida em que são

constante. Logo, é porque ela atua de forma cega na preferência de determinados valores, que há esse entrechoque constante entre as posições valorativas na vida humana, o que caracteriza a nossa história, a vida política e o descentramento constante das pessoas em si mesmas.

No entanto, a vontade não é a ordem do coração. O prazer executivo vem da ordem do coração, cujo núcleo é o sensor moral básico. A vontade tem a função de, em ato, atestar as preferências e rejeições valorativas de um dever ser ideal. Scheler indica, "o dever-ser ou o não-dever-ser de alguma coisa, isto é, a fundação do estado de coisas de um dever-ser."²⁴³ O senso moral tem relação direta com o preenchimento e o direcionamento dos conteúdos e das ações já realizadas, por imagens e representações. Enquanto a vontade é um ato que formaliza as preferências e o dever ser, à medida que esta vai sendo preenchida, acaba por virar um projeto ou um propósito, na mediação do diapasão moral, que modula o sentido valorativo em termos pessoais. Como dissemos, um propósito que continuamente pode ser reprovado na atitude moral, mesmo que tenha valorativamente um vetor negativo.

D) A pessoa como centro de atos: modelo da interconexão entre os atos sentimentais, motivacionais, a vontade e a ação.

Com esses três tipos de atos analisados, entendemos ser possível esclarecer o sentido do modelo utilizado por Scheler, que serve de referência para sua apresentação da pessoa como centro de atos. Trata-se de falar das interconexões essenciais, tanto no nível das intencionalidades, quanto no nível das qualidades e efetividades, remetendo-as umas as outras de acordo com o critério da ordem de fundamentação. Os três exemplos se sobrepõem, apesar das análises ocorrerem em momentos distintos e em textos diferentes. No texto sobre a ética, no entanto, é possível vislumbrar o sentido da síntese.

A ideia geral que buscamos apresentar, descrevendo o modo como Scheler indica a síntese e a rede dos três atos descritos é a seguinte: A vontade é um ato que opera sobre os valores. "Por outro lado, o ato de 'preferir' é *a priori* se ocorrer entre os diferentes valores em si mesmos – independentemente dos 'bens'. Tal ato de preferência engloba todo um complexo (indefinidamente aberto) de bens."²⁴⁴ No que se refere ao que batizamos de motivação ou senso moral básico (*Gesinnung*), Scheler define: "o senso moral básico pode determinar a

determinadas somente pelo princípio volitivo se tornam máquinas de buscar somente os próprios interesses. Outro fato importante, porque a vontade não é o desejo, nem o senso moral básico, nem a ordem do coração como um todo. O fato de que se prefere algo, não quer dizer que se chegará nem a aprovar a coisa, ou pior, que se executará isto que se prefere. Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, Parte I, 1985.

²⁴³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.31, 1985.

²⁴⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.88, 1985.

formação de intenções. É sua condição essencial permanecer através de todas as mudanças intencionais referidas ao mesmo estado de coisas."²⁴⁵ Dados certos atos, seu sucesso ou insucesso, então essa 'ordem do coração', ato de cognição moral, se volta reflexivamente para a ação aprovando-a ou reprovando-a. Por fim, os sentimentos são diretamente associados às qualidades das coisas e, portanto, à percepção valorativa como um todo. O resultado seria: os sentimentos qualificam, colorem o mundo com a percepção valorativa (*Wertnehmung*). A vontade se vincula aos valores descortinados, preferindo ou rejeitando. E o senso moral básico aprova ou desaprova os projetos, ações e sucessos dados por aquele conjunto de atos, já executados ou somente sonhados e vislumbrados. Lembrando que os atos do senso moral básico estão conectados aos atos judicativos e reflexivos. Esta é a análise da estrutura e da atuação conjunta e em rede de três atos, com mais alguns intuídos como auxiliares, definindo o modelo e delineando o sentido da ação da pessoa como centro de atos.

2.2.2. Segundo conceito restrito: a pessoa como realização e performance de seus próprios atos

O segundo conceito se refere à ideia de pessoa em seu sentido de atualidade. Dada na vivência compreensiva *in* ato e na identidade com os próprios atos, esta ideia, em primeiro lugar, indica o lugar em que Scheler busca esclarecer e superar a crítica ao sentido negativo do personalismo, a noção de pessoa como substância e como outro das vivências materiais e corporais.²⁴⁶ Em função de sua apropriação de Agostinho, esta questão é premente ao tratamento fenomenológico dado ao conceito. Portanto, Scheler terá de situar como a compreensão da pessoa em sentido substancial e negativa é enganosa.

Já localizamos em um primeiro momento uma resposta na determinação existencial do conceito, indicada na definição da pessoa como centro de atos. Scheler indica que os níveis valorativos das vivências intencionais mais típicos da vida humana são dados nas posições utilitárias e vitais. Mas, além disso, fica patente na descrição da pessoa como centro de atos, que esta tem de estar necessariamente encarnada através dos portadores do sentido objetivo e valorativo do mundo. Portanto, estes últimos são condição fundamental da definição e não

²⁴⁵ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.116, 1985 e *Ordo Amoris*, p.3-37, 2012. Scheler associa a ideia com o destino, tentando desvincular a ideia das tendências religiosas e deterministas. Destino tem relação, a aceitação e aprovação dos próprios atos e a repetição dos mesmos, com a possível condição dessa aprovação ocorrer à revelia da preferência ou da rejeição dos valores vinculados às ações e aos bens.

²⁴⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.137-159, 1985 e *PHC*, p.44-46, 2003.

secundária.²⁴⁷ Logo, não se trata da ideia de 'alma na máquina' ou de uma separação entre o elemento físico e o elemento espiritual; Nem é possível dizer que os valores existem em sentido negativo, como essências no ar.²⁴⁸ Valores são primariamente encarnados e em cada período histórico e comunidade particular são traduzidos de acordo com as vivências ali produzidas. A pessoa se mostra nesta manifestação, na construção valorativa da existência.

A teoria da pessoa como substância indica basicamente que – seguindo as premissas dadas na antiguidade tardia – a pessoa é um subsistente, aquilo que define a natureza humana e em algum sentido está contido em algum lugar: abaixo, acima, ao lado, se imiscuindo, controlando ou se separando do corpo. Neste sentido, o conceito de pessoa em Scheler pode reaparecer na forma de uma concepção negativa, desvelando-se como 'um outro' do psiquismo ou uma negatividade do corpo.²⁴⁹ Portanto, a tese aponta para uma problemática própria da definição de pessoa, referida ao seu estatuto não objetivo, não visível e para a determinação do ser do homem. Além disso, a proposição assinala simplesmente para a definição da pessoa em seu sentido ontológico e lógico (analiticamente concebida) e não ético ou pragmático, já que, enquanto negativo, a pessoa não tem função na definição existencial no mundo.²⁵⁰

Aqui exatamente se situa a relevância da análise do sentido atual das intencionalidades, pois com este exame, deve-se indicar de que forma a pessoa não é nem um negativo do psíquico, um ente invisível que subjaz ao visível e nem uma substância qualquer que tenha uma natureza em si e por si diferenciada na mediação com substância corporal.²⁵¹ Assim, o que significa a atualidade em Scheler? Primeiramente, reiteramos: os atos não são objetiváveis. A atualidade dos atos não é compreendida em termos das vivências psicológicas ou físicas do corpo. Além disso, os atos se dão de modo imediato e se dirigem intencionalmente para os objetos no mundo. Mas nesse caso, estamos tratando do sentido

²⁴⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.12-23, 1985. Cf. também: GARAI, M. G. S. *El rendimiento de un método: acto y persona en Max Scheler*. In: Ed. J.F. Sellés, Modelos Antropológicos do Séc. XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre H. Arendt, Navarra, Dialnet, 2004, p.11-44.

²⁴⁸ A crítica feita ao realismo ontológico por autores naturalistas e abolicionistas morais comete o mesmo engano. Ela estabelece que aquilo que é intuitivo e intencional pertence a um reino de ideias puras e em separado, no sentido platônico do termo. Eles admitem a estranheza (*queerness*) das condições valorativas e normativas dos atos epistêmicos e morais, mas ficam abismados ou ao menos desacreditados na validade ontológica desses mesmos reinos. Portanto, acreditam poder substituí-los no futuro, por descobertas ou da biologia e genética, da neuropsicologia ou da antropologia social. Cf. MACKIE, J. L. *Ethics: inventing right and wrong*. New York: Penguin, 1977.

²⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, Petrópolis, Vozes, 2015, p.85-97. A crítica de Heidegger a Scheler e também a Husserl e as antropologias e psicologias fenomenológicas está definida neste ponto. Cf. PÉREZ, E. M. *Una relación olvidada: Heidegger e Scheler*. Universidad de Chile - Revista de Filosofía, Vol.65, (2009), p.177-188 e Cf. também: REIS, R.R. e LOPES, M. L. *Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*. Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, vol.5, nº6, 2016, p.14-33.

²⁵⁰ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.393-396, 1985.

²⁵¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.382-393, 1985.

epistêmico e ontológico dos mesmos. Então, o que resta? Resta o próprio modo prática de compreensão do ser da pessoa. A pessoa só existe na medida em que vivencia os seus atos.

[...] o espírito é o único ser que é por si mesmo incapaz de ser objetivado – ele é pura atualidade, só tem seu ser na livre realização de seus atos. O centro do espírito, a pessoa, não é, portanto, nem um ser objetivo, nem um ser coisificado, mas apenas uma estrutura ordenadora de atos (essencialmente determinada) que leva a termo constantemente a si mesmo. A pessoa só é em seus atos e através deles. (SCHELER, *PHC*, 2003, p.45)

Faremos o uso do termo performance, expondo através desta ideia o sentido da temporalidade da vivência do ato, na medida em que contrapomos o sentido da vivência pessoal ao sentido da vivência anímica.²⁵² Uma performance, um desempenho transcorre com certo tempo, em certo ritmo e em determinado sentido. E o sentido de atualidade do ato é que este não é objetivado, não é um acontecimento e não pode ser 'coisificado', nos critérios da temporalidade funcional de nossa vida psicológica. Esta ideia pode nos remeter também aos citados *prosopon* e *persona*, os conceitos clássicos que indicavam a pessoa como máscara, rosto, associados à ideia de *persono*, o som que ressoa e que passa por e através da máscara. O que passa, o que é através da máscara é capaz de existir por si mesmo e de se objetivar no mundo, através de seus diversos atos. Mas a performance executada pelo ator envolve a composição entre o papel (a fala que ressoa atrás da máscara) e a identidade da *persona*.

Obviamente que estas metáforas ainda se associam à ideia do autor do ato e do ator que performa o *script*, uma acepção que nos remete a uma objetividade ideal previamente dada. Scheler destaca que esta imagem sempre leva à substancialização da pessoa e esta incompreensão tem de ser corrigida. É preciso excluir a ideia de ator que fica atrás ou acima, que persiste e subsiste como coisa simplesmente existente.²⁵³ São duas as formas de combater esta perspectiva: na abertura para o si mesmo (reflexão) direcionada para o ato de reunião (pura atualidade) e na ideia da pessoa como integralmente dada em cada ato que executa.

No que tange a ideia de reunião (pura atualidade), associada ao conceito de reflexão, diz Scheler, que, no máximo, em ato, podemos nos 'reunir' ao ser de nossa pessoa, "nos concentrar em sua direção – mas não podemos objetivá-lo."²⁵⁴ Assim, a ideia de pessoa até aqui descrita envolve a compreensão do conjunto intencional, dado em uma rede de vivências e que doa a si mesmo o sentido elementar do mundo, mas que só vem a ser, por e através dos atos e na sua execução mesma destes. Mas ao fazer isto, o próprio vir a ser cria dá

²⁵² A performance do carro de corrida não é a soma dos movimentos do motor e da habilidade de direção do piloto, ela é algo em si mesma, dada como um todo, no conjunto das duas totalidades subjacentes, que podem ser tomadas nesse modo dual e separado analiticamente. Contudo, a performance é a totalidade e toda esta dinâmica.

²⁵³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.370-385, 1985.

²⁵⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45-46, 2003. O conceito de reunião é analisado na Antropologia Filosófica de Scheler, portanto, pertence a reelaboração tardia da ideia de atualidade.

possibilidade ao ser pessoal de ter uma autocompreensão de si, nos atos reflexivos. Só que essa autocompreensão nunca é objetiva, acabando por se determinar por um esforço de reunião com o si mesmo pessoal. Scheler usa o termo reunião para tratar deste tema e indica seu sentido: pura atualidade. Nos próximos tópicos trataremos em específico deste ponto.

Contudo aqui, o relevante é esvaziar o sentido substancial da pessoa ou o sentido objetivo como coisa mental ou cerebral. A pessoa é condição de possibilidade desse espelho (reflexão e reunião) que coloca o ser que age e que performa sua condição intencional, frente a frente com seu mundo encarnado, como portador de valor, de sentido objetivo, na imagem de si e do mundo e em sua representação pessoal. Obviamente que não há espelho sem o corpo que se vê, se autocompreende e se identifica. Portanto, não há ato em separado para um ser que não se compreende. O sentido da atualidade também se dá na medida em que a vivência implica a identidade do vivente consigo mesmo. Nesse sentido, nas psicoses e esquizofrenias existe uma ruptura com essa possibilidade de se reunir consigo mesmo e se identificar com o ser vivo ali existente, ou seja, o ser vivo, corporal, que reconhece a si mesmo e reconhece seus atos como atualidades e performances no tempo. Os animais não se reconhecem a si mesmos no espelho, porque não são centros de atos, portanto, não são pessoas e não compreendem à identidade dos próprios atos.²⁵⁵

Além disso, "a totalidade da pessoa está globalmente contida em cada ato concreto e como um todo, ela se modifica a si mesma através destes atos – sem ser exaurida em seu ser neles e sem mudar como uma coisa no tempo."²⁵⁶ Esta colocação é elaborada por Scheler para caracterizar de forma absoluta o não substancialismo da pessoa. Ela existe em todos os atos, como canais em que se expressa e em que se estabelece o sentido da execução (as formas de preenchimento e das vivências). Assim a pessoa existe como rede de atos e intencionalmente se expressa o tempo todo, como que pelos poros, em suas vivências intencionais.

Novamente a análise da descrição dos atos do *Ordo Amoris* nos serve como base para entendimento. Todos os atos estão implicados de modo conjunto, mas as formas expressivas são diversas e podem mesmo ser vivenciadas, no modo performativo como um caminho mais constante e comum. Por exemplo, nos atos da vontade, pode-se viver a vida constantemente repetindo situações prazerosas voltadas somente para os interesses pessoais. Toda essa vivência reverbera (*per-sona*), em todos os outros atos da ordem do coração. Isso aponta para

²⁵⁵ Cf. SPAEMANN, R. *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015, p.15 e p.34-44. CUSINATO, G. *The modus vivendi of persons with schizophrenia: valueception impairment and Phenomenological Reduction*. Thaumazein, vol. 6, p.78-92, 2018. CUTTING, J. *Max Scheler Dyonisian Reduction as the depressive's modus vivendi*. Thaumazein, vol. 6, p.66-77, 2018 e *Max Scheler Phenomenological Reduction as the schizophrenic's modus vivendi*. Thaumazein, vol. 6, p.42-62, 2018.

²⁵⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.385, 1985.

o sentido do projeto, do destino e da vivência daquele ser em questão. Scheler aponta para a tendência do mundo racionalista em ver o mundo somente sob a ótica das formas de objetivação e intuições de tipo categorial; e para o mundo contemporâneo e burguês por se determinar na forma dos interesses realizados primordialmente através das vivências dos atos da vontade, das percepções sensíveis, etc, compondo o quadro do *Homo Faber* como homem que vive o mundo numa base valorativa utilitarista e pragmática. Sendo assim, de certo modo, pode-se dizer que uma pessoa pode atrofiar suas vivências sentimentais para valores sacros, mas nunca renegá-las completamente, uma vez que toda vivência atual engloba e integra a identidade com o todo pessoal. A pessoa que não compreende a totalidade de seu ser precisa hipostasiar as incógnitas próprias de sua atitude. Assim, a pessoa surge como mente, como subjetividade que informa os atos, como substância que vincula ao divino. Para Scheler trata-se meramente da vivência da totalidade de suas atitudes. O que fica em jogo para o autor é que o centro de atos é muito mais do que a performance em separado dos atos. É porque a performance é um 'todo' que a pessoa se revela como uma não entidade, e sim, como a determinação da significação compreensiva daquele projeto valorativo. A pessoa sempre atua como um todo, atrofiando ou aperfeiçoando suas diversas potencialidades.²⁵⁷

Scheler se utiliza da ideia de atualidade ainda em outro viés, na apropriação que ele faz de Santo Agostinho: o viés religioso, a saber, o sentido da vivência da graça, da entrega pessoal e eminentemente a vivência participativa no amor divino.²⁵⁸ Para Scheler os atos de amor são vivenciáveis somente numa relação direta, na presença pessoal do outro em si mesmo (Deus e a pessoa amada). Isso explicita bem o sentido da atualidade. A experiência religiosa da graça só é possível na presença, com participação *in Deo*. A experiência de amor pessoal idem, na presença e com participação *in persona*, na pessoa do outro. Ora, esse sentido da execução da vivência atravessa necessariamente a condição deste desempenho. Para Scheler, portanto, somos compelidos a desempenhar um papel no mundo, porque ao executar um ato, tende-se a uma mudança global, a uma avaliação autocompreensiva e ao deslocamento de nossa pessoa como um todo em relação ao outro ser pessoal.

O mundo pessoal é determinado valorativamente pelas experiências mesmas, em sua identidade participativa dos atos entre si. Na medida em que nos autocomprendemos, nos identificamos com nossa pessoa, somos autoimpelidos à ação. Portanto, para Scheler, não existe um refúgio que nos separe do mundo, como se houvesse, de um lado, a alma isolada no mundo interno, que vivencia sua própria determinação transcendental e, do outro, as coisas e a

²⁵⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.135 e segs. 1985 e *PHC*, p.84, 2003.

²⁵⁸ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.162-174, 2017 e *EH*, p.9, p.75 e p.218, 2015.

realidade, das quais podemos nos separar.²⁵⁹ Todo ato, integralmente referido ao núcleo pessoal, nos volta para o sentido prático da vivência no mundo, imediatamente. Somos impelidos em nós mesmos e nos outros ao contato interpessoal, dado em ato, o tempo todo, e cada vez mais quanto mais nos aproximamos compreensivamente das experiências intencionais mais importantes de amor e de ideação do mundo. Se os animais são mergulhados nas resistências que compõem o meio ambiente, o *milieu* humano (*Umwelt*) é mergulhado nessas determinações valorativas que impelem a um contato sentimental e a uma ação que transforma a própria vida. Daí, a descrição de eterno Fausto, de eterno insatisfeito que Scheler apresenta na Antropologia Filosófica.²⁶⁰

Assim, podemos criticar aqui tanto as interpretações da pessoa como substância que fica em isolado e em separado, como a ideia da pessoa como determinação negativa. A pessoa só se vê porque age e a ação não é um conceito comum de comportamento ditado por regras de repetição, associação e memória, mas a própria experiência participativa *in persona* deste si mesmo, que somos nós, no mundo. Portanto, tanto no que se refere aos conceitos assinalados como possuindo um sentido restrito quanto os que têm um sentido lato (analisados posteriormente), o conceito de pessoa precisa ser entendido em sentido positivo.

Em Scheler, através dessa ideia de execução dos atos no meio ambiente humano ou mundo circundante (*Umwelt*), o mundo ambiente dado na visão natural recebe o valor Ético supremo em seu personalismo. A experiência moral do mundo, condicionada pela possibilidade da coparticipação pessoal no amor divino e no amor entre as pessoas na comunidade, necessita dessa condição de fruição, dos portadores e da encarnação. Scheler se utiliza de uma metáfora bem interessante para caracterizar essa ideia: "Rafael necessita de um pincel, suas ideias e intuições artísticas não se criam por si sós."²⁶¹ Ele cita também Lutero que se utiliza dos interesses dos príncipes, da burguesia e aristocracia alemã de seu tempo para desenvolver suas ideias. Sem contexto não é possível levar à concreção vivências intencionais, diferir seus respectivos correlatos e construir projetos valorativos. Portanto, não bastam os valores isolados no mundo das ideias, como formas puras ou as intenções de objetivação ainda não preenchidas. É necessário encarnar, concretizar e incorporar. Mas a ideia de incorporar aqui não pode ser compreendida partindo da pressuposição de que a pessoa seja uma substância formal, que atua como subsistente 'embaixo' da matéria, ou

²⁵⁹ Scheler faz crítica a teoria budista do nirvana e como se percebe, para o autor, a pessoa não consegue uma pacificação de suas intenções de significação. A sua vivência como atualidade implica em constante provocação e movimento. A vontade pode negar e renegar o empuxo valorativo, mas não calá-lo, tanto para o nível das efetividades quanto para as atualidades. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.55-56, 2003 e *EFIS*, p.57 e segs, 2008.

²⁶⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.53, 2003.

²⁶¹ Cf. SCHELER, M. *Sociología del Saber*, Trad. Jose Gaos. Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1973, p.16.

misturada ou composta com a vida. A pessoa não domina a matéria ou o elemento vital. Já destacamos a crítica ao conceito de domínio sobre o corpo de verve platônica, que será ainda mais reprovado na justificação da transvaloração da ideia de espírito e vida no período da Antropologia Filosófica. Assim, a pessoa vive através e no corpo vivo (*Leib*) mesmo. Essa ideia de 'através', condiciona a noção de vivificação, não apenas como o princípio vital cuja essência é ser fonte de movimento local, interioridade, sensibilidade, etc, mas a vivificação do sentido objetivo e intencional do próprio mundo. Essa relação, que é mais adequadamente apresentada na antropologia, com o que podemos batizar de 'inversão valorativa' dos conceitos de espírito e vida, será discutida de forma mais específica em tópicos à frente.

Em termos de caracterização geral, podemos dizer então, que fica patente tanto neste conceito quanto nas possibilidades indicadas no conceito de centro de atos, que a pessoa necessariamente deve ser definida em sua condição de encarnada e realizadora. A pessoa, só existe, portanto, não como substância diferenciada, mas é 'coisa existente' na medida em que é a identidade de seus próprios atos.²⁶² Essa identidade de atos, este acúmulo de vivências intencionais cria a função valorativa e social, bem como o destino pessoal singular de cada um. Não pode ser dito um simples negativo do psiquismo nem um ente invisível subjacente à existência. O que aparece na experiência reflexiva, desvelando o sentido intencional da pessoa não é outro Eu que coloca para o próprio observador a identidade de seus atos. Na verdade é a própria pessoa compreendendo sua atuação e sua própria condição como ser atuante no mundo. O eu é só o resultado histórico e biográfico dessa especificação das vivências. E a pessoa deve ser definida como ente que vive e reflete sobre o sentido de seus atos, o tempo todo e integralmente em cada ato realizado.

Neste sentido, Scheler se coloca como um autor que vê no personalismo a condição para o entendimento das vocações humanas.²⁶³ A ideia de vocação se refere, em sentido prático, ao esforço, mas também à percepção valorativa e intencional de cada ser humano, para, desdobrando-se sobre si mesmo, criar um projeto de vida, uma história pessoal, que é ao mesmo tempo, coletiva. Portanto, a vocação e a ideia de pessoa como exemplaridade ética apontam para o núcleo que caracteriza a diferença intencional entre os indivíduos. Como já dissemos, não pode ser um centro subjetivo nem pode ser um ato reduzido às condições cerebrais ou genéticas o que define, de modo final, o sentido da experiência pessoal e

²⁶² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.370-373, 1985.

²⁶³ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.159-161, 2017 e também *Modelos e Líderes*, Trad. Irineu Martin, Curitiba, Champagnat, 1998 e *Ordo Amoris*. Trad. Artur Mourão. Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2012.

intencional do ser humano no mundo. Estes, como indicado acima, só podem ser condições de realização e são, portanto, os portadores e os facilitadores das determinações pessoais.

2.2.3. O conceito amplo dado na antropologia filosófica: a pessoa como abertura para o mundo e a ideia de espírito como determinação da diferença essencial entre o homem e o animal

A questão do espírito ressurge como um elemento norteador no período tardio dos trabalhos de Scheler quando comparada ao contexto anterior do personalismo. Evocando os trabalhos feitos no período que podemos batizar de pré-fenomenológico (1894-1901), o autor se esmerou em requalificar o sentido da tese sobre autonomia do universo transcendental dos objetos.²⁶⁴ A comparação com o período do personalismo, principalmente no texto *Formalismo na Ética*, revela que esta questão é subsumida nas definições sobre o sentido da pessoa como centro de atos. Assim, o ressurgimento da questão do espírito, que iremos agora analisar, é parte do movimento que caracteriza o período tardio dos trabalhos de Scheler. Ali, o autor visou à redefinição do sentido do conceito de atos e a ideia de pessoa, na mediação com o problema da autonomia do espírito, para construir sua Antropologia Filosófica.²⁶⁵ Este novo lugar de descrição das conexões essenciais prescreve-se através de uma fundamentação metafísica, pois Scheler passa a especular livremente sobre o estatuto intencional do espírito.

A questão do espírito aparece no livro *A posição do homem no cosmos (Die Stellung des Menschen in Kosmos – 1928)* e advém da elaboração sobre o que, para Scheler, designa-se como o sentido mais próprio do questionamento filosófico sobre o ser do homem. A Antropologia Filosófica se define por meio da problematização sobre a diferença essencial entre o homem e o animal.²⁶⁶ A formulação desta questão, segundo o autor, é mérito da filosofia grega. Ao estabelecer a tese batizada por Scheler de 'imagem do *Homo Sapiens*', os gregos foram os primeiros a postular uma efígie do homem que se define como diametralmente oposta à apresentação do ser dos animais, em sua dimensão empírica e concreta. Portanto, os gregos foram elevados "pela primeira vez no mundo à compreensão de sua posição singular através da tese de que o homem é determinado pela posse da 'razão'."²⁶⁷ A descoberta da razão (*Logos*) cinde de modo radical a análise sobre o que é o ser humano.

²⁶⁴ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.89-115, 1962.

²⁶⁵ Cf. KAHLMEYER-MERTENS, R. S. *Dez lições sobre Scheler*, Petrópolis, Vozes, 2020, p.155-160. Cf. também: PANSELA, M. T. *Antropologia filosófica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001.

²⁶⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.34-35, 2003

²⁶⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.5, 2003.

Por um lado, ser empírico, animal e corporal e, de outro, ser espiritual, racional e partícipe do divino, presente no mundo. Na Antropologia Filosófica, tal como Scheler afirma, renovando o sentido que este conceito carrega, o espírito se traduz da seguinte forma:

Os gregos já afirmavam um tal princípio e chamavam-no 'razão'. Nós preferimos usar a palavra mais abrangente para aquele X, uma palavra que certamente abarca concomitantemente o conceito de razão, mas que, ao lado do 'pensamento de ideias', também abarca concomitantemente um tipo de 'intuição', a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais, e, mais além, uma determinada classe de atos volitivos e emocionais tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem-aventurança e o desespero, a decisão livre: a palavra espírito. (SCHELER, PHC, 2003, p.35)

A teoria da pessoa como centro de atos, com seu estatuto ontológico como o 'ser-assim' (*Sosein*) definidor da existência do homem, recebe na Antropologia Filosófica a derivação final e distintiva da perspectiva scheleriana. No conceito de espírito são esclarecidas as funções específicas do conhecimento humano como ser mundano. O primeiro aspecto do espírito é: "como quer que este venha a ser constituído psicologicamente é o seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade [...]".²⁶⁸ Aqui reaparece o sentido dos atos e a indiferença psicofísica da pessoa, esclarecendo a diferença à vida animal, que é determinada organicamente. Caracteriza-se o espírito nesta segunda chave interpretativa, particularizando-o em funções ou desempenhos intencionais. Sendo organicamente livre, o novo princípio é: abertura para o mundo, ideação e capacidade de objetivação; Autoconsciência ou reflexão; e pura atualidade ou reunião. "Reunião, autoconsciência e capacidade objetiva de resistência pulsional originária formam uma única estrutura ilacerável que, como tal, só é própria ao homem."²⁶⁹

A pessoa enquanto núcleo do ser espiritual é descrita por sua condição ontológica visando a diferenciação analítica aos âmbitos da vida animal e vegetal e também do mundo físico e material, de modo a expor o peculiar ao ser do homem. O ser humano define-se a partir da maior quantidade de objetos reduzidos fenomenologicamente. Mas, ao tratar da diferença essencial seguindo as premissas da formulação clássica da pergunta, Scheler compila os conceitos de pessoa, ato, espírito, 'ser-assim', cunhados em diferentes contextos e momentos de sua trajetória filosófica, para definir o âmbito transcendental e *a priori* deste objeto. Com esse modelo ocorre o redesenho da teoria do homem *noumenon* de Kant. É nesta especificação funcional do sentido intencional dos atos que o vir a ser do mundo constitui o humano como ser espiritual. O ser humano descreve-se como o ser capaz de estar aberto para

²⁶⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.36, 2003. Scheler destaca que o conceito de espírito é um daqueles sobre os quais mais foram elaborados disparates nas análises feitas para compor a definição.

²⁶⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.39, 2003.

o mundo por oposição às condições ontológicas dadas no mundo vital, que tornam o ser ali investigado, fechado para o mundo. O espírito aparece aqui como "um princípio oposto a toda e cada vida em geral, também à vida do homem."²⁷⁰ Mas o que isto significa?

Para Scheler toda pessoa tem um mundo e todo mundo é microcosmo de um macrocosmo. No período do personalismo em seu texto sobre *Formalismo na Ética*, o autor elaborou a primeira definição sobre a interconexão essencial entre pessoa e mundo: "nós chamamos mundo o correlato (*Sachkorrelat*) da pessoa."²⁷¹ Para toda pessoa individual, o mundo aparece como mundo individual, constituído como estrutura essencial *a priori* das matérias dadas nos atos, as essencialidades das coisas (*Sachwesenheiten*). A interconexão, nesse sentido, mostra que a pessoa individual, constituída como centro de atos, necessariamente possui como correlato as essências das coisas que representam o sentido do mundo efetivo (*Dasein*). Logicamente, esse conjunto de objetos sempre possui o referente analítico da pessoa, mas, na medida em que a totalidade dessas essências exhibe sua estrutura como mundo. Assim, para toda pessoa individual há um mundo individual.

O mundo individual, nesse sentido, é definido nesta relação e nos seguintes termos: é o aparecer concreto das formas abstratas de mundos intencionalmente compreendidos. Enquanto forma concreta que aparece na sua interconexão com a pessoa, o mundo é um mundo de mundos, derivados abstratamente e válidos para todos os conteúdos do *a priori* material que se revelam. Em nosso cosmos de seres pessoais surgem, portanto, o mundo interno, o mundo externo, o mundo da corporeidade, o reino da vida, dos objetos e dos valores, etc. A compreensão dessas manifestações na fenomenologia leva à determinação ontológica de seus conteúdos derivados: o sentido da experiência psíquica, a ideia de ego, a ideia da espacialidade, a ideia da temporalidade e assim por diante.

Entretanto, na medida em que todos esses objetos, dados correlativamente na existência se remetem à constituição do mundo, a pessoa, por outro lado, na sua condição de ser espiritual e indiferença psicofísica, não pode ser considerada como parte desta forma da constituição do cosmos.²⁷² A sua determinação enquanto centro e na qualidade de executora dos próprios atos – atuando em uníssono e globalmente – revela-se na delimitação do conceito

²⁷⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.35, 2003. Completa Scheler que o espírito, bem como a vida só podem ser reduzidos, enquanto manifestações, ao princípio que é o fundamento último e supremo de todas as coisas, o fundamento do mundo.

²⁷¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.393, 1985.

²⁷² Aqui se explicita um elemento que aponta para a validade de uma visão da pessoa como um negativo que aparece atrás ou fora do mundo. Mas, por outro lado, Scheler busca evidenciar como a pessoa, enquanto concreção do mundo, não pode ser pertencente e parte deste próprio mundo, mas pertencente e parte de outras formas de totalidade. Não está em jogo, portanto, uma ausência do mundo ou uma substancialização de seu ser numa outra instância ontológica, e, sim, sua participação enquanto ente cocriador da própria determinação do sentido do que é o mundo, em sua totalidade. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45-56, 87-89, 2003.

de mundo. Ambos aparecem nesta interconexão essencial como totalidades, englobando atos e efetividades e esta correlação está constituída "com base numa lei estrutural *a priori* válida sem exceção para todas as pessoas e todos os possíveis atos de todas as pessoas."²⁷³

Em consequência deste primeiro termo da definição, a ideia de mundo pessoal – elucidada em função de sua condição concreta e globalizadora – tem de ser pensada somente na medida em que é uma manifestação absoluta e não relativa à derivação vital e efetiva (*Dasein*) do ser. Portanto, para compreender a experiência pessoal do mundo, não se pode partir pela problematização do sentido do ego ou do corpo vivo, que são efetividades.²⁷⁴ O mundo se abre, ou dito de outro modo, é a abertura que foi provocada pela condição dada na visão de essências (*Wesensschau*). Nesse 'lugar', oferecem-se as condições de acesso ao reino das coisas em si mesmas, em sua dimensão absoluta e não relativa. Portanto, mesmo no que tange aos objetos relativos à vida, o mundo só é mundo na medida em que se reduz o componente efetivo aos componentes *a priori* e absolutos: É o que Scheler chama de 'ser-assim' (*Sosein*) contingente, que se abre, na redução, ao sentido ontológico das efetividades. Portanto, mundo alude à interconexão essencial do 'ser-assim' (*Sosein*) ao 'ser-aí' (*Dasein*) e aparece na qualidade de concreção que é exibida por meio de uma posição relativa, abstrata e contingente. O mundo é sempre um mundo de mundos.

Esta posição foi estabelecida na redução, que abriu caminho para uma compreensão ontológica das regiões do mundo efetivo: os mundos diversos em suas manifestações e qualidades.²⁷⁵ Ao reduzir todas as coisas dadas para o ser da pessoa em sua densidade e totalidade é composto o quadro correlativo de objetos que são puros e formais, e que se perfazem enquanto aparecem como dados fenomenológicos em formas materiais e direções de atos e funções manifestas. Portanto, o mundo dos seres vivos se correlaciona ao ser da pessoa como cosmos do impulso vital (e seus derivados ontológicos) e não meramente como um universo de células, ou de sabores de determinadas frutas ou da visão de uma bela floresta e paisagem. É porque conseguimos abrir tal mundo vital para o seu sentido *a priori* que se pode esperar conectar em uma determinação absoluta, a estrutura do mundo à estrutura do ser pessoal, na dupla correspondência que formaliza o sentido da ordem de fundamentação.²⁷⁶

Por fim, o último termo para o problema da pessoa e do mundo que Scheler trabalha ainda no texto do *Formalismo na Ética* refere-se à elucidação do significado do cosmos como

²⁷³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.393, 1985.

²⁷⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.394, 1985.

²⁷⁵ Lembrando que para Scheler esta abertura para a compreensão ontológica das regiões das efetividades se deve ao desenvolvimento da ciência na metade do Séc. XIX e início do Séc. XX, o que possibilita pensar o âmbito do *Dasein* e a medida compreensiva das capacidades humanas de vivenciar intencionalmente este âmbito do real. Cf. SCHELER, M. *TTF*, 152-162, 1962. e *FTC*, p.108, 1962.

²⁷⁶ Ver Quadro 1.

eminentemente individual e sua composição ao macrocosmo. "O mundo considerado como dado em si mesmo e em absoluto em sua singularidade e identidade é necessariamente uma ilusão (*Schein*)."²⁷⁷ Portanto, somente o reino dos objetos como portadores (*Vollzieher - Träger*) do sentido das personalidades é que aparece como coisas em si mesmas, na medida em que são dados para a consciência. Um mundo concreto, englobando todos os mundos individuais, 'o mundo', é concebido como uma ideia e não como um dado fenomenológico. O mundo degradado à condição dessa ideia, enquanto produto de uma subjetividade transcendental ou psicológica é o oposto do que se busca delinear nesta análise.²⁷⁸ O mundo é absoluto em sua determinação, se e somente se, podemos esboçar sua existência numa lógica oposta a de uma fixação ideal deste conceito. Isso é manifesto na própria realização dos atos intencionais que buscam reduzi-los a uma ideia. Portanto, para Scheler, esta concepção do mundo é em princípio condicionada ao não preenchimento fenomenológico, nestes termos idealistas e logicizantes. O que se consegue é apenas denotação do significado concreto e fenomenológico de mundo. Assim, o conceito de mundo conquistado é meramente um símbolo dado para a compreensão científica, por exemplo, ou um conceito universal desta experiência que assinala para a existência do mundo físico, de planetas, a forma do mundo biológico, etc..²⁷⁹ Contudo, a dimensão ontológica e as várias desinências regionais que são utilizadas para tentar preencher este objeto se determinam na interconexão com o ser da pessoa, em sua dimensão concreta e individual: o mundo que aparece como uma totalidade só é para a pessoa em cada um de seus atos. Logo, o mundo sempre é um mundo individual e sua ideia universal meramente um abstrato daquele dado absoluto.

Por outro lado, o mundo concreto e individual das pessoas dado na correlação com as essências dos conteúdos materiais e não como um fato concreto, concebido naquela ideia de mundo, tem sua determinação cósmica originária desenvolvida fenomenologicamente como um possível macrocosmo. Diz Scheler: "Deixe-nos chamar esta ideia de um idêntico mundo real, macrocosmos, seguindo a velha tradição filosófica, mas sem nos comprometer com os vários significados que os autores conceberam para esta ideia."²⁸⁰ Na estrutura da concepção fenomenológica de todas as regiões do ser, está implicado o dado que perpassa essencialmente estes lugares ontológicos para compor um conceito geral do mundo. Todo microcosmo, ou melhor, toda pessoa como ser aberto para seu mundo individual, é uma

²⁷⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.394, 1985.

²⁷⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.394, 1985.

²⁷⁹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.395, 1985. Scheler destaca que essa compreensão leva a determinação do entendimento do sentido do mundo, partindo da esconjuração da pessoa do campo de análise. O homem noumênico de Kant está fora do mundo, a subjetividade, em muitos casos, apresenta-se como uma ameaça para o entendimento empírico e objetivo do mundo, etc.

²⁸⁰ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.396, 1985.

totalidade que passa a pertencer a um macrocosmo, diz esta ideia em termos analógicos. A pessoa não é parte do mundo, sendo correlato de sua totalidade enquanto ente individual. Mas nesta relação entre o todo e a parte, a interconexão pessoa e mundo é microcosmo do macrocosmo. Se há tal mundo assim concreto e dado na soma das totalidades, a derivação do macrocosmo deve ser vislumbrada na concepção do olhar (*Hinblicken*) das pessoas: as perspectivas que visam o quadro absoluto do mundo e que o compõem.

A probabilidade e a possibilidade da soma e da comunidade destes microcosmos unidos nesse ser é fenomenologicamente possível, para Scheler. Se é assim, "o correlato pessoal do macrocosmo deve ser a ideia de um perfeito e infinito ser pessoal do espírito [...]".²⁸¹ A essência desse ser também deve ser pensada como possível de ser acessada por meio da determinação absoluta dos atos e na concreção da existência do mundo pessoal, numa analogia direta entre a interconexão pessoa e mundo. Portanto, a pessoa está em comunicação e em participação com a essência desse ser, dada como a ideia de Deus, em sua singularidade, unidade e identidade através da ideia de mundo.²⁸² O fundamento do mundo, em Scheler aparece como a chave que explica a possibilidade da concepção da identidade para todos os mundos pessoais possíveis. Mas tal ideia nunca poderá ser revelada por uma análise lógica, seja da filosofia ou de uma ciência qualquer. A todo o momento quando se esbarra nesta ideia e se reduz o conceito de mundo aos determinantes regionais, perde-se tanto a condição pessoal, quanto a possibilidade de vislumbrar a composição das perspectivas dos microcosmos no macrocosmo, compondo a ideia de Deus. Aqui Scheler continua apropriando-se de Agostinho no que tange à caracterização do ser humano como imagem e semelhança e como participante no amor de Deus, numa comunidade de seres pessoais.²⁸³

Portanto, no personalismo de Scheler, ainda na fase fenomenológica o conceito de mundo aparecia como a própria constituição individual da pessoa. A abertura para o mundo implicava a pessoa como o ser que compõe e compreende o sentido material das regiões ontológicas e vislumbra a sua relação com o fundamento do mundo, na perspectiva de sua própria totalidade. A abertura para o mundo aqui especificava o sentido da experiência do mundo, mas não as condições pelas quais a constituição e concreção deste mundo deveriam ser denotadas. Esse passo especulativo foi dado quando Scheler repaginou o conceito de espírito e esta dimensão da abertura do ser que são os próprios atos da pessoa. Scheler precisou remeter o conceito a uma interpretação que produzisse uma lógica capaz de mediar e

²⁸¹ Cf. Idem.

²⁸² Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.397, 1985.

²⁸³ SCHELER, M. *FENFEV*, p.293 e p.396-398, 1985 e *EFS*, p.164, 2017 e *Do eterno no homem*, p.334 e p.501-523, p.577, 2015.

esclarecer o sentido dos atos e sua performance, na composição do mundo e também na sua superação, já que a pessoa é concebida como microcosmo de um macrocosmo.²⁸⁴

No terreno da antropologia o conceito de espírito visou redesenhar a ideia de mundo, partindo da impossibilidade dos animais estarem abertos para este. Estrategicamente, vai-se de uma definição regional, para negativamente, localizar aquilo que é concreto na descrição daquele domínio ontológico e referi-lo ao ser do homem. O animal possui uma percepção ambiental definida na relação causal entre pulsão e meio ambiente.²⁸⁵ A interconexão essencial que define a região em questão é dada entre corpo vivo (*Leib*) e meio ambiente.²⁸⁶ Neste âmbito, toda ação parte de um estado fisiológico assinalado no sistema nervoso, desdobrando-se em situações motoras, sensitivas e instintivas. Portanto, o animal é um centro biológico que reage, em geral, de maneira exata e completamente fechada às redes de respostas de sua constituição e estado fisiológico. Ele age e reage em três atos: nota o que reside enquanto resistência nas barreiras seguras de seu meio ambiente; produz a alteração ambiental a partir da reação visando à meta eficazmente e pulsionalmente direcionada; e altera concomitantemente aquele estado fisiológico anteriormente dado. O meio ambiente é, portanto, uma região em que o conjunto dos objetos tem valor somente na medida em que alteram o estado fisiológico e impulsionam a ação, a partir da pressão e resistência advinda da fonte perceptiva. O circuito de suas relações ontológicas é fechado.

A vida animal aparece aqui como condição necessária para uma localização ontológica do homem, na medida em que define a percepção dos seres vivos no mundo como organicamente motivada e estabelece a referência negativa ao sentido dos atos na constituição do mundo. O animal constrói o seu meio ambiente, pois é capaz de correlacionar pulsões e resistências ambientais que aparecem em sua percepção. "Todos os conteúdos da esfera da intuição interna, em todos os graus de clareza e distinção, só vem a ser conteúdos da percepção real quando 'o seu ser', 'o não ser', 'o seu ser-assim' ou 'o ser de outro modo' determinam alguma mudança no corpo vivo (*Leib*)."²⁸⁷ Mas isso não lhe garante uma abertura para o mundo e, de certo modo, mundo só se define pela e na abertura. Assim, a ideia de meio ambiente indica essa determinação orgânica, que fecha o animal naquele âmbito ontológico como centro biológico e vital. Mas, isto não implica em desnível, como no funcionalismo e no positivismo, porém, estabelece o sentido da diferença ontológica. O animal é o ser capaz de, produzindo seu esquema corporal, devassar o mundo ambiente e vivenciar toda uma gama de

²⁸⁴ Essa tese abre para Scheler tanto a possibilidade para constituir a Fenomenologia da Religião, a Sociologia do Conhecimento e Antropologia Filosófica. Cf. SCHELER, *FENFEV*, p.508-572, 1985.

²⁸⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.37, 2003.

²⁸⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.398-415, 1985.

²⁸⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.412, 1985.

experiências que se definem no terreno das efetividades de um modo que o ser humano jamais será apto. Entretanto, para as pretensões da Antropologia Filosófica, a definição do animal é condição necessária e não suficiente para a definição do homem. Na medida em que, analiticamente, remete-se uma a outra, define-se um como fechado para o mundo, aberto para o seu meio ambiente (pulsão e instinto definem o ritmo da vivência) e outro como aberto para o mundo, mas incapaz, ou melhor, inadaptado para a relação ambiental com a existência.²⁸⁸

O ser humano é, enquanto ser espiritual, o "X que pode se comportar abertamente para o mundo."²⁸⁹ Essa definição demandou a retradução do conceito de centro de atos como ideação, autoconsciência e reunião, a estrutura ilacerável que compõe o ser do homem. Isso buscou mediar, portanto, como o mundo se constitui, em três polos da determinação do espírito, que se desenham como uma ascensão do homem até a abertura para mundo e uma expansão ilimitada até o âmbito das coisas mesmas. Portanto, para constituir mundo, o ser humano como pessoa é um ser espiritual que se comporta relativamente ao 'mundo ambiente' ou cosmos organicamente determinado, de modo inverso à vivência do animal.²⁹⁰ Enquanto X que se define em sua dimensão espiritual, possui em si essas 'capacidades' ou 'funções', que definem o sentido fundamental para um ser capaz de se sustentar na existência através desta experiência, que devemos chamar mundana.²⁹¹ A ideia de pessoa agora se esclarece não somente na correlação de si como centro dos atos para as funções psicológicas e biológicas, mas também na correlação de si como centro para o mundo aberto pelas intencionalidades. O animal é centro biológico respondendo *ekstáticamente* às resistências de seu meio ambiente. O homem enquanto ser pessoal é centro espiritual respondendo às demandas objetivadas dos correlatos do mundo e constituindo sua existência como ser no mundo.

A primeira destas características ou funções selecionadas – ou o primeiro ato do novo drama que abre a intuição sobre o ser do espírito²⁹² – se define no sentido dos atos de ideação. No entendimento de Scheler, tais atos são os modos típicos da vivência espiritual do homem

²⁸⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.137-159, 1985 e *SEF*, p.116 e segs., 2015, *FTC*, p.71 e segs., 1962 e *TTF*, 152 e segs., 1962. Lembrando que o conceito de mundo circundante (*Umwelt - Milieu*) não pode ser reduzido à meio ambiente. As determinações da vontade e das resistências que ocorrem neste âmbito só indicam que a condição corpórea do ser humano, bem como o seu estatuto egóico definem e pesam mais na escolha valorativa das ações e projetos neste *lôcus* do mundo. Isso não implica na mesma forma de causalidade absoluta do instinto, como se analisa na etologia ou na psicofisiologia. Todo mundo circundante já está determinado como mundo, tanto pelo eixo ideativo quanto pelo eixo valorativo. O que se desvela é a diferença na hierarquia de valores que aponta para uma visada natural (pragmática e vitalística) ou científica (abstrata e simbólica) ou fenomenológica (que compreende mundo) da existência.

²⁸⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38, 2003.

²⁹⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.37, 2003.

²⁹¹ A ideia de função aqui só é utilizada para remeter a esta unidade hermenêutica que Scheler esboça para conceber uma determinada característica do espírito. O que se percebe é o que autor busca continuar o processo de hierarquização e classificação do sentido dos atos.

²⁹² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.37, 2003.

na existência. A inteligência técnica já existe nos animais, envolvendo pensamento indireto, deduções sobre os componentes ambientais que aparecem, as associações, a memória, etc. A ideação, no entanto, representa um elemento totalmente novo. Em termos de postura, implica um distanciamento e uma mediação sobre o vir a ser do objeto.²⁹³ Envolve, portanto, a possibilidade de contemplação (*Thaumazein*) das coisas: não se trata da dor que aparece como essa ou aquela sensação física, mas da 'dor mesma' em seu sentido essencial. Essa pergunta, diz Scheler, foi feita por Buda na concepção de sua tese sobre o mundo e envolve exatamente a capacidade de abstrair o sentido deste mundo, no vir a ser das coisas tal como aparecem em dadas regiões ontológicas. "[...] idear significa sempre co-apreender a cada vez as qualidades essenciais e as formas de construção do mundo em meio a um exemplo oriundo da região essencial em questão."²⁹⁴ Para Scheler essa capacidade funda na existência uma 'de-cisão', ou melhor, a cisão entre essência e existência, o traço fundante para a concepção de todas as demais funções. Sem os atos ideativos não haveria, portanto, como alcançar, em sentido essencial, uma experiência de autoconsciência e muito menos o sentido de pura atualidade do espírito. Mas também não seria possível conceber o próprio sentido do ser do homem como ser espiritual e pessoal, vivenciando a si mesmo em sua estrutura como centro de atos. Logo, podemos deduzir que esta função é a porta que abre o homem para a experiência do mundo à semelhança da visão de essências (*Wesensschau*). A ascese do espírito segue o caminho dos outros atos, em direção ao sentido ilimitado do mundo das coisas presentes.²⁹⁵

Com a fenomenologia e a redução, o autor foi capaz de dois movimentos singulares: compreender ontologicamente as regiões dos objetos e num segundo deslocamento, especular metafisicamente sobre a existência do homem em coordenação com o sentido daquelas regiões ontológicas. A noção de intuição categorial e todos os atos com gêneros lógicos que se remetem à constituição perceptiva do homem são aqui acoimados na definição de ideação. Ideação implica capacidade objetiva de mundo. "Portanto, o ser-objeto é a categoria mais formal do lado lógico do espírito."²⁹⁶ Isso nos leva a deduzir duas coisas: primeiro que o espírito possui um lado lógico e, por exclusão, possui um lado que não é lógico. Entretanto, como são três as categorias indicadas, reunião, autoconsciência e ideação. Podemos dizer, por óbvio, que são três os polos compreensivos do espírito: respectivamente, o não lógico, o psicológico e o lógico. No que se refere a este último, sem a função da ideação não é possível apontar nem para uma 'suposta' existência de um mundo externo em sentido ideal nem de um

²⁹³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.48, 2003.

²⁹⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.49, 2003.

²⁹⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.36, 2003.

²⁹⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38, 2003.

mundo interno em sentido psicológico. Para Scheler, na base da condição objetivável da existência, fundamento da perspectiva das regiões ontológicas como componentes do mundo, estão os atos genericamente descritos como ideação ou objetivação, como apontamos acima.

Estes atos de ideação descrevem-se na seguinte ordem lógica: em um primeiro instante "o comportamento é 'motivado' pelo puro modo de ser de um complexo representacional ou intuitivo alçado à dignidade de objeto."²⁹⁷ Isso, portanto, nos remete aos mesmos termos que Scheler utilizou na sua elaboração da tese sobre a interconexão essencial entre pessoa e mundo no *Formalismo na Ética*. Ali o autor assinala para a composição dos modos diversos dos objetos que aparecem como correlatos em abstrato para o ser concreto da pessoa em sua condição absoluta e não relativa àqueles objetos, que estão dados no âmbito das efetividades (*Dasein*). Não nos importa a exterioridade que reluz e que é constantemente dada, de maneira ótica ou acústica, mas o ser dessas coisas que elevamos à categoria de objetos em sua essência: é uma iluminação vinda de outra fonte. Para o animal tudo que importa são exatamente estes dados. E é por ser capaz de executar esse ato de desapego ao elemento efetivo, que seres espirituais podem realizar o segundo ato no esforço de preenchimento objetivo nos atos de ideação: Há a possibilidade do 'grande não' e uma livre inibição dos complexos motores que determinam o ser como centro biológico. Torna-se possível a proposição de uma separabilidade e o desprendimento existencial do mundo orgânico. Somos capazes de produzir a ontologia, a partir da compreensão analítica da separabilidade dos campos.²⁹⁸ Por fim, o terceiro e último movimento, que tipifica os atos ideativos, envolve "uma alteração vivenciada como autovalente e definitiva da objetividade de uma coisa."²⁹⁹

Na medida em que esse âmbito lógico do espírito se define por essa tríade de movimentos: a motivação pelo próprio objeto, a negação da determinação estritamente orgânica e o desvelamento do sentido próprio da vivência, podemos deduzir certas peculiaridades do comportamento humano. O homem é um ser capaz de se colocar na posse de categorias cunhadas para determinar o sentido daquilo que aparece como 'uma coisa' ou como 'uma substância', criando classes analíticas para compor uma configuração de mundo. Animais, por outro lado, não possuem essa condição ontológica determinada pelo centro espiritual em sua dimensão lógica. Para o animal, tudo lhe aparece como que 'numa tacada só' e a identidade das coisas não permanece de modo homogêneo. O aparecer e o desaparecer das coisas é condicionado ao desenrolar do fluxo do tempo, na mesma medida em que

²⁹⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.37, 2003.

²⁹⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.36, 2003.

²⁹⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38, 2003.

acontecem os deslocamentos perceptivos em uma determinada área do campo visual.³⁰⁰ Nesse sentido, o homem possui essa identidade e estrutura que o gabarita a ter um espaço próprio homogêneo, uma percepção e intuição temporal que flui como pano de fundo da existência no mundo. O homem tem consciência do que está em volta, ao mesmo tempo em que pode conceber tanto o tempo como o espaço como coisas vazias ou infinitas. Para Scheler, o animal possui o espaço e o tempo totalmente preenchidos por suas metas pulsionais.

A segunda característica do espírito se refere ao conceito de autoconsciência. Scheler salientou quando se referia aos gregos, que a formulação clássica da questão do *logos* como condição para a definição do ser humano, remete imediatamente ao problema do ser próprio do homem. *Homo Sapiens* se define como autoconsciência. Em certo sentido, a razão, para Scheler, abre o homem para o problema da consciência de si e não especificamente para o problema do mundo. Portanto, é necessário o destaque sobre o peso que esta questão aparentemente possui para o autor. Na autoconsciência se define em sentido estrito, a pergunta que distingue a Antropologia Filosófica.³⁰¹

Destacamos este ponto também, pois na definição da autoconsciência se dá a referência fenomenológica do sentido dos atos em sua dupla condição intencional. Atos são realizados e como atualidades não podem ser objetivados no momento de sua execução. No entanto, eles podem ser compreensivamente analisados e descritos, tanto na reflexão, quanto na *Époché*, que ocorre posteriormente à performance daqueles. Para Scheler, esta condição implica que a fenomenologia se adéqua de forma proeminente na fundamentação da questão sobre a consciência de si do homem, tal como fora formulada pelos gregos, o que ressalta a urgência de uma nova abordagem para resolver o problema da Antropologia Filosófica.³⁰²

A autoconsciência ou a autorreflexão aparece nesta conjuntura tardia, associando-se de modo claro com as elaborações feitas no período personalista.³⁰³ O sentido dos atos diferencia o lado do espírito que decide sobre a caracterização do mundo como mundo interno: a possibilidade de conceber os fluxos da consciência, demarcar as transformações do psiquismo e do corpo e conceber a ideia de subjetividade e de um ego individual. Deste modo, no ato reflexivo se revela o espelhamento possível do mundo interno, em fórmula semelhante à experiência do mundo externo (atos de ideação, que representam o lado lógico do espírito).³⁰⁴

³⁰⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.41 e segs., 2003. Portanto, a temporalidade linear que é atribuída a visão de mundo natural não existe.

³⁰¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.5 e p.52-53, 2003.

³⁰² Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001.

³⁰³ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.398-424, 1985.

³⁰⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.386-393, 1985.

Na medida em que são voltados para a concepção do homem como um si próprio, o espírito abre o ser humano para o mundo, que deve ser qualificado como 'o seu próprio mundo', no sentido de uma intimidade e proximidade. Scheler não postula um nome para este âmbito do espírito tal como o fez no nível da ideação, mas podemos designar como 'lado psicológico ou anímico do espírito'.³⁰⁵ É porque o homem é capaz de não só objetivar o mundo das resistências, mas "objetivar uma vez mais sua própria condição fisiológica e psíquica [...]. Apenas por isso ele pode modelar livremente a sua vida."³⁰⁶ Este âmbito do espírito abre a pessoa para a determinação volitiva e sentimental da existência, possibilitando a negação para si de uma condição valorativa qualquer, visando um projeto e uma redefinição do destino, na ascese e na sublimação que transformam a percepção valorativa (*Wertnehmung*) do mundo circundante. No campo da autoconsciência, a pessoa se liga ao sentido de suas vivências psicológicas, através de analogias criadas para as coisas externas, mas que colorem e dão significado para seu mundo interno: o 'vazio', 'o nada', 'o coração' ou 'o destino' ou 'um projeto'. A metáfora construtiva que interpreta a dimensão do mundo interno reverbera na forma explicativa de constituição do mundo externo.³⁰⁷

O último conceito que nos aparece, a partir dessa diferenciação, é a função do espírito denominada reunião (*sammeln*).³⁰⁸ O conceito de reunião, como aparece no próprio título que define o espírito como novo princípio de abertura para o mundo é pura atualidade. Reunião, em alguma medida, refere-se à condição do ser humano como ser reflexivo. Todo ser humano é capaz de se abrir para sua dimensão espiritual e localizá-la evocando a referência do espelhamento de sua consciência de si como ser no mundo. Nos atos, somos capazes de perceber a identidade do ato na performance e de nos localizarmos em um Eu, referente compreensivo deste movimento. No conceito de reunião, no entanto, essa condição se expande e se abre para a experiência de um além do mundo, que ultrapassa a ideia desse cosmos como determinado pela condição ideativa e autorreflexiva dos atos. "Essa compreensão é, por sua vez, o oposto mais extremo de toda objetivação."³⁰⁹

³⁰⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.47-51 e p.69-75, 2003.

³⁰⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.39, 2003.

³⁰⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.42-44, p.48-53, 1985. Portanto, Scheler entende que os atos ideativos tem um tipo de prerrogativa hermenêutica para a compreensão do mundo interno. Não podemos compor a imagem do mundo interno de modo direto, logo, temos de recorrer a categorias utilizadas para se referir aos objetos dados no mundo externo, no sentido do lado lógico do espírito para desenhar o sentido das vivências psicológicas. Neste sentido, 'O Eterno Fausto' pode ser uma categoria biográfica utilizada para descrever o descentramento psicológico típico do homem; o Eu uma categoria substancial útil para dar sentido para a experiência de uma unidade psicofisiológica do corpo, através da percepção do fluxo do mundo interno no ser individual.

³⁰⁸ A ideia evocada aponta para o sentido de um recolhimento, da concentração própria de uma meditação e contemplação do ser pessoal. Destaca-se que Scheler possui elevado interesse nas doutrinas orientais, especialmente o budismo e tende a ser percebido adaptando essas ideias ao contexto do método fenomenológico.

³⁰⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.46, 2003.

Também nos adiantamos a nomear esta face do espírito para caracterizar os atos que representam o oposto do lado lógico. Para rememorar Pascal: "Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração."³¹⁰ Com este conceito e com a ideia de pura atualidade, explica-se também, em outra chave, como Scheler busca redescrever fenomenologicamente outra daquelas intuições profundas de Santo Agostinho sobre a participação pessoal do homem no amor de Deus. Este juízo de Scheler, que ainda desdobraremos no tópico seguinte, aparece aqui definindo o homem como ser espiritual, aberto da base ideativa do mundo e das coisas, e tendo a força de se elevar à compreensão do ser pessoal de si e de outro ser pessoal.³¹¹ Essa abertura, portanto, não se caracteriza para a definição do outro somente na sua condição como um ser em meu mundo ou no mundo através de suas determinações ontológicas regionais. Para Scheler, reunião refere-se de modo radical à possibilidade de não objetivação, à indiferença psicofísica da pessoa e à sua relação em sentido estrito somente com o ser pessoal de outra pessoa. O '*in Deo*', '*in persona*', dado somente na execução dos atos. Portanto, o lado 'não-lógico' do espírito, também é lado fundante das categorias na ordem de fundamentação, mas na dimensão assimbólica e coparticipativa da constituição valorativa do mundo. Para Scheler isto aponta para as vivências sacras e religiosas da existência como condição última da liberdade humana.³¹² Diz Scheler, o homem na medida em que é pessoa é o único ser capaz de se alçar, "a partir de seu centro para além do mundo espaço-temporal, incluindo aí ele mesmo."³¹³ O homem, neste sentido, enquanto ser vivo é capaz de se colocar acima do mundo. Ele pode ironizar e ter humor relativamente à própria existência:

Mas o centro do qual o homem empreende os atos de objetivação de seu corpo e de sua *psyché*, tornando objetivo o mundo em sua plenitude espacial e temporal, não pode ser ele mesmo uma 'parte' deste mundo e também não pode, por conseguinte, possuir nenhum lugar qualquer e nenhum tempo qualquer determinados: ele só pode estar colocado no fundamento ontológico mais supremo (SCHELER, *PHC*, 2003, p. 45).

Aqui, ao atribuir ao espírito esta capacidade de reunião (*Sammeln*), Scheler evoca novamente uma série de elaborações feitas no período do personalismo. A concretude da pessoa que indica sua abertura para o mundo, ao mesmo tempo, recomenda a ideia da interconexão essencial das pessoas como microcosmo ao macrocosmo dos mundos possíveis. A condição dessa dedução, dada na elaboração sobre o sentido da parte e do todo na

³¹⁰ Cf. PASCAL, B. *Pensamentos*, São Paulo, Martins Fontes, 2005. p.38-39.

³¹¹ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.213-265. A parte III do livro que tem o título: *Outros espíritos*. O capítulo trata da possibilidade de compreensão amorosa e absoluta de outra pessoa, tal como aqui indicado no ato de reunião.

³¹² Cf. SCHELER M. *PHC*, p.46 e p.90, 2003 e *EFS*, p.162-168, 2017, *FENFEV*, p.285-295, 1985.

³¹³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.44, 2003.

concepção do mundo pessoal, assinala fenomenologicamente para a interconexão com este correlato e a estrutura essencial do mundo que é o macrocosmo. A ideia de um único, idêntico e real universo e cosmos que unifica os mundos pessoais e abre o ser do homem para sua determinação relativa ao fundamento do mundo ou a ideia de Deus. A ideia de Deus que, como citamos acima, é o correlato dado como ser-assim (*Sosein*) do macrocosmo.³¹⁴ Portanto, para Scheler, na reunião, estamos no domínio do espírito que nos liga imediatamente com o fundamento do mundo e com as outras pessoas como microcosmos deste macrocosmo.

Scheler descreve a experiência da reunião da seguinte maneira: "o espírito é o único ser incapaz de ser objetivado – ele é pura atualidade, só tem seu ser na livre realização de seus atos."³¹⁵ O centro do espírito, a pessoa, não é coisa e substância, só o centro ordenador dos atos, que nesta mesma condição, define-se por não objetivação. Não objetivo não pode significar negativo. Ao mesmo tempo e por necessidade se define o sentido de sua realização e atualidade, pois só é em seus atos. O que é anímico é passível de contemplação a partir do centro de nosso espírito, com vistas a sua constituição no reino da temporalidade e na reflexão, objetivando-se em percepção interna. "Tudo que é anímico é passível de objetivação – mas não o ato espiritual, a *intentio* [...]. Nós só podemos nos reunir (*Sammeln*) ao ser de nossa pessoa, nos concentrar (*Konzentrieren*) em sua direção, mas não podemos objetivá-lo."³¹⁶ Como seres pessoais não somos capazes nem mesmo de objetivar outros seres pessoais. Neste sentido, na reunião, este passo dado além da reflexão, entra em jogo a abertura para o além do objetivável, a superação das condições mundanas e o desdobramento do conceito de espírito como condição para outra forma de apreensão das interconexões essenciais. Scheler visa um ato que viabilize a descrição no campo absoluto e transcendental da existência.

Portanto, o conceito de reunião visa estabelecer o sentido da abertura para o mundo pessoal, não só na superação do meio ambiente, que é promovida pela possibilidade da ideação (que separa o homem do animal). Neste caso, o ato de reunião se coloca no sentido oposto das efetividades constitutivas do pano de fundo estável do mundo: os acontecimentos, as coisas, o tempo, o espaço, o psiquismo, a vivência corealizada no mundo com os outros como corpos vivos e mortos. Mas também, estes atos dados, como pura atualidade, se opõem à composição dos atos constitutiva da pessoa como centro, quando estes se voltam para sua determinação reflexiva: o vazio no coração, a *intentio* que visa o mundo anímico, a promessa

³¹⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45, 2003. Scheler destaca que Kant caracterizou o homem *noumenom*, reformulando o *Cogito*, como condição de toda experiência possível. Mas, no entanto, critica Kant por determinar tal unidade pessoal como coisa, de modo similar ao que é feito com a ideia de mundo. Nos dois casos denota-se o sentido algo dado e não se acessa o sentido atual da coisa em si mesma.

³¹⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45, 2003.

³¹⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45, 2003.

que se faz a si mesmo, etc. A composição dos atos que é própria da reunião dá ao momento da abertura para o mundo uma segunda forma funcional. O que se visa ali é esclarecer o sentido da autocompreensão humana como ser intencional, para além de sua condição material. Na pura atualidade, só resta a pura intenção e o ser só se encontra na participação.

O que é espiritual na reunião realiza o salto que faz do homem copartícipe na pessoa de outras pessoas e também no amor pessoal com o fundamento do mundo. Portanto, o conceito de reunião indica que "só conseguimos conquistar uma participação nas pessoas se acompanhamos a realização e co-realizarmos seus atos livres."³¹⁷ Sequazes, nós somos correligionários dos outros no mundo, demandando uma compreensão determinada pelo amor espiritual dada na função da reunião. Não basta toda a objetivação para compreender as capacidades de conhecimento do espírito e das vivências humanas. A medida mesma de nossa busca, em que procuramos na *reflexio* por nós mesmos e sempre encontramos uma determinação egóica que aponta para um eu com determinadas características, é a própria condição desta superação. Por isso asseveramos que na autoconsciência abre-se o caminho para essa vivência mais profunda, pois o que de fato preenche a estrutura pessoal da vida humana, em Scheler, se determina na forma dos atos espirituais caracterizados como reunião. Reúne-se ao ser de outrem em sentido absoluto, corealizando a experiência valorativa e espiritual, e assim, compreende-se a construção e a determinação do mundo, no projeto pessoal de cada um. Esta é a última passagem da ascese e do drama em que Scheler descreve as funções do espírito em sua antropologia: a sua determinação implica o mundo e a abertura para o macrocosmo em níveis ampliados de liberdade.

Por fim, é necessário destacar ainda que a grande manobra metafísica elaborada por Scheler não se refere a esta requalificação funcional do sentido intencional dos atos através do conceito de espírito, na medida em que aqui permanecem valendo as determinações fenomenológicas de modo mais ou menos explícito. Para sustentar as descobertas que a ontologia havia lhe proporcionado e para continuar qualificando os reinos ontológicos e compondo o quadro das reduções que caracterizam o ser do homem, Scheler cunhará sua teoria mais problemática: a teoria da debilidade do espírito (*Ohnmacht des Geistes*).³¹⁸

O espírito, aqui deslindado em sua condição de ideação, reflexão e reunião, implica a interconexão entre estas formas intencionais, dificilmente objetiváveis com a condição eficaz do mundo, cuja objetivação está dada aí. A consequência desta análise, do sentido ontológico das regiões e da interconexão entre resistências físicas e os atos da vontade, implica para Scheler, na definição que inverte valores clássicos para o conceito de espírito (*Geist*) e vida,

³¹⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.46, 2003.

³¹⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.62-63, 2003.

como impulso vital (*Drang*). O espírito, que define a condição pessoal do ser no mundo e sua abertura para si e outrem, é, na metafísica, "quanto mais puramente ele é espírito", esclarecido por sua condição como fragilidade, sutileza e impotência.³¹⁹ A vida, seu correlato, portanto, define-se no oposto, em sua força, potência e criatividade. No entanto, não prolongaremos esta análise, uma vez que esta será feita em tópicos posteriores.

2.2.4. O conceito amplo dado na metafísica: a pessoa como núcleo do *Ordo Amoris*

Se nós considerarmos agora este fenômeno, despojado de todo o elemento empírico e de seus ornamentos, pode ser dito que o amor é o movimento em que todo objeto individual concreto que possua valor alcança o mais elevado grau valorativo compatível com sua natureza e vocação ideal; ou em que atinge o estado ideal de valor intrínseco à sua natureza. (SCHELER, *EFS*, 2017, p.161) (Trad. minha)

Para Scheler, o amor é o mais pessoal de todos os atos, mas, em sentido estrito, não devemos nem mesmo considerá-lo como um ato. Em seu texto sobre *Essência e formas da simpatia (Wesen und Formen der Sympathie – 1913/1923)* o amor é elevado à condição de valor moral do ser da pessoa.³²⁰ O amor pela pessoa não é determinado na forma de uma qualidade qualquer, seja a beleza, a retidão do caráter, os interesses ou os talentos de um indivíduo. Ama-se a pessoa como um ente absoluto, pois no ato de amor não se altera o conteúdo valorativo no decorrer das mudanças dos padrões que os portadores das qualidades constitutivas do mundo efetivo exibem e por meio do qual a pessoa vem a ser.³²¹

Quando consideramos a questão da pessoa como centro de atos, a ideia de amor em Scheler está definida de forma independente dos estados sensíveis. Mas também, dos atos sentimentais em si mesmos e das vicissitudes diárias através das quais esses atos se ligam aos conteúdos efetivos.³²² O amor e o ódio não são alterados por estes estados, portanto, não são coisas que se associam ao desenvolvimento psicofísico. "Pois uma coisa certamente pode ser sentida como tendo um valor positivo sem, no entanto, eliciar qualquer amor."³²³

Scheler indica que não há erro mais típico na configuração do pensamento contemporâneo, do que designar amor como a ideia de uma vinculação entre o si mesmo e o outro, numa experiência afetiva e social. Assim, os atos de amor e ódio se tornam a fonte de

³¹⁹ Cf. Idem.

³²⁰ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.166, 2017.

³²¹ De forma eminente, o amor está aqui associado ao conceito de reunião que foi estabelecido posteriormente na Antropologia Filosófica da Scheler. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45-46, 2003.

³²² Ver tópico 2.2.1 e Quadro 2.

³²³ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.148, 2017. Scheler destaca que as pesquisas de Franz Brentano em seu texto *A origem do conhecimento do certo e do errado* foi o primeiro passo dado na análise das esferas do amor e do ódio, cindido estes atos do mundo psicológico, dos atos da vontade, dos afetos e do desejo, etc.

explicação para as relações interpessoais e são confundidos e misturados com os sentimentos empáticos, por exemplo.³²⁴ Segue-se disso que, para o autor, o amor não se refere aos vínculos no interior dos grupos, a ideia de amor próprio ou aos conceitos de egoísmo e altruísmo, definido em teorias de tipo positivista e naturalista, que estabelecem este ato como noção elementar para explicar as relações humanas e a vida moral.³²⁵

Ora, então, como devemos pensar este ato? A orientação primária do amor só se dirige a objetos na medida em que eles são portadores de valores ou de complexos valorativos. "Não são nunca os valores que nós amamos, mas sempre alguma coisa que possui valor."³²⁶ Deste modo, os atos de amor e ódio sempre aderem ao cerne valorativo e sentimental das coisas mesmas, vindo a reboque dos próprios valores que são os correlatos e o 'ser-assim' dos sentimentos. Conseqüentemente, o topo da ordem do coração e o núcleo da determinação valorativa do mundo nunca estão dados nos sentimentos amorosos na forma de um julgamento valorativo adequado ou não (*Gesinnung* e vontade) ou mesmo na percepção valorativa (*Wertnehmung*) que atua sobre o esforço de preenchimento sentimental. O modelo e o padrão para a apreciação dos atributos valorativos das coisas são dirigidos de modo anterior pelo amor e ódio relativo àquelas coisas. É através dos atos de amor e ódio que se exhibe o complexo valorativo diretamente das coisas, pouco importando se estas nos pertencem ou se pertencem a outra pessoa. "Não é nossa avaliação que governa nosso amor e ódio."³²⁷

Tendo, portanto, por função governar e guiar no interior da ordem do coração (*l'ordre du cœur*) a apropriação valorativa dos objetos, e implicando a forma e a estrutura da ordem de fundamentação, diz Scheler sobre os atos de amor: "Mas o amor é o movimento, passando de um valor mais baixo para um mais elevado, no qual o valor superior do objeto ou da pessoa de repente brilha e se manifesta para nós."³²⁸ Primeiro: amor é movimento! O amor e o ódio são movimentos que se apresentam na forma de uma determinação positiva perante o complexo valorativo ao qual aderem, determinando seu sentido na hierarquia de valores. Logo, implicam-se como os vetores do movimento valorativo do mundo.

Se há amor, o ato positivo e o movimento que descreve o aparecimento dos valores apontam para a possibilidade destes serem mais elevados na hierarquia e para a sua manutenção e aperfeiçoamento naquele nível valorativo: o desenvolvimento máximo da natureza, da vocação e do projeto naquele âmbito. Mas, além disso, o amor atua também na desconstrução e na remoção dos valores negativos ou mais baixos da hierarquia. Os sentidos

³²⁴ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.150, 2017.

³²⁵ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.151-152, 2017.

³²⁶ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.148, 2017.

³²⁷ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.149, 2017.

³²⁸ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.152, 2017.

da negação (vontade) e da ascese (espírito) se revelam aqui: é imperativo abandonar o mundo circundante para se aproximar dos níveis superiores da hierarquia ontológica e de valores.

O ódio, por outro lado, inverte o vetor do movimento na determinação valorativa do mundo. Visa e exalta a existência de valores mais baixos nas regiões ontológicas, direcionando, na mesma determinação, a destruição e a eliminação de valores superiores dados no mundo circundante (*Umwelt*). Há, portanto, no ódio "uma preocupação positiva com a possibilidade de valores dados em níveis inferiores."³²⁹ O ódio, neste sentido, não é um ato negativo, um 'não ato' ou ato de total desprezo pela totalidade dos valores existentes (nihilismo valorativo e ontológico). Ele é esta forma de compreensão dos valores, em que se visa de modo afirmativo o regresso a determinados níveis valorativos inferiores àqueles percebidos.

Esta ideia de movimento, que guia a forma do deslocamento valorativo no interior da vivência humana, implica, por exemplo, nas divergências políticas, sociais e culturais típicas da vida cotidiana.³³⁰ Em termos gerais a descrição desta dinâmica, no caso do amor, envolve a necessidade de ter certa consciência do valor inferior, percebido e compreendido na experiência valorativa. O que acontece a partir disso, é que, no ato de amor, desvela-se em nova compreensão e em novo direcionamento a necessidade da mudança valorativa, contudo, ainda como forma não preenchida. Esta vivência intencional esclarece o significado de uma intuição vazia, que se manifesta como uma espécie de pressão e um impulso por uma mudança nos valores que determinam um campo ontológico. O amor abre o ser humano para a possibilidade de novas experiências valorativas e de construção de mundo, visando ao aperfeiçoamento do objeto de acordo com a sua própria natureza. Ao contrário, o ódio fecha, corta e cega para estas vivências e para este impulso. O ódio, por assim dizer, já conhece o que deseja repetir e busca evitar o que desconhece. O amor desconhece o que deseja viver, mas busca paulatinamente evitar o que está se repetindo.

Assim, na vivência amorosa, descrita na forma deste momento em que algo brilha para nós, Scheler reitera o sentido do processo de abertura para o dado na experiência fenomenológica e na *Epoché*: a forma da visão de essências (*Wesensschau*). Neste caso, o ser humano se abre para a experiência fenomenológica que define o 'ser-assim' (*Sosein*) das coisas como essências daquelas. Isso também nos lembra o modo da ascese do espírito na

³²⁹ Cf. SCHELER, M. *EFES*, p.153, 2017.

³³⁰ É fácil perceber esta dinâmica de amor e ódio no âmbito da política hoje em dia, na constante intriga e divergência entre certo conservadorismo e progressismo. No caso dos primeiros há uma busca pela determinação valorativa em níveis inferiores da hierarquia, arvorando-se na retenção de determinados elementos presentes na tradição e mesmo almejando o retorno a determinadas formas de compreensão da realidade e de pensamento que foram fonte de valores afirmados na vida cultural do passado. No caso dos segundos, há uma busca por construir a perspectiva política e cultural cotidiana a partir da determinação de novos valores relativamente aqueles dados até então na hierarquia valorativa atual.

ideação, que abre o homem para a compreensão de sua pessoa como correlativa ao mundo e na reunião que desdobra a pessoa como correlativa ao absoluto, dado na correalização pessoal e amorosa. Para o âmbito específico do sentimento amoroso, o que se desvela é o próprio ímpeto transformativo que está na base da ascense do espírito, e que, neste momento, Scheler define como este momento de visualizar a possibilidade da inovação. "Mais do que isso, é somente esta visão de um valor mais elevado que é a essência do amor."³³¹ O amor, assim, é o movimento que visa transformar valorativamente a existência, manifestando-se sempre como um impulso de saída de si mesmo dado para um ser que tem mundo. Assim, o amor se associa de fato à definição do homem como 'o Eterno Fausto', sempre descentrado de si mesmo.³³²

Nesta forma de sua exibição e conhecimento, torna-se necessário ainda esclarecer o que Scheler quer dizer com o 'aparecer e brilhar valorativo'. Como fica claro, na própria dinâmica da fenomenologia não se trata de uma explicação ou de uma definição do ato, mas de mostrar (*Aufweisen*) o sentido como este movimento, aparecendo no fluxo valorativo das coisas, traz consigo a pressão pela mudança e o aperfeiçoamento de objetos. Scheler indica que o amor e o ódio não são determinados na forma da percepção valorativa, que é determinada sentimentalmente pela vontade. Também não são formas de cognição judicativas, seja com valor lógico ou com valor moral. Partindo dessas premissas, já se torna suficiente para, de um ponto de vista racionalista, conotar-se os atos de amor com a alcunha de uma evidência cega e irracional. Mas é aqui que Scheler busca ratificar a forma própria da evidência deste sentimento amoroso, demarcando posição favorável à visão de Pascal sobre *l'ordre du cœur*, em que esta não deve ser julgada na forma das evidências racionais.³³³

A evidência do ato amoroso para Scheler implica uma resposta emocional primeva e imediata direcionada ao conteúdo valorativo mesmo. "Fenomenologicamente falando, estes nem mesmo desvelam um processo de apreensão valorativa (sentimentos, preferências), ainda menos manifestam um julgamento sobre os valores."³³⁴ Assim, representa uma atitude muito específica em relação aos valores e complexos valorativos que definem o mundo e as pessoas. O desconhecimento intelectual sobre o significado dado no conteúdo intuitivo das vivências amorosas refere-se à tendência racionalista que aponta para o amor como um ato cego ou como uma disposição meramente de ligação entre 'o eu' e 'o outro'. Nesta perspectiva, o amor é essa incógnita que determina todas as confusões e irracionalidades advindas das relações afetivas, dadas no âmbito da experiência do mundo circundante. Para Scheler, o erro em não

³³¹ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.157, 2017.

³³² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.52-53, 2003.

³³³ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.150, 2017.

³³⁴ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.149, 2017.

reconhecer a razão própria dos atos amorosos deve-se ao embotamento da experiência de abertura para esta atitude e disposição humana. Isso é o que impossibilita sua compreensão fenomenológica, deixando em geral a definição ser derivada das terminologias e análises feitas nas teorias voluntaristas, vitalistas e positivistas sobre o amor.³³⁵

Na medida em que os atos de amor são subsumidos nestas categorias sentimentais e subjetivas, tratados como derivados dos atos da vontade (desejo) ou determinados na forma da uma ligação empática que é produto de uma raiz altruísta da existência humana, segue-se a ilusão na compreensão sobre estes atos. "O amor verdadeiro pela natureza, por exemplo, é revelado pelo fato da natureza ser um objeto de amor em si mesmo, naquilo que é peculiar a ela mesma e estranho ao homem."³³⁶ O amor real é absoluto relativamente às coisas mesmas e não representa o sentimento de algum acontecimento que podemos encontrar correlativamente aos atos e depois julgar ser esta ou aquela a definição e o sentido da coisa. A brutalidade com a qual o homem trata a natureza não tem derivado no conteúdo valorativo do ente vital por si mesmo, mas se deve à forma como o homem projetando ideais e valores sobre aquela, compreende a natureza de um modo ou de outro na forma de uma abstração.³³⁷ O homem diz que o amor cria, mas neste caso, para Scheler, não há amor nenhum e só a projeção das próprias percepções valorativas sobre as coisas, sem a compreensão das coisas mesmas.³³⁸ Logo, o que o amor torna manifesto na sua evidenciação valorativa própria é o sentido absoluto daquilo que é visado. O amor aponta, por ser o mais pessoal dos atos, para o sentido de atualidade pura das coisas e pessoas: seja em si mesmo, na reflexão e na reunião, seja no mundo, na ideação e compreensão ontológica e essencial da existência.

Disso se segue que, este 'fazer reluzir' o cerne valorativo das coisas mesmas implica: Primeiro, a compreensão valorativa e consciência do portador de valor determinado num nível inferior da hierarquia. Logo em seguida, este *insight*, à semelhança da visão de essências, em que há o início do movimento e a performance de uma compreensão que direciona o ser a um valor superior na hierarquia. Num terceiro movimento, o que há é a dinâmica do ato, que de fato oferece o vazio e a incompletude daquela determinação existencial como resposta. Não há consciência se 'aquilo' que se diz valor superior já possui existência. A indeterminação da

³³⁵ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.150 e p.175-179, 2017. Assim, não é desenvolvida a base e a fundamentação própria para uma definição do sentimento de amor. Este é sempre definido de modo derivado destas outras formas de atos como a vontade, a vida ou o impulso empático e de vinculação social humana etc. Partindo desses princípios, não será possível perceber o caráter intuitivo do ato de amor e sua função na abertura para o dado fenomenológico, no movimento vetorial da hierarquia valorativa. O argumento segue a mesma premissa da análise sobre a mostração, que Scheler empreende para tratar da impossibilidade de Wundt para captar o sentido do dado fenomenológico nas *Investigações Lógicas* de Husserl. Cf. também SCHELER, M. *FTC*, 79-83, 1962.

³³⁶ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.155, 2017.

³³⁷ Lembrando a problemática evocada por Scheler sobre a ideia de mundo em seu sentido abstrato. Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.396, 1985.

³³⁸ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.159-160, 2017.

compreensão, o sentido ilógico aqui desvelado não implica a ausência de sentido, mas a experiência de não preenchimento do ato.³³⁹ Disso Scheler conclui que o amor não pode implicar numa prospecção, numa observação e muito menos numa busca ou pesquisa claramente definidas por certos interesses ou funções. Para tal ocorrer, o sentido desta busca já deve estar formalizado como um dever ser ideal (na vontade e *Gesinnung*), ou uma obrigação (já projetada) ou uma matéria para um empenho pedagógico. Tudo isso é construído com base nos atos da vontade, na vivência dos sentimentos e nos atos da cognição moral, que já estão dados na forma de interconexões essenciais associadas às qualidades materiais das coisas. Portanto, condicionados por certo preenchimento e já desvelados como elementos valorativos no mundo, na forma de uma ideação e reflexão para um Ego.³⁴⁰

Sendo assim, o que o ato de amor faz ao iniciar esse tender, mover e iniciar é desvelar e "montar um paradigma dos valores pessoais que não pode ser esboçado a partir dos valores empíricos que são sentidos, embora isto seja arquitetado em função desta base."³⁴¹ Outra incompreensão que pode advir dessa ideia implica dizer que aqui o amor se descreve como um desejo de melhoria ou o sopesar de certos valores em jogo sob dadas circunstâncias. Scheler enfatiza que não é disso que se trata, e, sim, do aparecimento, captado da base intuitiva da percepção valorativa, daquela possibilidade de uma nova experiência de valores.

Isso nos leva até ao ponto mais difícil do problema. Para o amor não há um tentativa de chegar a um objetivo e nenhuma padronização deliberada sobre um propósito almejando um valor superior e sua realização; O amor em si mesmo, no curso de seu próprio movimento é que o traz à tona a exigência contínua de valores sempre e a cada vez mais elevados dados no objeto – como se fluísse dos objetos por seus próprios meios, sem nenhuma forma de emprego antecipada (mesmo no desejo) da parte do amante. (SCHELER, *EFS*, 2017, p.157) (trad. minha)

O amor segue abrindo os nossos olhos para esse afluxo valorativo próprio dos objetos, na mesma medida em que o ódio os fecha. Assim, os valores como que brotam dos objetos e das pessoas, sempre e novamente, ficando à espera deste ato compreensivo, que evoca a possibilidade de seu aperfeiçoamento e o máximo desenvolvimento da natureza de seu ser. A tendência das vivências no mundo circundante (*Umwelt*), por exemplo, é de um fechamento e fixação em determinadas experiências valorativas, eminentemente, nas ações dadas nos níveis vitais e sensitivos da existência, associados às resistências e forças biológicas do corpo vivo (*Leib*). O que se realiza aqui é uma espécie de ancoragem em determinado interesse e, assim, depois de vislumbrado o componente valorativo que ali emerge, cria-se o espaço para realizar a vocação e o destino, operando a construção do mundo pessoal nestas circunstâncias. Mesmo

³³⁹ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.156, 2017.

³⁴⁰ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.157 e segs., 2017.

³⁴¹ Cf. Idem.

aqui, devemos dizer que a configuração valorativa surge condicionada pelo ato de amor, visando o máximo que as vivências de um corpo próprio ou da experiência egóica em mundo de instrumentos e bens materiais podem realizar e oferecer.

Podemos desdobrar esta ideia em outra análise que se refere à compreensão de Scheler sobre a relação entre os atos lógicos e de conhecimento do mundo e atos de amor em seu caráter não lógico: o amante precede o conhecedor. Como o amor implica o próprio fazer surgir das novidades advindas da condição ontológica e valorativa dos objetos, em algum sentido, ele envolve a negação, melhor dizendo, a constante negação do que já está dado naqueles mesmos objetos; ou pelo menos sua possibilidade, como algo sempre dado. "O amor nega, portanto, ter o valor como algo dado à mão [...]. Por isto, a negação que define a essência do amor é um ato edificativo e construtivo, e ademais esta ação edificadora e construtora é uma operação no mundo e sobre o mundo."³⁴² O sentido do amor pode ser descrito também numa negação que visa aquele aperfeiçoamento valorativo do ser.

Na fenomenologia da religião, Scheler apresenta uma teoria que sustenta esta ideia. Os atos religiosos, que encontramos com a mesma consideração que os atos amorosos, determinados por sua condição de sacralidade e pura atualidade, só são alcançados em uma ascese e na superação das determinações meramente individuais e mundanas da existência. Portanto, para ter acesso ao sentido da vivência amorosa e religiosa, que abre o ser humano para o objeto puro da filosofia no saber metafísico, é necessário um esforço, um movimento ascético, que se desenvolve em uma dupla negação. Para realizar as condições pessoais e metodológicas que nos gabaritam a tal vivência, Scheler estabelece os seguintes passos, partindo do princípio que a vontade, condicionadora da *Epoché*, é a condição complementar à mediação fundamental do ato de amor no processo da ascese.³⁴³

[...] 1 - O amor de toda pessoa espiritual pelo valor e pelo ser absolutos. 2 - O aviltamento do eu e do si próprio naturais; 3 - A autodominação e por meio daí uma objetivação pela primeira vez possível dos impulsos pulsionais que sempre cocondicionam a percepção natural sensível, os impulsos pulsionais da vida dada como "corpórea" e vivenciada como fundada corporeamente. (SCHELER, *Essência da Filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico*, 2015, p.118-119)

Neste processo de ascese descrito, projeta-se nesta dupla negação (vontade e amor), – que percebemos na Antropologia Filosófica (latente) e aqui na fenomenologia da religião de

³⁴² Cf. RAMOS, D. R. *Amor e conhecimento na fenomenologia de Max Scheler*. In: Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Toledo, nº1, v.2, 2017, p.171.

³⁴³ Estes atos que Scheler despreocupadamente descreve, em muitos sentidos podem ser remetidos uns aos outros. O conceito de ascese claramente se associa ao conceito de abertura para o mundo, principalmente no que tange ao sentido dos três conceitos já caracterizados, ideação, reflexão (autocompreensão) e reunião. O que autor realiza é uma forma de retradução de alguns conceitos fundamentais nas diversas esferas do conhecimento, no caso em questão na esfera da antropologia e no contexto religioso e moral. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.39 e segs. 2003.

modo explícito – que o amor é a condição para descortinar uma nova forma de saber. Primeiro este processo pode ser associado com o conceito de reunião e a ideia de pura atualidade. Além disso, surge a ideia de uma clarividência do saber absoluto relativamente à experiência mundana do homem. E, por fim, o ato de amor se descreve em três formas cognitivas: os atos de amor pessoal e comunitário típicos da vida social, os atos religiosos que contemplam o movimento participativo *in Deo* (a graça, o milagre, etc), estudados na fenomenologia da religião e os atos cognitivos que compreendem a evidência absoluta da vivência amorosa e religiosa e descreve o sentido ético do saber filosófico como saber metafísico.³⁴⁴

No drama do espírito formulado por Scheler para elucidar a abertura para o mundo, na ideação conseguimos perspectivar o momento contemplativo em que se retira o *eidós* das coisas meramente dadas. Supera-se o mundo das coisas existentes e ganha-se o mundo das essências. É o passo para o esclarecimento ontológico dos entes, que, no processo de ascese contínua do espírito, vai à autocompreensão de si como mundo interno em direção à reunião, o impulso para a compreensão do mundo próprio das formas pessoais. Portanto, no processo de abertura do homem para o mundo, há, se podemos assim dizer, esse duplo empuxo e tendência determinando a dupla forma da negação, condicionada pelo ato de amor. Ou seja, na base pelo complexo ideativo que cinde o mundo em essência e existência (vontade), e no topo, pelo sentido puro do ato de amor, que condiciona a experiência espiritual de reunião.

O amor como ato condicionante no topo da hierarquia e no lado absoluto e não lógico do espírito, visa o valor e o ser absolutos, e "quebra a fonte da relatividade ontológica de todo ser do mundo circundante, uma relatividade que se encontra no homem."³⁴⁵ O amor direciona sutilmente o homem em direção ao ser absoluto, que aparece para a pessoa como pura atualidade, clarividência, pululando de determinações valorativas sempre novas nos objetos e coisas no mundo. Portanto, pura atualidade implica o sentido dado na ideia reunião, que evoca esta dimensão social e a participação do homem na esfera do absoluto, onde livremente encontra seu ser: "só podemos conquistar uma participação através de uma corealização [...] não é o mero achado ou uma mera descoberta de um ente e de um ser independente de nós, mas uma verdadeira co-produção, uma co-geração das essências, ideias, valores [...]"³⁴⁶

Já que no tange a clarividência sobre o sentido metafísico do amor como abertura para o absoluto, diz Scheler: "Mas a esfera de um ser absoluto em geral, indiferentemente de ela ser ou não acessível à vivência e ao conhecimento, pertence de maneira tão constitutiva à

³⁴⁴ Cf. SCHELER, M. *Visão Filosófica de Mundo*, p.15-18 e *SEF*, 123-131, 2015.

³⁴⁵ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.119, 2015.

³⁴⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.46, 2003.

essência do homem quanto sua autoconsciência ou sua consciência do mundo."³⁴⁷ A pergunta metafísica formulada nos termos desta incógnita é em si mesma evidente, implicando a experiência do amor no entendimento imediato e necessário de que, no momento que o homem toma consciência do mundo e passa a duvidar se algo efetivamente é, peremptoriamente se questiona sobre a "contingência do fato de que 'há um mundo e não antes não há' e de 'que o mundo é e não antes não é'."³⁴⁸ Sendo algo, mesmo que não objetivável na forma de sua determinação ontológica e manifestação, torna-se fonte de amor absoluto e de valor supremo. A metafísica, em Scheler, define-se pelo desejo de conhecer aquilo que merece veneração, e, por isso, sempre, em alguma medida, estará remetida ao conhecimento religioso. E ela é de fato, a busca do conhecimento, sobre como, a partir deste *insight* sobre a mudança valorativa que aparece para o homem, na sua referência aos objetos, o ser humano é capaz de ser criador correlativamente a estes âmbitos ontológicos.³⁴⁹

O amor, por conseguinte, torna claro o acesso do homem para aquilo que ele já sempre soube e já sempre lhe fora evidente. Contudo, esta compreensão pode ser obnubilada, devido às condições vitais e à atuação constante do ódio, agentes em determinados momentos históricos como impeditivos da mudança valorativa. Nestes contextos ocorrem a sacralização daquilo que não é sacro e a determinação valorativa do amor como um mero sentimento, um estado sensível, algo dado aí para a vivência do mundo circunstanciado, ou mesmo como o palco e o impulso obscuro que determina as relações sociais no mundo circundante.³⁵⁰

Sendo o amor essa experiência que envolve um duplo ato de deslocamento valorativo e preenchimento do sentido absoluto e evidente do vir a ser das coisas para o ser humano, na dimensão individual, este ato tem sua própria função: amar, em sentido estrito, significa amar aquilo que não se vê e amar aquilo que não é efetividade na determinação das coisas. Portanto, não bastam os atos de ideação que tornam o outro objeto de um conhecimento regional para chegar à experiência do amor individual.³⁵¹ Na modalidade objetiva, o outro se torna fonte de admiração como corpo, como parte fisiologicamente determinada ou eroticamente simbolizada. Assim, ama-se a estrutura física e desconhece-se a pessoa. Além disso, não basta a modalidade reflexiva. O amor que se dirige à identidade pessoal, vê no outro aquilo que deseja ver, projeta sobre as outras pessoas características positivas que percebe como virtudes de um possível ser amado. Neste sentido, ama-se mais a si mesmo do que o outro, ou ama-se a si mesmo no outro e não ao outro em sentido real, como ser pessoal.

³⁴⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, 86, 2003.

³⁴⁸ Cf. *Idem*.

³⁴⁹ Cf. SCHELER, M. *Do eterno no homem*, p.123, 2015 e *EFS*, p.154, 2017.

³⁵⁰ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.175-179, 2017.

³⁵¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45, 2003 e *EFS*, p.164-168, 2017.

A experiência da paixão descreve esta forma da manifestação da vivência sentimental, revelando o desejo amoroso relativamente ao outro.³⁵² Em ambos os casos, inclui-se na dimensão determinante do amor, as dimensões derivadas e inferiores na hierarquia valorativa do desejo, da pulsão, da dimensão do corpo vivo e das ideações e imaginações que compõe o ser do outro como ser no meu mundo. No âmbito das teorias empáticas que tentam elaborar outra aceção para o conceito de amor enquanto sentimento vincutivo dá-se o mesmo, como elaboramos em tópico acima.³⁵³ Portanto, estas condições não são nem necessárias nem suficientes para fundamentar uma tese sobre o sentido do amor, pois o amor em sentido pessoal envolve uma negação de todas as determinações efetivas e objetivações das qualidades de coisas. Ele nem mesmo é uma cognição valorativa e sentimental, mas só este dirigir-se a uma possibilidade de mudança, que aparece no próprio objeto por sua própria condição como ente absolutamente dado através de seus valores.

Repetindo, ama-se o que não se vê. Ama-se o absoluto que o outro te revela na própria vivência pessoal. Nisto se corealiza o projeto pessoal, numa relação dita amorosa e se percebe a compreensão do mundo do outro como ser absoluto, não como ente relativo.³⁵⁴ Scheler percebe que é necessário superar o plano da individuação meramente dada da existência e compreender que a experiência humana está aberta para o plano sacro e absoluto da existência, que a realiza em sentido pleno.³⁵⁵ Isso não quer dizer que Scheler seja contrário às relações meramente carnavais e aos apaixonamentos da vida. Antes o contrário, ele indica que o corolário dessas relações, bem como das relações sociais em geral e das vivências empáticas devem ser determinadas no seu direcionamento para o conhecimento pessoal do outro enquanto mundo individual e ser espiritual. Esse ser espiritual se revela no ato de reunião em sua dimensão pessoal, sacra e absoluta: a própria natureza, vocação e máximo ideal compreensivamente dado de outro ser pessoal (interpessoal).

Portanto, no âmbito estrito das relações pessoais, o amor aponta para uma superação da condição dada na individuação, que é constituída no sentido da autoconsciência e da reflexão. O amor aponta para a superação da determinação do homem como um si mesmo e o coloca sempre na possibilidade de compreensão valorativa e participação na pessoa do outro,

³⁵² Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.159-160. Cf. também: WYMAN, A. *Bakhtin and Scheler: toward a theory of a active understanding*. London, The Slavonic and East European Review, Vol. 86, nº1, Jan/2008, p.58-89.

³⁵³ Ver Quadro 2.

³⁵⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45-46, 2003.

³⁵⁵ Cf. RAMOS, D. R. *Amor e conhecimento na fenomenologia de Max Scheler*. Toledo, Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Toledo, nº1, v.2, 2017, p.144-179.

(reunião).³⁵⁶ A pessoa é um daqueles objetos dos quais refluem os valores de modo constante, pressionando sempre e a cada vez por sua máxima realização no mundo.

Neste sentido, o amor se apresenta como noção fundamental para o campo propriamente social de fundamentação dos objetos. Este ato, como base da experiência valorativa de toda a produção social de conhecimento é determinante na experiência mundana do homem. Está na base da constituição do mundo humano, enquanto *ethos* histórico e pessoal, esta abertura e movimento para o absoluto espiritual e valorativo. Qualificando o sentido da vivência pessoal que abre o ser humano para o mundo, o amor implica diretamente o esforço sublimatório que visa elevar as vivências espirituais e produzir novas experiências de valor. Mas também, aponta para o que podemos chamar de fixação criativa num campo valorativo dado no mundo circundante (*Umwelt*).³⁵⁷ Em um caso é positivo o descentramento valorativo que transforma o objeto ontologicamente dado e muda a região do ser em que ele é objetivado (verticalmente: compreende-se a correlação e a interconexão dos campos valorativos na determinação ontológica do mundo); no outro caso, o aperfeiçoamento daquele projeto em questão é visado dentro de um determinado campo ontológico, mas ainda assim, implica o sentido da pressão do amor pela perfeição valorativa dentro daquele domínio: (horizontalmente: descreve-se o desenvolvimento paradigmático de múltiplas formas de ciência, arte, filosofia ou religião). Isso implica o polo do espírito que aponta para a experiência da ilimitação da presença valorativa das coisas mesmas e a possibilidade de sua constante transformação e renovação compreensiva.

Neste sentido, em Max Scheler, a experiência social do conhecimento e da mudança histórica é impulsionada pelo ato de amor.³⁵⁸ Este atua como uma espécie de força que gera a insatisfação com o que está simplesmente aí, com o dado do mundo circundante (*Umwelt*). Já nos atos de ideação implica o descentramento possível das coisas com a superação do condicionamento orgânico do conhecimento, determinando a pressão pela compreensão da incógnita valorativa deixada *in* ato como abertura para novas compreensões de mundo.³⁵⁹

³⁵⁶ Cf. SCHELER, M. *EPS*, p.164-168, 2017.

³⁵⁷ Cf. MATEUS, C. *Max Scheler e gênese axiológica do conhecimento*. São Paulo, Margem, nº16, p.13-22, Dez/2002.

³⁵⁸ Cf. RAMOS, D. R. *Amor e conhecimento na fenomenologia de Max Scheler*. In: Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Toledo, nº1, v.2, 2017; Cf. MATEUS, C. *Max Scheler e gênese axiológica do conhecimento*. São Paulo, Margem, nº16, p.13-22, Dez/2002; Cf. WYMAN, A. *Bakhtin and Scheler: toward a theory of a active understanding*. London, The Slavonic and East European Review, Vol. 86, nº1, Jan/2008, p.58-89. Ver por exemplo, a conferência compilada no livro *Do eterno no homem: A ideia cristã do amor e o mundo atual*, p.487-550, 2015.

³⁵⁹ Por isso a negação aqui é diferente. No ato de amor nega-se o que já é forma da essência simplesmente dada. No ato de negação da vontade que abre o mundo para o campo das objetivações, nega-se o mundo efetivo como coisa simplesmente dada. Em um caso, nega-se a premência das determinações essenciais como fim do conhecimento humano. No outro, nega-se a validade de uma suposição de mundo externo e contingente como determinação final para a validação do conhecimento.

Portanto, é impossível que a visada ao mundo, correlata às intuições de tipo categorial ou reflexiva não estejam já conotadas com a coloração sentimental e valorativa, cujo sentido e prescrição normativa têm como base o ato de amor: isso determina a produtividade no mundo. De novo, o amante precede o conhecedor e o homem se define essencialmente como *Ens Amans* na determinação de seu destino no mundo.³⁶⁰

2.3. O problema implícito do personalismo scheleriano: vínculo entre os níveis ontológicos – a sutileza do espírito e a potência da vida

Em nossa apresentação que delineou o conceito de pessoa, indicamos como é necessário para o esclarecimento da ideia, que esta seja concebida como encarnada: a pessoa só existe na medida em que 'faz' o ato intencional de um ser vivo e corpóreo. Portanto, no conceito de pessoa em Scheler já está imbricada a necessária interconexão com as funções psicológicas e os estados físicos (sentimentais e sensíveis). O mesmo se dá na funcionalização da ideia na antropologia, quando ele evoca os dois atributos, espírito (*Geist*) e vida (*Drang*). Assim, não é possível pensar que a pessoa e o espírito sejam polos existenciais negativos, nem condições subjetivas (função ou estado psicofísico) ou substâncias, dadas como coisas no mundo. Portanto, não estamos tratando de relações causais ao analisar esta forma da coordenação entre os elementos. Sendo assim, como Scheler propõe a interconexão essencial entre esses campos ontológicos, no plano geral de sua Antropologia Filosófica? Se espírito e vida são derivações do conceito de pessoa e do corpo vivo (*Leib*), mesmo que metafisicamente derivados, parte-se da ideia que as premissas da análise serão as mesmas.

O primeiro ponto que precisamos destacar, de modo a já inferir a superação destes problemas implícitos, refere-se ao sentido da continuidade no interior do trabalho do autor. Na análise do tópico acima, percebemos que, na Antropologia Filosófica, Scheler se baseia na possibilidade de especular sobre os dados fenomenologicamente colhidos na redução e no período do personalismo. Na elaboração dos conceitos abrangentes de espírito, abertura para o mundo e nos atos amor pudemos dimensionar o tamanho e a diversidade das manobras especulativas de Scheler. Tais conceitos são usados como categorias chave no processo de amarração dos níveis ontológicos que estabelecem o sentido da Antropologia Filosófica. Fica claro que a antropologia de Scheler advém de seu personalismo.³⁶¹

³⁶⁰ Cf. SCHELER, M. *Ordo Amoris*, p.77, 2012.

³⁶¹ Cf. KAHLMEYER-MERTENS, R. S. *Dez lições sobre Scheler*, Petrópolis, Vozes, 2020, p.155-160. Cf. também: PANSERA, M. T. *Antropologia filosófica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001.

Reiterado este ponto, faz-se necessário dar um segundo passo metodológico. Buscaremos agora complementar a análise que trata do elemento especulativo, na readaptação dos conceitos de espírito e vida. Entretanto, em função da base personalista da qual partimos, visamos dar sentido a estes conceitos seguindo a problematização do intuicionismo de Scheler, para fazer jus à tese da continuidade.³⁶² Para realizar esta parte do trabalho, é imprescindível elucidar como o autor fez uma grande análise, postulando duas grandes doutrinas sobre o ser humano, que prevaleciam no cenário intelectual do início do Séc. XX, e que, do ponto de vista ontológico, visavam absolutizar os princípios espiritual e vital, como condições opostas na determinação da metafísica do humano. Na crítica e problematização dos pontos ali estabelecidos, Scheler explicita o sentido das premissas do sua visa intuicionista readaptada nos conceitos de espírito e vida do período tardio, com o objetivo de superar a aporia que esse contexto representa para uma Antropologia Filosófica. A principal alteração, como já dissemos, é a 'inversão valorativa' dos conceitos, na tese da impotência do espírito (*Ohnmacht des Geistes*) e da potencialidade e força do impulso vital.

A crítica de Scheler é desenhada a partir do seu ataque ao que ele batiza como doutrinas clássica e negativa sobre o ser humano. O autor rejeita estas duas grandes imagens como fonte para a determinação última do ser do homem.³⁶³ A doutrina clássica de origem grega e a doutrina negativa de base darwinista, oferecem a caracterização de momentos da história do pensamento, em que os polos da vida e do espírito são situados como atributos substancialmente díspares e inintercambiáveis. O autor caracteriza estes tipos ideais e imagens sobre o ser humano, visando dar sentido ao erro na compreensão elaborada pela tradição filosófica quando se depara com o problema antropológico. Só com uma perspectiva ontológica e intuicionista, portanto, pode-se conceber o intercâmbio, a variabilidade e a atualidade destes atributos para a definição de um ser qualquer, incluindo o ser do homem.

Na crítica do dualismo entre espírito e vida, que é típico de algumas teorias vitalistas, espiritualistas e neokantianas do final do Séc. XIX e início do Séc. XX, Scheler enxerga formas de compreensão úteis para esta empreitada, mas limitadas quanto ao modo de postulação da relação entre os conceitos. Assim, com a crítica dessas doutrinas, que são mutuamente excludentes, pretende-se justificar a inversão valorativa e criar o caminho que o leva até a ideia de sublimação. Por isso, é condição necessária de nossa tarefa que expliquemos como seu intuicionismo fenomenológico renovado aclara e oferece substância

³⁶² Cf. SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological movement: a historical introduction*, Boston, Martinus Nijhoff - The Hague, 1982. Conferir Cap I. a definição sobre *Dasein* e *Sosein*, que dá sentido a apropriação de Husserl por Scheler.

³⁶³ SCHELER, M. *PHC*, p.55, 2003.

para a construção de sua Antropologia Filosófica, a partir desta superação do dualismo próprio das doutrinas clássica e negativa.³⁶⁴

Em primeiro lugar é o erro na concepção do espírito que ganha relevo como fonte maior para a incompreensão sobre a questão do homem.³⁶⁵ Isso determina a típica deposição dos atos sentimentais e de amor (a sensibilidade em geral) como fundamentos para uma concepção nuclear da pessoa, uma vez que tais conceitos foram deslocados à conta de irracionais e subvalorizados na hierarquia ontológica. Para Scheler a doutrina clássica sobre o homem é devedora dos gregos e medievais. Sua concepção do ser humano parte da figura do *Homo Sapiens* e aflui para o campo religioso, concebendo o homem como ente participante da razão divina (*Homo Religiosus*). Assim descrito e focalizado na definição da ascensão do homem à consciência de si através da razão, primeiramente dada na história devido aos esforços da filosofia grega, Scheler entende que esta grande doutrina filosófica se diferencia em duas grandes correntes: uma que trata a ideia da alma do homem como uma substância espiritual e racional e outra que trata a ideia do espírito absoluto e suas diversas emanações ou funcionalizações derivadas como condições do vir a ser da história.

De modo geral, o erro central dessas doutrinas está no fato de que, para além de apresentarem teses cujo cerne é estabelecer uma ordem e uma hierarquia natural para o mundo, o que o autor também faz, estas são concepções que se baseiam numa interpretação problemática do conceito de espírito: "[...] as formas de ser mais elevadas crescem não apenas em sentido e valor, mas – aqui começa o erro – também em força e poder, quanto mais elevadas elas são."³⁶⁶ Para Scheler este é o principal e o maior erro da tradição filosófica. É o erro mais profundo com arraigadas raízes na visão de mundo natural. Neste campo, as ideias de poder, força e realização passam a ser derivadas de uma alma substancial erguida ao topo das coisas e de um espírito valorativamente superior, tido como criador factual do mundo. Este ente substancial, de origem superior e racional, encarna-se num invólucro corporal que é ontologicamente inferior: instaura-se o dualismo entre corpo e alma.

Sendo assim, é necessário inverter a ordem valorativa que qualifica o elemento espiritual como forte e perceber na dimensão vital do mundo – que é classicamente elencada como inferior – um fator positivamente produtivo e construtivo da existência. Portanto, numa

³⁶⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.54, 2003. Na tradução em português do texto está somente indicada a ideia de *Crítica da doutrina clássica e da doutrina negativa do homem*. No texto alemão, aparece a seguinte ideia: *Problem der Sublimierung, Kritik der »klassischen« und der »negativen« Theorie. Sublimierung als Weltvorgang (O problema da sublimação, crítica da teoria clássica e da negativa: sublimação como processo no mundo)*. Sendo assim fica em jogo a ideia de que o processo de sublimação, para ser descortinado da maneira adequada, tem de ser visado na crítica das teorias negativa e clássica.

³⁶⁵ SCHELER, M. *PHC*, p.36 e p.62, 2003.

³⁶⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.62-63, 2003.

de suas críticas, a interpretação intuicionista e atualista do espírito e da vida revela que: "as categorias ontológicas valorativas superiores são em si mesmas as mais fracas."³⁶⁷

Já no que se refere à doutrina negativa do ser humano, Scheler analisa em bloco um conjunto de teses, compreendidas como uma nova moda filosófica do final do Séc. XIX, em cuja denotação, baseada no darwinismo, o ser do homem aparece ininterruptamente como 'o animal malato', 'o ser que utiliza instrumentos' (*Homo Faber*), ou 'o beco sem saída da vida'. A crítica aqui se estabelece pela caracterização da tendência dos autores desta corrente do pensamento em compreender de forma absoluta, tanto os níveis vitais quanto os espirituais.³⁶⁸ Esta tendência se manifesta de forma mais clara na concepção da gênese do elemento espiritual a partir da negação dos níveis ontológicos mais baixos (vitais) que é o ponto chave no processo interno de gênese da cultura, abstraído na ideia de sublimação.

Portanto, a vida que emerge do inorgânico, passando por uma espécie primária de processo negativo, precisa renegar suas próprias determinações, de modo a saltar a um nível ontologicamente superior, o espírito. O mesmo se dá para a própria definição do espírito, às avessas, na medida em que este, como produto da sublimação, sempre aparece através de um método de negação da vida.³⁶⁹ Esse movimento, dado aqui também numa dupla negação, tem como fonte de determinação uma teleologia que se desvela em teses funcionalistas e

³⁶⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.62, 2003. Scheler segue aqui a apreensão da Ética de Nicolai Hartmann, que utiliza os mesmos termos para tratar desta problemática da categoria de espírito.

³⁶⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.81, 2003 e *PIH*, 96-100, 116-122, 2003. Cf. também as análises de diversos teóricos, sobre a necessidade de se referir à questão do 'animal malato' ou 'ser deficiente' (*Mangelwesen*), que Scheler compartilha com Gehlen e outros, como conceito chave para trabalhar a relação entre a Antropologia Filosófica, a biologia e a metafísica. FISHER, J. *La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie Philosophique*. Trad. Olivier Agard. IN: *Revue Germanique Internationale*, nº10, p.147-162, 2009 e *Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen)*. Trivium Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistesund Sozialwissenschaften. Trad. Matthieu Amat et Alexis Dirakis. nº 25, p. 1-18, 2017. Cf. MARINO, M. *L'Anthropologie de la « créature déficiente » [Mängelwesen] et la question de l'origine des langues : chemins de Gehlen vers Herder*. Trad. Olivier Agard. IN: *Revue Germanique Internationale*, nº10, p.187-209, 2009. e Cf.: MERLIO, G. *Nietzsche, Darwin et le darwinisme*. *Revue Germanique Internationale*, nº10, p.125-145, 2009. Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001. Cf. também: FRANÇOIS, A. *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*. In: *Bulletin d'analyse phénoménologique VI - 2*, p.73-85, 2010 (Actes 2). Cf. por último: HÖSLE, V. e ILLIES, C. *Darwinism and philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.

³⁶⁹ Como se vê, há aqui uma dupla negação e um processo de ascese também. Em Scheler, a ascese do espírito envolve as negações das resistências dadas nos atos da vontade e a negação dada nos atos de amor, voltada para a determinação valorativa dos objetos. Contudo a ascese não envolve aqui uma diferença entre os campos ontológicos, já que determinação intencional já preenche valorativamente todos os objetos, prescindindo daquela dualidade. Nas teorias negativas, há a negação do nível material seguida da negação do nível vital, para que se chegue à determinação do sentido da condição ontológica do espírito. Cf. SCHELER, M. *PHC*, 76-84, 2003. Cf. RAMOS, D. R. *Amor e conhecimento na fenomenologia de Max Scheler*. In: *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo, nº1, v.2, 2017.

mecanicistas sobre a relação entre a vida e o espírito. Entretanto, acena para uma não conciliação e uma diferenciação causal entre os termos assim admitidos ontologicamente.³⁷⁰

Scheler entende que o vitalismo, de Bergson, por exemplo, representa um conjunto de ideias que possui méritos em compreender o sentido intuitivo do princípio vital. Contudo, os vitalistas que atuam na vertente negativa adquirem grandes problemas, pois ao buscar caracterizar geneticamente o espírito a partir da vida, em geral descrevem uma tendência para a atuação do espírito que passa a vigorar como 'o agente' da decadência e da degenerescência da vida humana. No mesmo passo em que a vida se define como fonte absoluta das coisas, esta é submergida no processo como elemento de determinação negativa na concepção do homem. Por outro lado, absolutizando o espírito como fruto do processo funcional e teleológico derivado da vida que aparece na cultura, este acaba por se definir como agente negativo, em outro sentido: define-se como desvirtuador do elemento fundamental, do qual é resultado. Portanto, na definição do ser do homem, não se explica a vida (que perde sua determinação típica, como em geral é postulada para os animais) e também não se chega à determinação positiva do espírito.³⁷¹

Esta concepção é fundamental para compreender a forma da resposta de Scheler ao problema da inversão valorativa dos conceitos de espírito e vida com a figura da sublimação. Porque o núcleo da problematização parte do acerto aqui desvelado e tenta corrigir o erro. O acerto, como dissemos, está em localizar a vida em sua determinação absoluta, ligada às concepções e elaborações ontológicas sobre o darwinismo e o lugar da biologia na fundamentação da ontologia humana, bem como em apreender a necessidade de um processo sublimatório compondo o quadro analítico. Mas o erro de situar o espírito como poderoso e forte, tomado como resultado evidente do processo de sublimação é fundamental, pois ao caracterizar o sentido do engano aqui desvelado, se esclarece o porquê de ser inverter, baseado numa referência à proposta fenomenológica e intuicionista, a forma dos conceitos.

Para Scheler o defeito fundamental das teorias negativas é que "em cada forma em que se apresenta, a teoria negativa já sempre pressupõe justamente o que deve ser explicado por ela: o espírito."³⁷² Tais estudos não conseguem dar nenhuma pista para responder as perguntas sobre o sentido do ato de dizer 'não' próprio da vontade e de que maneira poderíamos formalizar este conceito de negação. Ao mesmo tempo, não indicam a forma que o ato da vontade teria de assumir, em sua correlação, para negar o que quer seja e nem mesmo os fundamentos deste ato relativamente ao princípio vital. E, por fim, ainda ficam obscuros os

³⁷⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.78-79, 2003.

³⁷¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.61, 2003.

³⁷² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.59, 2003.

motivos e para que a vontade teria de negar a vida, se a vida é um princípio absoluto. Por isso, indica-se que as diversas teleologias daí derivadas, de base vitalista, darwinista ou materialista devem ser negadas como fonte de caracterização última do ser humano.³⁷³

O modo de funcionalização elaborado pelas teorias negativas para descrever o processo construtivo da vida humana, partindo desta indefinição sobre o sentido do ato de negação e da vontade se desvela nas teorias sobre o processo de sublimação. Este processo se apresenta definido através de conceitos como repressão, combate ou desvio funcional do atributo vital, que dirige a construção e o emergir de um elemento sublime no mundo. O que, no entendimento de Scheler, subjaz problematicamente a esta tese sobre a sublimação é a permanência no erro e no engodo promovidos pelas doutrinas clássicas. Portanto, as doutrinas negativas se situam como oposto absoluto das doutrinas clássicas, sem, no entanto, conseguir realizar a elaboração do significado do conceito de espírito, como aquelas realizaram. Logo, tomam como manifesto o elemento superior, forte e definidor da existência no atributo espiritual, e caracterizam o espírito como *Télos* da vida humana ou mesmo da vida em geral.³⁷⁴ De algum modo, estas ideias acabam por enredar os pensadores das doutrinas negativas num círculo, em que ficam presos nos pressupostos definidores do conceito de espírito, que atua de modo tácito como condição de fundamentação e direcionamento. Já que não podem caracterizar a ideia de espírito de modo autônomo, este tem de emergir, de alguma maneira, do próprio seio da vida, ou no processo de adaptação ou através das definições das funções mentais, por exemplo. Sendo assim, estes autores só podem 'ver' nos resultados concretamente estabelecidos o que já está pressuposto como condição de determinação. No círculo acabam por não esclarecer o próprio sentido do conceito de espírito, mas só determinam que geneticamente o que ali se descreveu é o resultado de um movimento vital.

Sendo assim, o que é realizado de fato nas doutrinas negativas, neste acolhimento como evidência daquele erro da teoria do *Homo Sapiens*, é que na tese da sublimação, o homem, na medida em que é ser vital e espiritual, nunca possuirá uma adequada determinação ontológica. Na medida em que é homem, foge de sua concepção vital, mas ao mesmo tempo, sua humanidade só é definida nesta fuga, como espírito.³⁷⁵ A cultura e o processo de sublimação são, portanto, erros ontológicos para a doutrina negativa, que caracteriza o ser do homem como 'o beco sem saída da vida'. A vida sim, por outro lado, caracterizada de modo adequado no darwinismo, pode servir como fonte para um reencontro verdadeiro e necessário do homem com um ente absoluto. Isso se realiza superando as determinações do espírito, por

³⁷³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.81, 2003, *PIH*, p.97-98, 2003.

³⁷⁴ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.92-93, 1986.

³⁷⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.6-7, 2003.

meio de técnicas que fazem o homem regressar ao conteúdo intuitivo e místico dado no âmago da experiência vital.³⁷⁶ De novo cai-se na questão, já que o espírito não é uma coisa em si mesma, com autonomia e passível de análise fenomenológica, e na medida em que ainda permanece como incógnita implicada nos processos de desenvolvimento humano e na evolução da sociedade (vista como em decadência), sua derivação tem de ser necessariamente negativa. O caminho que leva o ser humano para o lado correto da existência tem, portanto, de superar esta determinação negativa que o espírito esquematiza e regressar ao núcleo vital. Cria-se este estranho modelo: o espírito é admitido como evidente e como padrão definidor e normativo da vida humana na cultura (força, superioridade), mas é renegado como fundamento para a caracterização da existência em sua dimensão própria. A solução é definir a força do espírito como fraqueza vital: 'o animal *malato*'; "o animal doente, o animal intelectual e instrumental – sem dúvida, uma coisa muito feia [...]"³⁷⁷

Dado isso, é determinante para as teorias negativas o método teleológico e genealógico do vir a ser do espírito. Este aparece no cerne do processo de sublimação, para descrever a formação cultural e civilizacional do homem como ente educado, reforçado e esclarecido, capaz de desempenhar uma tarefa eficaz e socialmente valorizada.³⁷⁸ A cultura (que ainda está vindo a ser na criança) se torna, no interior deste processo mesmo, um agente capaz de controlar e negar as pulsões e instintos ainda não reprimidos no infante. Este agente, ao mesmo tempo em que canaliza o destino pulsional para uma meta, agora sim, espiritualizada, reforça a disposição de construção do próprio espírito. O vir a ser do espírito se transforma em uma analogia do modo de aprendizado e da adaptação da vida animal.³⁷⁹ Na medida em que é canalizado e combatido o impulso vital, cria-se o destino espiritual e o processo é reforçado repetidamente. A repetição cria a consciência, a mente e estes centros funcionais sublimando-se, criam a cultura. Contudo, a tendência latente deste processo subjaz e este emergir do espírito é dado como uma forma mal fadada da vida quando a comparada a certeza e a eficácia do instinto e da evolução do mundo vital. Sendo assim, o próprio processo de sublimação define a existência cultural humana numa condição de simulacro da real evolução e adaptação dos processos vitais. O sentido ontológico da vida sublimada no âmbito da determinação cultural degenera o valor do que é vital em sentido estrito, e, ao mesmo tempo, não estabelece de bom grado e como dado em si mesmo, os resultados criados no

³⁷⁶ Scheler associa essa doutrina à ascensão de um Nihilismo radical, do pessimismo, e dos teóricos da decadência. Cf. SCHELER, *HH*, p.89-100;

³⁷⁷ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.109, 2003.

³⁷⁸ Cf. MENDES, E. R. *Pulsão e sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites*. Reverso, Belo Horizonte, ano 33, nº62, p.55-68, Set/2011. E Cf. TOREZAN, F. Z. e BRITO, A. F. *Sublimação: da construção ao resgate do conceito*. Ágora, Rio de Janeiro, v.15, nº2, Jul/Dez 2012, 245-258.

³⁷⁹ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.116, 2003 e *PHC*, p.57, 2003.

processo sublimatório, dados como espírito. Para Scheler, isso são projeções valorativas advindas das doutrinas clássica e negativa e não uma ontologia adequada dos princípios.

Scheler enfatiza ainda o grande perigo dessa tese, em que a dupla condição ontológica do homem é elaborada numa modalidade que radicaliza a condição do espírito em estado de guerra originária com a vida, destacando a análise de Ludwig Klages,. Para este autor alemão, contemporâneo de Scheler, o significado do espírito e do processo cultural evoca a ideia de um vírus que atua no homem, fazendo-o se voltar contra si mesmo. Klages representa uma reação conservadora à desvalorização da vida no contexto da expansão do racionalismo no Séc. XIX, que se dá por meio de uma negação do espírito como fator definidor da existência.³⁸⁰ Logo, a cultura é um erro produto da condição humana, o ente desviante da condição vital: "onde quer que apareçam atividades espirituais contrapostas às atividades da alma vital que transcorrem de maneira pura e simplesmente automática, estas últimas são amplamente perturbadas."³⁸¹ A conclusão é que, permanece aqui, por vias desditosas, nesta forma de darwinismo e panvitalismo, a ideia do corpo como prisão da alma (*desmoterion*). No entanto, agora, a causa do malefício é o próprio florescer do princípio racional no homem e seu desenvolvimento cerebral. A vida que floresce livre na natureza recebe a infortúnio de um manifestar impróprio na existência e na consciência humana.

O ponto forte da crítica scheleriana se volta para o fato de que nesta forma de elaboração, a interconexão entre espírito e vida se define por esta condição de ruptura absoluta, em que não há soma possível. A radicalização que ocorre nas teorias negativas envolve uma dupla negação: na medida em que os teóricos partem da evidência do poder da condição espiritual, o elemento vital se determina negativamente na forma de sua desvalorização e repressão. Quando buscam elucidar o ponto contrário, como em Klages, e o polo vital se torna a fonte maior de determinação, o espírito aparece como uma gênese imprópria da existência, desvirtuando o valor real da vida. Nesta balança que nunca se equilibra, o ponto central é que, de algum modo, sempre aparece como condição para a caracterização do ser do homem, o espírito como incógnita, o 'X' que opera algum tipo de repressão, negação e sublimação. Para o caso da doutrina clássica e também da doutrina

³⁸⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.78-84, 2003. As teses claramente reverberam nos três grandes autores que teorizaram sobre a 'guerra interior' por qual passa o ser humano e que se projeta para o mundo cultural: Nietzsche, Freud e Marx. As cores pesadas com que estes autores apresentaram o mundo na virada do Séc. XIX para o XX se assemelham as explicitadas por Scheler, ao citar Klages e podem ser claramente rastreáveis, tanto nas bases filosóficas que o autor sustenta e também na análise histórica do mundo em desencanto no período anterior e entre as guerras mundiais. Cf. por exemplo: SCHORSKE, C. *Viena Fin-de-Siècle: política e cultura*. Campinas - Editora da Unicamp, Companhia das Letras, 1990.

³⁸¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.84, 2003. Em geral, os autores das teorias que tem uma perspectiva sobre o espírito o definem nas condições dadas pelo *Homo Faber*: o espírito se transforma em inteligência técnica.

negativa, não há acordo possível segundo essas premissas, já que a afirmação sobre o desvalor da vida foi dado na primeira e, em certo sentido, de modo inconsciente, acolhido na segunda.

Scheler trabalhou para reverter este problema, utilizando-se da tese da sublimação e reanalisando estes mesmos conceitos de espírito e vida, tal como a tradição os ofereceu. Na medida em que prescindia da base efetiva e substancial que fundamenta a perspectiva destes autores, na fenomenologia o autor pôde estabelecer um novo sentido intuitivo para estes domínios ontológicos. Apoiando-se nos fatores positivos que a tradição ofereceu, buscou o seu redesenho na teoria tardia. Mas, negou-se essencialmente em apoiar a elaboração tradicional em dois pontos: conceber a vida como princípio absoluto para a concepção do homem, contudo, dando-lhe o devido lugar ontológico e sentido metafísico como potência, criatividade e força; e, igualmente, evitando usar a concepção do espírito definido como força e como vetor valorativo superior, para concebê-lo como frágil, impotente e sutil na comparação feita com o atributo vital na hierarquia ontológica, de modo a também garantir um estatuto ontológico autônomo na forma do processo de sublimação.³⁸²

Portanto, o que Scheler almeja ao desenvolver tal crítica e inverter o sentido típico com que os conceitos de espírito e vida são apresentados é tentar conciliá-los, de algum modo, numa tese ontológica ampla, mas que necessitará de uma mediação especulativa. Essa mediação especulativa acontece com base em seu posicionamento intuicionista, que lhe permite reanalisar estes conceitos segundo as descrições fenomenológicas estabelecidas. Aquelas doutrinas, portanto, complementam-se na construção do erro sobre a ideia em geral que se tem do homem, como ser cindido. Mas também erram ao propor que a cultura é fruto de uma forma de desnaturalização. Afora isto, há um terceiro engano, em que as inúmeras ideias que se entremeiam de forma inarticulável para estabelecer um conceito único de homem, baseiam-se nestes princípios, o que as torna incomensuráveis.

Portanto, a superação deste dualismo entre espírito e vida é condição básica para a realização de seu projeto filosófico tardio. Em conclusão, a doutrina clássica erra por elevar o que não é forte e realizador e a doutrina negativa, seguindo estas premissas, erra, pois busca o que é elevado através de uma estranha condição de submissão do que lhes seria supostamente superior ontologicamente. Scheler é mais crítico aos teóricos da doutrina negativa, porque tornam negativo o próprio princípio absoluto que utilizam como fundamento explicativo.³⁸³

³⁸² Como dissemos, este é um aspecto que Scheler acolhe das Doutrinas negativas, a tese do *animal malato*, mas sem as consequências práticas, epistêmicas e ontológicas advindas desta ideia. Basta-lhe o sentido da descrição vital do ser humano aqui postulado.

³⁸³ De certo modo radicaliza-se o medo na existência humana da fruição das coisas, como o próprio Scheler sempre destacou em suas críticas ao racionalismo, especialmente Kant. Ao mesmo tempo, percebe-se o

De todo modo, abandona-se e desvirtua-se a dimensão da vida. Para Scheler, mais do que abandonar, destitui-se de seu lugar ontológico como aquilo que deve ser:

O arranjo verdadeiro, originário das ligações que subsistem entre as formas mais elevadas ou mais baixas e as categorias valorativas e as forças e os poderes nos quais as formas se realizam, é caracterizado pela sentença: "o poderoso é originariamente mais baixo, o impotente o mais elevado". Em relação às formas de ser mais baixas, toda e qualquer forma de ser mais elevada é *relativamente* desprovida de força – e elas não se realizam através de suas próprias forças, mas através das forças das mais baixas. O processo da vida é em si mesmo um processo configurador que se dá no tempo e com estruturas próprias: ele é realizado exclusivamente pela matéria e pelas forças do mundo inorgânico. De maneira totalmente analógica, o espírito encontra-se em relação à vida. Certamente, o espírito pode *conquistar* poder por intermédio do processo de sublimação [...] (SCHELER, *PHC*, 2003, p.63-64)

Aqui novamente podemos reconhecer o sentido da ordem de fundamentação. Aquilo que não é efetivo (não objetivado) é passível de ser e pode ser captado por meio da redução, conectado àquilo que é efetivo e realizador. Isso demonstra o novo sentido dessas determinações e a forma da releitura intuicionista e atualista do autor. No caso da fenomenologia dos atos pessoais se esclarece a conatação para a ética, na medida em que a vivência valorativa implicada no ato se esclarece por meio do sentido dos portadores de valores, os bens. Isso porque a pessoa só pode se realizar na medida em que existe através de, e como corpo próprio. Ora, se a condição ontológica do corpo é a medida da realização (pincel de Rafael), a condição da pessoa enquanto 'ser assim' desse ato realizador – e agora na antropologia a condição do espírito – tem de ser necessariamente outra que não a de portador efetivamente dado. Portanto, no sentido descritivo estabelecido por Scheler é consequência falar em outra modalidade para qualificar o sentido do ato. Se num primeiro momento o sentido descrito foi de atualidade e performance, agora os atos são esclarecidos em termos de sua presença através da metáfora de sutileza e fragilidade. Esta manobra visa fazer compreender o significado daquilo que só descritivamente pode-se captar em meio àquilo que é eficaz.³⁸⁴ Portanto, a ideia de atualidade intuitivamente dada, determina o mundo numa modalidade diversa das formas efetivas, dadas em qualidades de coisas. Neste processo não se desqualifica o vital, antes o contrário, demonstra-se como se compõe o *milieu* humano (o mundo circundante) o mundo e o meio ambiente em sua correta determinação ontológica.

Para comparar com as tendências clássicas e negativas, que postulam este problema dos atributos, deve-se dizer que, em Scheler não há um dualismo estrito, mediado na forma de uma separação, uma mistura ou da harmonia entre os princípios. Há, antes, a descrição dos

significado do destaque dado à Bergson, por seu trabalho com o intuicionismo vitalista. Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.124-137, 1962.

³⁸⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.85-86, 2003.

diferentes sentidos dos atos e estados corporais, dados na redução fenomenológica. Dito isso, é impossível, por outro lado, estabelecer uma determinação negativa da pessoa, como já dissemos. O que se pode dizer é que ela não é aquilo que faz a existência vir a ser por si só, mas ela faz a existência vir a ser em sentido humano e ético, portanto, intencional e amoroso. O animal tem existência, mas somente na medida em que a existência se qualifica pela determinação vital, que antecede o próprio animal e motiva o seu meio ambiente. O ser humano, enquanto ser pessoal qualifica o sentido prático de sua própria vivência, portanto, atualiza-se e renova-se constantemente, na referência a sua situação vital. A pessoa, de um ponto vista ontológico, qualifica e dá a si mesma a fonte de sua própria definição, incluindo-se no campo dos objetos absolutos. Mas sua determinação ontológica não qualifica que ela deva existir como algo fora das efetividades, com 'um outro' da matéria ou do psiquismo.

O espírito não se define como força, como contato ou como motricidade. "O mais poderoso são os centros de força cegos, em relação às ideias, às formas e figuras [...]"³⁸⁵ A doutrina da experiência da realidade como resistência (*Widerstand*) é o ponto de referência que Scheler possui para definir o âmbito das coisas, tal como surgem, em termos de qualidades, sejam psíquicas, corporais e físicas, para uma experiência humana qualquer. Aqui, as coisas se definem em termos de puxões, empurrões, pulsões, força, contato, trabalho, etc. O corpo e a situação material, intuitivamente e valorativamente percebido motivam o sentido deste campo ontológico, atuam como condição necessária para definição do ser do homem.

Em toda resistência que experimentamos percebemos a ação e a disposição de uma força de outra coisa que não provém de nós mesmos e nem poderia sê-lo. E neste caso distinguimos já em seguida entre a resistência que se nos opõe, por um lado, nosso corpo, e, por outro, uma coisa independente dele. Nesta conexão, resistência é um fenômeno diferenciado que não deve ser equiparado a uma chamada sensação de resistência ou a uma vivência subjetiva a qual focalizamos através da percepção. Esse fenômeno se manifesta tão somente quando dirigido contra uma atividade efetuada e assim, somente na execução desta atividade mesma. (SCHELER, *TTF*, 1962, p.192) (Trad. minha).

Além disso, não há negatividade absoluta para a definição de nenhum dos âmbitos, já que o determinante teórico que apresenta o sentido da identidade global dos atos implica conceitos positivos e constitutivos também: estimulação, inspiração, realização e variação integral nos próprios atos pessoais. Esse é o desfecho da crítica de Scheler aos racionalistas e ao vitalismo que se baseiam numa posição voluntarista, como Nietzsche ou Freud, por exemplo. Não há uma ruptura da pulsão com o espírito, para Scheler. No ser do homem toda pulsão já está espiritualizada, já é inspirada, projetada e direcionada, aplicada, em algum

³⁸⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.64, 2003.

sentido, devido à própria condição do ser do homem, dada em sua totalidade.³⁸⁶ Portanto, não há um negativo da pulsão na razão ou um negativo do espírito na vida. A redução destes princípios só pode ocorrer mediante a idealização de um atributo superior, o fundamento do mundo, a que estes elementos poderiam ser derivados. Não há uma mediação genética, portanto, de um relativamente ao outro. Isso torna a definição do homem, sempre ontologicamente cindida e falha. "Espírito e vida estão mutuamente coordenados – é um erro fundamental colocá-los em hostilidade originária, em um estado de luta originário."³⁸⁷

Por isso, a razão não cria nada, porque jamais domina a natureza, mas a vontade também não manda no homem, porque nunca subjuga o mundo físico. Quem cria, subjuga, monta, desmonta, destrói e constrói é o próprio mundo físico, por sua condição ontológica. "Se o corpo, ele mesmo, pode ser o portador (*Träger*) do fenômeno das resistências, não pode ser ele o seu pressuposto."³⁸⁸ O homem participa desse processo, bem como participa de um mundo estritamente pessoal, na medida em que este ser pessoal inspira fugazmente a transformação valorativa da existência, por meio do trabalho, do esforço e da construção paulatina dada neste mundo material, o que inclui o seu corpo vivo e próprio (*Leib*). Só nessa condição, ele constrói, destrói, movimenta e reestabelece. E, só na medida em que prevê e projeta através de fórmulas, cálculos e da imaginação. Ora quem executa atos está fora do mundo? Não. A pessoa está encarnada nas fórmulas, nos cálculos, na imaginação e nas projeções de futuro. A condição da determinação pragmática do mundo está nas estrelinhas e não nos acontecimentos, na consignação da forma da interconexão dos atos da vontade com as manifestações das resistências que aparecem para o corpo, para o ego e determinam a condição de um projeto valorativo sempre renovado.³⁸⁹

O homem, conseqüentemente, é um ser que participa de muitos mundos para Scheler, ao contrário dos dois que os teóricos da doutrina clássica e negativa apresentam.³⁹⁰ O mundo espiritual dos atos, a percepção, a observação, o desejo, o julgamento, a racionalização, o microcosmo e o macrocosmo. Mas também o mundo das efetividades, com o impacto das resistências e das pulsões sobre o corpo vivo e sobre a condição egóica de nossa existência. Aqui se define que somos o conglomerado ontológico conhecido que possui o maior número

³⁸⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.60, 2003.

³⁸⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.84, 2003. Segue Scheler, fechando o capítulo sobre a crítica das teorias negativas, citando Holderlin: "Quem pensa no que há de mais profundo ama o que há de mais vital".

³⁸⁸ Cf. SCHELER, M. *TTF*, p.192, 1962.

³⁸⁹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.137 e segs. 1985.

³⁹⁰ Vários conceitos do livro *A posição do homem do cosmos* reverberam plenamente tanto no *De anima* de Aristóteles, quanto na *Evolução criadora* de Bergson. O próprio Scheler reconhece sua dívida com tais trabalhos, que ele avalia como os precursores da forma de amarração ontológica que ele visa na Antropologia Filosófica. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.11, 2003 e *PIH*, p.96, 2003.

de objetos preenchidos intencionalmente.³⁹¹ Se num dos polos está o forte e o objetivo (*Dasein*), destacamos que no outro está aquilo que não é objetivável e que é sutil (*Sosein*). Essa é a reiteração do núcleo argumentativo metodológico intuicionista em Scheler, agora na Antropologia Filosófica. A ordem de fundamentação novamente aparece no alicerce da composição teórica, mas a proposição precisa ganhar corpo, por assim dizer, na ideia de sutileza e fragilidade, para superar o problema do dualismo, como Scheler analisou. Esta questão, em sentido próprio, desemboca na busca por superar o problema antropológico sobre a diferença essencial entre o homem e o animal, que condiciona a resposta e descreve o ser humano como ser cindindo em si mesmo (corpo vital e alma espiritual).³⁹²

Se o ser humano é como se descreve fenomenologicamente, sua condição ontológica o coloca como ser no mundo que, para existir, necessita de força, esforço e trabalho. Portanto, necessita de sua condição como ser efetivo e vital. Mas, o sentido desta vivência do mundo vital, como condição de existência não pode ser a mesma que o animal ou a planta vivenciam. Portanto, se o princípio se descreve como força, criatividade e potência, em seu sentido especulativo, este se desdobra em formas de manifestações outras, em sua condição ontológica. A planta e o animal seguem os impulsos físicos e sensíveis, as resistências do meio ambiente e dos instintos. No homem tal determinação se demonstra como sendo de outra ordem. Aquilo que guia, não responde somente ao princípio vital, senão, deveríamos ser qualificados no âmbito dos animais e plantas. O que faz trabalhar e esforçar em sentido humano é de ordem diferente do que já fora observado e descrito no mundo natural. E o existir vital do homem não implica uma mudança na concepção ontológica do atributo vital, mas na releitura do processo que envolve a determinação das próprias forças motrizes do mundo, sendo guiada por um novo entendimento da compenetração dos princípios.

Por mais essencialmente diversos que sejam 'vida' e 'espírito' eles são dois princípios que se encontram no homem coreferidos: o espírito idealiza a vida – mas somente a vida consegue colocar o espírito em atividade e realizá-lo desde a mais simples mobilização para a ação até a consecução de uma obra (SCHELER, *PHC*, 2003, p.78)

Independentemente dessa participação diversa em variadas formas de conhecimento sobre si, sobre o outro e sobre as coisas, o que atormentou alguns dos comentadores de Scheler foi o fato de o autor inverter a clássica ordem do conhecimento a respeito da humanidade. Esse ato gerou críticas quanto a certo irracionalismo em seu sistema metafísico,

³⁹¹ SCHELER, M. *PHC*, p.13, 2003.

³⁹² Portanto, a raiz da problemática está dada na filosofia grega. Como Scheler mesmo diz, no momento em que a autoconsciência se eleva acima de si mesmo e busca uma diferenciação radical frente à vida animal, define-se como participante do elemento divino e cinde com o mundo sublunar, elaborando esta resposta sobre o seu sentido de ser. Cf. SCHELER, M. *HH*, p.79-80, 1986.

avaliado como impossível de ser desenvolvido.³⁹³ Mas, como observado, a condição ontológica não é de dualismo estrito e substancial e implica a ordem de fundamentação e o sentido intuitivo que liga os conceitos para desenvolver a antropologia em bases maximamente amplas.³⁹⁴ Assim, parece-nos cabível pensar que a intuição sobre a impotência do espírito está resguardada na base fenomenológica e no personalismo. A inversão na compreensão deste conceito de espírito obviamente cria impasse, uma vez que é cunhado para atacar a tradição filosófica, mantendo-se, em certo sentido, numa dimensão especulativa, o que para alguns implicou na desqualificação da ideia de espírito e do personalismo do autor.

Sendo assim, como Scheler estabelece o sentido prático dessa interconexão, através do conceito de sublimação, uma vez esclarecidas as premissas básicas, dadas no delineamento do conceito de pessoa e de sua readaptação no conceito de espírito? O trabalho segue, buscando demonstrar em uma segunda forma, o sentido positivo da pessoa e como podemos introduzir de modo minimamente problemático o conceito no contexto de sua Antropologia Filosófica.

2.4. Tentativa de resposta à questão da inversão valorativa do conceito de espírito e de vida: o sentimento de amor e a sublimação

Scheler reverte o significado do conceito de espírito como agente na determinação prática do mundo. Enquanto princípio criativo exerce sua função através de sua condição ontológica de fragilidade, sutileza e não objetividade. Concomitantemente, reverte também o sentido do princípio vital, na forma de sua própria materialização e manifestação no mundo inorgânico como força bruta e na vida animal e vegetal.³⁹⁵ Esse dois princípios metafísicos, desdobrados como modos do aparecer ontologicamente determinado, representam as formas ou as tendências que esclarecem como são plasmados e conformados os mundos efetivamente dados, desde o âmbito das forças inorgânicas até o mundo individual das pessoas.

³⁹³ Cf. VALLES, A. C. *El concepto de Espíritu en al Antropología de Max Scheler: Un estudio sobre "El puesto del hombre en el cosmos"*. A parte Rei: Revista de filosofía, ano 2004, nº 31. Cf. SÉLLES, J. F. *Dos aporías antropológicas del último Scheler*. Eidos, nº 22, p.81-100, 2015. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: ed. Nova, 1964. Cf. também: DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. 2 vols.* Paris: Presses Univ. de France, 1959, e sua análise sobre a filosofia tardia de Scheler, p.623-712.

³⁹⁴ Pode-se dizer que Scheler não se enquadra de fato na forma de uma teorização tipicamente dualista, apesar da utilização dos conceitos da tradição. É mais fácil colocá-lo como um pluralista ou como um monista metafísico na sua tese do amor. Cf. LUTHER, A. R. *Persons in love: a study of Max Scheler's 'Wesen und Formen der Sympathie'*. Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972 e Cf. também: BOSIO, F. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995.

³⁹⁵ O que no homem implica numa capacidade bastante limitada, diga-se de passagem, implicada no conceito de animal *malato*, Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.106-122, 2003.

Esta releitura da pessoa no espírito e da vida no impulso vital se dá sob a condição das interconexões essenciais. Essa é a condição para apresentar a problemática que estabelecemos, na inversão de valores de espírito e vida. O que faremos, agora, no entanto, será uma excursão para tratar do que entendemos ser o núcleo operativo e a resposta para o ato positivamente dado do espírito, como ser humano no mundo: o ato da sublimação. É na dinâmica funcional postulada por Scheler para explicar o vir a ser do mundo, o direcionar-se do homem para um além do mundo, que se demonstra o sentido do espírito e da vida em seu constante movimento de plasmar a existência. Entendemos ser, no conceito de sublimação, que Scheler alcança a forma como este ato de moldar a existência e o mundo acontece. Dito de outro modo, o jeito propriamente humano de corealizar pessoalmente o mundo individual e também o macrocosmos, em sua posição no cosmos, como ser vital.

O conceito de sublimação representa uma resposta típica do período, final do Séc. XIX e no início do Séc. XX, para a caracterização da questão das condições de possibilidade de um vínculo entre um ser espiritual e um ser vital.³⁹⁶ Estes princípios diferenciados, já amplamente delineados pelos teóricos no período e também, em certo sentido, associados a toda uma gama infinita de conceitos da tradição filosófica, podem ser coadunados teoricamente numa tese comum? Esta é a questão que está na base da ideia de sublimação.³⁹⁷ Ao fazer a crítica de Ludwig Klages, Scheler destaca o processo que o teórico da doutrina negativa batiza de hipersublimação: um tipo de excessiva cerebralização que ocorre no ser humano e que representa, em termos catastróficos, a manifestação da decadência da condição humana, enquanto ser que se desvirtua da natureza.³⁹⁸ Fica implícito, mesmo na crítica desmesurada apresentada, que há alguma forma de interação entre os princípios, já que a cerebralização é o resultado da sublimação do princípio vital. Seres hipercerebralizados são seres vitais que fugiram da sua condição ontológica básica, por assim dizer, em direção à civilização.³⁹⁹ Para boa parte dos teóricos parte-se, portanto, da certeza, que sim, existe algum tipo de interação, já que é evidente que o espírito é algum tipo de incógnita aguardando a explicação de sua gênese. Entretanto, todos ainda ficam estagnados na forma da relação: complementaridade, domínio ou negação? O enigma cuja raiz remete à proposição clássica da relação entre *psyché*, *nous* e *soma* permanece. Portanto, ao tratar da sublimação, Scheler busca de fato, tentar esclarecer a forma do vínculo entre pessoa, ego e corpo próprio (espírito e vida), através da base fenomenológica, de modo a superar o que se revela como uma questão perene da

³⁹⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.75-79, 2003 e *PIH*, p.115-116, 2003.

³⁹⁷ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.175-179, 2017.

³⁹⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.83, 2003 e *PIH*, p.118-119, 2003

³⁹⁹ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.85-91, 1986.

tradição e o núcleo da problemática antropológica. O que está na base da definição, em que atributos diferentes contribuem para a produção de universo comum de objetos?

O conceito de sublimação tem sua fama e maior reconhecimento por sua apresentação no interior da psicanálise freudiana. A elaboração dos textos de Freud sobre a temática está acontecendo no mesmo período em que Scheler busca a sua saída desde uma fenomenologia que ele caracterizou como idealista em Husserl, em direção a uma tese fenomenológica prática, aplicada e realista, nos anos entre 1913 a 1923.⁴⁰⁰ Nos trabalhos que culminam no texto *Essência e formas da simpatia* (*Wesen und Formen der Sympathie* – 1913/1923) Scheler não é nada tímido em elogiar e em criticar Freud, concebendo seus trabalhos sobre a sublimação como os mais completos desenvolvidos até então. Neste texto, o autor irá analisar e reelaborar o conceito de sublimação, bem como a análise das pulsões de vida e morte, a teoria do amor e as relações entre o ego e os sentimentos empáticos e de vinculação social.⁴⁰¹

Primeiramente, para Scheler, Freud é um teórico que se associa às correntes do vitalismo e do voluntarismo.⁴⁰² Nesse sentido, podemos conceber que Scheler entende que o psicanalista de Viena pertence, portanto, ao grupo dos teóricos que, de forma ou de outra, acolhem as doutrinas negativas para definir o ser humano. A ideia de sublimação, nesse sentido, que foi seu alvo central em conjunto com a ideia de negação na crítica das doutrinas negativas, apresenta pontos problemáticos compartilhados, como assinalamos no tópico acima. Portanto, para Scheler, "no caso em que energia reprimida das pulsões é sublimada, não deve produzir nada menos do que a capacidade para cada tipo de configuração cultural mais elevada, sim, como diz, Freud, expressamente, a especificação da constituição humana mesmo."⁴⁰³ A abordagem que Scheler faz de Freud visa traduzir o conceito de sublimação, apontando para os erros subjacentes à forma de teorização da doutrina negativa, mas também evocando o valor da tese para a constituição peculiar do ser humano.

A pulsão tem objetivos sexuais e só na medida em que esses objetivos são deslocados de sua meta própria (que pode ser um objetivo masoquista e de morte) através de um ato de negação, são alcançados fins valorizados socialmente.⁴⁰⁴ A tese sobre a sublimação em Freud, que é construída em diversos de seus textos, recebendo nova nuance de acordo com o trabalho e a fase do pensamento do autor, em geral é resguardada em algumas ideias: a pulsão é canalizada, transferida, transformada ou afastada, de um modo tal, que há um desvio de sua

⁴⁰⁰ Cf. LUTHER, A. R. *Persons in love: a study of Max Scheler's 'Wesen und formen der sympathie'*. Netherlands, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972, p.11-12 e p.100 e segs. Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. 2 vols.* Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.260-270.

⁴⁰¹ Cf. SCHELER, M. *EPS*, p.175-209, 2017.

⁴⁰² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.50-61, 2003.

⁴⁰³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.57, 2003.

⁴⁰⁴ Cf. LAPLANCHE, J. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p.494-497.

manifestação na forma sexual normal; assim, explica-se para Freud, a característica das atividades ali motivadas (arte, ciência, esportes) terem um caráter de aparente desvinculação com a sexualidade.⁴⁰⁵ Para Scheler, isso implica que Freud aceita tanto a noção da pulsão e da sexualidade tendo um papel relativamente secundário na produção dos bens culturais, quanto, por outro lado, que partindo deste princípio, o elemento vital seja desvalorizado ou deslocado de seu sentido próprio relativamente ao elemento espiritual.

O desvio pulsional implica em Freud, que a sexualidade, ou melhor, o componente pulsional que está sob a base da vida sexual é canalizado de suas funções biológicas e afetivas e instado às atividades artísticas e intelectuais. Esta ideia será desdobrada no período tardio dos trabalhos de Freud, chegando-se à concepção de que a pulsão recebe no processo de sublimação o seu estatuto verdadeiro.⁴⁰⁶ Neste processo, Freud indica que este deslocamento da meta pulsional gera grandes quantidades de energia, que serão utilizados no trabalho culturalmente valorizado. No que se refere a esse ponto, Scheler parece concordar com Freud.⁴⁰⁷ Portanto, indica o sentido ontológico da pulsão sexual como componente importante para a produtividade e a criatividade no mundo. Como já dissemos, é o acerto das propostas vitalistas, ao estabelecer o sentido do elemento pulsional na produtividade, no torque e na criação, que é aceito por Scheler. Mas permanece, de certo modo, o erro, uma vez que, na base da ideia de sublimação assim postulada, há esta concepção de transferência de poder, como se aquilo que fosse o espírito recebesse a potência que é própria ontologicamente do elemento vital. A pulsão é esse negativo que confere poder; ao perder o que possui e ao se desnaturalizar vem a ser em sentido próprio, na gênese do elemento espiritual. Só na desvalorização é que se sustenta a ideia de canalização e deslocamento (transferência) da energia e não na própria condição ontológica.⁴⁰⁸ Deste modo, o segredo das produções e da riqueza cultural humana estariam baseadas numa condição negativa. Somos humanos, porque, desviamos o *Telos* pulsional e sexual que nos liga à vida animal e só por essa medida. Scheler entende que, fenomenologicamente, isto é um engano e, como já dissemos, uma proposição com consequências graves para o ponto de vista do ânimo relativamente à vida e a cultura.⁴⁰⁹ A sua forma de ver a questão é explicitada aqui:

⁴⁰⁵ Cf. MENDES, E. R. *Pulsão e sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites*. Reverso, Belo Horizonte, ano 33, nº62, p.55-68, Set/2011. e Cf. TOREZAN, F. Z. e BRITO, A. F. *Sublimação: da construção ao resgate do conceito*. Ágora, Rio de Janeiro, v.15, nº2, Jul/Dez 2012, 245-258.

⁴⁰⁶ Cf. Cf. MENDES, E. R. *Pulsão e sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites*. Reverso, Belo Horizonte, ano 33, nº62, p.55-68, Set/2011, p.56.

⁴⁰⁷ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.178-179, 2017 e *PHC*, p.78, 2003.

⁴⁰⁸ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.192-195, 2017.

⁴⁰⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.57-58, 2003. Scheler evoca a doutrina da pulsão de vida e de morte da Freud tardio, tal como estabelecida em *Além do Princípio de Prazer*: "O desenvolvimento do homem até aqui não me parece carecer de nenhum outro esclarecimento além do esclarecimento dado para os animais, e o que se observa

É o espírito mesmo que já introduz a repressão à pulsão, na medida em que "a vontade" espiritual, já orientada ideal e valorativamente, recusa aos impulsos ideais e valorativos conflitantes as representações necessárias para uma ação pulsional, e, por outro lado, coloca diante dos olhos como iscas representações adequadas ideal e valorativamente às pulsões latentes, a fim de coordenar os impulsos pulsionais de tal modo que eles levem a termo o projeto volitivo estabelecido espiritualmente, o realizem. Chamamos "direcionamento" a este processo fundamental que consiste em uma inibição (*non fiat*) dos impulsos pulsionais através da vontade espiritual, assim como chamamos "direção" a apresentação – como que – das ideias e do valor mesmo que sempre só se realizam através dos movimentos pulsionais. Mas o que o espírito não consegue é o seguinte: gerar ou suspender, aumentar ou diminuir por si mesmo uma energia pulsional qualquer. Ele só está em condições de evocar a cada vez configurações pulsionais que deixam justamente o organismo realizar através da ação o que ele, o espírito 'quer'. Mas não apenas esta regulação pulsional mediada pela regulação representacional que parte do espírito; mesmo seu fim último é uma vez mais algo positivo: a conquista de poder e de atividade por parte do espírito, o tornar-se internamente mais livre e mais autônomo; digamos em resumo: *a vivificação do espírito*. (SCHELER, M. PHC, 2003, p.59-60)

Para Scheler, somente essa ideia pode descrever o que é realmente sublimação. E isto implica que, em todas as outras concepções sobre este tema, sejam darwinistas, materialistas ou metafísicas de base vitalista, acaba-se por reduzir a sublimação a um processo místico na gênese do espírito. O elemento dinâmico é explicado pelas analogias já citadas, como: transposição ou desvio do poder do atributo mais baixo para o mais alto, repressão através dos atos de negação, etc. Mas o processo já pressupõe a determinação do espírito nestes atos, como dissemos, e este acaba por ser hipostasiado ou substantivado na descrição das funções, situando-o ali como uma espécie de reservatório ou forma vazia, que fica em potência, na expectativa de uma adequada e lenta canalização; ou o inverso, o espírito se transforma neste surgir a partir da transposição energética, que o coloca como uma forma orgânica advinda da própria manifestação da evolução histórica da pulsão e da vida.⁴¹⁰ O reservatório ou este brotar que se manifesta como espírito tem de ser localizado ou cérebro, na civilização, na mente, na consciência, etc. E assim, este processo fica preso à necessidade de descrever a universal passagem do estado de natureza para o estado de cultura. Esta concepção, no entanto, não explica o mecanismo da sublimação, no entendimento de Scheler.⁴¹¹

Partindo do princípio de que a métrica da sublimação em Freud e em Scheler seja a mesma no que tange a ideia sobre o que é forte e produtivo ser da ordem da vida e das pulsões, utilizaremos uma metáfora sobre o ato de criação artística, apontando para o que se quer dizer com sublimação: um por cento de inspiração e noventa e nove por cento de transpiração. Segue-se que para Scheler a diferença é só uma: inverter a concepção do espírito

em uma minoria de indivíduos humanos, como um impulso incansável para o aperfeiçoamento ulterior, deixa-se compreender naturalmente como consequência da repressão à pulsão".

⁴¹⁰ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.93-94, 2003.

⁴¹¹ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.180-187, 2017.

em seu sentido positivo como guia, direcionador da ascese da pessoa no mundo, ontologicamente dado como elemento mais fraco na determinação da existência. E, com isso, se opor ao sentido negativo que subjaz à ideia de espírito em Freud e nos autores das doutrinas negativas, como determinado na forma de um criar e advir a partir das formas transpirantes e fortes da existência. A determinação positiva do espírito é seu poder de inspiração e guia da massa vital que constitui o mundo. A vida não precisa transferir e transpor seu poder para que o espírito venha a ser, seja por qual processo for. Cada atributo tem sua função ontologicamente dada na constituição da meta cultural humana, como ser que compõe o mundo pessoal.⁴¹² Neste sentido, nada pode vir a ser como existente se não representar e, portanto, se não oferecer algum valor real para o mundo vital. Mas o valor vital, não implica nada sem o constante impulsionamento dado pelo espírito, tanto na abertura lógica que lança o homem no mundo quanto na abertura do ato de amor, que volta o homem para o absoluto, no constante revisar e aperfeiçoar valorativo nos diversos níveis ontológicos.

Para que exista um processo de sublimação, há necessidade de um ato de negação. Scheler entende o ato de negação, como produto da preferência ou exclusão valorativa, caracterizando-o de modo divergente às análises da teoria negativa.⁴¹³ Negar aqui não implica controlar, desativar, transferir ou mesmo canalizar outra substância. O que se indicaria como canalização ou transferência aqui se torna um ato positivo, como fica claro nas citações acima e na ideia de inspiração e direcionamento pela vontade e pelo ato de amor. Portanto, a teoria não apresenta a ideia de um desequilíbrio entre os princípios. Mas sim, a ideia de que, tanto o espírito quanto a vida possuem sentidos negativos, determinações que são formas de fixação de uma vivência (ódio) e que representam tipos de manifestação valorativas e ontológicas específicas. E, por outro lado, existem os vetores positivos em que há um desdobramento de ambos em sempre novas formas ontológicas e valorativas, que representam o ápice produtivo e histórico da realização humana ou da própria vida em determinadas manifestações de mundo (amor). Mas este processo depende das condições positivamente dadas desses atributos para descreverem a totalidade essencial do ser do homem e dos seres vivos.⁴¹⁴

A fixação na determinação vital do mundo gera o que Scheler chama de vivência do orgulho natural, por exemplo. Vivenciar o mundo somente na condição vital torna o projeto humano um produto não sublimado, pois não há a tendência à busca de mudança para valores positivos (rege o ódio). O que aparece são as conformações típicas da natureza, mesmo que

⁴¹² Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.169-174 e p.192-209, 2017.

⁴¹³ Novamente a *Epoché* é utilizada como padrão para caracterizar o sentido do ato da vontade que nega a realidade vital, para reencontrá-la como coisa em si mesma, dada como 'ser assim', *sosein*.

⁴¹⁴ Lembrando-se do impacto de Eucken em Scheler sobre o caráter pedagógico do método noológico e sua tese sobre o ativismo. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.66-67, 2003.

sempre determinadas pela inquietação humana perante esse estado de repetição das vivências. Assim, o que se experimenta é uma verificação da constância das vivências naquele nível valorativo, em que os comportamentos humanos se dão meramente em termos de prazer e desprazer, de guerra e morte, de força e fraqueza, de nobreza e pobreza. O mundo humano se abre aqui para a determinação mediada pelo impacto das coisas e acontecimentos, em geral constituindo-se na forma de uma estagnação e repetição das formas expressivas já conhecidas daquelas vivências. Aqui, teoriza-se a vida humana à semelhança e por analogia ao mundo animal e vegetal, devido à vivência renitente desta condição. Mas isso não implica que a definição do homem deva ser reduzida somente a esta antípoda dos domínios ontológicos.

Mas também é possível se fixar no âmbito sacro da existência, por exemplo, e a partir deste ângulo, ler a própria vida do mundo circundante somente numa perspectiva racionalista ou intelectualista da existência. Como já dissemos, Scheler é crítico de quem concebe a vida criticando e não compreendendo o estatuto da visão de mundo natural, buscando compor um quadro moral de submissão e ordenação da experiência comum, a partir de uma crítica da razão.⁴¹⁵ Para Scheler, o processo sublimatório não ocorre sem que as forças da vida comum e o mundo vitalizado tenham primazia na realização valorativa. Não basta, portanto, uma espiritualização contínua destituída de corpo e do processo vital, dado no processo de negação. No máximo, o que se chega aí é a uma essência sem corpo, ou pior, a uma desvalorização do corpo e da vida, como ocorre nas doutrinas clássicas.

Portanto, a sublimação, no homem, evoca a necessidade de que os projetos desemboquem no mundo e na história. Assim, o espírito não é a coisa não dita, mas a coisa vivificada. Logo, não bastam projetos e desejos em abstrato, nem a pessoa como uma entidade fora do mundo para caracterizar a negação e o sentido da sublimação. O personalismo de Scheler exige que a pessoa seja sua própria realização: ela só existe porque se realiza. Na radicalização de suas ideias, no período tardio, a pessoa só existe porque realiza o próprio projeto de Deus como correligionário da vivência do espírito e da vida no mundo. Negar a vida ou negar o espírito implica romper com a possibilidade deste modo coparticipativo no todo ontológico dado no fundamento do mundo. E a forma da negação deslindada no ato da vontade, que abre o homem para o mundo e a forma da negação dada nos atos de amor, que impede o homem de se fixar em objetos valorativos, destina-se à compreensão do movimento ascético da sublimação em Scheler. Para o 'Eterno Fausto', a sublimação não é produto de

⁴¹⁵ Cf. MIGALLÓN, S. S. *Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis del fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler*. Veritas, nº 23, p.45-63, 2010 e *Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler*. Navarra, Anuário Filosófico, Janeiro de 2008. E cf. PANSERA, M. T. *Chaos/ Kosmos e Vita/ Spirito: dualismo o dialettica? Fenomenologia e antropologia in Max Scheler*. Babelonline: Rivista online di Filosofia. Università degli Studi Roma Tre. Nº 13, 2013, p.91-100.

uma negação da vida ou um desvio do processo vital, mas a própria realização do homem enquanto ser vital, como existência, mundo e história.⁴¹⁶

O que o ser humano recebe aqui é o sentido deste impulso vital (fechado no animal), determinado valorativamente no homem, portanto, de forma aberta. Isso aponta para o próprio núcleo normativo hierárquico dos princípios valorativos, esclarecedor deste algo a mais, a inquietação que é típica do ser espiritual capaz de amar. Logo, são duas inquietações que se somam em ato:⁴¹⁷ um impulso vital que move localmente, mas que tem de ser negado para ser compreendido em sua dimensão ontológica, o que não o desqualifica em termos de seu lugar efetivo; e o impulso amoroso, que condiciona o esforço de sublimação, destinando e guiando a matéria do mundo em sentido humano, dando um sim valorativo e compreendendo o sentido próprio do nível das resistências vitais. Nega-se para conhecer e depois se afirma o sentido realizador do mundo vital. Isso não quer dizer que uma pessoa precise conhecer sua estrutura vital para realizar o processo. Mas que, para assim proceder, com certeza ela terá que valorizar, em alguma medida e mesmo a contragosto, o elemento realizador, os portadores da existência: os bens e as coisas físicas e materiais.⁴¹⁸

Portanto, a ideia de negação aqui associa-se ao mundo vital, não como algo sem valor, cuja força deva ser transposta ou desviada para uma incógnita ainda em potência, que é o espírito. Mas, sim, esclarece-se o sentido próprio do componente vital, para afirmá-lo em sua condição sublimada, no próprio *modus operandi* humano. É o próprio sentido da inquietação do espírito que busca definitivamente adentrar no mundo efetivo e fazer-se real: a melhor sentença aqui é a de vitalização do espírito, como Scheler indicou, quando comparada à espiritualização da vida (que ocorre no sentido oposto, no desenvolvimento psíquico das plantas e animais). Isso é que representa o conceito de sublimação em Scheler.⁴¹⁹

Logo, a capacidade humana de guiar o elemento vital para um além da vida, buscando o uso das forças pulsionais para ir a rincões nunca antes conhecidos (abertura para o mundo) é o ponto que diferencia o homem do animal: ele pode prometer, pode ver o vazio em seu coração, buscar de forma ininterrupta e até patológica seus objetivos de crescimento valorativo. O ser humano é capaz de sublimar e ficcionalizar por meio de símbolos e instrumentos os elementos da vida cotidiana em teorias científicas, na arte e nas expressões

⁴¹⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.53, 2003.

⁴¹⁷ Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2018. Scheler, novamente se apega a ideias que podem ser rastreadas em Nietzsche sobre o sentido do ato de negação da vontade associado à aceitação do princípio vital. Mas como se disse, aceitar o princípio vital, não implica em negar o espiritual, por outro lado.

⁴¹⁸ Pode-se odiar o espírito e a civilização, mas ainda assim, se utilizar das condições materiais de existência para produzir algo benéfico para a cultura humana, o que é típico de muitos artistas.

⁴¹⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.60, 2003.

culturais.⁴²⁰ A sublimação se explica, neste sentido, do ponto de vista fenomenológico, como um processo, em que, *in* ato, numa determinada condição ontológica, as formas conhecidas de determinação do mundo, espírito e vida, plasmas ou compreendem uma determinada condição existencial: mundo circundante, microcosmo, macrocosmo ou meio ambiente, etc.⁴²¹

Scheler indica a seguinte ideia para falar do sentido da sublimação no mundo: "curtos e raros são os períodos de florescência da cultura na história do homem. Curta e rara é a beleza em sua delicadeza e vulnerabilidade."⁴²² Esses momentos únicos, em termos valorativos na experiência humana indicam a colaboração e a reunião produtiva dos princípios, que estabelecem o próprio sentido reflexivo de comunidades inteiras, definindo espíritos de um tempo: o renascimento, o iluminismo, a filosofia grega, as revoluções da matemática, da física, a Revolução Industrial, o capitalismo. Em todos esses momentos, modelos pessoais se manifestam como representantes dos valores ali desvelados e encarnam o processo sublimatório. Novamente, fica patente a ideia de não objetivação, de fugacidade e de raridade, que Scheler utiliza para esclarecer o sentido dos atos da pessoa com o pano de fundo da ordem de fundamentação. Aqui se encontra o sentido efetivo do espírito, aparecendo de forma sutil e nas entrelinhas das coisas, encarnando num período histórico e ganhando força motriz a cada movimento em que traduz e direciona o projeto valorativo de um tempo.

Este processo de encarnação já está manifesto na estrutura ontológica das coisas, uma vez que, ao tratar do primeiro e mais formal princípio do lado efetivo das regiões ontológicas, o impulso vital, Scheler qualifica a condição vegetativa da vida em sua dimensão estética e expressiva. A direção essencial da vida vegetativa que se designa como transição, implica o impulso para fora, um primeiro ato da interioridade que se destina fisicamente distanciando-se em si mesmo, em direção às novas ligações vitais e físicas do mundo. Mas este não é um impulso necessariamente esclarecido por uma declinação teleológica, seja metafísica ou darwinista. Este impulso para Scheler, dado já nas ligações entre a planta e o universo inorgânico, marca um significado em si esteticamente dado, que estimula o jogo imaginativo que podemos representar como uma espécie de criatividade vital em certa forma expressiva. Assim, o que esclarece o ponto do impulso vital, é sua situação ontológica própria, cuja definição muitas vezes escapa às condições normais da percepção humana e que diz que "não há nenhuma sensação, nenhuma percepção, nenhuma representação por detrás das quais já não estivesse o impulso obscuro."⁴²³ A resistência já aparece aqui como princípio dinâmico,

⁴²⁰ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.98-115, 2003 e *TTF*, p.151-180, 1962.

⁴²¹ Sem falar do mundo estritamente físico, que Scheler não exime de suas análises sobre o processo de sublimação. Cf. SCHELER, M. *The constitution of human being*, p.187-202, p.269-303, 2018.

⁴²² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.63, 2003.

⁴²³ SCHELER, M. *PHC*, p.13, 2003.

que Scheler batiza de *teleoklino* (com determinação própria para aquele domínio) para a forma de encarnação do mundo vegetal, com sua condição estética própria, movimentos e formas de 'supostos comportamentos' condizentes com este nível. Ora, a negação que, como já exploramos, seria a condição para que o homem realize o movimento de sublimação não pode vir do nada ou advir mesmo da forma deste impulso vital que já se realiza plenamente em suas próprias estruturas expressivas nas plantas. Para Scheler, portanto, já nas plantas, na manifestação do impulso vital há um processo de sublimação específico, em que essas condições dadas como resistências e atos 'moldam mundo' como princípios de descentramentos peculiares do ser.⁴²⁴

Sendo assim, quem nega ou aprova as coisas no mundo humano são os atos da vontade, uma das formas de manifestação do espírito, que se associam às resistências materiais, dadas para o corpo vivo. O mundo objetivo das coisas efetivas (*Wirklichkeit*), por espelhamento ao mundo dos atos que está embebido nos princípios sentimentais e valorativos, está mergulhado no sentido expressivo deste impulso obscuro, esteticamente forte que são as próprias resistências. Aqui, o corpo próprio e vivo ganha seu valor estético, ético em si mesmo, produtivo e portador de valor para uma percepção humana. Para os animais as resistências aparecem como sinais de execução comportamental e se desdobram numa percepção consciente da estrutura física com vista à meta pulsional. Para as plantas irrompem como possibilidades de deslocamento e a pressuposição de uma intimidade que representa a conjectura de uma atuação do ser vivo como princípio vegetativo sobre o mundo inorgânico e que conseguimos traduzir na compreensão da fotossíntese e nas mediações da química biológica. No ser humano, as resistências estão dadas como condição de possibilidade da criação de mundos concretos, mas isso somente na medida em que estas não são levadas pura e simplesmente como condição de determinação das ações. O ser humano não cria porque está vivo, mas só porque é um ser vivo, tem condições de gerar alguma coisa. Em Scheler, portanto, a resistência, condição dada pelo mundo físico, que institui um crivo energético e físico específico para cada âmbito ontológica da vida, desde a planta até o homem é partícipe no processo sublimatório, desde sempre. Em certo sentido, o que está em jogo para a definição dos campos ontológicos é só o quantitativo, se assim podemos dizer, com que os seres, na medida em que são compostos, manifestam mundos. O desdobramento sublimatório

⁴²⁴ Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. Vol 1*. Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.637-676; E Cf. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000.

da ontologia envolve esse despontar de manifestações diferenciadas, que é analisado metafisicamente em termos destes dois grandes atributos, com suas diversas derivações.⁴²⁵

Aqui é necessário esclarecer o que está na base do sentido da resistência. A bem dizer, para Scheler, nem é o mundo vital a fonte das resistências, mas a própria condição fundamental dos princípios vitais dadas no mundo inorgânico. Scheler fala de centro de forças e campos energéticos não espaciais que estão como alicerce dos fenômenos da extensão e do tempo. Ao tratar do conceito de amor e de sua declinação especulativa tardia no conceito de pura atualidade, evocamos a ideia de ascese para tratar do constante florescimento da consciência e do espírito. Este movimento constante da consciência que Scheler batiza de espiritualização da vida ou de vitalização do espírito, entra em jogo exatamente porque, em cada campo ontológico, uma nova forma da declinação das resistências, dada como um fenômeno primário da realidade (*Urphänomen*) dispõe-se numa forma vital e espiritual. O processo de conscientização, de certo modo, reduzido nas plantas e animais a processos de centralização envolve uma contínua liberação do impacto do fenômeno primário de resistência sobre este campo da realidade. No homem, esse impacto se desdobra no drama do espírito em que a possibilidade absoluta de se questionar sobre 'o além daquilo que resiste' sempre está latente, por oposição ao mero questionar sobre o além do mundo, como macrocosmos de seres pessoais.⁴²⁶ De todo modo, o que nos interessa é que na base de todo o processo, Scheler entende que há um grande movimento sublimatório, realizado na conformação do mundo efetivo à própria estrutura do fundamento do mundo. Essa ideia é diretriz para o salto metafísico tardio: o processo teogenético do homem como *Microtheos*.⁴²⁷

O que Scheler busca caracterizar, neste amplo processo de sublimação que ocorre na conformação dos planos ontológicos dados no mundo, é que a região do ser estudada pela biologia não é valorativamente inferior à região espiritual, estudada nas ciências humanas e na filosofia. Aqui, o que se realiza, é a forma da sublimação manifestando condições diferentes daquelas que encontramos no âmbito humano. Contudo, a determinação implica um modelo básico, em que o espírito guia o elemento vital, que representa força, até o limite de sua consciência, em detrimento da experiência qualitativa e resistência do mundo. Portanto,

⁴²⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.78, 2003. Cf. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000.

⁴²⁶ Assim se formulam idealmente tanto a pergunta sobre o mundo como uma totalidade real, com os processos causais no interior dos quais este mundo continua temporalmente, enquanto as coisas perdem sua existência como efetividade e morrem; Quanto, também, essa ideia aponta colateralmente para o sentido da pergunta religiosa sobre a substancialidade espiritual real (alma), como a incógnita advinda desta presença da realidade do mundo, entendida na visão de mundo natural por meio dos processos do acontecer, das forças e potências naturais implicados no nascer e no perecer dos seres etc. Cf. SCHELER, M. *TTF*, p.183-201, 1962 e *FTC*, p.118-120, 1962. *Morte e Sobrevivência*, p.11-47, 2017.

⁴²⁷ Cf. SCHELER, M, *PHC*, p.89-90, 2003. Cf. também: DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. Vol 1*. Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.677-699.

podemos falar que a vitalização do espírito ocorre de forma mais premente na vida humana, na medida em que nos abrimos para o sentido do nosso ser no mundo como seres vitais e não somente como seres espirituais; e a espiritualização da vida é o processo que implica os desenvolvimentos e adaptações dadas no ciclo vital, que vai das plantas, passando pelas bactérias até chegar aos animais. Aqui, a centralização se expande do mero movimento local sem objeto, para a consciência do objeto colado ao signo pulsional e à satisfação corporal.⁴²⁸

Quando fazemos uso de uma tese em que o vital se opõe ao espiritual, estamos, portanto, absolutizando as condições nas quais esses mundos aparecem intuitivamente e assim cindimos o homem entre uma parte e outra, além de excluir na definição do ser do animal qualquer possibilidade de uma dita espiritualização. A questão fundamental da Antropologia Filosófica, o que diferencia o homem essencialmente do animal, nestes termos, se desenvolve sempre na insólita proposição de que ou se aceita a animalidade de modo absoluto ou lhe negamos qualquer valor ontológico, conferindo todo valor e força à determinação espiritual.

Dado isto, e o espírito, por que é tão frágil? Para Scheler a questão se responde exatamente porque se o espírito fosse forte e decisivo na caracterização do elemento efetivo da realidade, a própria realidade perderia seu valor ontológico com vem sendo delineado na física relativista, quântica e pela biologia. Como fica muito claro o tempo todo em suas análises, não se trata de uma hierarquia de valores que represente algo como melhor ou pior, mas sim, como diferenças absolutas no sentido expressivo das coisas mesmas. Por isso, a confusão e o entendimento de que há erro entre os espiritualistas quando dizem que o espírito é forte e produtivo. E também que a saída da doutrina negativa não seja satisfatória e tanto mais perigosa, pois acaba por gerar um agravamento do conflito no interior da vida humana. O erro categórico leva ao grande problema na visão de mundo, que tanto se destaca. Para o autor só há resolução quando os princípios são dados ontologicamente como foram descritos na fenomenologia. E a sublimação surge, a partir da inversão de valores, como a chave para a correção deste erro, que aos olhos de Scheler possui terríveis consequências práticas.

Ora, isso é o que está de certo modo explicitado, já no tópico anterior. Mas então, qual é o sentido real dessa ligação? O significado que entendemos melhor descrever a concepção de sublimação em Scheler está dada na ideia de comunhão e compenetração dos princípios: "Espírito e vida estão mutuamente coordenados."⁴²⁹ A sublimação é um conceito utilizado para caracterizar todo ato positivo que o ser humano produz no mundo; o ser humano e não só a pessoa. O sentido positivo do ato advém da conformação de um ser corporal, portanto, determinado vitalmente, mas que, por sua própria condição não pode vivenciar o existir

⁴²⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.32-33, 2003.

⁴²⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.84, 2003.

somente na condição vital. "As intenções do espírito cortam por assim dizer o curso temporal da vida. Apenas indiretamente o ato espiritual também é, uma vez que reivindica uma atividade, dependente de um processo vital temporal e está como que acomodado nele."⁴³⁰

Em certo sentido, a comunhão destes princípios que se desdobra na experiência da consciência implica que a sensibilidade humana é voltada, de fato, para aquilo que não pode ver. Isso define, em sentido próprio, a abertura para o espírito no ser humano. Na planta Scheler indica, por outro lado, que "o fenômeno originário da expressão, uma certa fisionomia de estados internos, de estados estabelecidos pelo impulso afetivo enquanto o ser íntimo de sua vida: ele mostra o quão débil, vigorosa, exuberante ou pobre ela é."⁴³¹ Já no animal, na medida em que podemos desenhar seu ser como constituído por meio destes dois princípios conhecidos, há uma produtividade específica de certas formas comportamentais dadas pelo instinto com sua expressão própria. Aqui também a consciência se desdobra no sentido de expandir em direção àquilo que não pode ser pura determinação corporal. Isto é inferido, como podemos perceber, do núcleo da ideia sublimação, que assinala que nesta corroboração de princípios, onde aquilo que é configurador e se define como portador, precisa ser guiado, dirigido e direcionado, numa forma própria de condicionar as coisas e vem a ser como manifestações íntimas e estados expressivos valorativamente absolutos.

[...] intermédio do processo de sublimação, as pulsões vitais podem se introduzir (ou não se introduzir) em suas leis e na estrutura das ideias e dos sentidos, na estrutura que ele lhe apresenta de maneira diretriz, e, no decurso desta introdução e penetração no indivíduo e na história, pode-se em-*prestar* força ao espírito – mas em si mesmo e originariamente o espírito não possui nenhuma energia própria. A forma de ser mais elevada "determina", por assim dizer, a essência e as regiões essenciais na configuração do mundo –, mas ela é realizada através de outro princípio que é tão originariamente próprio ao ente primevo quanto o princípio espiritual: através do princípio que determina as imagens criadoras e as imagens continentes e que nós chamamos "impulso" ou "fantasia impulsiva" criadora de imagens. (SCHELER, *PHC*, 2003, p.64)

Vamos recapitular o processo e associá-lo comparativamente ao que o próprio Scheler chama de abertura para o mundo. Primeiro o homem é definido ontologicamente, ele é o ser vital aberto para o mundo. Isso implica que a definição precisa de uma designação do sentido de ser espiritual e do sentido de animal *malato*.⁴³² Segundo, na medida em que é ser espiritual, volta-se para o mundo numa dupla condição de ato, em si e compreensivamente na reflexão, agindo e existindo, é impelido a avaliar as consequências pessoais da existência e levado à busca pela reunião com o próprio ser pessoal. Toda vez que nos abrimos para o mundo, já estamos, portanto, sublimando, com maior ou menor capacidade objetiva de direcionar

⁴³⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.78, 2003.

⁴³¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.12, 2003.

⁴³² Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.106-122, 2003.

pulsionalmente nossa resistência e o chamamento físico do mundo, para os projetos valorativos desejados. Em certo sentido, sempre se luta contra o elemento vital, pois ele implica nas fantasias impulsivas e nas formas expressivas das resistências. A consciência, neste sentido, sempre se revela como liberdade crescente destes padecimentos. Para Scheler, no entanto, essa luta se destina ao entendimento do componente valorativo peculiar, determinado pela condição normativa do amor, que nos faz buscar a renovação e o aperfeiçoamento das coisas em qualquer campo ontológico em que nos embrenhemos. Estamos, portanto, sempre aceitando e rejeitando (vontade) o sentido da encarnação pessoal para podermos constituir uma unidade vivencial adequada entre os elementos vital e espiritual. Compreender a si mesmo, em Scheler, leva à compreensão ontológica do mundo. A pergunta antropológica coopera com o esclarecimento da pergunta ontológica. Lembrando a máxima de seu mestre Eucken: nem positivista nem idealista.⁴³³

Sendo assim, para quê serve esta ideia? Aqui entra em jogo a definição antropológica do homem como o ser com a maior quantidade de objetos fenomenologicamente reduzidos. Scheler deseja mediar essas posições e sintetizá-las num objeto comum. O conceito de sublimação serve, portanto, como este fio condutor, que descreve em sentido próprio a forma da comunhão dos princípios, perpassando modalidades autônomas e diferenciadas no campo das manifestações ontológicas da vida. No homem, estes entes, que representam totalidades e autonomias em seus próprios campos, se descortinam em um novo esboço e em uma nova determinação, que deve receber a alcunha de pessoal. O que há é uma nova totalidade e autonomia, e não, um desenvolvimento por analogia ou na forma de uma gênese que se siga de uma negação. Logo, não podemos deduzir da vida animal, o sentido da experiência humana, como na etologia; e, vice versa, de forma a colocar o homem no topo da cadeia vital. Portanto, a ontologia do homem e também a ontologia do animal diferem em muito da própria condição efetiva destes seres na existência, que acomodam teses sobre semelhança e identidade entre estes entes. Além disso, no que se refere à relatividade existencial dos entes, a condição humana não representa nenhum papel muito destacado, concebida somente como um momento transitório historicamente e uma forma entre outras de transição ontológica no drama maior do espírito e vida em sua relação o fundamento do mundo.⁴³⁴

⁴³³ Cf. EUCKEN, R. *La visione della vita nei grandi pensatori*, p.525 e segs., 1969.

⁴³⁴ Cf. SCHELER, M. *FTC*, p.94, 1962 e *PIH*, p.115-122, 2003 e *Da reviravolta dos valores*, p.143-182. Scheler destaca neste último texto, o impacto do humanismo na moral moderna e assim, sua reverberação como fonte do ressentimento na moral. É fácil percebermos também como desta ideia afluem as teses da doutrina negativa. Além disso, assim descrita, essa noção sobre o ser humano demarca bem a posição de Scheler no que tange a possíveis interpelações sobre um possível antropologismo e humanismo de sua parte.

Nosso objetivo aqui foi, entretanto, capturar o sentido do que poderíamos chamar dessa concepção unitária e ampliada que pode ser descrita como a vida humana. Para isso, Scheler sentiu ser necessário inventar algum novo tipo de elaboração e estratégia especulativa que unificasse os campos ontológicos dados para um ser pessoal e espiritual capaz de captar o 'ser assim' (*Sosein*) das coisas.⁴³⁵ É assim que, em nossa compreensão, Scheler produz a partir do quadro de sua ontologia e de seu personalismo as teses que vão caracterizar, problematicamente, sua Antropologia Filosófica: o problema da inversão valorativa do espírito como impotente e da vida como princípio de realização e força, e a solução da coordenação destas formas de manifestação, dada nesta dilatada teoria da sublimação.

CAPÍTULO 3 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PERSONALISTA DE MAX SCHELER

3.1. O Surgimento da Antropologia Filosófica no início do Séc. XX

3.1.1. A incomensurabilidade das ideias sobre o ser humano

A Antropologia Filosófica de Max Scheler possui dois fatores práticos originários: a valorização do conceito de amor pessoal da tradição agostiniana e de Pascal e o senso da crise social existente no início do Séc. XX, baseado na incapacidade para estabelecer um juízo compartilhado sobre o ser humano. Nas palavras de Scheler: "Se perguntamos a um europeu culto no que ele pensa ao escutar a palavra 'homem', quase sempre três esferas de ideias totalmente incompatíveis entre si começarão a aparecer em sua cabeça, em tensão umas com as outras."⁴³⁶ Antes da primeira guerra, Scheler já demonstrava preocupação com a isenção da

⁴³⁵ O que podemos compreender e devemos rememorar quando utilizamos esta ideia de 'estratégia especulativa' ou de 'manobra especulativa' da parte de Scheler, visa esclarecer a requalificação problemática de sua fenomenologia no período tardio, saindo da Ontologia em direção à Metafísica. O Scheler da Antropologia Filosófica visa a Metafísica do vivente e a Metafísica do espírito, utilizando um método que está longe de ser fenomenológico em seus procedimentos metodológicos e lógicos básicos.

⁴³⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.5, 2003.

filosofia acadêmica alemã relativamente às questões políticas e sociais. Seu percurso denuncia, por outro lado, seu posicionamento como filósofo público e o uso da *Epoché* como ferramenta que lhe daria condições de forjar outra ontologia.

Para Scheler, a pluralidade das ciências que se ocupavam da questão sobre o ser humano mais ocultava o sentido essencial do conceito do que o desvelava. Este outro lado da crise sobre a posição do homem no cosmos fora acentuada, já que com a "solução darwinista da origem do homem, pode-se dizer que em tempo algum da história o homem se tornou tão problemático quanto no presente."⁴³⁷ O conjunto de propostas da ciência e toda a postura filosófica no fim do século de XIX têm para Scheler esta raiz pivotante: a incomensurabilidade das ideias cunhadas para estabelecer o que é o ser humano. Portanto, a pergunta pelo ser do homem não poderia ser respondida naquele cenário, com o que até agora havia sido formulado sobre o tema. Isso situa a tarefa de superar essas unilateralidades visando à fundação da Antropologia Filosófica "sobre uma base maximamente ampla."⁴³⁸

É nesses termos, portanto, 'uma base maximamente ampla', que se concebe a fórmula fundamental para o estabelecimento da Antropologia Filosófica. Scheler é um dos fundadores da disciplina, na tríade formada com Helmuth Plessner, que lança também em 1928 o livro *Os Estágios do orgânico e do humano: uma introdução à Antropologia Filosófica (Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie)* e Arnold Gehlen, que lançou em 1940 o livro *O homem, sua natureza e seu lugar no mundo (Mensch, seine Natur und eine Stellung in der Welt)*. Scheler e este grupo de teóricos apresentam certas tendências para compor o problema relativo ao estatuto ontológico do homem. Cabe-nos destacar estas diferenças e o caráter da antropologia para estes fundadores, em comparação com o que a tradição definiu sobre o estudo do ser do homem.⁴³⁹

Em Scheler, bem como para Plessner e Gehlen são os seguintes elementos que distinguem a 'nova' Antropologia Filosófica, segundo a caracterização elaborada por Maria Tesesa Pansera (2001).⁴⁴⁰ Primeiro é preciso construir uma imagem unitária para a figura do homem, a partir da diversidade de opiniões concebidas histórica e teoreticamente; segundo, esta imagem tem de se apoiar nos dados científicos, mas não se esgotar e ser limitada pelos mesmos; terceiro, na antropologia a interpretação destes dados científicos está associada a

⁴³⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.6, 2003.

⁴³⁸ Cf. Idem.

⁴³⁹ Cf. CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. (Trad. Tomás Rosa Bueno), São Paulo, Martins Fontes, 1994, p.40-43. Cf. também, VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica, Vol.1* São Paulo, Edições Loyola. 2009, p.3-13.

⁴⁴⁰ Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosófica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001, p.11-12. A autora cita a ambição de Scheler de fazer da Antropologia Filosófica uma Metaciência das humanidades, mas também das ciências naturais. Para ver a formulação desta ideia: Cf. SCHELER, M. *The constitution of human being*, p.11-23, 2018.

determinados pressupostos filosóficos, que funcionam como princípios orientadores e fundamentam o esforço do teórico na amarração conceitual. Isto é o que propriamente qualifica a forma da antropologia dos autores e o sentido de sua interpretação do problema; quarto, a Antropologia Filosófica deve ser avaliada como uma disciplina fundamental para os estudos filosóficos. Assim, a construção de uma ideia compartilhada sobre o ser do ser humano deve sempre representar um elemento norteador para a filosofia e para uma teoria da cultura em geral, associando a Antropologia Filosófica às ciências humanas. E, por último, talvez, o elemento mais importante de todos, está no fato de que: ao devassar e conceber uma imagem do homem cria-se a possibilidade de fazer um movimento autorreflexivo e revelador do espírito do tempo (*Zeitgeist*) de um determinado período histórico. A elaboração desta ideia visa religar a 'nova' Antropologia Filosófica à tradição filosófica como um todo. E este movimento é realizado através da interpretação dos dados da ciência, bem como os dados históricos que se associam de modo tácito na conformação das diversas concepções sobre o homem que são elaboradas em determinadas épocas.

A ideia de nova Antropologia Filosófica, que se esboça nos elementos supracitados, surge e se esmera em conceber uma nova imagem do homem em oposição àquelas formuladas a partir de arcabouços positivistas e naturalistas, que têm grande preponderância na concepção e nos juízos a respeito do ser humano no início do Séc. XX. A nova antropologia pretende, portanto, situar até mesmo a posição positivista, na medida em que estabelece uma imagem ideal, na qual busca iluminar os esforços destes teóricos, remetendo-os a uma base mais ampla. O mesmo vale para quaisquer outras antropologias, que tenham surgido posteriormente aos trabalhos da tríade supracitada: antropologias biológicas, antropologias sociológicas, psicológicas, baseadas na teoria crítica, entre outras. Ao criticar o positivismo em seu tempo e ao se estabelecer como referência para a crítica de outras propostas que apresentem tendências à absolutização de determinados caracteres na definição da existência humana, a nova antropologia visa ser o palco para relativização e mediação dos pontos de vistas. O seu método, pode-se definir, tem em geral o objetivo de mostrar (*Aufweisen*) qual imagem de ser humano está subjacente aos diversos pontos de vistas teóricos que vigoram em dado momento histórico. Ao relativizar estas imagens, seja do positivismo ou do idealismo, da psicanálise ou da teoria econômica, busca-se reconhecer o elemento histórico e contingente, por um lado, e o traço universal e *a priori*, por outro, quando for o caso.

Portanto, é através deste grande esforço hermenêutico, que envolve sintetizar, integrar e harmonizar de modo explícito, traduzindo a imagem do homem vigente e dando-lhe lugar central e prioritário no debate filosófico e cultural, que se constitui o sentido inovador,

diferenciado da nova antropologia, dada em uma base maximamente ampla. Esta concepção implica que o conceito de ser humano está sempre aberto a novas reinterpretações, ainda que dentro de determinadas bases reconhecidas ontologicamente e também cientificamente. O homem é um ser vital e isso não vai deixar de constituir uma situação ontológica própria. No entanto, a reinterpretação do mundo vital, na biologia, na neurociência, na psicologia, geram sempre novas imagens que podem vir a transformar a situação global recente do conceito sobre o ser humano. A ciência sempre oferece condições de reabrir o sentido e de descobrir novas significações intencionais e ontológicas. A Antropologia Filosófica, conseqüentemente, constitui-se e tem como ponto de partida um objeto que se caracteriza por certa indefinição. A ideia do *anthropos*, na medida em que se funda como consciência de si (autorreflexão), objetivação e reunião, envolve sempre certo descentramento e abertura para o mundo. Contudo, esta indefinição não implica em precariedade descritiva, o que não é permitido nem pela ciência e nem pela fenomenologia. Logo, para descrever o sentido ontológico do ser do homem é necessário considerar tanto um elemento estático, passível de reinterpretações, descobertas e novas compreensões, quanto um elemento dinâmico, criativo, que concebe inovações e cunha as novas formas de entendimento.

Podemos encontrar na análise da antropologia de Scheler todas as características destacadas e indicadas pela comentadora. Isto se deve à função que o próprio autor teve como um dos criadores da disciplina. Em primeiro lugar no que tange à questão da construção da imagem do homem, Scheler faz uma análise de cinco grandes figuras antropológicas edificadas no âmbito da cultura ocidental. Tais imagens, que apresentaremos na sequência, servem como propedêutica para localizar a atual ideia sobre o homem e sua condição relativa perante as outras. De certo modo, este é o grande alvo teórico de Scheler: pretender acabar com a confusão teórica que envolve o esclarecimento sobre o ser humano e a desordem que é nutrida pelas amplas divergências que essas figuras antropológicas apresentam.

No que se refere ao ponto de abertura para as ciências, Scheler demonstra preferência pelos estudos da psicologia e da biologia.⁴⁴¹ Utilizando-se dos resultados destas ciências o autor constituirá a primeira parte de seus estudos na Antropologia Filosófica. Esta inclinação pode enviesar um pouco o olhar numa primeira impressão sobre seus trabalhos, inferindo-se que seus esforços visem meramente à tradução destes saberes numa metapsicologia ou numa psicologia transcendental. Este não é o caso e o objetivo se volta para a definição ontológica do mundo vital. As ciências, como já demonstramos, oferecem um dos caminhos que apresenta o sentido dos objetos em sua condição de efetividade (*Wirklichkeit*) e resistência

⁴⁴¹ Também podemos destacar seu impacto e interesse pela sociologia. Cf. SCHELER, M. *Sociología del saber*, 2000.

(*Widerstand*) no mundo, o 'ser-aí' (*Dasein*), que se dá como a região ontológica de objetos específicos descritos na forma de um cosmos biológico, físico ou pragmático. Portanto, a antropologia scheleriana, bem como aquelas de Gehlen e Plessner, que apresentam motivações semelhantes, devem ser estimadas em sua própria condição relativamente a antropologias cujos pontos de partida sejam outras ciências ou correntes filosóficas de um período histórico qualquer.⁴⁴² O que elas visam aqui é o esclarecimento de uma biologia filosófica ou de uma metafísica do vivente, que, a depender dos pressupostos que o autor utiliza, cria uma imagem diferenciada sobre esse âmbito ontológico, que visa esclarecer o sentido fenomenológico do fenômeno da vida.⁴⁴³

Quanto aos pressupostos, a constituição de sua tese antropológica parte de princípios fenomenológicos e da teoria da pessoa como centro de atos.⁴⁴⁴ Esse traço leva sua concepção do homem a se aproximar de teses com verve humanista, o que nos faz rememorar sua constante remissão a Agostinho e a Pascal. Scheler em sua concepção da pessoa como centro de atos sempre faz referência ao ser humano como lugar da manifestação de algo divino. A pessoa é algo que não pode ser objetivado ou que possa ser definido nos termos do mundo efetivo e causal. A ideia dos atos aponta para o reino do 'ser-assim' das coisas (*Sosein*), em sua condição *a priori*. Para muitos, esse enfoque designa a pessoa como esta 'centelha divina' que encarna no seio da natureza, indicando a dimensão fortemente religiosa que perpassa os trabalhos de Scheler.⁴⁴⁵ O autor não se furtará em apresentar esta dimensão sacra e divina da existência na sua concepção ontológica do mundo e menos ainda na sua definição metafísica da Antropologia Filosófica, em seu período tardio.

Por fim, a questão se volta para o lugar e a prioridade da antropologia no âmbito da filosofia e também da cultura. Aqui, o destaque deve ser dado em conjunto ao sentido hermenêutico e ético que a formulação de uma nova imagem do homem pode carregar. Já ficou bastante explícito o esforço de Scheler para transformar a visão de mundo de seu tempo.

⁴⁴² Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001, p.17-29. A autora explicita seis grandes vertentes criadas para desenvolver uma Antropologia Filosófica. A orientação dos fundadores (Scheler, Plessner e Gehlen), a antropologia sócio cultural, a antropologia baseada na biologia, aquela baseada na psicologia e mais especificamente, na psicanálise, uma antropologia teológica e uma fundamentada na Teoria Crítica.

⁴⁴³ Cf. HÖSLE, V. e ILLIES, C. *Darwinism and philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, p.1-9 e p.204.

⁴⁴⁴ Cf. KAHLMEYER-MERTENS, R. S. *Dez lições sobre Scheler*, Petrópolis, Vozes, 2020, p.155-160.

⁴⁴⁵ Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001. Aqui a autora analisa as antropologias de Scheler, Plessner e Gehlen, indicando as diferenças eminentes e as aproximações entre os autores. O ponto nodal é exatamente definir o personalismo scheleriano como associado a uma centelha divina, na diferenciação com os pressupostos mais sociológicos ou pragmáticos dos outros dois fundadores da Antropologia Filosófica contemporânea. Cf. também: FERRETI, G. *La trascendenza dell'amore: saggi su Max Scheler*. Milano, Mimesis Edizioni, 2014. e Cf. VERNIER, V. *Lo eterno confine: saggio su Max Scheler*. Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2012.

Ora, sendo assim, com seu método, a fenomenologia, e em seu contexto, no alvorecer da ciência no fim Séc. XIX, Scheler se percebe compreendendo a tensão histórica e cultural que vicejava no núcleo do questionamento sobre o ser do homem. É neste lugar que o autor empreenderá o esforço para retraduzir e reconstruir esta imagem. E esta é a tarefa fundamental para uma filosofia que busca se desenvolver por meio de uma Antropologia Filosófica: superar a crise que esta questão revela. Deste modo, o elemento primordial para a compreensão da cultura é a renovação da imagem do ser humano e cabe à Antropologia Filosófica iluminar a situação e o lugar que o homem ocupa na história e na própria natureza.

3.1.2. As cinco grandes imagens históricas do *anthropos*

Para Scheler a concepção de uma imagem do homem, que o liga à tradição antropológica em geral, tem a função de servir como um momento autorreflexivo, um momento de autocompreensão sobre a situação do homem em geral. Ele concebe de modo mais claro essa ideia, principalmente no texto *O homem e a história (Mensch und Geschichte – 1926)*.⁴⁴⁶ Neste texto há a elaboração de uma crítica às cinco grandes imagens sobre o ser do homem até então formuladas. Estas figuras são as ideias que a humanidade construiu para tomar consciência de si como uma entidade ontologicamente especial. O ser humano, enquanto espécie é *Homo*. Para Scheler, a questão aqui é definir quais foram os gêneros que apareceram historicamente para requalificar a definição da espécie humana. Esse trabalho visa, portanto, recuperar e reestabelecer o desmembrado sentido da questão, tal como fora definido no período positivista e no naturalismo: "somos a primeira época em que o homem tornou-se total e completamente 'problemático' para si mesmo."⁴⁴⁷ Portanto, esclarecer e iluminar tais figuras, no entendimento de Scheler, produz o primeiro movimento que aponta para reconquistar o sentido e o lugar do homem no interior da natureza e da história.

Se há um problema filosófico cuja solução é exigida com maior urgência por nossa época, é este o problema de uma Antropologia Filosófica. Refiro-me a uma ciência fundamental da essência e da estrutura essencial do homem; da sua relação com os reinos da natureza (o inorgânico, o vegetal, o animal), bem como com o fundamento de todas as coisas; da origem metafísica de sua essência, como de seu início físico, psíquico e espiritual no mundo; das forças e dos poderes que movem o homem e que por ele são movidos; das tendências e leis fundamentais de seu desenvolvimento biológico, psíquico, espiritual e social, tanto no que diz respeito as suas possibilidades essenciais quanto às suas realidades. É nesta ciência que residem o problema psicofísico do corpo e da alma e o problema noético-vital. Somente uma

⁴⁴⁶ No livro *A posição do homem no cosmos* Scheler cita estas imagens na introdução, destacando somente três das cinco figuras: a antropologia filosófica, religiosa e científica. No entanto, no texto as referências às outras duas imagens ocorrem constantemente, sendo parte nuclear do mote interpretativo do autor.

⁴⁴⁷ Cf. SCHELER. *HH*, p.74, 1986.

antropologia desta espécie seria capaz de fornecer um fundamento último de natureza filosófica e ao mesmo tempo também objetivos determinados e seguros de pesquisa para todas as ciências que dizem respeito ao objeto "homem": (SCHELER, *HH*, 1986, p.73-74)

Scheler é crítico da maioria das ideias sobre o homem herdadas pela filosofia contemporânea. Já elaboramos sua análise sobre a tradição clássica e a tradição negativa, que o autor prepara para tentar superar o dualismo entre espírito e vida. Em sua compreensão, o núcleo da problemática e o mal maior da filosofia é descrever o ser humano por meio da tese da incompatibilidade e da guerra entre o elemento noético e o elemento vital. O erro desta fórmula está em considerar que o espírito (razão, vontade, inteligência, etc.) tem o poder, a força, a capacidade produtiva e deve dominar e transferir (canalizar) o sentido efetivo do componente vital para realizar a cultura humana. Sua conclusão crítica a esta forma de imaginar o ser humano indica que a concepção do homem espiritual acaba vindo de encontro à concepção do homem vital, de modo que, do conflito, sempre decorre a desqualificação de um dos conceitos fundamentais. Logo, como definir o homem? O ápice da série dos vertebrados não é o mesmo ser que se define como essencialmente o oposto do animal? A partir desta interpretação do conceito emerge essa dualidade em tamanho paradoxo. "Esta palavra designa simultaneamente o cerne do conceito de coisas que se contrapõem de maneira mais incisiva possível ao conceito de animal em geral."⁴⁴⁸

Na história das ideias Scheler descreve estas duas doutrinas, a partir de cinco grandes figuras, que se apresentam em variadas formas nas diversas correntes de pensamento e que buscaram responder à questão sobre o homem, chegando como representações para o europeu médio, no início do Séc. XX. Ele indica que foram concebidas as figuras do *Homo Sapiens*, de origem grega, representada no conceito de razão; a figura do *Homo Religiosus* que se define através da ideia da imagem e semelhança com Deus;⁴⁴⁹ a figura do *Homo Faber*, formulada de acordo com o desenvolvimento da ciência e do naturalismo e que define o homem como ser de linguagem, dotado de habilidades técnicas e capaz de manusear utensílios; e as figuras contemporâneas um pouco mais desconhecidas, do *Homo Dionysiacus*, cuja imagem advém de um panromantismo e descreve o instinto e a vida como os elementos positivos no homem, enquanto a razão e a capacidade intelectual como elementos negativos (Teoria Negativa); e por último, a teoria nietzschiana do super homem, que Scheler indica como *Homo Creator*, cuja definição se associa a ruptura com a ideia de providência divina e ascensão da ideia de responsabilidade e criação na história humana.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.7, 2003.

⁴⁴⁹ *Homo Religiosus* e *Homo Sapiens* compõem o quadro da Teoria Clássica.

⁴⁵⁰ Todas as três tem bases darwinistas e, em alguma medida, se referem às Doutrinas Negativas.

A primeira perspectiva que o autor apresenta é a do homem descrito pela tradição judaico-cristã. Scheler está profundamente vinculado a algumas das ideias advindas desta tradição em sua recepção de Agostinho e de Pascal, que o levam à valorização do tema do amor pessoal na comunhão com Deus. O autor também analisa fenomenologicamente a religião como uma forma de expressão que acomoda um conjunto ideativo e de valores próprios, em seu texto sobre os *Problemas da Religião*.⁴⁵¹ O que se destaca primeiro neste conjunto de ideias é que ele representa um mito tão poderoso e ainda tão efetivo, que determina de forma particular a maioria das concepções sobre a dignidade e a consciência de si do homem, mesmo para pessoas que se consideram ateias. Portanto, para Scheler, este é o conceito dominante historicamente e é o conjunto de imagens a que fazemos referência em dez das onze vezes ao dia quando pronunciamos a palavra homem.⁴⁵² Deste modo, quais são as imagens que perfazem este conjunto e que permanecem como resíduo histórico oculto, servindo de base para a compreensão do sentido do ser do homem?

As diversas antropologias teológicas, que são construídas no interior de grandiosos sistemas filosóficos, derivam, portanto, suas concepções de grandes ideias, que são produto da fé religiosa, tal como estabelecida no Antigo Testamento, no Judaísmo, na história da antiga religião cristã e judaica e também no Evangelho. Os temas principais envolvem o mito da criação, a ideia de um Deus pessoal, a descendência do casal primitivo do paraíso a partir do pecado original e a gênese do mundo e da história em função deste ato fundamental. Assim, todo o imaginário que envolve a concepção de homem associada a tal conjunto de ideias da fé se liga a intuições derivadas daqueles mitos: a queda, o pecado, a sedução do anjo caído cuja liberdade e independência o tornam a fonte do mal e a redenção por meio do advento do Deus homem, que possui as duas naturezas (divina e carnal), capaz de reestabelecer o vínculo com o divino através de seu próprio sacrifício. A escatologia, que Scheler indica como sendo muito colorida, também tem raízes profundas na visão do mundo de nosso tempo: as ideias da ressurreição, da imortalidade da alma, da liberdade e da personalidade divina e do juízo final. Todo esse enorme arcabouço de imagens, conceitos e opiniões tem poderoso impacto na culpabilidade, no medo do pecado associado às coisas terrenas e às consequências morais de nossas ações no pós-vida. Ressalta Scheler sobre o poder que este conjunto de ideias ainda

⁴⁵¹ Cf. SCHELER, M. *Do eterno no homem*. Petrópolis, Vozes, 2008, p.165-209. Esse conjunto de ensaios inclui este trabalho como o texto central. Nos vários textos, Scheler discute o lugar da religião na sociedade e qualifica fenomenologicamente o ato religioso relativamente ao ato de objetivação (ideação), bem como analisa o conhecimento metafísico e filosófico por comparação à experiência religiosa.

⁴⁵² Cf. SCHELER, M. *HH*, p.79, 1986. Scheler compara o conceito de *Homo Religiosus* ao *Homo Sapiens* de origem grega, assinalando para a prevalência da primeira imagem perante a segunda, em função das fontes e da forma como o conceito é estruturado. Para o conceito religioso basta a pressuposição da ideia de Deus e uma doutrina consequente desta concepção que postula o homem como imagem e semelhança do divino.

possui: "E não surgiu ainda o grande 'psicanalista da história' que libertasse o homem histórico deste medo das coisas terrenas e o curasse [...]."453

A segunda figura que o autor descreve, aparece de modo mais típico na filosofia, e pode ser condensada no conceito de homem racional da tradição. "Aqui a autoconsciência do homem elevou-se pela primeira vez no mundo à compreensão de sua posição singular."⁴⁵⁴ Essa compreensão é mediada e transportada à cultura por meio dos conceitos clássicos de razão, virtude, mente e prudência, entre tantos outros que se referem à vida ética. O ser humano, como ser capaz de elaborar um discurso racional é o único ser capaz de saber a essência e o 'ser-assim' (*Sosein*) das coisas e, ao mesmo tempo, buscar o conhecimento de si mesmo. Para Scheler, no entanto, em função de todo o impacto que esta ideia tem, ela representou um grande perigo para o homem do início do Séc. XX: a ideia do *Homo Sapiens* aparecia a todos como uma evidência e uma certeza absolutas para definir o ser do homem. A racionalidade impera na cultura criando um classicismo intelectualista, que se manifestou de forma tão problemática na desumanização do irracional e ganhou as mais diversas conotações práticas. Para Scheler, coube a Nietzsche e Dilthey relativizar a força desta imagem, mostrando que existem outras figuras cujo valor deve ser percebido ao conceber o sentido antropológico da existência humana e revalorizando a dimensão vital do cosmos.⁴⁵⁵

Esta concepção do *Homo Sapiens*, que para Scheler fora cunhada pela aristocracia grega, representa uma verdadeira revolução na forma do pensamento, na medida em que busca pela primeira vez estabelecer a distinção entre o ser do homem e o ser do animal. O que a caracteriza de fato, é que a razão dessa diferença não pode ser evidenciada na determinação empírica dos objetos. Deste modo, a definição coloca o homem, enquanto espécie estável, fora do âmbito da natureza à qual pertencem os animais. Logo, o que define o gênero é supranatural, portanto, em alguma medida, divino. Para Scheler é com Anaxágoras, Platão e Aristóteles que este conjunto de ideias ganha corpo, na medida em que essa concepção passa a representar um agente específico e uma faculdade possuidora deste atributo divino. Desde então, o processo de qualificação e definição metafísica do sentido da razão tem valor para toda Antropologia Filosófica, com base em quatro noções fundamentais: Primeiro, que este agente, a razão, é um elemento divino. Melhor dito, o homem possui em si um agente divino que qualifica o gênero de sua espécie. Segundo, o significado de divindade deste agente se dá pela adequação do conhecimento do ser no mundo, e, portanto, compartilhamos com o

⁴⁵³ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.78, 1986.

⁴⁵⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.5, 2003.

⁴⁵⁵ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.82-83, 1986. A fenomenologia de Husserl e a ideia de *a priori* material também devem ser destacadas aqui, mesmo que Scheler tenha se afastado de Husserl, por entender que este permanece associado a certo intelectualismo e racionalismo.

próprio ser a vivência desta conformação do conhecimento do mundo. Terceiro, que este agente divino representa um reino de formas ou substâncias formais e tem o poder de realizar a sua ideia, sem que seja necessário se vincular à sensibilidade e ao instinto (que o homem compartilha com o animal).⁴⁵⁶ E o quarto e último ponto trata da ideia de que tal elemento é constante e universalmente dado na história, nos povos e nas classes sociais.

A terceira ideia, recém-nascida no seio do desenvolvimento do conceito de ciência moderna, é a do homem como o animal com o maior grau de desenvolvimento das capacidades biológicas e adaptativas. Scheler destaca que há muito tempo este discurso já havia se tornado tradicionalista e conservador no meio acadêmico e no contexto social, em se tratando do início do Séc. XX. "Nesta esfera assume-se o homem como um resultado final e muito tardio da evolução do planeta Terra."⁴⁵⁷ Portanto, não existe diferença essencial e tudo se resume a uma diferença quantitativa. Tudo se passa como se o critério para a definição do ser humano dependesse do estabelecimento de um coeficiente que define a composição das energias organizadas e depois, como consequência, o sentido das funções humanas e animais. Toda a vida foi criada no bojo desse processo, que pode ser caótico ou não, mas que deve ser minimamente objetivado, criando as condições de possibilidade para previsão e controle.

Essa ideia que se adéqua às concepções do naturalismo, do positivismo e do pragmatismo também abrange e se adéqua aos problemas básicos da Antropologia Filosófica, descritos na fórmula da diferença essencial entre o homem e o animal.⁴⁵⁸ Como a resposta aqui se volta para traduzir a diferença desses entes em termos quantitativos e não qualitativos, isto implica as seguintes definições: primeiro, que o homem se torna uma espécie animal particular entre outras, submetido às mesmas forças e leis naturais; depois, que tudo que se designa espiritual, deve ser compreendido a partir deste mesmo âmbito epistemológico, portanto, a partir das percepções sensíveis e dos instintos; logo, o espírito e a capacidade pensante se tornam epifenômenos da condição biológica e reflexos evoluídos rastreáveis no âmbito infra-humano da vida animal. Como ser vivo mais extraordinariamente desenvolvido, o homem compartilha da inteligência técnica com alguns mamíferos superiores e os instintos com toda a cadeia vital abaixo dele.⁴⁵⁹ Por fim, os próprios instintos aparecem como qualidades especiais para definir a condição espiritual, em função de seu impacto na caracterização do comportamento dos seres vivos em geral. Logo, as teses que qualificam os instintos e o sentido da experiência de sublimação dos mesmos para a criação da cultura são

⁴⁵⁶ Como se percebe, este é o núcleo da crítica de Scheler a Teoria Clássica, reiterado na crítica a Kant por exemplo. Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.45-81, 1985.

⁴⁵⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.5, 2003.

⁴⁵⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.34-35, 2003.

⁴⁵⁹ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.84, 1986.

maximamente importantes na concepção do *Homo Faber*. Scheler associa livremente em relação a isso e indica que, para Marx, por exemplo, as pulsões de nutrição e sobrevivência estão na base da constituição de toda sua teoria econômica. Já as pulsões sexuais e reprodutivas tão amplamente estudadas por Freud como fontes do desenvolvimento da cultura são contrapostas às pulsões de crescimento e poder, tais como supostamente vislumbradas por Nietzsche.⁴⁶⁰

As duas próximas ideias, criadas como reações românticas às três concepções supracitadas, são menos conhecidas como imagens do homem para o senso comum. Scheler, no entanto, as analisa, pois entende que estas vinham ganhando corpo no interior da cultura e se tornando uma forma de percepção importante que o homem tinha de si mesmo naquele tempo. Primeiro, o *Homo Dionysiacus*, que Scheler associa diretamente à Teoria Negativa.⁴⁶¹ Essa ideia, segundo Scheler, que envolve uma abordagem extremamente exagerada, panromantica e panvitalista do homem, o define como o ser que 'desertou da vida' e que é o 'beco sem saída da vida'. Essa proposição se baseia num tipo de aceitação da ideia clássica de razão como um princípio evidente. No entanto, os autores que partem para constituir a ideia do homem aqui prefigurada, fixam o conceito de razão numa vertente metafísica e universal, e ao mesmo tempo, reduzem seu sentido à inteligência técnica e a instrumentalização, constituindo o espírito humano como simulacro das capacidades e funções vitais.⁴⁶²

O homem é uma espécie de símio predador, que se tornou megalômano por causa de sua condição espiritual, diz Lessing.⁴⁶³ A condição humana, devido a sua gênese racional é, portanto, radicalmente defeituosa. Esta se estrutura e se define por oposição à vida em geral. O homem é o animal mais frágil (*Mängelwesen*), incapaz de se adaptar ao meio ambiente utilizando as próprias capacidades biológicas. A razão, ocupando a função adaptativa no homem, por comparação ao animal que possui o instinto como uma força muito mais certa e eficaz evolutivamente, define-se como um 'ser produtor de ficções' que o torna cada vez mais cego para sua própria condição ontológica. Assim, criam-se as necessidades para cunhar instrumentos, a linguagem, o Estado, o direito, o consumo, etc., tudo isso que torna o homem mais e mais incapaz funcionalmente, num ciclo infinito de autofagia e aniquilação orgânica. Todo o componente racional, efetivo do espírito e da cultura é definido como doentio, empobrecedor e limitante da existência. Toda a produção humana não passa de rodeio sem

⁴⁶⁰ Scheler considera que Maquiavel e Hobbes analisaram o problema do ser humano em moldes muito semelhantes a estes três grandes preceptores da filosofia contemporânea. Cf. SCHELER, M. *HH*, p.85-89, 1986.

⁴⁶¹ Os destaques de Scheler como representantes das teorias negativas são: Ludwig Klages (1872 - 1986), Edgar Dacqué (1878 - 1945), Leo Freobenius (1873 - 1938), Oswald Spengler (1880 - 1936) e Theodor Lessing (1872 - 1933). Cf. SCHELER, M. *HH*, p.94, 1986.

⁴⁶² A crítica das teorias negativas em Scheler parte exatamente desta questão. Os teóricos que abordam o problema do homem por essa vertente se colocam como reféns da definição tanto do *Homo Faber* quanto do *Homo Sapiens*. SCHELER, M. *HH*, p.95-96, 1986.

⁴⁶³ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.90, 1986.

sentido que visa a esconder suas fraquezas e impotências naturais. Toda energia vital que é utilizada de modo marcante na cerebralização que ocorre no homem e é desvio de função, que guarda em si o sentido fatal da própria existência: o beco sem saída da vida. Nessa visão, o homem se torna ele mesmo, uma doença, o vírus que habita o planeta Terra. Logo, todo o desenvolvimento histórico e social leva à morte, e toda a história humana é um grande processo de extinção; evento este que não deve estar muito distante na escala do tempo.

Para recuperar o sentido forte da experiência vital, romper de modo absoluto com esse princípio egoístico e destruidor, que é a razão e, talvez, assim, vislumbrar a salvação, o homem precisa se religar aos valores positivos da vida. Estes autores passam, então, a construir ou a inferir métodos e técnicas que têm por objetivo religar o homem à sua raiz vital e desligá-lo da sua condição hiper cerebralizada. Para isso é preciso eliminar o espírito e redescobrir o sentido da experiência vital, em sua dimensão instintiva e intuitiva, no contato com as forças biológicas e orgânicas da existência. O *Homo Dionysiacus* se constitui como oposto absoluto do *Homo Sapiens* (Apolíneo) e se define por esta negação.

O último exemplar também é fruto da insatisfação com as três primeiras imagens do homem e se apresenta como uma ideia desenvolvida colateralmente ao (*Homo Faber*). É a ideia nietzschiana de *super homem* (*Übermensch*). Alguns dos comentadores indicam para tratar do sentido genérico desta espécie, o conceito de *Homo Creator*.⁴⁶⁴ Scheler destaca que esta ideia envolve uma grande novidade, já que nunca antes se buscou pensar, em sentido antropológico, a ruptura com o elemento transcendente do ser e ainda menos, como nesta figura, pensar o homem como o próprio ápice do ser relativamente a esta dimensão transcendente. Para Scheler, essa ideia que envolve um ateísmo postulante, ao contrário do que ele chama de teísmo postulante de Kant e se exprime na seguinte sentença: "um Deus não pode e não deve existir, em vista da responsabilidade, da liberdade, da missão – em vista do sentido da existência humana."⁴⁶⁵ O que importa não é se Deus está morto, mas que o super-homem está vivo, e, portanto, como ser terreno, é gestor de suas responsabilidades. Citando Hartmann, Scheler assevera que, agora, os atributos divinos de predeterminação e providência estão aí, para o homem que os quiser pegar e se responsabilizar por sua própria existência.⁴⁶⁶

Assim, o mundo enquanto tal vira o solo da realização do ser. Portanto, é em um mundo mecânico, tal como a ciência o define, e não em um mundo teleologicamente determinado por poderes transcendentais, que se justifica o sentido moral da existência. A

⁴⁶⁴ Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001, p.7.

⁴⁶⁵ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.97, 1986.

⁴⁶⁶ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.98, 1986.

pessoa se determina aí, no mundo efetivo, como enfatizamos no capítulo precedente: "Não é a determinação causal, não é o mecanismo que o despoja de seus direitos: ao contrário, eles lhes fornecem os meios de imprimir na realidade aquilo que ele aprendeu na ordem rigorosamente objetiva das ideias e dos valores do ser ideal."⁴⁶⁷ O mecanismo, diz Scheler, é instrumento de sua liberdade! Mas, não este, e, sim, a pessoa que se manifesta determinando e se realizando no mundo merece veneração, amor e adoração. Por outro lado, toda a matéria do mundo, a humanidade, os povos e a história estão aí para a realização da pessoa e esta não pode se realizar sem aqueles. Assim, no *Homo Creator*, o apreço de Scheler por Nietzsche se evidencia de forma bem clara. Por isso, o autor entende que esta ideia, seja por uma verve materialista ou espiritualista, desemboca numa teoria da pessoa e numa história do mundo realizado através da manifestação do ser pessoal e de sua condição valorativa.⁴⁶⁸ Em alguma medida se reconhece o sentido histórico, mas isto só ocorre sob a condição de que neste palco da vida social, seja possível destacar a monumental exemplaridade das personalidades humanas: os gênios, os santos, os grandes líderes políticos, as grandes figuras vitais, da arte, da música e mesmo os '*bon vivants*', os boêmios, todas estas personalidades que marcam, de algum modo, o desenvolvimento histórico e a forma de ser da vida cotidiana.⁴⁶⁹

A conclusão do autor sobre a soma dessas concepções trata da inviabilidade de adequá-las em um pensamento comum. Hoje, todos nós sabemos que, no contexto anterior a 1900, o choque entre estas concepções foi feroz, principalmente na querela entre a ciência e a religião. As teorias sobre o *Homo Faber* vão de encontro à questão da ideia homem como imagem e semelhança, tão cara às concepções religiosas. Tão brutal é a contenda para Scheler, que de acordo com sua perspectiva se tornou impossível para a filosofia mediar qualquer situação e criar conceitos adequados para guiar a ingerência.⁴⁷⁰ Para piorar, de certo modo, as teorias tanto do *Homo Dionysiacus* quanto do *super homem* (*Übermensch*) se alimentam dos resultados das pesquisas científicas do período e acabam por romper de modo definitivo com qualquer possibilidade de diplomacia entre os vários grupos teóricos envolvidos. Eucken, o orientador de Scheler, explicita o sentido da decadência do período na sua crítica do positivismo e na dificuldade para um acordo conceitual, partindo de suas premissas idealistas. As tentativas de mediação são intensas, ocorridas no Neokantismo desde

⁴⁶⁷ Cf. Idem.

⁴⁶⁸ Assim, a admiração de Scheler pelos trabalhos de Nietzsche encontra também reverberação na obra de Nikolai Hartmann. Cf. KELLY, *Material ethics of value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Phaenomenologia, 203, Springer Sciences, 2011.

⁴⁶⁹ Cf. SCHELER, M. *Modelos e Líderes*, Trad. Irineu Martin, Curitiba, Champagnat, 1998.

⁴⁷⁰ Cf. SCHELER, M. *SEF*, p.97 e segs., 2015.

seu nascimento como movimento filosófico, mas nunca efetivas.⁴⁷¹ Portanto, no período em que Scheler era universitário, a filosofia e Deus foram anunciados mortos e a ciência desejou reinar sobre ambos, o que, para o autor, era algo extremamente problemático.⁴⁷²

De todo modo, mesmo que fiquemos somente com a existência das três maiores imagens antropológicas sugeridas (a antropologia filosófica, a antropologia teológica e a antropologia científica), no cômputo final, nunca é viável que se forme uma ideia única, conciliadora dos polos. O que fazer então? A manobra de Scheler é a seguinte: criar por meio da fenomenologia aplicada e dos resultados do *a priori* material uma ontologia regional dos objetos, que envolve, portanto, a aplicação da fenomenologia aos objetos das ciências em geral. Isto se volta para o esclarecimento do sentido intencional e qualitativo das regiões ontológicas do ser. Aqui Scheler estará mediando constructos das antropologias clássica e pragmática, para tentar estabelecer seu sentido na ordem de fundamentação. Ao mesmo tempo, com este passo analítico, o autor precisará superar o perigo da antropologia negativa de Klages e Lessing, operando a inversão dos valores ontológicos na definição dos conceitos de espírito e de vida (Teoria da fragilidade/impotência do espírito). Já elaboramos como isso envolve romper com a ideia de poder e força construtiva associada ao conceito de espírito, que tem como consequência o desnivelamento dos princípios, sua definição como pressupostos absolutamente antagônicos, mas dados numa relação necessariamente genética. Assim o autor pode superar a impossibilidade de conciliar a tradição clássica com a tradição negativa. E por fim, resta esclarecer o sentido da vivência pessoal da existência humana em sua dimensão sacra e divina, o que se volta para a antropologia teológica. Scheler, no entanto, elaborou seu último manejo sintético ao fundir e reduzir esta antropologia de cunho teológico na antropologia do *Homo Creator*. Com esta tese em mente o autor apresentou uma imagem muito peculiar para o homem: a ideia do homem, enquanto ser pessoal, que é corealizador da ideia divina, como coparticipante e corresponsável pelo processo criativo do mundo (*Microtheos*). São estas três últimas intuições que revelam as mais significantes manobras especulativas e metafísicas de Scheler tardio, compondo a parte final de sua antropologia.

3.1.3. O humanismo de Max Scheler

⁴⁷¹ Cf. KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2011.

⁴⁷² Cf. SCHELER, M. *EH*, p.94-100, 2008. Cf. também: EUCKEN, R. *La visione della vita nei grandi pensatori*, Milano, UTET, 1969. Destacamos as rogativas de Eucken, mentor de Scheler sobre o impacto do positivismo e do realismo científico sobre a visão de mundo religiosa e filosófica de seu tempo.

Como dissemos, o *locus* da Antropologia Filosófica relativamente à filosofia e à cultura é a sua dimensão ética, que de longe é o ponto mais importante para Scheler. Todos os esforços para compor a ontologia e esta propedêutica com as imagens desenvolvidas historicamente sobre o homem convergem para esta amarração metafísica, cujo objetivo é oferecer a nova efígie antropológica e retraduzir as anteriores, transformando a percepção que o ser humano tem de si mesmo. Para o autor, a antropologia funcionaria, portanto, como este espelho da cultura, que ao revelar as mazelas de seu tempo, ofereceria condições para renascimento e recriação do homem, na medida em que este vislumbra sua própria imagem como num quadro. Lá, consegue observar sua situação no cosmos: o ressentimento na moral, o caminho burguês de ultravalorização dos valores econômicos, a submissão da filosofia e da religião ao positivismo, a definição do homem sendo talhada em torno da certeza sobre o poder do *Homo Sapiens* e do *Homo Faber*, etc. O novo humanismo que o autor busca elaborar em sua nova antropologia encontra neste ponto o *topos* ético e pragmático fundamental e a marca indelével de seu pensamento. Em todos os três fundadores da Antropologia Filosófica, há, de fato, uma elevada valorização do processo de autorreflexão e autoconhecimento, através desta caracterização do lugar do humano, a partir da imagem de seu tempo.⁴⁷³

Logo, podemos perceber que os esforços de Scheler representam de modo bastante vivo uma das problemáticas que assinalamos como sendo essenciais para a filosofia do Séc. XIX e XX: a ruptura da antropologia científica com a antropologia teológica. Deste modo, no que tange ao possível compromisso entre as concepções divinas e também científicas, resta o quadro de uma descontinuidade. Como, portanto, tratar da autonomia relativa dos níveis espiritual e natural, sem conduzir ao desgosto para os combatentes filosóficos, com pontos de vistas tão radicalmente contrários? Fica patente, como tentamos também deslindar no primeiro capítulo, a inerente ambivalência na abordagem de Scheler ao problema da ciência. Não é possível concebê-la como determinante dos fundamentos dos conteúdos filosóficos, e também daqueles da religião. Ao mesmo tempo a filosofia não pode ser concebida como polícia da ciência. E, por outro lado, revela-se o segundo lado da questão, quando nos referimos aos seus esforços na organização do âmbito ontológico absoluto, relativamente ao contingente e natural: a filosofia também não pode ser definida como serva da religião e muito menos, querer designar em termos metafísicos e sagrados as ambições e os critérios criados pela ciência para desenvolver suas tarefas. Obviamente que estas dificuldades não são privilégio para a cabeça do autor, sendo este período, para além das querelas acadêmicas, um período de ruptura com a questão do divino num contexto de duas guerras mundiais.

⁴⁷³ Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001, p.19.

Scheler, portanto, não deve ser admoestado por sua tentação a se referir ao divino no plano da Antropologia Filosófica, na determinação conjunta do sagrado em sua relação com o nível natural. Sua ambição, obviamente que, tanto devido ao contexto, quanto devido às próprias limitações críticas que a controvérsia entre ciência e religião representa, é óbvio alvo para crítica. Mas o seu objetivo, certamente, pelo menos segundo a sua concepção fenomenológica dos atos, não pode se extraviar da tentativa de garantir um lugar autônomo para o elemento espiritual na ontologia. Como destacamos, Scheler não se furta em definir o elemento especulativo e absoluto, e, na verdade, tentou localizá-lo em seu sentido relativo ao âmbito dos objetos em geral: sua Antropologia Filosófica parte do personalismo e o personalismo representa a 'centelha de divindade' em sua ontologia.⁴⁷⁴ É porque é da condição humana ser definida, também, através de um elemento que podemos designar como sagrado, que se produz a condição do homem como capaz de conhecimento metafísico.⁴⁷⁵ O que Scheler percebe na visão de essências (*Wesensschau*) é este elemento contemplativo (*Thaumazein*), que não pode ser negado na determinação ontológica do homem. Este elemento, em seu entendimento, sempre aponta para o componente valorativo sacro da existência. Portanto, a fenomenologia lhe abre a porta para lidar também com este nível de determinações ontológicas. E se, por um lado, podemos afirmar que o homem se encontra definitivamente vinculado às suas raízes vitais, por sua condição corpórea, que constitui o mundo como mundo circundante (*Umwelt*); por outro lado, não se pode excluir da definição do ser do homem sua dimensão sagrada por mero apreço à crítica religiosa baseada na perspectiva cientificista. Para Scheler a dimensão especulativa que se abre para evidenciar a questão do divino, das relações interpessoais e do significado da comunidade humana estabelecem o propósito nuclear cujo produto deve ser desvelado na Antropologia Filosófica.

Tendo este contexto em mente, podemos indicar o sentido de seu humanismo, seguindo por duas vertentes. A primeira faceta se define em função da busca que o autor empreende para assinalar o sentido próprio de todas as regiões ontológicas nas quais uma vivência humana pode ser descrita. Ao descrever esse todo ontológico altamente diversificado que se pode batizar homem, objetiva-se demonstrar como este é o objeto exemplar para esta tarefa comparativamente aos outros objetos do mundo: os animais, as plantas, os elementos materiais, etc. Neste sentido, a Antropologia Filosófica, de certo modo, condiciona a ontologia. Mas é possível afirmar que não há uma redução da ontologia na antropologia. Scheler é muito claro ao dizer que a antropologia é um esforço metafísico, diferindo da

⁴⁷⁴ Cf. PANSERA, M. T. *Antropologia filosofica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001, p.5.

⁴⁷⁵ Cf. SCHELER, M. *Visão Filosófica de Mundo*, p.15-18, 1986.

ontologia cuja base é fenomenológica.⁴⁷⁶ Na metafísica não se trata de descrever todos os sentidos possíveis que uma determinada região do ser manifesta, mas concluir pela comunhão dos princípios, numa forma de ligação muito específica (sublimação e inversão dos valores de espírito e vida), que conduz à explicação sobre o valor do ser do homem. O mundo físico, material não perde sua autonomia, perante a Antropologia Filosófica, mas recebe uma localização parcial, que o subsume nessa cadeia interpretativa. Isso implica que é necessária a realização de uma fenomenologia própria para este âmbito, que apresente o sentido das vivências e das qualidades de coisas ali perspectivadas. Portanto, a ontologia do mundo, na forma regional como Scheler desenvolve, prescinde de Antropologia Filosófica, mas esta não daquela. E Scheler mesmo diz sobre a condição do homem, relativamente a sua qualidade como objeto num mundo de objetos.

É importante, pois, assinalar, que na elaboração do capítulo doutrinário dedicado à relatividade existencial dos objetos, a relatividade referida a organização humana não desempenha um papel muito destacado, mas somente constitui um ponto de transição. Em especial, se demonstra evidentemente disparatada qualquer teoria que pretenda limitar a cognoscibilidade em geral aos objetos relativos a uma organização humana [...] (SCHELER, *FTC*, 1962, p.94) (Trad. minha).

A segunda vertente é mais problemática. No Scheler tardio e com sua motivação prática influenciando o sentido de suas concepções, o homem se torna copartícipe, companheiro de armas de um Deus em devir, que se corealiza, através do homem, no mundo: *super homem (Übermensch)* e *Homo Creator*. Essa noção acaba por realinhar Scheler de forma muito mais explícita aos humanismos, na medida em que sobrevaloriza de modo radical a figura do homem em sua dimensão ética e metafísica. Mesmo que o próprio Scheler faça desta figura uma ponte para tratar de uma ética da responsabilidade ao modo de Nikolai Hartmann, é impossível não conceber os riscos que essa imagem bastante poderosa acaba por suscitar: Como conciliar o homem comunitário guiado pelo amor divino, com o homem super poderoso, guiado por seu vínculo com um Deus em devir em criação contínua do mundo? Pior, guiado por um Deus em devir que se corealiza neste mundo através do próprio homem? Scheler morreu antes de responder a esta questão, mas a dúvida que fora deixada indica uma

⁴⁷⁶ Existem dois textos que podem ser vistos como centrais no trabalho de Scheler para esclarecer seu ponto relativamente ao sentido da metafísica enquanto saber de salvação, com amplo valor ético e moral e a ontologia, cuja base é fenomenológica em relação com a definição da própria religião e o ato religioso. Cf. SCHELER, M. *Visão Filosófica de Mundo*, p.11-18 e o texto *Problemas da Religião* em *EH*, p.164-208, 2015; Cf. também, FRINGS, M. *Max Scheler: a concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburgh: Duquesne University Press. 1965, p.149-154.

nova forma sintética para a abordagem da figura do homem religioso e da figura do homem nietzschiano, criador do mundo por obra de sua vontade e potência.⁴⁷⁷

Essa tese, indicada pelos comentadores como panenteísmo, não retira o sentido de centelha divina da realização humana.⁴⁷⁸ O personalismo que, como dissemos, ao ser transformado na antropologia, invoca agora a inversão dos poderes da figura do divino e do espírito, não por sua "morte", mas por sua ascensão na própria existência humana. A manobra que visa a estabelecer o sentido ontológico do divino, de um ponto de vista metafísico gera uma ultravalorização do espírito e da pessoa e uma super determinação da responsabilidade pessoal no mundo. Chega-se à tese de um 'decisionismo' moral radical e profundo. O homem se torna sua única bússola e tem de assumir de modo totalmente isolado sua posição no cosmos, como realizador da existência. Mesmo que ao final a manobra aponte para a reunião como este ato em que este ser solipso se abre para o vínculo interpessoal – o núcleo essencial da vida moral do homem – fica difícil conciliar esta imagem com a comunidade de pessoas em torno do amor de Deus, que Scheler formulou anteriormente.

O humanismo em Scheler, portanto, deve ser dimensionado nestes dois sentidos: uma relativização, advinda da ontologia e uma absolutização encaminhada pela resposta metafísica do Scheler tardio. O homem é uma parte que é um todo? É um relativo que se engendra como o absoluto? Sendo assim e com essa tarefa em mente, esclarecemos a ideia de “maximamente amplo” para o autor e também a tendência humanista, que se lhe passa despercebida.⁴⁷⁹ Para tentar compor o quadro final da Antropologia Filosófica e responder a estas questões, nos caberá explicitar como a imagem de homem em seu sentido totalizante pode ser abstraída do elemento ontológico relativo ao mundo, que o autor capta da base fenomenológica. Diz Scheler: "Segundo seu íntimo e seu ser próprio, quatro são os estágios fundamentais nos quais se apresenta todo ente."⁴⁸⁰ Existem os centros físicos de força do mundo inorgânico. Existem os centros vitais e biológicos conformados como vegetais e também como animais, sendo estas, duas manifestações ontológicas diferentes. E existem os centros espirituais e pessoais, dispostos na constituição do homem como centelha divina.

⁴⁷⁷ Cf. FRINGS, M. *Max Scheler: a concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965, p.138-163.

⁴⁷⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.44-46, p.66-68 e p.85-90, 2003 e o ensaio *A ideia cristã do amor e o mundo atual* está no livro *Do eterno no homem*, p.487-551, 2015. Panenteísmo é uma doutrina criada por Karl Krause (1781 - 1832) que por oposição ao panteísmo, diz que o universo está contido em Deus, sendo o divino a alma do universo. Scheler é, segundo os comentadores, na sua filosofia tardia, um panenteísta, em função de sua declinação do homem como correligionário e corresponsável pelos atos divinos (*Microtheos*) e a nova teoria da sublimação do espírito e vida. Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. 2 vols. Paris: Presses Univ. de France, 1959, p. 697-711.

⁴⁷⁹ Cf. PERRIN, R. *Max Scheler's concept of person: An ethics of humanism*. New York, Palgrave MacMillan, 1991. Ver em específico, o Cap. VII, *Towards a radical humanism*, p.125-146.

⁴⁸⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.40, 2003. Rever Quadro 1, que mostra a hierarquia de atos e objetos intencionais.

3.2. A ontologia do vivente: Antropologia Filosófica organicamente determinada

3.2.1 Descrição do nível material: centros de força mecânico

O primeiro nível ontológico descrito por Scheler é, em verdade, muito mal elaborado no seu livro *A posição do homem no cosmos*. Scheler cita esporadicamente o conceito que trata do nível material e dos centros de força mecânicos, somente na medida em que destaca os outros níveis ontológicos. Contudo, em outras obras e também a partir da abordagem dos comentadores é possível esclarecer em que sentido esse é o nível basilar da existência. E também, o próprio significado intencional conquistado na fenomenologia aplicada para estabelecer ontologicamente o significado deste universo.⁴⁸¹

O primeiro destaque tem de ser feito diretamente na proposição da inversão de valores entre os conceitos de espírito e vida. O conceito de matéria e a ideia do mundo inorgânico tem destaque para Scheler de modo ambivalente. O autor entende que este universo conceitual, capaz de ser compreendido fenomenologicamente, tem seu estatuto próprio dado nas ciências naturais. Portanto, é definido de modo simbólico (unidades, corpos, partículas, energias e vetores), e representa o sentido primário da configuração da objetividade e da efetividade do mundo. A ciência, portanto, se apresenta como uma forma de espiritualizar a vida de modo abstrato, uma vez que se utiliza de símbolos para propor uma compreensão desses movimentos absolutamente não captáveis pela sensibilidade humana.⁴⁸² O fato de que a compreensão tenha que ser feita de modo ficcional, aponta para a contingência absoluta desta região perante nossas capacidades intelectivas e para a fragilidade do elemento vital em comparação com o elemento inorgânico.

O conceito de vida denotado para a definição na Antropologia Filosófica é baseado na ideia de força, como já dissemos. Sua condição foi estabelecida pela redução, quando Scheler entende que o universo das resistências (*Widerstände*) que nos surgem como impulsos físicos, deve ser descrito em associação com as definições da ciência do mundo inorgânico. Scheler esclarece que estes são os centros de força não espaciais, mas posicionadores do fenômeno da extensão no tempo.⁴⁸³ Dito de outro modo, aquilo que realmente é ativo e posicionador na

⁴⁸¹ Cf. FRINGS, M. *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000, p.63-76.

⁴⁸² Cf. SCHELER, M. *TTF*, p.164-180, 1962.

⁴⁸³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.40, 2003 e *FTC*, p.117-120, 1962.

existência, modulador da extensão, do tempo e do espaço é o próprio universo inorgânico. Toda a cadeia vital e espiritual se conecta a este universo em modalidades diversas de existência e no sentido da sublimação peculiar a cada registro, padecendo dos impactos das coisas efetivamente dadas e plasmadas, apreendidas como unidades e corpos materiais.

O atestado fenomenológico que a ideia da resistência proporciona é o sentido e a autonomia com que o mundo efetivo impõe sua potência. Isso implica para Scheler a disposição da análise dos vínculos entre o ser que é impelido (recebe a força - seres vitais) e o elemento que produz a força. Na análise do impulso vital nas plantas, ele indica claramente essa ideia ao analisar a forma do vínculo pleno entre o mundo inorgânico e o orgânico: a ligação profunda e *teleoklina* entre os níveis, que faz da planta um ser adaptado em uma forma expressiva típica às forças materiais da existência.⁴⁸⁴ As plantas são amplamente capazes de transformar grandes quantidades de matéria bruta e variadas formas de energia em sua própria fonte de alimentação, na fotossíntese. Seu deslocamento e intimidade são comandados conforme o contato e o vínculo com os modos expressivos das energias materiais, na medida em que estes não são destrutivos, antes o contrário, podem ser construtivos para a organização vegetal como um todo.⁴⁸⁵

Scheler elaborou uma série de ensaios não publicados, que datam do período tardio, enquanto preparava a elaboração de sua Antropologia Filosófica e que foram compilados no texto: *A constituição do ser humano (The constitution of human being)*.⁴⁸⁶ Nestes textos, o autor realizou diversas análises preliminares sobre a teoria da sublimação, que se baseia em uma nova hipótese sobre o Amor (*Eros* e *Ágape*), com uma ampla abordagem dos problemas

⁴⁸⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.12-16, 2003. *Teleoklino* implica ser condizente com o sentido próprio do ente, inorgânico, vivo (vegetal ou animal) e humano e não no sentido de um *telos* localizado fora da definição própria daquele ente descrito. O que é *teleoklino* para o ser destaca as características que explicam o sentido daquele ser em seu sentido particular e essencial, independentemente de possíveis comparações e níveis de participação em outros domínios ontológicos.

⁴⁸⁵ Obviamente que construtivos até certo limiar biológico que impossibilita a vida para o próprio vegetal.

⁴⁸⁶ Cf. SCHELER, M. *The constitution of the human being*. Trad. John Cutting. Milwaukee, Marquette University Press, 2008. Nesses esboços e ensaios, o dualismo e o panvitalismo de Scheler para a caracterização dos princípios ficam extremamente destacados. Mas é sempre bom lembrar que o autor permanece associado a determinação intuitiva e fenomenológica do espírito e da pessoa. Com tais conceitos e rascunhos são analisadas as duas formas absolutas da manifestação (*Eros* e *Ágape*, *Drang* e *Geist*) que constituem na mediação do Fundamento do Mundo – *Weltgrund*, a situação efetiva de determinação dos fenômenos. Este ser criador age neste processo em constante interpenetração e sublimação dos princípios, para criar os diferentes níveis ontológicos da manifestação do ente. Aqui Scheler está se baseando nas conquistas da física de seu tempo para cunhar os conceitos e tentar elaborar uma tese especulativa para essas descobertas. Por isso, uso do conceito de *Eros* e *Ágape*, por exemplo, geram desconforto e a leitura é bastante contrassensual. Isso acaba enviesando e fixando estas concepções, como se fossem pensadas somente para um lado da hierarquia das manifestações e também reascendendo a crítica ao dualismo ao autor. Mas é bom lembrar que estes são os estudos preliminares para a composição da antropologia de Scheler, que em nosso entendimento, se dá em bases pluralistas, fundamentada na descrição das regiões ontológicas, advindas da fenomenologia aplicada. Há, entretanto, já a determinação da ideia que se transformará na inversão valorativa da ideia de espírito e vida e o conceito de sublimação.

da física e da biologia em seu sentido ontológico e metafísico. Ali podemos ver o esboço de uma teoria de princípios opostos, baseados na ideia de Amor, mas que se define, de fato, sob a condição dos estudos da física quântica e relativista e da biologia. Numa e noutra ponta o amor implica movimento, que é diferenciado na forma de sua manifestação em relação ao fundamento do mundo (*Ens a se*). O movimento vital bruto (*Eros*) ou numa outra caracterização mais conhecida 'Drang', o impulso, base da impressão da efetividade (*Wirklichkeit*) do mundo e condição para apreensão dos lugares na cadeia ontológica: implica a determinação dos seres como corpos no tempo e no espaço.⁴⁸⁷ O movimento oposto é criado no amor (*Ágape*), que é o movimento do homem a Deus e a sua corealização nos atos que criam o mundo humano e que irá se revelar na teoria do homem como *Microtheos*: isso implica uma reelaboração da teoria do amor ainda do período personalista de Scheler, visando estabelecer este ato como princípio metafísico que capta o sentido das manifestações ('ser-assim') do ser nos diversos domínios ontológicos.

Aqui se define em sentido primário a ideia de sublimação como o processo de espiritualização da vida e vitalização do espírito em outra forma de postulação: permanece a ideia do crescente enfraquecimento do impacto e da força (*Kraft; Drang*) do mundo inorgânico na definição das diferentes regiões ontológicas, até descrever o ser do homem. Para Scheler neste período, este processo já se revela no próprio âmbito do mundo inorgânico, como já dissemos. O autor postula ali o conceito de imagem (*Bild*) para dizer da forma da manifestação deste princípio metafísico material: imagem é o primeiro movimento em que, de uma base material se desdobra um momento não físico a partir de uma determinação energética e física.⁴⁸⁸ Portanto, para todo 'ato' energético, em toda resistência e em todo impulso e movimento caótico do universo, há, em correspondência, a formação de uma imagem em estreita conexão com aquela oscilação física. Esta expressão (*teleoklina*) não pode ser definida como o momento físico por meio de uma definição mecânica e causal, no entendimento de Scheler. Para o ser humano, no entanto, estes momentos corealizadores aparecem como situações e elementos distintos em seu desdobramento como tempo e espaço e na realização do mundo físico cotidianamente: os acontecimentos, as datas, a hora, etc. Isto implica a suposição de um devir impulsivo para os corpos (*Körper*), determinando na forma do nosso entendimento, esta prioridade e prevalência de uma apreensão de tipo causal e

⁴⁸⁷ Cf. SCHELER, M. *The constitution of human being*, p.291-303, 2008.

⁴⁸⁸ Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. 2 vols. Paris: Presses Univ. de France, 1959, p.685-697.

fisicalista. Scheler busca aqui romper com esta ideia de modo radical: "a vida é, portanto, já presente no inorgânico. Não há nenhuma necessidade de adicioná-la, *ab extra*, do alto."⁴⁸⁹

No que se refere estritamente à composição da Antropologia Filosófica com o personalismo, é importante destacar que o conceito de corpo material (*Körper*) está na base da caracterização ontológica do ser humano. Aqui, a definição não trata da ideia de um corpo vivo ou de um corpo próprio, tomado como um si mesmo, como intimidade e individualidade. O 'corpo morto' ou o 'corpo material' é fruto da condição do mundo inorgânico, das organizações e centros de força capazes de plasmar diversas composições físicas⁴⁹⁰. Essas formas são capazes ou não de comportar vida e consciência, mas Scheler não busca a dedução sobre a origem destes níveis diferenciados de existência como nas genealogias materialistas e nas teses baseadas na história natural.⁴⁹¹ Hipóteses como a da abiogênese, desenvolvida por cientistas como Oparin e Haldane (Teoria Heterotrófica de 1920) e Miller e Urey (1953) não interessam a Scheler. Não se trata de ver como a vida teria se criado, já que o ponto é deduzido analogicamente da percepção intuitiva da constituição do princípio vital nas plantas, mediado fenomenologicamente através do conceito de resistência (dado para o corpo) e, depois, também, especulativamente no conceito de *Bild* (imagem) da metafísica tardia de Scheler, conceito que é utilizado para esboçar o problema da vida para os corpos materiais.

Existem muitas coisas que se podem observar em uma imagem essencial de um movimento morto; deixemos para outro momento. Em todo caso é válido o seguinte: o que é evidentemente verdadeiro para a essência do movimento morto mesmo é verdadeiro *a priori* para todos os possíveis movimentos de corpos que possam ser observados, já que seu possível ser-aí se vincula ao ser-aí-da-essência do movimento morto (SCHELER, *FTC*, 1962, p.120) (Trad. minha)

O que motiva Scheler, portanto, é destacar o sentido da redução, para qualificar o estatuto ontológico próprio do mundo inorgânico e por via simbólica elaborar a ideia que nos remete ao que poderíamos chamar da vivência de um corpo material e sem vida. O mundo inorgânico, portanto, é um mundo de movimentos constantes de corpos (*Körper*) sem um direcionamento especial, cujas imagens e informações espaço-temporais aparecem para um ser cognoscitivo, indicando todas as possibilidades de movimento e ação dentro daquela determinada ordem.⁴⁹² Ele representa fenomenologicamente a força motriz que faz mover e localizar todo o resto dos seres e se apresenta à consciência como uma representação espacial ainda sem forma, do lugar, daquilo que está em volta, e das coisas preenchidas e vazias. "Os

⁴⁸⁹ Cf. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000, p.76. Em Scheler, ver: *PHC*, p.9-13 e p.40, 2003 e *The Constitution of human Being*. 294-299, 2008. BOSIO

⁴⁹⁰ Deve-se dar um destaque absolutamente especial e reservar certo estranhamento para o fato de que essas formas sejam em sua maioria esféricas.

⁴⁹¹ Cf. SCHELER, M. *Morte e Sobrevivência*, Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 2017 p.19-23.

⁴⁹² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.42-43, 2003.

centros de força que temos que colocar metafisicamente na base das imagens corpóreas são centros de pontos de força que atuam mutuamente uns sobre os outros."⁴⁹³ E é porque existe esta atuação, esta efetividade que aparece intuitivamente como resistência, que podemos perspectivar como se plasmam determinados sistemas de mundos, cuja determinação ontológica situa a base vital em associação com a base inorgânica: *Eros* define energia e vida, força e natureza, corpos e imagens.

3.2.2. Descrição do nível biológico: centros de força vital e psíquico

Em Scheler, o conjunto de objetos que define o mundo biológico e vital coincide com a experiência do que chamamos de psíquico. Para compreender a posição do homem no cosmos, o trabalho começa na especificação do que é a condição "biopsíquica" da existência.⁴⁹⁴ Aqui, novamente Scheler toma parte nas elaborações científicas que caracterizam a antropologia naturalista e tenta descrever os princípios essenciais que definem este âmbito ontológico. Assim, o psíquico também é compreendido por meio da mediação simbólica das ciências biológicas e das psicologias humana e animal. A partir destas, busca-se descrever o sentido da constituição⁴⁹⁵ fenomenológica (qualitativa) do mundo psíquico.

O limiar da vida, tal como em geral se define, está dado na vinculação com o mundo inorgânico e material, que exerce força e é ativo ao plasmar formas físicas. Há uma recomposição e uma reorganização constantes no mundo inorgânico, o que é amplamente elaborado na biologia e na química.⁴⁹⁶ No entanto, para Scheler, o ponto nodal é que a vida é uma totalidade que basta a si mesma e o sentido da comparação com o nível inorgânico tem base na ordem de fundamentação, em que a manifestação é definida por ser cada vez mais sutil e mais tênue. Já é, portanto, uma forma de espiritualização do princípio mecânico. Logo, reduzir a vida à forma da manifestação física do mundo é um engano, que camufla atrás das

⁴⁹³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.40, 2003.

⁴⁹⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.8, 2003 e *FTC*, p.72-75, 1962.

⁴⁹⁵ Preferimos utilizar o termo constituição ao invés de construção como está traduzido na versão portuguesa do livro *A posição do homem no cosmos*, para fazer jus ao sentido fenomenológico resguardado na descrição dos níveis biológicos. O título no texto alemão é *Stufenfolge des psychophysischen Seins und Pflanze, Tier, Mensch*: Sequência de etapas do ser psicofísico e vegetal, animal, humano. A sequência e os níveis não implicam num desdobramento de um nível sobre outro, nem em teleologia ou em construtivismo. Cada nível tem sentido por si mesmo, descrito fenomenologicamente, e, portanto, com valor *teleoklino* para o sentido de ser. Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.12-16 e p.41, 2003.

⁴⁹⁶ Isto pode ser resumido na lei de Lavoisier (1743-1794): "*Na natureza, nada se perde, nada se cria, tudo se transforma.*". Cf. SCHELER, M. *Morte e Sobrevivência*, Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 2017, p.24-31.

funcionalidades e dos coeficientes o seu sentido intuitivo.⁴⁹⁷ A vida aqui já é pensada como uma forma sublimada de resistência à força e à potência do movimento bruto, com suas formas expressivas próprias, não definidas por puro choque e entrechoque.

Scheler busca duas coisas aqui: definir o vital fora de uma teoria mecanicista – o que já acontece no universo inorgânico – e o psíquico com autonomia, como novo âmbito ontológico e não na forma de uma repetição em grau diverso do nível material.⁴⁹⁸ A consequência deste passo metodológico é o segundo ponto fundamental para o autor: não operacionalizar a construção do mundo psíquico por uma vertente construtivista e genealógica que em geral se baseia em teorias quantitativas ou funcionalistas.

Para o autor este campo se desdobra em duas condições ontológicas: vegetal e animal. O mundo psíquico, na forma bruta, é princípio vegetativo e desdobrado, refletido sobre si mesmo, é princípio motor e sensível nos animais. Estes são o segundo e o terceiro níveis ontológicos, que respondem à regra da sublimação em relação ao sentido da ordem de fundamentação. Logo, à medida que subimos nas formas ou estágios de manifestação da constituição do mundo psíquico, decresce o impacto das energias e dos campos de força física sobre a forma plasmada materialmente, e cresce concomitantemente o padecimento consciente do impacto dessas forças.⁴⁹⁹ Sendo assim, o psíquico implica esse contínuo crescimento do efeito daquilo que não representa força em sentido ontológico e um direcionamento e uma motivação para o "ser-assim" das coisas. As resistências que atuam diretamente na planta, atuam de modo indireto e mediado pela vontade nos seres humanos.

No que concerne ao limite do psíquico, este coincide com o limite do vivente em geral. Ao lado das propriedades objetivas essencialmente fenomenais das coisas que denominamos viventes, tais como automovimento, autoformação, autodiferenciação, autolimitação no aspecto temporal e espacial (propriedades as quais não podemos nos deter aqui) está o fato de os seres vivos não serem apenas objetos para os observadores externos, mas também possuem um ser-para-si e um ser íntimo, nos quais eles se tornam íntimos de si mesmos. (SCHELER, *PHC*, 2003, p. 8).

O núcleo da descrição fenomenológica da vida em Scheler e que distingue seu conceito de psíquico está na ideia de 'ser-para-si' e de ser íntimo. "Um ser vivo é constantemente um centro ôntico e jamais deixa de formar por ele mesmo sua unidade e

⁴⁹⁷ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.96-97, 2003. Scheler sempre destaca que Bergson foi o precursor no entendimento do engano do mecanicismo para compreender a vida. Este ponto, no entendimento dos autores, é o que gera toda a confusão dos funcionalismos, materialismos e das teses baseadas na história natural na busca pela origem da vida a partir da base material, deduzindo o sentido ontológico daquela a partir desta.

⁴⁹⁸ Cf. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000, p.25-47. Cf. também: SCHELER, M. *Morte e Sobrevivência*, Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 2017 p.40-41.

⁴⁹⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.11, 2003.

individualidade espaço-temporal."⁵⁰⁰ Todo ser vivo é íntimo de si – mesmo as plantas – e é unidade, X que se limita a si mesmo, capaz de se multiplicar e uma vez que seja dividido, pode ser destruído. A ideia de íntimo é determinada pela noção de animação e expressão.⁵⁰¹ Todo ser vivo é animado e tem automovimento, autoformação, autodiferenciação e autolimitação em sua condição corporal. O movimento aqui não pode ser definido por meio da ideia de campos eletromagnéticos, ondas ou partículas. Mas sim, como movimento locativo no próprio corpo e também na corporeidade (mais ou menos impactante) definida como meio ambiente.

O ser que tem íntimo possui meio ambiente. O ambiente condiciona a resposta e o ser íntimo reage enquanto plasma e cria a si mesmo. O psíquico é exatamente esse princípio de movimento, que já contém a si mesmo, que já se sublimou e de modo mais ou menos consciente se desloca em relação às determinações ambientais para se autoproduzir. A ideia de corpo vivo (*Leib*), de intimidade e de psíquico estão interligadas aqui. Um corpo vivo, capaz de níveis variados de intimidade e consciência é o corpo capaz de reagir de modo centralizado e individuado às condicionantes brutas do mundo inorgânico, diferenciando-se e enriquecendo suas próprias respostas.

O que em Scheler diferencia plantas e animais é a descrição do sentido da intimidade e da consciência, que geram vivências corporais diversas: a planta é corpo vivo, agindo de um centro sem referência ao seu próprio sentido como centro. O animal tem corpo próprio e não identidade e consciência de si, mas consciência dos estímulos corporais, dados na sensação e nos instintos como excitações ambientais remetidas a um centro.⁵⁰² À medida que o corpo se diferencia e se desdobra em uma nova forma ontológica nos animais, as resistências impactam menos na determinação ambiental daquele corpo. De novo o paradoxo: há maior padecimento quanto menor o impacto das resistências. E isto se decide no conceito de consciência: Quanto maior a consciência, menos cegas as determinações ambientais e maior recurso é feito à memória e à inteligência prática na presença das forças físicas. O impulso bruto e cego que é próprio do mundo inorgânico recebe nuances corporais em diferentes graus ontológicos, condicionando as formas de intimidade e de meio ambiente, em plantas e animais.

A. Primeiro nível biológico: impulso vital e a condição vegetativa do ser

⁵⁰⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.40, 2003.

⁵⁰¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.12, 2003.

⁵⁰² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.18, 2003.

A descrição do impulso vital exhibe o significado da primeira manifestação do elemento vivo. Na tripla acepção de intimidade, psiquismo e centralidade, existem para Scheler dois modos de expressão: um impulso afetivo *ekstático* indiferenciado e um impulso para um movimento diferenciado, com resposta específica. Impulso vital e instinto são as duas manifestações que compõem o sentido da diferença básica na conformação corporal de animais e plantas. No caso do primeiro, a questão se refere à ideia de indiferenciado: "é formado pelo 'impulso afetivo' sem consciência, sem sensação e sem representação. (...) Um mero 'para lá', por exemplo, para a luz, e um mero 'afastar-se de'."⁵⁰³ O que isso representa? O movimento local dado em um centro íntimo organiza o meio ambiente por meio do padecimento e do prazer sem objetos. A planta tem, portanto, um movimento local baseado no contato pleno. Não há espaço para a construção de uma mediação, que qualifique o sentido do próprio corpo e do próprio centro, na medida em que este se movimenta ao ser afetado pelo meio ambiente. Toda planta é centro em toda a parte em que está viva, da raiz até as folhas. Portanto, na planta não há centralização, o que é demandado pela condição sensitiva dos animais e pelo desenvolvimento do centro de articulação dos sinais motores, que é o sistema nervoso.⁵⁰⁴

Scheler destaca, no entanto, que na planta, já podemos dizer que há uma primeira cisão e diferenciação, imposta pela divergência com os campos de força físicos que impõe o trabalho da natureza. O mundo inorgânico não possui um ser íntimo dado como movimento direcionado para certo tipo de 'satisfação'. O movimento é pura aleatoriedade, mas se vincula ao mundo vegetativo que possui na base esta possibilidade de intimidade e de deslocamento regulado. O que fica patente para Scheler aqui é a forma da diferenciação do impulso afetivo, dado no seu vínculo específico com a efetividade. Isso é o que cria o próprio sentido do meio ambiente vegetal, na diferença com o meio ambiente animal. Nas plantas, o autor assinala por meio de uma metáfora antropomórfica que as ligações *teleoklinas* subsistentes com a composição inorgânica (espectro eletromagnético, energia solar, etc), "testemunhariam em um grau mais elevado que o animal a unidade da vida em sentido metafísico."⁵⁰⁵

A percepção dos movimentos das plantas e a opinião de que elas podem ter intimidade são ideias que, no período de Scheler, pareciam algo bastante questionável. Com o advento das câmeras que aceleram o lapso temporal, hoje isto é algo mais plausível, pois podemos deduzir da série de movimentos ali observada, as tendências e os tropismos do ser vegetal, indicando a forma típica de sua disposição ambiental. O que se percebe, indica, além disso, que este movimento local é a própria condição da existência do que chamamos um corpo vivo

⁵⁰³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.9, 2003.

⁵⁰⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.12, 2003.

⁵⁰⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.13, 2003.

(Leib). Essa ideia já fora vislumbrada na concepção clássica de vegetativo e nas definições sobre a multiplicação celular.⁵⁰⁶ Entretanto, quando extrapolada, a partir da descrição do mundo psíquico, cria a condição para definir o nível ontológico em distinção ao mundo material ou morto, que responde às leis estabelecidas em teorias físicas.

Assim, o corpo vivo tem centro, representa essa ideia de vapor vital (*skia*) que perfaz a si mesmo e impele ao descentramento físico, na medida em que plasma a própria existência. A composição biológica e química cria as condições para o entendimento de uma nova experiência corporal, na medida em que expandir e encolher não implicam somente o conjunto dos deslocamentos atômicos, mas definem de fato o sentido da mudança biológica e existencial.⁵⁰⁷ Logo, o processo vital descrito na biologia aparece como uma totalidade já na manifestação do princípio vegetativo: nascer, crescer, envelhecer e morrer. A transformação constante envolve o padecer e o prazer sem objetos, no próprio ato do deslocar produtivo. Ao contrário do mundo inorgânico, nas plantas é necessário pressupor um princípio de afetação, portanto, uma cisão que cria um centro íntimo e traduz a forma deste movimento em certa regulação. A planta, considerando o tempo inteiro na medida em que se desloca, nunca para de padecer sob a condição deste movimento que é estável. Seu meio ambiente é um eterno acréscimo e decréscimo de afetações, que se ajustam à forma de mediação material que a natureza proporciona. Logo, na planta, as determinações qualitativas não podem ser reduzidas às quantitativas, uma vez que implicam a própria existência daquele corpo, como corpo vivo (*Leib*).⁵⁰⁸

No homem o princípio vital e a condição associada à existência de um corpo vivo manifestam-se na presença do sistema nervoso vegetativo, que atua de modo autônomo relativamente ao encéfalo. Este sistema é associado à captação de energia e aos processos celulares (mediado pela regulação de secreções). Isso implica tanto a posição de um corpo animal, que determina a captação de energia na alimentação e na respiração, de modo indireto, como o controle homeostático baseado no ritmo do ambiente físico (presença ou ausência de energia solar), o sono e a vigília. Scheler aponta para uma ideia interessante e polêmica ao asseverar que o sonho e os modos de êxtase vivenciados por determinados grupos humanos são estados em que somos capazes de vivenciar representativamente o estágio vegetativo da existência.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*. Trad. Maria C. G. dos Reis, São Paulo, Editora 34, 2006, p.77-83.

⁵⁰⁷ Cf. SCHELER, M. *The constitution of the human being*, p.168-186, 2008

⁵⁰⁸ Cf. SCHELER, M. *The constitution of the human being*, p.186-192, 2008.

⁵⁰⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.14, 2003.

B. Segundo nível biológico: o instinto e a condição ontológica do animal

O segundo nível da manifestação da vida, que perfaz o sentido do psiquismo em Scheler, é o instinto. Se, como está assinalado acima, o impulso é mero ir em direção ou vir na contramão de acordo com o impacto das forças físicas ambientais, no animal há uma potente diferenciação que caracteriza o que é o instinto. O instinto representa uma resposta específica, portanto, uma forma de sublimação do movimento puramente regulado e local nas plantas. Para haver respostas específicas e informações é preciso existir uma diferenciação corporal e isso implica necessariamente a vida sensitiva nos animais.

As plantas estão amplamente vinculadas ao meio ambiente (ligações *teleoklinas* com o mundo material), já os animais iniciam sua trajetória de vínculo ambiental, desligando-se dessas resistências puramente materiais e imediatas. Para Scheler é por meio das sensações que o animal é capaz de operar tal reviravolta e reflexão sobre o sentido do meio ambiente. Agora, os animais já são capazes de consciência da própria condição corpórea enquanto limite ôntico vitalizado: sabem o que sentem, sentem seus órgãos e devem ser capazes de alguma forma de representação de seus estados anímicos: a fome, a dor, a alegria, etc. Não há simplesmente um deslocamento e já principia a ser qualificado o que nós chamaríamos de objetos. Novamente, faz-se perceber a regra: a diminuição das resistências físicas e o aumento da liberdade da consciência resultam no padecimento crescente em relação à própria condição corpórea. Esta ideia descreve o sentido do que deve ser denominado como um corpo que é próprio (*Leib-ich*), a forma da propriocepção (tão mais poderosa no ser humano) e da luta pela sobrevivência, dada para um si mesmo (individual) no animal.

A ideia de instinto para Scheler tem a seguinte definição: todo instinto é condizente com o sentido, isto ele é *teleoklino* para o todo do próprio vivente.⁵¹⁰ Essa condição implicada na própria vivência material do animal no ambiente é o estímulo para definir o sentido da alimentação, das formas de agrupamento e das formas de reprodução. Tudo que se refere, conseqüentemente, à sobrevivência de um como parte do todo. Portanto, tudo que é instintivamente benéfico para o animal tem validade para a vida da espécie ou para a vida de uma espécie que está em ligação vital importante com aquele animal (comensalismo, mutualismo, etc). O instinto, portanto, é uma forma de regulação da resposta específica ao ambiente. A sua condição não está dada no contato materialmente forte da planta com o substrato inorgânico, mas na relação de um ser capaz de, por si mesmo, regular e adaptar os

⁵¹⁰ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.15-21, 2003.

estados corporais, numa modalidade em que fique favorecida a própria vida da espécie, encarnada naquela unidade vivente peculiar.

O instinto possui um ritmo fixo e invariável, que aparece como se fosse uma resposta pronta e dirigida ao estímulo ambiental. Há a necessidade da combinação sempre eficaz de órgãos, comportamentos e movimentos singulares. Isso é ainda mais explícito quanto maior o sentido inespecífico da unidade biológica que perfaz a espécie. Por exemplo, nas formigas e abelhas há uma grande determinação instintiva dos comportamentos, que colaboram com a dita 'sociedade' destes animais. A ideia de rigidez e da maleabilidade do instinto, aqui se associa ao pertencimento, por assim dizer, a todos mais coesos de espécies vivas.⁵¹¹ A coesão desses todos é diretamente proporcional ao desenvolvimento da sensibilidade corporal e da consciência do animal.

Assim, a forma da ligação ambiental, que em Scheler demonstra-se como um ponto central para a diferenciação do princípio vital, no animal, implica no desligamento crescente da própria rigidez rítmica do instinto. O meio ambiente do animal determina-se na forma da manifestação instintiva e quanto maior a capacidade sensitiva que se organiza em torno de um corpo próprio, mais maleabilidade e adaptação.⁵¹² A hierarquia que tipicamente se associa à vida animal aponta para o aumento na liberdade do mecanismo físico da natureza. Podemos descrever essa liberdade através da compreensão crescente do sentido dos movimentos corporais e da satisfação percebida em um si mesma. É, portanto, um íntimo e um psiquismo, que reconhece a melhoria e a alteração de seus estados, na medida em que satisfaz as exigências dos mesmos. Esta é própria condição que subjaz às análises de Pavlov do arco reflexo e do treinamento dos animais. Animais desenvolvem formas complexas de atos e que poderíamos chamar de extremamente inteligentes, para satisfazer o instinto. Quanto mais fazem isso, mais se libertam em alguma medida da rigidez instintiva, que impera nos insetos, por exemplo.

C. Expansão no segundo nível biológico: a memória associativa

Para Scheler, a consequência do desenvolvimento dos animais em seres cada vez mais sensíveis aos estímulos ambientais é o desenvolvimento do córtex. A partir deste ponto de vista, crescem as habilidades e as funções psicológicas, cujo papel é ampliar a liberdade e a consciência no animal. Fica claro que o autor concebe o animal como ser capaz de algum tipo

⁵¹¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.16-17, 2003.

⁵¹² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.18, 2003.

de conhecimento.⁵¹³ A ideia de ato reflexo é a prova maior da capacidade associativa dos animais e, portanto, de vislumbrar a possibilidade que eles recorram ao passado para determinar ações futuras e possuam algum tipo de compreensão relativamente às mesmas. Ora, a mediação não é feita pela imagem mental livre, mas intercedida pela condição corporal, a fome e a sede, por exemplo.⁵¹⁴ O animal se torna capaz de revisar ações que melhor se adequam para chegar ao objetivo. A condição da espécie se torna a fonte de uma ação eficaz e de benefício comportamental.

A memória associativa para Scheler se refere eminentemente ao processo de adaptação: o processo de lenta e constante modificação dos seres animais, em razão de um comportamento anterior, útil para a vida.⁵¹⁵ Ele indica o princípio de 'ensaio e erro' como o que está na base do desenvolvimento da memória associativa. O animal, de certo modo, é capaz de valorizar o sucesso, valorizar o sentido utilitário das coisas que produzem satisfação pulsional para ele. Deste modo, ele adquire os hábitos e os modifica lentamente, se tais hábitos começarem a implicar distúrbios em sua homeostase corporal. Por outro lado, se os hábitos são positivos e reforçados, o animal fixa, repete e vivencia de modo duradouro aqueles mesmos comportamentos satisfatórios.⁵¹⁶

Para o autor o princípio da memória associativa já atua em todos os animais, como produto do arco reflexo, que é a própria condição que esclarece o sentido da reação específica e de suas modificações com o desenrolar do tempo. Aqui de novo opera a questão dos níveis, em que animais cuja rigidez instintiva é maior demonstram pouca ou nenhuma manifestação da algo que batizaríamos memória. Tais animais, como dissemos, estão fortemente vinculados uns aos outros enquanto espécie, na forma de sua existência no ambiente. Os animais com organizações plásticas e menos rígidas, por sua vez, apresentam amplo uso de seu material mnemônico. Criam novos comportamentos a partir de movimentos parciais, são capazes de imitar ações e perceber sinais afetivos (imagens, representações físicas) que impulsionam suas respostas motoras. Passam, portanto, nessa mediação entre percepção e criação a 'repetir' comportamentos e produzir informações para transitar entre os membros de seu grupo.

Para Scheler, com a memória associativa e os novos atos daí deduzidos é possível falar de forma analógica em tradições entre os animais. Há todo um acervo de memórias dos

⁵¹³ Cf. SPAEMANN, R. *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015, p.53.

⁵¹⁴ Cf. SCHELER, M. *The constitution of human being*, p.191-202, 2008. Scheler já indica a ideia de fantasia, imagem corporal, etc para lidar com a fenomenologia das imagens mentais nos animais.

⁵¹⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.22, 2003. O que nos evoca novamente a crítica das doutrinas negativas e a teoria da sublimação que se fundamenta nesta concepção.

⁵¹⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.24, 2003. O autor faz uma alusão interessante ao fato de que a vida psíquica se cristalice na velhice, se os hábitos permanecem rígidos e pouco diferenciados.

sucessos instintivos capaz de ser resgatado pelos animais como herança biológica. Óbvio que não se trata de uma lembrança consciente, mas de uma forma de memória coletiva geneticamente determinada, que opera a favor de espécies mais maleáveis biologicamente. Essa maleabilidade aponta para a ideia de progresso, o que obviamente o animal não possui como experiência consciente e sim como mera diferenciação que nós percebemos e avaliamos através da história natural e que acabamos por transportar para a compreensão da cultura.

Scheler faz algumas digressões sobre esse ponto indicando o sentido da tradição, agora intencionalmente dada para o ser humano. Se no animal há sempre este ir para frente, que colhe toda e qualquer experiência segundo o critério do sucesso instintivo, no ser humano a determinação é dada na abertura para o passado, como possibilidade de renovação. A tradição cobra o peso de sua existência: "o passado nos sugere mais na sua existência do que o que saberemos sobre ele."⁵¹⁷ A transposição lenta da efetividade das forças da tradição exerce essa pressão, que o autor entende ter sido em alguma medida diminuída pelo desenvolvimento das ciências históricas.

Além disso, o impacto do passado como possibilidade criada pela memória associativa, o ato de rever as representações e sucessos que só o mundo sensorial pode ofertar, abre um universo de novas possibilidades para um ser vital e espiritual. Para além da mera repetição, a vitória do princípio associativo para Scheler implica a ruína do instinto puro e simples. Esse enriquecimento comportamental é interpretado na forma das pulsões, dos afetos e dos sentimentos. "A pulsão emancipada do instinto já aparece relativamente em meio aos animais superiores."⁵¹⁸ Para Scheler, um animal pode ser imoderado, mas obviamente, não bestial. Ele não pode ser incontinente, porque não tem consciência de sua imoderação e só cria padrões comportamentais exóticos para serem qualificados como exigências vitais. Portanto, já na base das vivências do animal como ser capaz de sensação e memória, o princípio de prazer exerce sua função 'desvirtuante' da vida, para lembrar as teses negativas. Diz Scheler: "O 'princípio de prazer' não é, portanto, nada originário, como o hedonismo, um irmão do sensualismo, pensa. Ao contrário, ele é somente consequência de uma inteligência associativa elevada."⁵¹⁹

Relembremos o sentido dos valores utilitários e vitais, tão importantes para a realização do ambiente pragmático da vida humana (*Umwelt*).⁵²⁰ Estes valores, na compreensão humana da existência implicam que há a necessidade de uma aceitação da

⁵¹⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.27, 2003.

⁵¹⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.28, 2003.

⁵¹⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.28, 2003.

⁵²⁰ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.139-159, 1985.

experiência corporal dada em sua determinação pulsional e nos padrões das repetições evocadas pela memória. Pode-se negar também o que explicitamos reiteradamente nos capítulos anteriores. O animal, no entanto, não pode fazê-lo. Portanto, a ideia um ambiente pragmaticamente situado não pode ser deduzida da ideia de meio ambiente animal. O meio ambiente do animal pode até aceitar a expansão de sua objetivação por meio da memória, mas se define pela delimitação da resistência física que se impõe desde a fonte instintiva e da meta pulsional. A memória reconhece somente o que o corpo, como corpo próprio (*Leib-ich*) sente e nada mais.⁵²¹

Contudo, ainda não definimos o que estabelece o sentido para a ideia de expansão no nível ontológico da vida animal. Para Scheler o que estabelece o sentido dessa expansão é o que ele chama de dissociação criativa.⁵²² O conceito novamente nos remete ao sentido de sua ideia de sublimação, aqui literalmente vinculada aos desenvolvimentos do corpo vivo e próprio, configurados no córtex dos animais. Novamente, a forma como o corpo é plasmado, indicando o sentido da individuação do ser perante as determinações do mundo físico, qualifica o nível ontológico. Entretanto, agora o desdobrar do sentido da vivência corporal e ambiental se dá no interior da mesma região ontológica. Assim, a forma da determinação do desenvolvimento do córtex nos animais assinala para o sentido da acumulação das experiências diferenciadoras, condicionadas pela pulsão e afetação, na lenta e constante vinculação sensitiva do animal ao meio ambiente. As resistências aparecem na experiência como anomalias que exigem uma resposta: o acerto ou o erro. O desenvolvimento, dado no processo adaptativo, cria a liberdade perante aquilo que foi um dia desconhecido na filogênese do animal. Assim, quanto mais organizado é um organismo, mais difícil compará-lo a um mecanismo e mais ele se desdobra em novas funções, que representam os resultados da dissociação criativa (espiritualização da vida) sobre os próprios comportamentos que a espécie vivenciou no passado.⁵²³ Quanto mais repete e acerta, outra vez transforma o próprio corpo, condicionando o desenvolvimento de seu córtex.

D. Nova expansão do segundo nível biológico: a inteligência prática

Scheler indica a memória associativa como condição da cisão do estrato motor em relação ao estrato sensível. A memória, desse modo, é um passo na direção da superação da rigidez do instinto. No entanto, para o autor, a eclosão da memória associativa apresenta os

⁵²¹ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.398 e segs. 1985.

⁵²² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.19, 2003.

⁵²³ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.20-21, 2003.

primeiros riscos no interior da reflexão da vida sobre si mesma. Pela primeira vez, na pulsão, a vida age como se os atos fossem ausentes de finalidade para o todo corporal do ente animal e também da espécie. Introduzir um comportamento danoso como hábito implica a extinção da espécie, o que depõe contra a ideia em geral que se tem do princípio vital na teoria evolucionista. Para contrabalancear esse estranho ato, Scheler indica que no bojo do desenvolvimento da pulsão, dos afetos e dos estados sentimentais sensíveis, desenvolve-se a inteligência prática.

O que a inteligência prática implica é um passo além na repetição guiada pela pulsão em direção a um processo de escolha e ação seletiva: A capacidade de preferir entre bens, ainda organicamente ligados às experiências pulsionais, mas agora, não determinados somente na forma da pulsão. Assim, o animal é capaz de agir de modo sagaz ou estulto para chegar ao fim ou à meta pulsional. A dinâmica pulsional, em alguma medida, como dinâmica interna comandada no vínculo com a experiência sensível, passa a se objetivar e a se constituir como um acervo de táticas, voltadas diretamente para o meio ambiente. Assim, o animal pervade o meio ambiente uma segunda vez, ultrapassando novamente o sentido daquilo que é propriamente instintivo.

Igualmente, a condição corporal do animal e a ampliação de sua consciência são evocadas como condições de liberdade motriz, com o ato dependendo agora de uma compreensão mais detalhada dos sinais e estímulos ambientais, já deduzidos no instinto. Aquilo que é um conjunto repetitivo de códigos comportamentais e metas parciais passa agora a se configurar como formas criativas e ampliadas de comportamentos, principalmente quando comparados às ações rítmicas do instinto e as ações extravagantes da pulsão. Os macacos aprendem a usar um galho para pescar ou pedras para quebrar frutos com cascas rígidas. Os golfinhos possuem táticas coletivas de pesca, baseadas em formas comunicativas.

O que parece ocorrer em meio a uma tal inteligência vinculada práctico-organicamente pode ser esboçado de maneira sucinta: no que a meta pulsional, por exemplo, uma fruta, reluz óticamente para o animal e se realça intensamente e autonomiza ante o campo ótico do meio ambiente, todos os dados que o meio ambiente dos animais contém se reestruturam de modo peculiar, em particular todo o campo ótico entre o animal e a fruta. (SCHELER, *PHC*, 2003, p. 31)

Ocorre, portanto, um super desenvolvimento dos hábitos relativos a determinadas ações, auto condicionado pelo crescimento do córtex cerebral nestes mamíferos superiores. Isso, como Scheler indica, torna-os capazes de articular os dados ambientais e da memória, de modo a poderem agir de forma criativa na solução de problemas em determinados campos visuais. Tais animais agem de fato de modo perspicaz. Por isso, muitos indicam que a diferença entre o homem e o animal é apenas relativa ao grau de suas capacidades.

Obviamente que para estes psicólogos ou etólogos, o enfoque de seus estudos se limita à faculdade da inteligência e ao sentido da escolha racional. Eles se baseiam nas concepções funcionalistas que apresentam esta capacidade, reduzindo a mente ou a consciência, como a característica final do desenvolvimento das formas de vida no planeta terra.

Para Scheler, a inteligência prática, que aparece de modo fechado e limitado no animal, é um portador valorativo (*Träger*) e uma função realizadora para o ser humano. No ato de sublimação que condiciona o processo criativo humano, uma pessoa com grande capacidade cognitiva e habilidade de resolução de problemas lógicos, matemáticos ou práticos (sejam de ordem interpessoal ou material), tem certa vantagem no sentido da execução. Mas o núcleo da resposta humana se centra no projeto pessoal e no esforço (trabalho) que perpassa o sentido encarnado das condições de execução. Portanto, um ser humano pode ter um projeto com elevado grau de abstração e o resultado ser imoral e antiético. Os animais não são capazes de realizar ações inteligentes com conotações éticas. Eles só realizam ações que se vinculam à meta pulsional determinada e o fator criativo pode tomar a forma de ações assemelhadas às formas como nós mesmos executamos nossas ações e por isso, qualificamos esta proximidade (pulsional ou intelectivamente), porém de modo errôneo para Scheler.⁵²⁴

De todo modo, podemos observar aqui também o sentido da inversão do conceito de espírito e vida, bem como a ideia de sublimação. O nível último dos desenvolvimentos reflexivos da vida sobre si mesma, que abre a consciência do animal para os dados ambientais, representa um primeiro ato de projeção de uma possível objetivação. Há uma espiritualização nos limites da capacidade vital. Mas a condição limitada se demonstra exatamente pela incapacidade de objetivação (ideação) em sentido estrito. O golfinho e o macaco não possuem as ideias de coisa e substância, não elaboram uma ideia para a extensão ou para o tempo e o espaço. O que isso implica é que estes animais se relacionam com o meio ambiente no limite de suas condições intelectivas. O animal só pode objetivar aquilo que o instinto determina como fundamental para sua existência, logo, segundo o ritmo de sua vida corporal e o valor para a sobrevivência da espécie.⁵²⁵

Se nos níveis inorgânicos aquilo que fazia pressão era puro movimento e gravidade, nos conseguintes processos de sublimação do componente material na vida, há a perda

⁵²⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.32-33, 2003.

⁵²⁵ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.41-45, 2003. As descrições de Scheler comparando o sentido da objetivação e o sentido da vivência animal são absolutamente interessantes. Demonstram, baseadas nas pesquisas da biologia e da psicologia animal da época, os limites da percepção animal. A medida das capacidades fantásticas dos animais é limitada por sua incapacidade de concatenar os dados parciais, tanto para o próprio corpo quanto para o meio ambiente. A visão parcial do mundo implica que a atuação sobre o meio ambiente nunca é totalmente ativa, mas sempre reativa (Corpo - Meio Ambiente). O caso do ser humano é exatamente oposto, a percepção da totalidade externa e interna impulsiona o momento ativo, seja numa ou noutra das extremidades (Eu - Mundo).

paulatina dos efeitos de força e brutalidade do mundo material. Na inteligência prática esse efeito é reduzido ao máximo para o âmbito vital, principalmente quando comparado à rigidez instintiva que caracteriza várias espécies de insetos. Portanto, a tese da espiritualização da vida cabe perfeitamente para o progressivo desenvolvimento das formas psíquicas, como Scheler a apresenta. Na quarta forma (inteligência prática), existe o último e derradeiro ato conhecido pelo homem desse movimento da vida em direção à sua própria espiritualização. O limite é que a vida não é capaz de produzir ideações na sua constante busca pela sobrevivência da espécie. Só o homem é capaz de tal ato e sob essa condição executa em modo ontológico próprio o sentido da sublimação, cujo núcleo dado pela ação da pessoa se situa na antípoda da inteligência prática do animal.

Quer dizer, a direção essencial de qualquer vida – por oposição à natureza morta – segue o sentido da máxima liberdade à máxima dependência, identificando-se esta última com a morte. Mas totalmente oposta é a direção essencial do desenvolvimento do nosso espírito: ela vai da máxima ligação, imposta pelas condições de vida, à entrega vital livre (e cada vez mais livre) ao puro conteúdo das coisas, valores e pessoas. (SCHELER, *Morte e Sobrevivência*, 2017, p.63)

A vitalização do espírito e a encarnação da pessoa apontam para o ato que possibilita, para um ser que é animal (ciente de sua condição corporal), dizer não a sua própria situação ontológica, seja animal ou espiritual (Doutrina negativa). E, assim, podemos vislumbrar um tipo de elevação acima desta ou daquela maneira de compreensão do ser do homem. O animal não compreende as coisas nestes termos, mesmo que possamos dizer que tenha conhecimento dos objetos, ele, bem como a planta, só vive no limiar das formas vitais que ele pode manifestar. Como diz Scheler, o animal carrega nas costas a própria vida para onde quer que vá, sempre lutando pela própria sobrevivência e nunca sendo capaz de ser aberto a esta condição. Ele é limitado ao seu próprio centro e intimidade. A autonomia do espírito se situa no polo oposto à forma desta determinação ontológica.⁵²⁶

3.3. A ontologia da pessoa: Antropologia Filosófica fenomenologicamente determinada

3.3.1 Descrição do nível espiritual: interconexão essencial entre a pessoa, o ego e o corpo vivo (*Leib*)

Existe uma boa comparação que pode ser feita entre a teoria scheleriana do nível ontológico da vida animal com o nível pessoal. Scheler distingue três categorias centrais para

⁵²⁶ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.35, 2003.

tratar dos fenômenos ali descritos. Para o caso da vida animal, fala em instinto, memória associativa e em inteligência prática. Para o caso da pessoa fala em ideação, reunião e reflexão (autocompreensão). Buscamos desenhar no capítulo anterior e no tópico acima que, para o autor, o processo de sublimação está em constante realização pelo próprio desenrolar da vida sobre si mesma e também para o homem, na soma de sua condição como ser corporal à sua condição pessoal. No caso específico dos animais, ele indica como um segundo ato da vida, o refletir da consciência – que ainda não é consciência de si mesmo – e a dissociação criativa, que enriquece o novo mundo biopsíquico.

O que almejamos esclarecer? Buscaremos delinear como é a abordagem fenomenológica do autor sobre o sentido da percepção ambiental e mundana no nível animal e no nível pessoal. Todo ser vivo, capaz de percepção ambiental, 'vê' a efetividade modalmente: o meio ambiente em plantas e animais, o *milieu* e o mundo para os seres humanos. Mas o destaque é que para focalizar a efetividade, são três as perspectivas ou os lados da forma espiritual: a perspectiva valorativa, categorial e interpessoal, no caso do homem no próprio ato da reunião (lado amoroso) e por analogia no animal, a configuração instintiva. A perspectiva do mundo interno, expandida pela memória associativa no animal, por comparação à reflexão para o ser humano que visualiza a si mesmo com um Eu (lado psicológico); e a perspectiva de um mundo externo, dada na inteligência prática e na ideação, que estabelecem dois sentidos de objetividade – parcial (lado pragmático) nos animais e objetivo para o homem (lado lógico).

Os termos podem ser um pouco confusos, mas faz sentido a análise nesses moldes. O que Scheler quer indicar na própria tese da espiritualização da vida é que a constituição das categorias psicológicas, que implicam numa forma de intimidade e uma noção de si levam diretamente à concepção ampliada do ego no ser humano. Toda percepção que produz formas de objetividade é determinada pela condição ontológica do ente. Nos animais o que nos aparece como um modo atrofiado e fechado de percepção recebe a forma da objetivação aberta no ser humano. Portanto, a riqueza da vida animal para Scheler se demonstra na condição fundamental (instinto) e não nas condições derivadas, que já representam a expansão do nível ontológico (memória associativa e inteligência prática).⁵²⁷

Para o caso dos conceitos associados ao problema do espírito, novamente aqueles que podem ser ditos secundários definem menos o sentido do ser pessoal do que aquele que é o central. O conceito de reunião é o que avaliamos ser central na antropologia de Scheler, pois trata da caracterização do esforço próprio do homem, quando busca o sentido de sua

⁵²⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.34-37, 2003.

identidade pessoal, não objetivável em si mesma, mas aberta para o contato amoroso e comunitário com os outros, o que a desvela. O ser humano como ser espiritual vai ao mundo como ser vital e exerce no ato de reunião o esforço para congregar com o que: "também não pode, por conseguinte, possuir nenhum lugar qualquer e nenhum tempo qualquer determinados: ele só pode estar colocado no *fundamento ontológico mais supremo*."⁵²⁸

Os conceitos que se referem às formas de objetivação que estão na base do ato de reunião, a ideação e a reflexão têm função secundária para o autor, portanto. O ser humano não se define porque é capaz de objetivar o mundo pura e simplesmente, como Scheler mesmo diz, a reunião está na antípoda do esforço de ideação. Objetivar é o oposto de amar e buscar a si mesmo. E a reflexão ou o reconhecimento do próprio ego é só um passo também no caminho para a reunião. Portanto, o ato de vitalização do espírito por excelência, que implica o empuxo constante para a aceitação de si mesmo como corpo e, portanto, do esforço produtivo no mundo também é ato de reunião, mediado unicamente pelo esforço de dar-se conta da posição pessoal em sentido absoluto (dada no mundo). Por comparação ao instinto no animal, podemos dizer que são atos que só podem ser medidos por sua condição de fundamentação em relação aos outros dois. Representam a base dos movimentos sublimatórios (amor e dissociação criativa), dados em seres em níveis ontológicos distintos e implicam o duplo critério que pode ser declarado na ideia de espírito: maior liberdade do impacto das resistências e maior padecimento consciente em relação aos objetos no mundo. No caso da pessoa, o 'objeto' não é objetivável.

Isso é importante para a sequência das análises em que tentaremos elaborar a forma da descrição das interconexões essenciais e o caráter da antropologia de Scheler. Este conjunto de conceitos relativos ao domínio espiritual somadas à condição vegetativa e a ideia do mundo inorgânico produz o quadro geral das categorias ontológicas descritas para estabelecer o sentido do ser do homem, numa base maximamente ampla. No que tange propriamente a categorização utilizada pelo autor e que nos facilita a compreensão do vínculo entre os níveis ontológicos na antropologia, segue um quadro analítico para nos guiar na interpretação.

Nível das Efetividades (Matéria e Vida)	Nível das Atualidades (Espírito)
Corpo Material - (<i>Körper</i>) - Mundo Inorgânico	Objetivação - (<i>Person - Welt</i>) - Ideação
Corpo Vivo - (<i>Leib - Körper</i>) - Mundo Vegetativo	Ego ou Eu - (<i>Person - Ich</i>) - Reflexão
Corpo Próprio - (<i>Leib - Ich</i>) - Mundo Animal	Centro de Atos - (<i>Person - Person</i>) - Reunião

⁵²⁸ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45, 2003.

(Quadro 3 de minha autoria)⁵²⁹

Analizamos nos tópicos acima, ainda que de modo indireto, a ideia de corpo material, corpo vivo e corpo próprio em Scheler. Agora faremos a descrição no modo como está delineada no livro *Formalismo na Ética*, a análise dos vínculos entre o Eu, a pessoa como centro de atos e o corpo próprio. Pretendemos com esta análise mostrar o sentido da descrição fenomenológica proposta pelo autor, ao mesmo tempo em que recorreremos à hipótese sobre o sentido da sublimação como apoio. Ao realizar a descrição, buscaremos especificar o sentido positivo da pessoa dada na Antropologia Filosófica. Como a pessoa vem a ser em um corpo material? Ou, de outro modo, o que vem a ser a vitalização do espírito?

A. *Corpo Vivo (Leib)*

A ideia geral de Scheler se dá como se segue: corpos materiais (*Körper*) têm poder de plasmar os seres, segundo as regras operativas dos movimentos (aleatórios e em escalas gigantescas para cima e pra baixo) que descrevem o nível inorgânico do mundo na sua metafísica tardia. São compreendidos de acordo com as leis estudadas na física e na química e se alteram conforme o entendimento cada vez mais avançado de conceitos como gravidade, luz, as formas de energia, etc.

No âmbito do corpo vivo (*Leib*), existe o nível vegetativo, que designa propriamente o sentido de um corpo vitalizado, portanto, cujo movimento não se dá pela mediação única das forças físicas (com sua aleatoriedade) e sim, já apresenta um primeiro direcionamento e regulação própria. Logo, todos os corpos vivos têm, na base, essa constituição, que advém e é determinada pelo conceito de impulso vital, que estabelece o sentido da vida vegetativa. O corpo vivo está na existência independentemente da pessoa e sua forma de relação ontológica se associa à diminuição crescente das influências das forças físicas no processo direto de aquisição de energia. O corpo vivo se diferencia em si e ganha a consciência motora e sensitiva, de modo a perder a vinculação direta ao substrato inorgânico (minerais e energias) como condição de sua manutenção. Portanto, o corpo vivo apresenta a tendência da vida à espiritualização, o sentido da sublimação do elemento vital, pelo conseqüente padecimento da consciência cada vez mais livre nos animais. Sua existência implica o desenvolvimento para se tornar mais centrada em si e mais sensível.

⁵²⁹ Cf. FILIPPONE-THAURELO, V. *Max Scheler: fenomenologia della persona*. Roma, Edizioni Studium, 2018 O quadro se baseia nas análises realizadas pelo autor italiano em comunhão a análise da teoria do espírito como está dada no livro *A posição do homem no cosmos*, feita no capítulo II: (Ideação, autorreflexão e reunião).

A próxima ideia de corpo próprio ou de propriocepção (*Leib-Ich*), não aparece diretamente nos textos Scheler. Nós colocamos a ideia para fazer referência aos estudos de Vincenzo Filippone-Thaulero (2018), que apresenta o conceito buscando dar entendimento à antropologia de Scheler, em sua relação com o conceito de pessoa.⁵³⁰ A interpretação se demonstra de fato interessante e nos guiamos em boa parte de nossas análises neste capítulo nos argumentos ali apresentados, pois com a ideia de corpo próprio podemos indicar o sentido e a medida da conscientização das capacidades motoras, que já ocorre no animal. Como a questão da consciência no animal tem relação direta com a liberdade da rigidez instintiva, fica patente que a capacidade de percepção motora e o aumento da sensibilidade, que condicionam o desenvolvimento da memória, também estão na base para a compreensão do sentido da percepção diferenciada do próprio corpo.⁵³¹ Um corpo vivo que está na base do impulso vital se desdobra, através de uma segunda reflexão, em corpo próprio: o ser se torna capaz de perceber suas dores, suas necessidades, mesmo que sem compreensão e ainda de modo plasticamente limitado. Como o próprio Scheler já argumenta, chega-se ao limite em que o animal consegue 'coisificar' corpos com valor para suas metas pulsionais, através da inteligência prática e da memória associativa (que condiciona a criação da pulsão).

Esse conjunto de definições somadas às definições estabelecidas para definir as regiões ontológicas do mundo inorgânico, mundo vegetativo e mundo animal formam o trio de efetividades que constitui a base para a caracterização do que Scheler indica como *Dasein* ou efetividade (*Wirklichkeit*), determinada pela impressão da realidade em geral, as resistências (*Widerstände*).⁵³² Esta ideia implica a condição de possibilidade do surgimento das outras formas ontológicas no âmbito da existência. Portanto, está na base dos eventos criativos no mundo. A dupla de categorias do mundo vegetativo e animal tratam do desenvolvimento da vida e dos níveis do mundo psíquico. Neste nível, quando se trata de conceber a vida, o que entra em jogo é a dupla condição do ser como ser biológico e psicológico. Portanto, Rafael, esse ser biopsíquico, não pode criar suas obras sem a sua condição física.⁵³³ O homem, na condição de ser pessoal, a planta na condição de ser vegetativo e o animal na condição de ser instintivo não podem exercer nada no mundo, onde

⁵³⁰ Cf. FILIPPONE-THAURELO, V. *Max Scheler: fenomenologia della persona*. Roma, Edizioni Studium, 2018, especialmente a Parte II - Seção X - *La persona e l'io*. O autor faz a análise do capítulo sexto da *Ética Formal* e em sua interpretação busca ampliar os termos para compreensão do nexos típico dado na redução da tríade ego, centro de atos (pessoa) e corpo vivo (*Leib*). Assim, apresentam o sentido da mediação dos objetos descritos compondo os termos (*Leib-Ich*, *Leib-Korper*). Entendemos ser interessante a abordagem do autor, fazendo jus a uma melhor compreensão do pensamento de Scheler e sua descrição fenomenológica da pessoa.

⁵³¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.18-28, 2003 e *FENFEV*, p.398-402, 1985

⁵³² Cf. BOSIO, F. *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000, p.63.

⁵³³ Cf. SCHELER, M. *Sociología del conocimiento*. Trad. Jose Gaos. Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1973, p.16.

não existam condições materiais para tal. Essa ideia é óbvia, mas ela assinala de modo explícito para o sentido da tese scheleriana da força da vida, da potência produtiva e expressiva que é fundamentada pela condição do mundo inorgânico.⁵³⁴

B. Ego

Introduzida a análise do mundo das efetividades, passemos agora para o mundo das atualidades. Iremos desdobrar a forma como Scheler liga essas atualidades ao mundo das efetividades, implicando em nossa análise o conceito de sublimação, que receberá sua conformação final na descrição fenomenológica destes dois níveis ontológico na interconexão entre pessoa e ego. O primeiro conceito essencial que nos surge e que já fora abordado na definição do espírito (*Geist*) e na ideia de abertura para o mundo é a ideia de reflexão, que se associa ao conceito de Eu. É importante destacar, a análise aqui será feita de modo abstrato, na forma de uma separação entre o corpo vivo, a pessoa e o Ego. Logo, quando tratamos do Eu, faremos referência à descrição do ser psíquico feita para o mundo vegetal e animal.

Sendo assim, o ato da reflexão que constitui em seu direcionamento a ideia de um ego é o fruto de uma dupla condição: o ser vivo é um ser com centro e intimidade, e com noção de sua própria condição corporal. No ser humano esta condição ganha um valor dobrado já que somos capazes, por meio das imagens da memória e de nossa percepção mais acertada do fluxo do tempo, de objetivação de nossa própria vida psicofisiológica.⁵³⁵ O conceito de ego surge no bojo dessa capacidade, que estabelece uma distinção ontológica relativamente ao mundo externo e aponta para este âmbito do ser, como uma dimensão ética da existência. Conhecer a si mesmo, portanto, envolve conhecer primeiro o corpo vivo (*Leib*), dado em sua condição de externalidade visível e presença mutável, autovalente e viva e, ao mesmo tempo, postular a 'alma', essa suposta entidade que habita os fluxos da consciência e os movimentos corporais, que compreende e cuida de sua própria presença, dando a si mesma vital e fisicamente, um destino, uma história e uma identidade. Portanto, este conceito de Ego é o símbolo que denota o sentido das funções do mundo psíquico, dado de modo idêntico às fórmulas matemáticas estabelecidas na física para compreender o mundo inorgânico.⁵³⁶ Uma qualidade, uma experiência que aparece para um ser: a ideia de ego pode se associar à descrição do mundo vegetativo e ser tomado na acepção de funções pré-conscientes ou inconscientes. Também pode indicar a motivação de nossas ações por meio de descrições

⁵³⁴ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.13, 2003.

⁵³⁵ Cf. SCHELER, M. *Morte e Sobrevivência*, Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 2017, p.24-35.

⁵³⁶ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.389-390 e p.403-424, 1985.

analógicas à compreensão dos instintos e da memória associativa. Dependendo do ponto de partida, o conceito de ego concilia diversas concepções sobre a vida, dando maior ou menor ênfase àquela que satisfaz as premissas do pesquisador (dinâmica, empírica, comportamental). Mas em todos os casos o que fica explícito é a referência a essa ideia de centro íntimo que já é descrita por Scheler no âmbito da vida animal e das plantas, mas que recebe um duplo valor na teoria scheleriana da pessoa.

Assim, o que se destaca e diferencia é o fato de que o ego é o objeto de um dos atos da pessoa. A reflexão destaca esta compreensão, na mesma medida em que a memória associativa representa a liberdade em relação ao mundo instintivo no animal. O ego representa esse ponto de partida vital, que se desdobra em sentido ético na compreensão de si mesmo. No ser humano, a medida do que é o psíquico, como presença do mundo vital, é também pessoal. A ideia de ego representa o limite conceitual da vida psíquica, mas eminentemente sua superação.⁵³⁷ A necessidade de que sua realidade, estando dada no mundo das efetividades, já que sua configuração tem base nas imagens da memória (pulsão, fantasia) e na percepção corporal, esteja, em verdade, além dela mesma. Assim, o que, de fato, representa o ego para Scheler é a possibilidade de compreensão intencional da singularidade que cada ser humano representa, na medida em que são denotadas em ato as mudanças dos múltiplos padrões da experiência interna e das sensações corporais, associados e relacionados entre si em uma totalidade identitária. Diz ele: "o ego é a unidade de uma multiplicidade do puro entrelaçamento. Representa algo que em cuja plenitude, por si só, pode aumentar e diminuir, na medida em que é concebida unicamente através da redução do corpo próprio."⁵³⁸ A ideia é de que, na reflexão, as identidades dos atos compreendidas de modo mediado no conglomerado de objetos psíquicos e no próprio corpo apareçam como um ego.

A percepção reflexiva do ego, esse fechamento em si, esse voltar-se para si mesmo, representa, portanto, o processo de atribuir intenção ao corpo vivo no ser humano. O corpo que era só uma base motora cuja objetivação dos movimentos se baseia no valor para sobrevivência no animal, ganha um núcleo compreensivo e passa a se definir na possibilidade de se 'visualizar' através do que chamamos de ego. Isto depende de uma condição e aptidão especial: poder se elevar para fora de sua posição parcial e se compreender como um corpo inteiro, como presença e como conglomerado de objetos. No ego, essa condição fica assegurada, pois todo o processo vem a reboque das determinações pessoais que estão em pano de fundo, os valores e a ideação. Estes atuam como determinantes do ato que diferencia um corpo parcial (*Leib-Ich*, que é própria da condição do animal) em um corpo egóico

⁵³⁷ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.386-398, 1985.

⁵³⁸ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.417, 1985.

(*Person-Ich*), um corpo que se constitui como singularidade e como unidade. Portanto, no homem, o íntimo, o centro aparece como uma totalidade, já remetida ao próprio corpo e ao próprio desenvolvimento vital que ocorre no animal. O ego implica essa aparição do centro como presença de uma soma, ou, como diz Scheler, de um conglomerado de objetos.

A segunda ideia se refere à percepção do mundo externo, através de atos de ideação. Para Scheler, o ato de ideação é o ato que traduz da melhor maneira possível a distinção entre o homem e o animal. É a categoria que sustenta o sentido da diferença essencial entre os seres, baseado em seu significado ontológico e intencional. Toda ideação produz totalidades, que podem ser entendidas como coisas ou substâncias, mas principalmente como mundo. O conceito de ego mesmo, só pode ser mostrado por partilhar dessa condição. A diferença essencial é que o animal, mesmo sendo capaz de atos inteligentes relativamente aos elementos do meio ambiente, não é capaz de ter mundo.⁵³⁹ O mundo se refere à propriedade de estabelecer o horizonte de todas as coisas e sua vinculação às dimensões do espaço e do tempo, bem como o si mesmo ali vivenciado. No mundo tem de haver permanência, semelhança e identidade e não apenas a determinação pulsional advindas de exigências vitais de sobrevivência, dadas como trações e repulsões e afetações corporais.

Além disso, nos atos de ideação cria-se esse duplo conteúdo dos atos: não objetiváveis no mundo externo e objetiváveis *a posteriori*, na reflexão. Como diz Scheler, a suposição de que o sonho esteja vinculado a toda a nossa história de vida e ao sentido vegetativo da existência está muito além da vivência vegetativa como tal. Portanto, no ato de ideação objetiva-se o *Körper*, corpo material, que ganha o seu sentido como coisa ou substância, a qual só pode ser explicada de modo abstrato. Mas este, nem de modo abstrato pode ser diretamente vinculado à ideia da pessoa. Isto não impede que sejam elaboradas teorias mecanicistas e genealógicas sobre o surgimento da pessoa a partir da matéria. Contudo, o que Scheler busca enfatizar é que, no núcleo do ato de ideação, está implicada na dupla acepção dos atos, esta mediação do mundo efetivo ao mundo pessoal. Só é possível indicar o conceito de mundo interno na referência à constituição do dado como mundo externo (*Körper*), que já é ontologicamente unidade em si mesmo. Por isso, não se pode prescindir desta base ontológica, já que o corpo material define o sentido da efetividade dos fenômenos.⁵⁴⁰

Os atos acontecem o tempo todo à semelhança de como no mundo inorgânico os movimentos de partículas também ocorrem o tempo inteiro. Contudo, a percepção intencional dos atos só advém quando avaliamos o caráter reflexivo, a identidade e atribuímos a um ego o

⁵³⁹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.38, 2003 e *FENFEV*, p.393-396, 1985.

⁵⁴⁰ Cf. SCHELER, M. *The constitution of human being*, p.163-202, 2008 e *Morte e Sobrevivência*, Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 2017 p.28-30 e p.36-37.

sentido de singularidade, o projeto de vida e a história pessoal. É como captar as ondas gravitacionais existentes no universo, por meio de algum tipo de aparelho. Elas não podem ser captadas por esse aparelho que centraliza e abstrai seu efeito, sem a materialidade, que também inclui o aparelho. Neste sentido, podemos dizer que, em alguma medida, nossos equipamentos de captação do sentido dos atos, simbolizados como ego ou personalidade, estão até bem avançados quando comparados com os equipamentos que captam essas novas singularidades físicas. E é disso que Scheler trata ao falar da interconexão essencial entre pessoa e ego e da ideia da fragilidade do espírito. Aquilo que é frágil e tênue e se manifesta nas entrelinhas do que é forte e potente (*Leib* se manifesta como *Körper*; *Person* se manifesta como *Ich* ou *Welt*). A vivência da pessoa está imbricada na percepção reflexiva das memórias, na constituição da personalidade através do acúmulo das experiências. A espiritualização da memória associativa se refere à concepção do sentido da temporalidade como alicerce de todas as vivências vitais. Também a espiritualização da inteligência prática se refere ao planejamento para a consecução dos projetos validados pelo *Ordo Amoris* e realização do mundo e do *Milieu*.⁵⁴¹

C. Pessoa

O último ato da ascese espiritual, a reunião, que é o esforço de ir em direção ao ser pessoal e não poder nesse esforço objetivar o seu sentido, é o ponto fulcral que define a condição existencial do ser humano. Só na medida em que o ser humano é capaz de idear e constituir mundo externo e refletir constituindo mundo interno, pode se voltar de modo absoluto para si mesmo e tentar se reunir ao ser de sua pessoa. No entanto, a reviravolta de Scheler aqui é absolutamente fantástica. No ato solipso de buscar a si mesmo e na promessa de conquista do sentido essencial do mundo através da ascese iniciada nos atos de ideação, não se encontra nenhum objeto, mas somente a possibilidade de reunião consigo mesmo, em sentido de pura atualidade e amor. Este ato abre a pessoa para a dimensão da interpessoalidade, que revela o si mesmo realizado na existência pessoal do outro, encontrando o próprio destino e determinação espiritual.⁵⁴² No ego é possível estabelecer uma imagem, ainda que turva e ficcional da pessoa. Mas a pessoa aparece plenamente na vivência amorosa com o outro, ao mesmo tempo em que se perde por completo a referência ao sentido das efetividades que representam o corpo vivo e próprio.

⁵⁴¹ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.50-51, 2003. Cf. também: FRINGS, M. *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003.

⁵⁴² Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.45-46, 2003.

O ato de reunião precisa do meio que revela o si mesmo, (*Leib-Ich*), mas é, em sentido próprio, o ato de superação deste si mesmo dado no mundo, visando se encontrar de modo absoluto. O máximo com que se concebe a singularidade do ego e a inteireza de um corpo já não é pouca coisa. Mas a reunião, esse estar fora de si mesmo, na mediação pessoal com outrem (convivência e coexistir), não como corpo ou como ego, é uma 'objetivação em ato do não objetivável' (atualidade pura) e 'compreensão absoluta' (clarividência) do sentido pessoal. O ser humano, ao contrário do animal que expande a consciência para se centrar cada vez mais, dilata sua consciência para se descentrar cada vez mais. Em alguma medida, podemos dizer que vivenciamos o centramento, pois somos seres físicos e vitais, e essa é a condição necessária (corpo material e corpo vivo). Mas, ao mesmo tempo, esse sentido de centro e singularidade (unidade na multiplicidade) só é assim, na medida em que aponta para a condição suficiente e essencial da pessoa, como um além do ego. A ideia de ego é, portanto, um ponto de partida para uma liberdade crescente, mas não o próprio sentido da liberdade pessoal, que rompe com a necessidade advinda da base efetiva do mundo.⁵⁴³

A definição, portanto, é a seguinte: Primeiro, existe um ser pessoal que só é para si mesmo de modo absoluto através do outro. A pessoa, no entanto, compreende o sentido da própria existência, na medida em que é correlato do mundo (seja externo, interno, efetivo, espiritual, etc).⁵⁴⁴ Ela vê a si mesma como uma totalidade, mas não como uma totalidade comum. Segundo o critério de sua condição como ser amoroso e como correlato de diversos mundos, a apreensão pessoal das categorias essenciais e de suas interconexões, efetivas ou espirituais, se dá sempre e necessariamente associada ao impulso por determinar o mais alto grau valorativo relativo àquele domínio ontológico específico, e, portanto, por uma compreensão total e singular daquele respectivo nível.⁵⁴⁵ Isso condiciona de modo próprio a compreensão existencial do mundo para Scheler e este tem que ser derivado da condição de um corpo próprio e vivo (resistências corporais), que o apresentam como um objeto inteiro (na multiplicidade de suas manifestações) em sua própria dinâmica e efetividade.

Além disso, isso implica duplamente a forma da descrição da pessoa em seu sentido fenomenológico. Esta só se diz e se manifesta na determinação descritiva dada *a posteriori*, do próprio ato de objetivar e na busca pessoal pela própria autocompreensão. Logo, o mundo

⁵⁴³ Para Scheler permanece constante a regra do padecimento. Portanto, o descentramento, a abertura que envolve o processo de amor aos próximos é um movimento de constante sofrimento e padecimento. Cf. SCHELER, M. *The meaning of suffering*. Translated by Daniel Liderbach In: *Max Scheler (1874-1928): centennial Essays*. Ed. Manfred Frings. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1974 e *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Trad. Marco A. Casanova, Petrópolis, Vozes, 2012; Cf. também: *Ordo Amoris*. Trad. Artur Mourão. Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2012.

⁵⁴⁴ Cf. SCHELER, M. *FENFEV*, p.393, 1985 e *PHC*, p.45-46, 2003.

⁵⁴⁵ Cf. SCHELER, M. *EFS*, p.161, 2017.

efetivo, desvelado compreensivamente, designa o sentido dos atos que atuam em pano de fundo, necessariamente indicando a constituição da pessoa em uma rede dos atos. Da descrição da interconexão essencial entre os atos e também da condição ontológica da pessoa como correlato do mundo, capaz de uma compreensão absoluta da mundanidade (ato de amor), Scheler retira a ideia de que todo ser pessoal existe em cada ato que executa e, em cada um destes atos, ela vive, aqui também, como uma totalidade. A pessoa existe e se realiza, portanto, em cada possibilidade comportamental dada para um corpo vivo, já intencionalmente determinado. Mas, também, para cada análise e avaliação das memórias, das sensações e dos sentimentos que retrospectivamente buscamos para estabilizar certa compreensão psicológica de nossa própria personalidade, identidade e história pessoal.

Para Scheler, portanto, nos parece certo dizer que a pessoa é necessariamente encarnada, como tentamos elaborar no capítulo anterior. Na Antropologia Filosófica esta aparece correlativamente ao ego e ao corpo vivo, enquanto formas da manifestação efetiva do mundo interno e externo, já conhecidos de modo parcial no nível vital da ontologia. Assim, em ato, a pessoa transforma este corpo animal (vivo e próprio) em corpo humano (inteiro e egóico) e manifesta de modo singular a constituição das quatro regiões ontológicas conformadoras do mundo, seguindo o critério regulador da sublimação. Esse corpo (*Leib*), que representa o âmbito efetivo e forte (seguindo a inversão dos valores dos conceitos de espírito e vida), desvela-se em modos de resistência (*Widerstand*) que aparecem para o ser humano, como a condição para a compreensão do sentido intencional do mundo. A própria noção de corpo já é um ato do processo constante de sublimação que ocorre no homem. O mesmo se dá para a sua compreensão egóica, que demarca o significado de sua história pessoal. E, por fim, há também a vivência do si mesmo pessoal, que é dado na convivência e coparticipação com o outro, no ato de amor e na reunião. A pessoa, apesar da mudança valorativa perpetrada por Scheler na passagem da fenomenologia para a Antropologia Filosófica no período tardio, continua sendo o *locus* ativo de determinação intencional e espiritual dos objetos e de si mesma. Ela se situa, portanto, como condição de entendimento da situação sublimatória própria do ser humano. Então, como Scheler define este ser?

3.3.2. A definição de ser humano na Antropologia Filosófica de Scheler

A vitalização do espírito parece ser a designação mais adequada para definir o sentido do processo sublimatório particular do ser humano, por oposição à espiritualização da vida que melhor descreve o campo que vai do mundo inorgânico até animais e plantas. O animal

mais inteligente é o ser vital incapaz de objetivação adequada da existência. O homem mais forte (como animal *malato*) é o ser espiritual incapaz de realizar e trazer para a vida todos os projetos que idealizou. Não lhe basta toda a memória nem toda inteligência e interesse para concretizar este ato. Mas o ser humano é capaz de realizar seu projeto, e de um modo ou de outro é impelido para tal, para o contato e a convivência pessoal. Por isso, essa ideia de uso, típica dos valores utilitários e vitais, é fundamental para a definição da hierarquia ontológica em Scheler. Em alguma medida, serve de metáfora para o próprio sentido da apropriação pessoal do ser vital. O elemento vital, como já dissemos, não é negativo. Seguindo novamente intuições de Nietzsche, Scheler indica que o ser humano é aquele ser que, para existir, precisa descer para a terra e se entregar ao sentido de sua vivência pessoal como ser vital.⁵⁴⁶ Aqui não há composição, mistura ou domínio sobre o que é vital e somente aceitação da condição de existência que já vem associada a uma compreensão particular de mundo.

O ser humano é o ser que reúne em si a maior quantidade de objetos fenomenologicamente conhecidos, repetimos. Ele existe e vive como pessoa em seus atos, que, primariamente 'aceitam' ou 'negam' sua condição vital (*Körper*, *Leib* e *Ich*). Isto aponta para o esforço constante de perceber o sentido intencional de si mesmo no mundo e realizar-se neste. E esses objetos aparecem segundo sua condição ontológica já hierarquicamente dada: o animal *malato*, portanto é o resultado da composição, dada no ser, entre os entes que são propriamente corpos materiais (*Körper*), corpos vivos (*Leib-Körper*) e corpos próprios (*Leib-Ich*), plasmados peculiarmente no processo de sublimação, desenvolvimento e transformação e estabilizados numa forma ontológica composta por mundo inorgânico, vegetal e animal. Estes irrompem de modo crescentemente livre dos efeitos das resistências do mundo físico e abertos ao sentido objetivo da própria corporeidade e consciência em relação ao meio ambiente. O homem representa uma forma peculiar do modo como se plasma a existência, determinada de modo especulativo e compreendido por meio da ideia de sublimação.

Mas o ser humano para o Scheler tardio se define propriamente em sentido prático e antropológico como *Microtheos*. Esse conceito, que é uma extrapolação do conceito de macrocosmos e da ideia de imagem e semelhança do divino, coloca o homem associado à condição criativa do mundo, como corresponsável pela obra divina (panenteísmo). Aqui é possível perceber as tremendas pretensões de transformação da visão de mundo por parte de Scheler (após a primeira Guerra Mundial), através de uma recomposição da imagem quebrantada do ser humano, na proposição de sua nova Antropologia Filosófica. Como

⁵⁴⁶ Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2018. Cf. SCHELER, M. *The constitution of human being*, p.246-253, 2008. Cf. também: ZUCCARO, C. *Max Scheler: percorsi interpretativi*. Roma, Aracne Editrice, 2009, p.63-93.

dissemos, Scheler acaba por fusionar de um modo bastante eclético e problemático a ideia de *Homo Creator*, de verve nietzschiana, com a ideia de um Deus transcendental e criador, advindo da tradição clássica e medieval. Aqui, o homem se torna capaz de se entregar ao sentido da vivência do amor pessoal de Deus, que é o próprio *telos* do ato de reunião e assim, realizar em um processo comum com o divino em si mesmo (ato de amor) e na comunidade, a composição e transformação valorativa do mundo. O conceito de espírito aponta para esta 'aptidão', estabelecida na autonomia deste universo ontológico e determinada no conceito de macrocosmo. Assim, "somente na entrega da pessoa mesma, abre-se a possibilidade também para 'saber' o ser do ente que existe por si."⁵⁴⁷ E na ideia de amor novamente aparece como fundo latente a hierarquia dos gêneros intencionais dos atos, indicando o significado do processo criativo do mundo e da coresponsabilidade do homem com a divindade na execução mundana do mundo: na reunião (*Person-Person*), o homem tem acesso ao sentido comunitário e sacro da existência; na reflexão (*Person-Ich*) está apontado o sentido autorreflexivo, o reconhecimento das identidades individuais que determinam a dimensão valorativa espiritual da existência; e nos atos de ideação (*Person-Welt*) descreve-se a compreensão do mundo, bem como o sentido do mundo circundante, com suas determinações pragmáticas, vitais e sensitivas, necessárias e fundantes para o viver humano cotidiano.

Em conclusão podemos dizer: o animal *malato* se define em Scheler como *Microtheos*. Portanto, esse ser que se decide na forma de suas faltas e carências, quando comparado, por algum tipo de etologia ou naturalismo, à condição do animal, é o ser coresponsável ao divino na construção valorativa do mundo. Não existe animal deficiente no nível ontológico da animalidade: a deficiência implica em extinção. No homem, as ideias de deficiência, imperfeição e falta são exatamente as que esclarecem em sentido positivo o desenvolvimento da instrumentalização, por exemplo. Mas a criação da instrumentalização e da linguagem, para Scheler, já são condicionadas de modo *a priori*, na composição do elemento vital com o elemento valorativo e pessoal.⁵⁴⁸ E isso constitui o mundo circundante (*Umwelt*), que preenche valorativamente a visão de mundo natural: aquilo que vem a ser porque somos assim e não de outro modo e não porque aquilo que somos represente qualquer coisa comparativamente ao mundo natural ou ao mundo divino.

Por isso, a condição do animal *malato*, implicada na ideia da fragilidade da vida humana, quando comparada *in nuce* à vida animal, associa-se a outra elemento conformador do mundo circundante: é porque prometemos e sabemos de nosso próprio vazio, que a vida se abre para uma valorização positiva dos níveis úteis e prazerosos, dirigidos ao sentido

⁵⁴⁷ Cf. SCHELER, M. *PHC*, p.90, 2003.

⁵⁴⁸ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.105, 2003.

intencional do mundo efetivo. Aquilo que é mais *malato* em nós é princípio de produtividade, trabalho e criação, e se desdobra, portanto, em algo mais do que a mera pulsão. Isto é o que é propriamente potente em duplo sentido: na medida em que ontologicamente define a condição vital e inorgânica e ainda, na medida em que na sua relação autorreflexiva com o elemento pessoal, aparece para si mesmo como condição realizadora da existência: "Não é a determinação causal, não é o mecanismo que o despoja de seus direitos: ao contrário, eles lhes fornecem os meios de imprimir na realidade aquilo que ele aprendeu na ordem rigorosamente objetiva das ideias e dos valores do ser ideal."⁵⁴⁹ Dito de outro modo, é esta 'potência impotente', muito mais frágil que o animal, quando considerada sob determinado ponto de vista naturalista, que, dotado do ângulo de visão sacro sobre a existência, determina a posição de ser em sentido absoluto, compreendendo variadas perspectivas ontológicas e impulsionado o desvelamento de sempre novas formas de determinação das regiões do ser e de compreensão pessoal de outrem. É o que é propriamente "o fogo, a paixão para além de si – quer a meta se chame 'super-homem' ou 'Deus' – é a única 'humanidade' verdadeira."⁵⁵⁰

Para Scheler, além disso, o homem, que se define como este ser biologicamente frágil, em sua dimensão de ser essencial, como ente vital e também espiritual, existe em constante descentramento de si mesmo, do mundo tal como ele é e das pessoas tal como se apresentam. O sentido desta centelha do divino em nós, que se define como frágil, sutil, como atualidade e tendo a função de guiar o impulso adiante, é exatamente o descentramento constante da experiência valorativa humana. Aqui, o ser humano deve se resolver por meio de seu esforço sublimatório, no desempenho de seus atos pessoais de amor, o tempo todo. É isto que o capacita à conquista do efeito positivo como ser pessoal no mundo: a própria encarnação e a aceitação da encarnação que se faz como realização no e do mundo.⁵⁵¹ O homem é, portanto, impelido por sua própria vivência e pelo sentido intencional de seus atos, a esta ascense constante em direção ao mundo e às pessoas. Scheler batiza o homem, em função desta peculiar condição sublimatória e existencial, de 'Eterno Fausto':

Em todo caso, o homem é – em comparação com o animal, cuja existência é a encarnação do filisteísmo – o eterno "fausto", a *bestia cupidissima rerum novarum*, que nunca se aquieta com a realidade o cerca, sempre ávido por romper as barreiras de seu ser aqui-e-agora de tal modo, sempre aspirando a transcender a realidade efetiva que o envolve – nesta também a sua própria auto-realidade. (SCHELER, *PHC*, 2003, p.53)

⁵⁴⁹ Cf. SCHELER, M. *HH*, p.98, 1986.

⁵⁵⁰ Cf. SCHELER, M. *PIH*, p.122, 2003.

⁵⁵¹ Cf. SCHELER, M. *The constitution of the human being*, p.163, 2008.

Todas estas são formas de realização valorativa do *Microtheos*, que pode criar o mundo em tons morais diversos, como elaboramos no capítulo anterior: repetir as vivências de prazer e dor sempre renovadas nos jogos valorativos sensíveis (ódio, ressentimento) ou buscar novas formas de realização, sublimadas em conhecimento e em valor (amor). Em Scheler, podemos dizer, concluindo este tópico, que o ser humano é por si só um ato de sublimação de um tipo ontologicamente único: a vivificação do espírito, soerguido da compreensão ontológica de quatro grandes regiões ontológicas. O tempo todo, a pessoa é impulsionada a se abrir para o mundo das essências dadas *a priori* ou para a corealização de si e do outro no projeto valorativo e existencial, que implica o homem em termos de sua própria responsabilidade criativa no mundo. Assim ele o faz, porque o mundo das efetividades e o mundo vital são condições de sua liberdade e dignidade e não as fontes de seu aprisionamento (*desmoterion*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos aqui alguns pontos tratados nesta dissertação que merecem ser destacados como resultados da pesquisa. Primeiramente, a circunstância de que o direcionamento de Scheler a uma abordagem fenomenológica, que podemos chamar de uma fenomenologia aplicada – um método e atitude que tem por base sua insatisfação com as soluções práticas e teóricas elaboradas no contexto do neokantismo, no final do Séc. XIX e início do Séc. XX – visava lidar com a questão da autonomia do conceito de espírito. Essas tentativas enviesavam a análise sobre esse conceito, fazendo prevalecer uma interpretação naturalista e subjetivista do conhecimento. Scheler busca, desde o começo de sua trajetória, superar as tendências ali reveladas, que ele percebe como fontes da unilateralidade e do reducionismo típicos da abordagem das ciências empíricas sobre o ser do homem realizadas naquele tempo. A ideia de vivificar a filosofia passa, portanto, por essa dupla tarefa: elaborar uma Antropologia Filosófica capaz de unificar as perspectivas discrepantes numa ordem ontológica comum e destacar o elemento espiritual em sua autonomia e em sua condição *a priori*, o que é desenvolvido na teoria da pessoa de Scheler.

Um segundo elemento se refere à peculiaridade da fenomenologia, como é ‘instrumentalizada’ por Scheler. Seu contato e apreço pela *Lebensphilosophie* trazem para o autor uma série de conceitos e premissas teóricas que ele buscou traduzir para o contexto

fenomenológico: o conceito de resistência, o conceito de realidade como efetividade (*Wirklichkeit*), as ideias de impulso vital, pulsão e empatia etc. Assim, o direcionamento aos temas centrais da fenomenologia é mediado pela compreensão do tema da vida, advindo da base vitalista. Por exemplo, a *Epoché* é definida, numa busca de superação da suposta caracterização primacialmente lógica em Husserl, em termos dos atos da vontade, realizando a negação (o grande não) das determinações corporais e da resistência que se manifesta no corpo humano. Só assim se chega às condições de acesso à dimensão da visão de essências, dos atos e do *a priori* material. Todas essas ideias também aparecem condicionadas pela compreensão intuitiva da relação entre o sentido intencional das vivências e o significado daquilo que aparece como qualidades das coisas, nas efetividades e na dimensão vital. Scheler delimita este tema numa teoria do modo de ser dos fenômenos, no âmbito do *Sosein*, 'ser-assim' das coisas e suas essências e *Dasein*, o 'ser-aí' das coisas e suas qualidades.

Partindo deste ponto, uma terceira consideração deve ser feita sobre a forma como Scheler elabora a base de sua ontologia. Ele parte dos resultados colhidos na redução, que estipulam o sentido dos gêneros intencionais correlativamente aos conteúdos dados no *a priori* material. Dali, o autor hierarquiza a rede de atos que aparece no esforço descritivo. Cria-se a ideia de uma ordem de fundamentação dos atos, que indica o sentido da objetividade e da atualidade destes relativamente ao domínio das funções psíquicas e do impulso vital. Cada ato e cada função descrevem, na análise das interconexões essenciais, um objeto intuitivo passível de ser correlacionado. Na dimensão do *Dasein*, o impulso vital e as formas de manifestação do psíquico descrevem objetos que vão desde as determinações inorgânicas até o ego humano, como condição de espelhamento da pessoa na determinação corporal humana. No domínio do *Sosein*, as diversas atualidades descritas implicam a abertura da pessoa para o mundo e seu crescente deslocamento ascético, partindo dos atos objetivantes que indicam a presença das efetividades como condição de determinação do ser no mundo até os atos de amor, que abrem para a dimensão interpessoal. Portanto, da base descritiva dos atos, cria-se toda uma hierarquia que fundamenta a relatividade dos objetos, o sentido de suas interconexões essenciais e a determinação das vizinhanças ontológicas.

Passando ao delineamento do conceito de pessoa, cuja história nos remete à definição de Boécio e à adaptação fenomenológica empreendida por Scheler, destaca-se a reiteração do sentido da rede de significações para a compreensão da pessoa como centro de atos e sua análise determinada por sua condição encarnada e prática no mundo. A pessoa não é um negativo do psiquismo, não é uma substância que persiste e subsiste abaixo ou atrás de qualquer coisa, e ela só existe na realização e performance de seus próprios atos. Enquanto

correlato do mundo ela é a totalidade da compreensão dos mundos direcionada à possível interconexão com o macrocosmo, nas diversas apreensões possíveis dos objetos em que ela se realiza e se compreende integralmente, como que pelos poros. Em cada ato que realiza, a pessoa é todo, o que pressiona para o seu constante descentramento em cada vivência que performa. Assim, na teoria tardia, Scheler indicará a abertura do espírito que promove essa ascese possível do ser, dada ao ser humano, e que o leva em sua experiência pessoal, do sentido ideativo explicitado no âmbito lógico do espírito, à compreensão do saber sobre si mesmo no âmbito psicológico (atos de tipo reflexivo) até os atos de amor na vivência da reunião. Aqui, a pessoa se situa como ser encarnado que realiza a experiência valorativa do mundo em cada vivência, sendo pressionada da base objetivante até o topo, na dimensão da experiência sacra e amorosa (que visa o sentido absoluto e clarividente dos seres) que é compreendida em sua plenitude somente na abertura para a dimensão interpessoal.

O ponto fundamental desta dissertação envolve esclarecer a passagem do personalismo de Scheler, cuja fundamentação é fenomenológica, para sua readaptação na teoria tardia, que apresenta grandes manobras especulativas na composição da Antropologia Filosófica. Neste sentido, destacamos a tentativa de Scheler em postular sua tese da "inversão de valores" dos conceitos de espírito e vida, ideia mais conhecida como teoria da fraqueza ou impotência do espírito (*Ohnmacht des Geistes*). Scheler busca com essa tese superar, finalmente, as aporias do dualismo espírito e vida, no contexto das reinterpretações contemporâneas da questão da diferença essencial entre o homem e o animal. Criticando a forma como os teóricos da Doutrina Clássica (*Homo Sapiens*) postulam o conceito de espírito, como força, poder e criatividade, Scheler indica esta ideia como o grande erro da tradição para a compreensão do ser do homem. Isso acaba implicando na determinação das Teorias Negativas, que reeditam o dualismo espírito e vida, mente e corpo, desvalorizando, agora, a dimensão transcendental e da consciência e sobrevalorizando a dimensão biológica. Sem uma tese que consiga superar a problemática das premissas aqui apresentadas, não é possível nem mesmo indicar, sob esta base descritiva, uma fenomenologia do homem, pois este aparece como um ente dual, o que enviesa a perspectiva, retornando a teorias de tipo naturalista ou idealista.

A motivação de Scheler por encontrar um conceito capaz de sintetizar e superar as unilateralidades e reducionismos é marca indelével de seu pensamento. Ele atua como um compilador, buscando uma mediação para essas ideias. Para isto, o autor executou estas manobras especulativas no período tardio, de modo a conseguir, ainda que por meio de uma tese metafísica, superar em termos analíticos o problema do dualismo entre espírito e vida como fora desenhado pela tradição clássica e acolhido na tradição negativa e nos vitalismos.

Essa ideia foi alvo de inúmeras críticas, primeiro, entre aqueles que entendem a caracterização do espírito como elemento negativo ou como inferior ontologicamente. Tentamos indicar que não se trata disso e exatamente neste ponto Scheler busca uma nova compreensão ontológica dos seres, equiparando, mas situando o domínio próprio de cada ente no ser. O conceito de sublimação surgiu ali, como este elemento guia para compreender a síntese demonstrativa e assinalar o modo de manifestação daquilo que é ontologicamente díspar. Espiritualização da vida e vitalização do espírito – condições da manifestação do ente – descrevem como, em níveis ontológicos diferentes, pode-se, a partir destas duas formas de compreensão do ser (espírito e vida), apreender fenomenologicamente o modo de seus aparecimentos. Centralmente, Scheler cria uma tese sobre como estes princípios estão comprometidos e compenetrados singularmente em cada modo e nível em que o ser se exhibe. Scheler então, não separa o plano das efetividades daquele das atualidades. Em cada grau em que se exibem, estas formas de compreensão são correlativamente dadas, mesmo no modo de elaborar a determinação ontológica do ser humano.

Portanto, aqui, Scheler coloca o homem como um ente entre outros, parte do grande drama cósmico da vida e do espírito, que se abre à compreensão fenomenológica, mas que é limitado por sua própria apreensão do ser absoluto. O homem, no fim, como ente que possui em si a maior quantidade de objetos fenomenologicamente reduzidos, tem de se abrir no ato de reunião, para o sentido daquilo que não é objetivo, e, portanto, divino. Ali, deve se entregar ao sentido da coparticipação e à dimensão de sua existência corresponsável pela determinação valorativa do mundo. Neste caso, a experiência humana, enquanto ente biológico (animal *malato*) e ente intencional (pessoa) se definem na ideia de vitalização do espírito, determinando em sentido específico os atos de sublimação. A pessoa que se realiza em seus atos, atua nas entrelinhas dos portadores valorativos (o corpo e o ego) e cria o sentido do projeto valorativo e histórico humano. Ela pode buscar a transformação de seu mundo pessoal sob o impacto do amor, buscando o novo ou estagnar e repetir, destruindo as possibilidades transformativas sob o impacto do ódio. Enquanto ente, capaz de compreender os modos ontológicos da existência, o homem é único ser corresponsável pela constituição valorativa e comunitária do mundo.

Por último, cabe um destaque para a formulação da Antropologia de Scheler na qual buscamos situar como ocorre a inserção do conceito de pessoa, tal como fora elaborado na fase do personalismo. Entende-se que é possível realizar essa descrição, mediando a interconexão essencial por meio das descrições dos objetos dados no domínio ontológico dos níveis vitais da existência, correlativamente ao ser da pessoa. Assim, os conceitos de corpo

material (*Körper*), de corpo vivo e próprio (*Leib*) e de ego (*Ich*) servem como essas mediações, que possibilitam o entendimento da relatividade dos entes: o inorgânico, o vegetal e o animal, o ser pessoal e o ser do homem. Ao mesmo tempo, não nos parece que esta análise tenha impeditivos na compreensão e readaptação do conceito de pessoa na ascese do espírito, que se desenvolve por meio da ideação, autorreflexão e reunião. Mesmo que Scheler busque uma funcionalização do conceito de espírito para superar as aporias das teses vitalistas e concepções espiritualistas prévias, ainda permanece a marca da fenomenologia tanto na descrição dos níveis vitais, quanto na postulação da própria ascese. Entretanto, é preciso destacar, a Antropologia Filosófica é terreno metafísico e não fenomenológico em sua substância. Ainda assim, a correlação dos campos pode ser reenviada à composição do conceito de pessoa, na descrição da abertura para o mundo, para o si mesmo e seu mundo interno e, finalmente, nos modos como a pessoa se encontra como ente absoluto, na dimensão do macrocosmo, da comunidade e do amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária

SCHELER, Max. *Formalism in ethics and non-formal ethics of values: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism.* Trad. Manfred Frings. Evanston, Northwestern University Press, 1985.

_____. *A posição do homem no cosmos.* Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Para a ideia do homem.* In: *A posição do homem no cosmos.* Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

_____. *Fenomenología y gnoseología.* In: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico.* Trad. Ilse M. De Brugger. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962.

_____. *La teoría de los tres hechos.* In: *La Esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico.* Trad. Ilse M. De Brugger. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962.

_____. *The constitution of human being.* Trad. John Cutting. Milwaukee, Marquette University Press, 2008.

_____. *O homem e a história.* In: *Visão filosófica do mundo.* Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. *The nature of sympathy.* Trad. Peter Heath. New York, Routledge, 2017.

- _____. *Ordo Amoris*. Trad. Artur Mourão. Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2012.
- _____. *Sobre a essência da filosofia e a condição moral do conhecimento filosófico*. In: *Do eterno no homem*. Trad. Marco A. Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *Morte e sobrevivência*. Trad. Carlos Marujão. Lisboa, Portugal, Edições 70, 2017.
- _____. *Sociología del saber* Trad. Jose Gaos. Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1973.
- _____. *Visão filosófica do mundo*. In: *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- _____. *The meaning of suffering* Translated by Daniel Liderbach In: Max Scheler (1874 - 1928): centennial Essays. Ed. Manfred Frings. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.
- _____. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Trad. Marco A. Casanova. Petrópolis, Vozes, 2012.
- _____. *Remorso e renascimento*. In: *Do eterno no homem*. Trad. Marco A. Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *A ideia do amor cristão e o mundo atual*. In: *Do eterno no homem*. Trad. Marco A. Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *Problemas da religião*. In: *Do eterno no homem*. Trad. Marco A. Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

Bibliografia Secundária

- AGARD, O.** *La question de l'humanisme chez Max Scheler*. In: *Revue Germanique Internationale*, nº10, p.163-186, 2009.
- _____. *Les sources françaises de l'anthropologie philosophique de Max Scheler*. In: *Max Scheler ou l'esprit vivant: enquête sur les sources françaises de l'anthropologie philosophique*. Défense de habilitation à diriger des recherches: Faculté des Lettres, Université Sorbonne, 2012. p.137-155.
- _____. *Max Scheler entre la France et l'Allemagne*. In: *Revue Germanique Internationale*, nº 13, p.15-34, 2011.
- AGARD, O. e TRAUTMANN-WALLER, C.** *L'Anthropologie allemande entre philosophie et sciences: Introduction*. In: *Revue Germanique Internationale*, nº10, p. 5-10, 2009.
- AQUINO, T.** *A fenomenologia da distinção humana: Scheler e o projeto da antropologia filosófica*. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 41, n. 130, p. 239-258, 2014.

- ARISTÓTELES**, *De anima*. São Paulo, Ed. 34, 2006.
- BERGSON, H.** *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BLOUIN, P.** *Sur la distinction entre le vivre et le percevoir chez Husserl et l'idée de l'Épochè Phénoménologique*. In: Bulletin d'analyse phénoménologique, Liège, vol. 10, 2014.
- BOSIO, F.** *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*. Pádova, Il Poligrafo, 2000.
- _____. *Invito al pensiero di Scheler*. Milano: Mursia, 1995.
- CASSIRER, E.** *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- CHING-YUEN, C.** *Person and man in the philosophical anthropology of Max Scheler*. Thesis submitted for the degree of Master in Philosophy in Philosophy at the Chinese University of Hong Kong, 2000.
- COLOMER, E.** *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.
- COSTA, J. S.** *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996.
- CUSINATO, G.** *The modus vivendi of persons with schizophrenia: valueception impairment and Phenomenological Reduction*. In: Rivista di Filosofia Thaumazein, Verona, vol. 6, p.78-92, 2018.
- CUTTING, J.** *Max Scheler Dyonisian Reduction as the depressive's modus vivendi*. In: Rivista di Filosofia Thaumazein, Verona, vol. 6, p.66-77, 2018.
- _____. *Max Scheler Phenomenological Reduction as the schizophrenic's modus vivendi*. In: Rivista di Filosofia Thaumazein, Verona, vol. 6, p.42-62, 2018.
- DUPUY, M.** *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité. 2 vols.* Paris: Presses Univ. de France, 1959.
- EILENBERGER, W.** *Tempo de mágicos: a grande década da filosofia: 1919-1929*. São Paulo, Todavia, 2019.
- ELIADE, M.** *A history of religious ideas III: from Muhammad to the age of reforms*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- EUCKEN, R.** *La visione della vita nei grandi pensatori*, Milano, UTET, 1969.
- FERRATER-MORA, J.** *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 1951.
- FERRETTI, G.** *La trascendenza dell'amore: saggi su Max Scheler*. Milano, Mimesis Edizioni, 2014.

- FIDALGO, A. C.** *O realismo da fenomenologia de Munique*. Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2011.
- FILIPPONE-THAULERO, V.** *Max Scheler: fenomenologia della persona*. Roma, Edizioni Studium, 2018.
- FISHER, J.** *La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie Philosophique*. Trad. Olivier Agard. In: *Revue Germanique Internationale*, n°10, p.147-162, 2009.
- _____. *Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen)*. Trad. Matthieu Amat et Alexis Dirakis. In: *Trivium Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistesund Sozialwissenschaften*, n° 25, p. 1-18, 2017.
- FRANÇOIS, A.** *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*. In: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Liège, VI(2), p.73-85, 2010, (Actes 2).
- FRERE, B.** *Max Scheler et la phénoménologie française*. In: Press Universitaires de France (PUF): *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 132, p.177-199, 2007/2.
- FREUD, S.** *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y analisis del yo y otras obras (1920-1922)*. In. *Sigmund Freud Obras Completas. Vol.XVIII*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- _____. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FRINGS, M.** *Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker*. Pittsburgh: Duquesne University Press. 1965.
- _____. *Lifetime: Max Scheler's philosophy of time. First inquiry and presentation*. Springer Science, 2003.
- GARAI, M.** *El rendimiento de un método: acto y persona en Max Scheler*. In: Ed. Juan. F. Sellés, *Modelos Antropológicos do Séc. XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre H. Arendt*, Navarra, Dialnet, 2004 p. 11-44. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=11633>>.
- GROETHUYSEN, B.** *Introduction a la pensee philosophique allemande depuis Nietzsche*. Paris: Stock, 1926.
- GUCCINELLI, R.** *Desiderio e realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler*. In: *Rivista di Filosofia Thaumazein*, Verona, vol. 2, p.343-379, 2014.
- GURVITCH, G.** *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Buenos Aires, Losada, 1939.

- HEIDEGGER, M.** *Kant and the problem of metaphysics*. Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- _____. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 2018.
- HOBBSAWN E.** *A Era do capital - 1848-1875*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.
- _____. *A Era dos impérios - 1875-1914*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2010.
- HÖSLE, V.** *Grandeza e limites da filosofia prática de Kant*. In: Veritas, Porto Alegre, nº1, v.48, p.100-119, Mar/2003.
- HÖSLE, V.; ILLIES, C.** *Darwinism and philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.
- KELLY, E.** *Max Scheler*. In: *The Routledge companion to Phenomenology*. Ed. Sebastian Luft, Soren Overgaard. 2011. p. 40-49.
- _____. *Structure and diversity: Studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler*. Boston : Kluwer Academic, 1997.
- KLAUS, L. R.** *A abordagem fenomenológica da Antropologia Filosófica: Pessoa e Espírito em Max Scheler*. 2014. 80f. Dissertação de mestrado. Centro de Ciências Sociais e Humanas - Universidade de Santa Maria, 2014.
- KÖHNKE, K. C.** *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2011.
- KOYRÉ, A.** *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.
- LA CADENA, N. B.** *Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia*. In: Revista Ética e Filosofia Política, Rio de Janeiro, nº 16, vol. 2, p. 76-88, dez./2013.
- LAPLANCHE, J.** *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- LOBO, I.** *A contribuição neokantiana para a fundação das Ciências Sociais*. In: Em Tese, Santa Catarina, v. 15, nº2, p.01, p.58-68. Jul/2018.
- LUTHER, A. R.** *Persons in love: a study of Max Scheler's 'Wesen und Formen der Sympathie'*. Netherlands, The Hague, Martinus Nijhoff, , 1972.
- LUTHER, A.R.; FRINGS, M. S.** *Centennial Essays*. Netherlands, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- MACKIE J. L.** *Ethics: inventing right and wrong*. New York: Penguin, 1977.
- MAHÉO, G.** *La question de l'amour chez Max Scheler: par-delà l'activité et la passivité?* In: Bulletin d'analyse Phenomenologique, Liège, vol. 8(1), p.478-498, 2012, (Actes 5).
- MARCOS, A. M. S.** *Relación entre vida y espíritu en la antropología de max scheler*. In: Endoxa: Series Filosoficas, UNED, Madrid, nº 16, p. 31-64, 2003.

- MARIAS, J.** *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*. Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1970.
- MARINO, M.** *L'Anthropologie de la "créature déficiente" (Mängelwesen) et la question de l'origine des langues: chemins de Gehlen vers Herder*. Trad. Olivier Agard. In: *Revue Germanique Internationale*, nº10, p.187-209, 2009.
- MARITAIN, J.** *The person and the common good*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1966.
- MATHEUS, C.** *Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento*. In: *Revista Margem*, São Paulo, nº16, p. 13-27, Dez 2002.
- MENDES, E. R.** *Pulsão e sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites*. In: *Reverso*, Belo Horizonte, ano 33, nº62, p.55-68, Set/2011.
- MEREDITH, A.** *Later philosophy*. IN: HARDMAN, J. GRIFFIN, J. MURRAY, O. (ed.). *The Oxford illustrated history of the roman world*. Oxford University Press, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M.** *La fenomenologia y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Ed. Nova, 1964.
- MERLIO, G.** *Nietzsche, Darwin et le darwinisme*. In: *Revue Germanique Internationale*, nº10, p.125-145, 2009.
- MIGALLÓN, S. S.** *Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis del fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler*. Veritas, Casablanca, nº 23, p. 45-63, 2010.
- _____. *Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler*. In: *Anuário Filosófica Navarra*, Jan/2008. Acessível em: < <http://www.researchgate.net/publication/282666219>>.
- MONOD, J. C.** *L'interdit anthropologique chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg*. In: *Revue Germanique Internationale*, nº10, p. 221-236, 2009.
- MOUNIER, E.** *El personalismo*. Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- NIETZSCHE, F.** *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo, Companhia das Letras, 2018.
- ORTEGA Y GASSET, J.** *Scheler, un embriagado de esencias (1874-1928)*. In: *Obras Completas IV*. Madrid, Revista de Occidente, p.507-511, 1974.
- _____. *Meio século de filosofia*. In: *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, XXV(3), p. 344-349, 2019.
- PANSERA, M. T.** *Antropologia Filosófica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001.

_____. *Chaos/ Kosmos e Vita/ Spirito: dualismo o dialettica? Fenomenologia e antropologia in Max Scheler*. In: Babelonline: Revista online di Filosofia. Università degli Studi Roma Tre, Roma, N° 13, p. 91-100, 2013.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

PERÉZ, E. M. *Una relación olvidada: Heidegger e Scheler*. In: Revista de Filosofía - Universidad de Chile, Santiago, Vol.65, p.177-188, (2009).

PERRIN, R. *Max Scheler's concept of the person: an ethics of humanism*. New York, Palgrave MacMillan, 1991.

PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo, Edições Loyola, 2011.

_____. *“Natur und Geist”*: A escola de Baden como “Teoria complementar do Positivismo”. In: Pensando – Revista de Filosofia, Teresina, Vol. 9, N° 17, p.174-190, 2018.

RAMOS, D. R. *Amor e conhecimento na fenomenologia de Max Scheler*. In: Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Toledo, n° 1, vol. 2, p 144-179, 2017.

RATES, B. *As leituras alemãs da filosofia bergsoniana: transcendentalismo e lebensphilosophie*. In: Revista Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 14, n° 2, p.185-197, Dez-2017.

REIS, J. C. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: EDUEL, 2003.

REIS, R. R. e LOPES, M. *Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*. In: Ekstasis: revista eletrônica de hermenêutica e fenomenologia, Rio de Janeiro, vol. 5, n°1, p.14-33, 2016.

ROBINSON, D. N. *As origens da alma*. São Paulo, Annablume, 2010.

ROBINSON, T. M. *Aristotle's psychology*. New York, Columbia University Press, 1989.

SANTOS, J. H. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SCHNECK, S. *Max Scheler's acting person: New Perspectives*. Amsterdam: Rodopi, 2002.

SCHORSKE, C. *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Campinas, Editora da Unicamp, Companhia das Letras, 1990.

SÉLLES, J. F. *Dos aporias antropológicas del último Scheler*. In: Eidos, Barranquilla, n° 22, p.81-100, 2015.

SHIMABUKURO, R. G. *El joven Scheler: ¿Filósofo neokantiano?* In: Revista Estudio, Pamplona, Número 21, p.33-43, Jul-Dez/2015.

- SPAEMANN, R.** *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015.
- SPIEGELBERG, H.; SCHULMANN, K.** *The phenomenological movement: a historical introduction*. Boston - Netherlands, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- SOTO, D.** *Doce cuestiones sobre la antropología de Max Scheller a los 80 años de su muerte*. In: Magistro, Bogotá, vol. 2, nº 3, p.151-164, 2008.
- THEVENÁZ, P.** *O que é a fenomenologia?* Trad. José Olinda Braga. In: Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica, Goiânia, XXIII(2): p.247-256, mai-ago/2017.
- TOREZAN, F. Z.; BRITO, A. F.** *Sublimação: da construção ao resgate do conceito*. In: *Ágora*, Rio de Janeiro, v.15, nº2, p.245-258, Jul/Dez 2012.
- VALLES, A. C.** *El conceptu de Espiritu en la antropología de Max Scheler: Un estudio sobre "El puesto del hombre en el cosmos"*. In: *A parte Rei: Revista de filosofia*, ano 2004, nº 31. Disponível em <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/325140>>.
- VAZ, H. C. L.** *Antropologia Filosófica, Vol.I*. São Paulo, Edições Loyola, 2009.
- VAZ, N. S.** *Sobre o conceito de pessoa na perspectiva ética de Max Scheler*. In: *Revista Educação Ciência e Cultura*, La Salle, Canoas, v. 5, n. 1, p. 95-103, Out. 2000.
- VEGAS, J. M.** *Introduccion al pensamiento de Max Scheler*. Clásicos Básicos del Personalismo. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.
- VERNIER, V.** *Lo eterno confine: saggio su Max Scheler*. Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2012.
- _____. *The reasons of emotion: Scheler and Husserl*. In: *Rivista di Filosofia Thaumazein*, Verona, vol. 3, p. 249-270, 2015.
- WOJTYLA, K.** *Max Scheler e a ética cristã*. Trad. Diva Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.
- WYMAN, A.** *Bakhtin and Scheler: toward a theory of active understanding*. In: *The Slavonic and East European Review*, Cambridge, Vol. 86, nº 1, p.58-89, Jan/2008.
- ZUCCARO, C.** *Max Scheler: percorsi interpretativi*. Roma, Aracne Editrice, 2009.