Alejandro José Castejón Gonzalez

A CATEGORIA DE ESPÍRITO E O CONCEITO DE PESSOA EM MAX SCHELER

PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Carlos Roberto Drawin

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE –Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Alejandro José Castejón Gonzalez

A CATEGORIA DE ESPÍRITO E O CONCEITO DE PESSOA EM MAX SCHELER

PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética, Filosofia política e Sociedade

Orientador: Carlos Roberto Drawin

Belo Horizonte
FAJE –Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Dissertação de **Alejandro Jose Castejon Gonzalez** defendida e aprovada, com a nota 10,0 (Dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / (Orientador)

Patrícia Carvalho Reis

Profa. Dra. Patricia Carvalho Reis / FAJE

Prof. Dr. Ibraim Vitor Oliveira / PUC MG

Departamento de Filosofia — Pós-graduação (Mestrado)

FAJE— Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 19 de maio de 2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Castejón Gonzalez, Alejandro José

C347c A categoria de espírito e o conceito de pessoa em Max Scheler: pressupostos antropológicos para uma fundamentação ética / Alejandro José Castejón Gonzalez - Belo Horizonte, 2026.

110 p.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Antropologia filosófica. 2. Scheler, Max. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDU 1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus Trindade, por seus dons derramados sobre mim, por sua providência e auxílio que permitiu que eu vivesse numerosas experiências de aprendizagem, entre elas os estudos acadêmicos.

Agradeço, igualmente, a minha esposa Mariana Potenza, por seu apoio incondicional para comigo, por suas ideias e conselhos e ser a minha motivação e inspiração de crescimento contínuo.

Agradeço ao meu orientador Carlos Roberto Drawin por seu acompanhamento e ajuda neste caminho acadêmico.

Finalmente, quero agradecer a Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) pela oportunidade de percorrer um caminho de crescimento intelectual e humano que formou minha consciência e me deu tantas ferramentas intelectuais para trilhar o caminho ao qual me sinto chamado a servir na sociedade.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior - Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo o estudo da antropologia filosófica de Max Scheler, analisando os conceitos de espírito e pessoa. Ao mesmo tempo, aponta para a importância desses conceitos na fundamentação ética. Para alcançar os objetivos propostos, será seguido um caminho metodológico dividido em três partes: inicialmente, no primeiro capítulo, analisaremos o método fenomenológico ao qual o filósofo aderiu para construir seu pensamento filosófico. Em continuidade, no segundo capítulo, será feito um estudo da antropologia filosófica desenvolvida pelo filósofo em sua obra *A posição do homem no cosmos*, focando principalmente nos conceitos de espírito e pessoa. Finalmente, no terceiro capítulo, analisaremos sua Ética dos Valores e apontaremos como uma compreensão completa e unitária do ser humano torna possível a construção de uma teoria ética sólida.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Espírito, Pessoa, Valores, Ser humano.

ABSTRACT

This dissertation aims to study the philosophical anthropology of Max Scheler by analyzing the concepts of spirit and person. At the same time, it highlights the importance of these concepts for ethical grounding. To achieve the proposed objectives, a methodological path divided into three parts will be followed: first, in the opening chapter, we will examine the phenomenological method to which the philosopher adhered in constructing his philosophical thought. Subsequently, a study will be conducted of the philosophical anthropology developed by the philosopher in his work *The Human Place in the Cosmos*, focusing primarily on the concepts of spirit and person. Finally, in the third chapter, we will analyze his *Ethics of Values* and show how a complete and unified understanding of the human being makes possible the construction of a solid ethical theory.

KEYWORDS: Phenomenology, Spirit, Person, Values, Human being.

SUMARIO

INTRODUÇÃO 7

1 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO, CONTEXTUALIZAÇÃO E A VARIAÇÃO SCHELERIANA 11

1.1 Contexto do surgimento da fenomenologia como resposta aos diversos reducionismos. 11

1.1.1 A ideia de lógica pura e a crítica ao psicologismo 13

1.1.2 Fenomenologia como ciência das essências. 17

1.1.3 Intencionalidade da consciência 24

1.1.4 Reduções *(epoché)* 27

1.2 Max Scheler e o Método Fenomenológico 29

1.2.1 Fenomenologia e realismo 32

1.2.2 Redução fenomenológica 34

1.2.3 Intuição de essências 36

1.2.4 Intencionalidade 37

2 A CATEGORIA DE ESPÍRITO E O CONCEITO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER. 39

2.1 A categoria de espírito 39

2.2 O conceito de pessoa 42

2.3 A pergunta antropológica 45

2.4 Por uma compreensão unitária do ser humano 47

2.5 O ser psicofísico e os seus graus 49

2.5.1 Impulso afetivo 49

2.5.2 Instinto 51

2.5.3 Memória associativa 52

2.5.4 Inteligência Prática 53

2.6 A pergunta pela essência do ser humano 56

2.7 Os atos espirituais 58

2.7.1 Objetividade 59

2.7.2 Consciência de si 60

2.7.3 Liberdade 61

2.7.4 Espaço e Tempo como categorias espirituais 62

2.7.5 O espírito como atualidade pura 63

2.7.6 O ato de ideação 64

2.7.7 A redução fenomenológica 65
2.8 Sobre o ser humano 67
2.9 A noção scheleriana de pessoa 71
3 ANTROPOLOGIA COMO FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA 77
3.1 Crítica scheleriana às éticas predominantes 78
3.2 Teoria dos valores 81
3.3 Personalismo ético 85
3.4 Problemáticas éticas à luz da filosofia scheleriana 88
3.4.1 A inversão dos valores 88
3.4.2 O relativismo ético 96
3.4.3 Reducionismo antropológico 99
CONCLUSÃO 104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 107

INTRODUÇÃO

Max Ferdinand Scheler (1874-1928) nasceu em Munique, numa família culta e de classe média, filho de mãe judia e de pai luterano. Seus primeiros estudos foram no Ginásio de Luidpold. Durante sua juventude, Scheler possuía um perfil acadêmico significativamente diferente daquele que caracterizaria sua maturidade, uma vez que sua inquietação e seu desinteresse se manifestavam em um baixo desempenho escolar. Para o autor Roberto Kalhmeyer-Mertens esse dado é importante, pois revela como o horizonte da filosofia seria o que levaria ao filósofo a levar à tona seu talento e sua grande inteligência (2020, p.22).

Seria nos anos 1894-1895 que começaria uma etapa de contato com o mundo acadêmico e intelectual. Estudaria psicologia e filosofia na Universidade de Munique e Medicina em Berlim. Ao mesmo tempo, os contatos com grandes acadêmicos marcariam seu caminho e abririam seu interesse sobre diferentes ramos do conhecimento. Foi aluno de Theodor Lips, com quem aprofundaria pesquisas por meio de uma orientação mais psicologista, além de discussões e conversações com filósofos como Wilhelm Dilthey e Georg Simmel sobre psicologia e filosofia.

Neste período o filósofo realizou leituras e estudos sobre o neokantismo e Nietzsche, que marcariam futuramente seu pensamento filosófico presente nas suas principais obras de ética e sociologia. Em relação ao neokantismo foi essencial seu período na Universidade de Jena 1896-1897, onde escreveu sua tese de doutorado. Este centro de estudo era reconhecido pela sua forte influência idealista. Seu orientador, Rudolf Eucken (1846-1926), e as assistências de filósofos como Ernst Haeckel e Otto Liebmann, marcariam seus primeiros contatos com o neokantismo e dariam como fruto sua tese *Contribuições para a determinação das relações entre os princípios da ética e os da lógica.* Nesta primeira fase, apesar de ser evidente a variada experiência de estudo de Scheler em diversos campos, é inegável a influência de seu mestre Eucken, cuja contribuição, para muitos, constitui o embrião dos futuros temas que marcariam a filosofia scheleriana (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.25). No ano 1899, Scheler se casou com Amelie Ottilie von Dewitz-krebs e preparou sua habilitação de docência com sua tese *Os Métodos transcendental e psicológico.*

O ano de 1901 é conhecido como a passagem para a segunda fase do filósofo: a fenomenológica. Neste ano ele teve contato com Edmund Husserl, o criador da

fenomenologia. O próprio Scheler relata uma viagem a Halle, para um evento de estudos kantianos e nesse encontro discutiria com Husserl conceitos como *intuição* e *experiência*. Este encontro foi crucial para a passagem do filósofo do estudo da lógica ao da fenomenologia que o engajaria durante vinte anos – de 1906 a 1926. Gadamer reflete sobre o grande impacto e atração que produziu a fenomenologia em Scheler, afirmando que seria principalmente sua aversão a construções abstratas e ao mesmo tempo o potencial da visão intuitiva para verdades essenciais (GADAMER, 2012, p.40).

No ano de 1910, Max Scheler é impedido de exercer a docência pela separação e polêmicas conjugais com sua esposa Amelia. Este período foi de grande dificuldade financeira para o filósofo, por outro lado as pesquisas e produções intelectuais foram significativas. Neste período, teve contatos significativo com o círculo da fenomenologia. Devido à sua situação financeira, saiu de Munique para morar em Göttingen, na casa de Diertrich von Hildebrand. No ano de 1912, sai seu divórcio e no mesmo ano contrai matrimônio civil com Märit Furtwängler. Neste ano publica sua primeira obra *O ressentimento na construção de sistemas morais.* No ano seguinte publica sua principal e mais influente obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores* e no mesmo ano o filósofo produz a primeira versão de *Essência e formas da simpatia*. Neste período, Scheler realizou várias atividades: professor particular, jornalista e coeditor do *Anuário de filosofia e pesquisa fenomenológica* criado por Husserl. O impacto que produziu a sua *Ética* abriu caminho para a divulgação de novas obras, como *O gênio da guerra e a guerra alemã* (1915) e *As causas do ódio alemão* (1917).

No ano de 1919, pós-guerra, Max Scheler é nomeado para a cátedra de filosofia na Universidade da Colónia. Neste período, o filósofo publicou obras como *Do eterno no homem* (1921), a última versão de *Essência e formas da simpatia* (1923) e *Escritos de sociologia e doutrina da visão de mundo* (1923). É preciso ressaltar um fato importante: o afastamento de ordem intelectual do cristianismo. Sabe-se que Scheler se converteu ao catolicismo aos quinze anos e suas primeiras obras evidenciavam o espírito e os valores cristãos que ele defendia junto com suas ideias filosóficas. Alunos do filósofo foram testemunhas desta realidade. Edith Stein apontou que "estava cheio de ideias católicas e sabia se fazer defensor delas com toda maestria de sua mente e de sua eloquência" (STEIN, 2018, p.332). Estudiosos relacionam seu distanciamento do catolicismo ao primeiro casamento com uma mulher divorciada (Amelia) e apontam um afastamento ainda maior em 1924, quando ele solicita a nulidade do segundo casamento para desposar Maria Scheu (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.31-32). Este distanciamento se torna relevante para a

análise de suas obras. Com efeito, suas primeiras obras e as subsequentes apresentam, em alguns casos, principalmente em relação ao divino, perspectivas diferentes. Para muitos, essa mudança de perspectiva foi uma saída do teísmo para uma espécie de panteísmo.

Esta nova visão do divino ou de Deus é descrita como a terceira fase do autor. Nesta fase escreve sua obra antropológica *A posição do homem no cosmos* (1928). Neste mesmo ano, o filósofo deixa a Universidade de Colônia para aceitar o convite para uma cátedra de Filosofia e Sociologia na Universidade de Frankfurt-do-Meno. No entanto, isso não se concretiza, pois, no dia 19 daquele ano, aos 54 anos, Max Scheler morre de infarto do miocárdio. (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.33).

Entender o percorrido biográfico e a periodização das principais obras de Max Scheler é um elemento fundamental introdutório para cumprir o objetivo principal deste trabalho de pesquisa: investigar, dentro da antropologia filosófica de Max Scheler, a categoria de espírito e o conceito de pessoa, presentes na sua obra *A posição do homem no cosmos*. A análise destes conceitos será apresentada como aspecto importante para a fundamentação de uma ética personalista e completa.

No primeiro capítulo será realizado um estudo do método fenomenológico adotado pelo filósofo, pois, para compreender a antropologia e a ética schelerianas, é necessário entender o solo metodológico por ele utilizado. Como ponto de partida, será explicitado o método fenomenológico em sua versão mais originária, isto é, a fenomenologia husserliana, bem como o contexto no qual surgiu essa abordagem, como alternativa aos sistemas reducionistas. Serão analisados os principais elementos que conformam a fenomenologia, tais como a fundamentação lógica e a crítica ao psicologismo, a intencionalidade da consciência, a intuição das essências e as reduções. Por fim, será examinada a fenomenologia em sua versão scheleriana, isto é, a forma original pela qual o filósofo se apropriou e aplicou a fenomenologia husserliana.

No segundo capítulo será desenvolvido um estudo sobre a obra *A posição do homem no cosmos*. Analisaremos o pensamento antropológico do filósofo. Inicialmente, serão apresentados, de forma geral, os conceitos de espírito e de pessoa presentes na tradição filosófica. Em continuidade, será apresentada a problemática fundamental que motiva o filósofo a desenvolver sua antropologia: a busca de uma compreensão unitária do ser humano, em meio às diversas compreensões fragmentadas deste. Posteriormente, analisaremos as atividades psicofísicas do ser humano: impulso afetivo, instintos, memória associativa e inteligência prática. Feitas estas explanações, será desenvolvida uma reflexão

sobre a compreensão scheleriana de espírito enquanto atividades espirituais e a noção de pessoa como centro ativo dos atos espirituais.

O terceiro capítulo intitulado *A antropologia como fundamentação ética* pretende justamente argumentar a interconexão entre a antropologia e a ética. Após a análise da antropologia filosófica scheleriana, explanaremos seu pensamento ético. A conexão presente entre a ética e a antropologia é a premissa de que o seu sistema ou teoria ética está fundamentada numa compreensão antropológica. O capítulo iniciará com um exame das principais críticas feitas por Max Scheler aos sistemas éticos predominantes no seu tempo como utilitarismo, kantismo e neokantismo, que, para o filósofo, não colocam como fundamento a pessoa humana. Em continuidade, será desenvolvida uma reflexão ao redor da ética do filósofo: *a teoria dos valores*, seus fundamentos, sua riqueza e suas problemáticas. Posteriormente, retomaremos o exame sobre o conceito de pessoa, mas aprofundando alguns elementos de caráter ético e, finalmente, refletiremos algumas problemáticas éticas que aparecem dentro do pensamento filosófico de Max Scheler, como a inversão dos valores, o relativismo ético e o reducionismo antropológico. Neste último capítulo, queremos argumentar a importância da solidez de uma compreensão antropológica unitária e que personalize o sujeito que, no seu agir, será reconhecido como sujeito ético. Ao mesmo tempo, apontar como uma compreensão reducionista, fragmentada e despersonalizante do ser humano pode conduzir e implicar determinadas limitações das problemáticas éticas e morais.

1 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO, CONTEXTUALIZAÇÃO E A VARIAÇÃO SCHELERIANA

O método fenomenológico se consolida na contemporaneidade por meio de um longo processo, no qual diferentes elementos vão se incorporando para dar a sua forma mais fundamental. Este longo processo parte das principais obras de Edmund Husserl (1859-1938): principalmente suas *Investigações Lógicas* (1900), *Ideias para a fenomenologia* (1907), o artigo *Filosofia como ciência de rigor* (1911), *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913) e *Meditações Cartesianas* (1931). Este mesmo processo continuará após a sua morte e de forma paralela com as variações e continuidades que seus discípulos e outros filósofos influenciados por esta abordagem irão desenvolver: entre eles destacaremos Max Scheler (1874-1928).

Este primeiro capítulo tem como objetivo central apresentar os principais elementos filosóficos da fenomenologia; o contexto do surgimento desta escola, ressaltando, principalmente, como esta abordagem se desenvolveu como essencialmente crítica das diversas correntes chamadas reducionistas e ao mesmo como alternativa; finalmente será apresentada a variação e os elementos originais da fenomenologia desenvolvida por Max Scheler. Os aspectos que serão apresentados neste capítulo consideram-se essenciais para o percorrido que será realizado durante esta pesquisa. Com efeito, conhecer e aprofundar o método fenomenológico contribuirá para uma melhor explicitação e compreensão da antropologia scheleriana, que estrutura suas bases sobre este método.

1.1 Contexto do surgimento da fenomenologia como resposta aos diversos reducionismos.

Esclarecer as noções fundamentais do método fenomenológico, bem como contextualizar seu desenvolvimento histórico e filosófico, torna-se indispensável, uma vez que a fenomenologia surgiu em constante diálogo crítico com correntes reducionistas, como o psicologismo, o naturalismo, o cientificismo e o historicismo. Os embates com essas perspectivas contribuíram significativamente para a consolidação do método fenomenológico e para o aprofundamento de seus pressupostos teóricos. Tal contextualização é especialmente relevante porque o projeto antropológico de Max Scheler assume a pretensão de compreender o ser humano da forma menos reducionista possível.

Nesse contexto, serão explicitados, analisados e contextualizados os principais elementos que fundamentam e sustentam o método fenomenológico.

Falar de fenomenologia e desconsiderar o nome de Edmund Husserl seria pouco razoável para entender esta corrente filosófica. Primeiramente, é preciso destacar que este termo não foi cunhado por Husserl, pois foi utilizado por outros filósofos muito antes dele e com significados muito diferentes (CROWELL, 2012, p.23). Este termo tem sido de uso comum dentro da filosofia, por exemplo, na monumental obra hegeliana *a Fenomenologia do Espírito* (1807) (WRATHALL; DREYFUS, 2012, p.16). Com efeito, "a fenomenologia tem uma memória que se insere no passado da filosofia ocidental" (RICOEUR, 2009, p.7). No século XIX, afirmam Wrathall e Dreyfus, a palavra já assumia como referência a abordagem descritiva de um problema, em contraposição de qualquer abordagem hipotético-teórica ou analítica. Paul Ricoeur oferece na sua obra *"Na escola da fenomenologia"* a procedência do termo e suas diferentes significações:

> Liga-se [a fenomenologia] ao sentido leibniziano e kantiano do fenômeno *(Erscheinung* e não *Scheing).* Hegel, na verdade já compreendera a fenomenologia como uma inspecção ampla de todas as variedades da experiência humana (não apenas epistemológica, mas também ética, política, religiosa, estética e cotidiana) (2009, p.7).

Reconhecida a amplidão e a antecedência do uso do termo *fenomenologia* na filosofia, é preciso esclarecer que para muitos autores é inútil retornar aos usos prévios do termo para compreender a fenomenologia husserliana, pois Husserl não lhes dá grande atenção para formar seu trabalho filosófico. Outros autores reconhecem as influências recebidas de outros filósofos na formação genuína e original da fenomenologia husserliana. Ricoeur distingue e separa a fenomenologia hegeliana da husserliana, apontando para distinções claras e afirmando que Husserl não se liga a uma fenomenologia do espírito, mas reconhece como a fenomenologia se liga a três autores primários: Kant, Hume e Descartes. Husserl se liga a Kant, no momento da interpretação idealista de seu método, mas principalmente "nas descrições que continuam a análise kantiana do *Gemüt* que permanecia mascarado pelas preocupações epistemológicas da *Crítica"* (RICOEUR, 2009, p.7). Também aparece perceptível a ligação ao filósofo David Hume na profundidade própria do espírito deste último, quando transparece a busca pelo *originário, pleno* e *presente*, indo além das abreviações e símbolos do discurso, igualmente, estendendo a disciplina de pensamento aos diversos setores da experiência, sejam das significações, das coisas, dos valores e das pessoas. Finalmente, Husserl se liga também a Descartes e de forma muito

radical aos elementos da dúvida metódica e do *cogito*. As reduções das falsas evidencias para as evidências em si *(Verständlichkeit),* que fazem o aparecer autêntico do fenômeno verdadeiro, está em íntima relação com a dúvida cartesiana e o *cogito* como o único campo da verdade fenomenológica (RICOEUR, 2009, p.7-8) No entanto, Husserl avança deste *cogito* ao inteiro domínio da consciência, afirma Edith Stein, como uma região de certeza indubitável e como o principal campo de pesquisa (2019, p.154). Em conclusão, para Ricoeur, "a fenomenologia continua o transcendental kantiano, o originário humeano, a dúvida e o cogito cartesiano" (2009, p.8).

Estas descrições do método dão uma noção geral da fenomenologia, das influências que esta corrente recebe e das distinções que precisam serem feitas. Agora serão aprofundados os elementos principais que caracterizam o método fenomenológico, ao mesmo tempo que se considera o contexto no qual esses mesmos elementos foram consolidados.

1.1.1 A ideia de lógica pura e a crítica ao psicologismo

O primeiro elemento consiste na fundamentação rigorosamente científica, na qual Husserl pretendeu fundamentar a filosofia e especificamente a fenomenologia. Quando afirmamos que o filósofo buscou uma fundamentação científica e rigorosa, é preciso distinguir este termo da compreensão positivista, naturalista e empirista na qual o termo *científico* ou *cientificidade* está fortemente atrelado na contemporaneidade. Pois a fundamentação que pretendeu o filósofo apareceu simultaneamente e, ao mesmo tempo, diferenciada, ao positivismo, ao naturalismo e, especificamente, ao psicologismo, correntes às quais Husserl dirigiu uma contundente crítica.

A fenomenologia é inaugurada a partir da obra husserliana intitulada *Investigações Lógicas.* O período que vai desde a obra *Filosofia da Aritmética* até as *Investigações* representa o espaço de amadurecimento das ideias centrais da fenomenologia (KAHLMEYER-MERTENS, 2024, p.43). Desde o ponto de vista histórico a fenomenologia husserliana realiza seu aparecimento e produz seu primeiro grande impacto com as *Investigações* publicadas entre os anos 1900 e 1901 (SANTOS, 1973, p.13). Esta obra está composta por uma grande introdução intitulada *Prolegômenos para a lógica pura* e de seis investigações. Nos *prolegômeno*s, o filósofo desenvolve um projeto de uma "nova fundamentação da lógica pura e da teoria do conhecimento" (KAHLMEYER-MERTENS,

2020, p.38) ao mesmo tempo que realiza uma crítica à postura psicologista da lógica e do conhecimento.

Edmund Husserl, assistente de Karl Weierstrass (1815-1897) em Berlim, iniciou sua trajetória como matemático e não como filósofo. Seu espírito de rigorosidade e de aprofundamento o levou aos campos da filosofia, separando-o de um matemático *normal* e adentrando em questionamentos quando se deparava com dificuldades e obscuridades próprias do campo da matemática. Nos seus estudos percebeu conexões estreitas entre a matemática e a lógica formal. Conduzindo-se ao campo da lógica percebeu que desde a admirável herança aristotélica, esta disciplina possuía muitas controvérsias e obscuridades (STEIN, 2019, p.149-150). Mais uma vez, próprio do seu espírito do filósofo, ele foi motivado a um trabalho descritivo, de clarificação e distinção, daquilo que futuramente serão as finalidades essenciais da fenomenologia (CROWELL, 2012, p.24). Este trabalho de clarificação não seria outra coisa que as suas *Investigações Lógicas*. Nelas, o filósofo se confronta com a então concepção dominante chamada "psicologismo" e caracterizou a lógica como "o âmbito de verdades objetivamente subsistentes, espinha dorsal de toda verdade e ciência objetivas" (STEIN, 2019, p.150).

O psicologismo era a concepção que pretendia fundamentar a lógica e seus princípios na psicologia. De forma geral, "toma o psíquico como fundamento último das coisas e do conhecimento destas mesmas coisas" (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.39). Seria um conjunto de posições que afirmam que, pelo fato de a lógica ser um conjunto de leis de pensamento, estas derivariam de fatos psicológicos e da evolução de processos humanos de pensamento (CROWELL, 2012, p. 25). Husserl especifica de partida tal postura da seguinte forma:

> Há uma direção – justamente a dominante em nosso tempo – que tem pronta a resposta às questões formuladas e diz: os fundamentos teoréticos essenciais da lógica residem na psicologia, a cuja esfera pertencem por seu conteúdo teorético as proposições que dão à lógica seu selo característico. A lógica se relacionaria, pois, com a psicologia como uma rama da tecnologia química com a química [...]. Mas ainda, não é raro que se fale como se a psicologia proporcionasse o único e suficiente fundamento teorético da arte lógica. Assim lemos na obra polêmica de Mill contra Hamilton: 'a lógica não é uma ciência distinta da psicologia [...] a lógica deve seus fundamentos teoréticos integramente à psicologia [...]. Segundo Lipps parece inclusive que a lógica deveria subordinar-se à psicologia como mera parte integrante (HUSSERL, 1929a, p.67-68).

Husserl realiza uma crítica à posição psicologista por meio de uma argumentação na qual aponta para as próprias contradições internas desta postura e reduzindo ao absurdo seus principais princípios. Husserl demonstra que a proposta psicologista conduz a um

contrassenso (*Widersinn*) e a um caminho inevitável e devastador em qualquer ciência: do psicologismo ao relativismo e do relativismo, necessariamente, ao ceticismo (PORTA, 2013, p.56). Com efeito, se a lógica é considerada dependente da constituição contingente psíquica do ser humano, pode-se afirmar que constituições diferentes produzem leis diferentes (CROWELL, 2012, p.25). Isto é relativismo. Consecutivamente o relativismo conduz, inevitavelmente, ao ceticismo, pois alegações sobre a verdade são injustificáveis a partir da negação da validade incondicional, universal e objetiva da lógica.

Um aspecto essencial nesta discussão é o contexto no qual este embate se insere. Podemos apontar para alguns fatores essenciais deste contexto: o primeiro, é a "visão científica do mundo", que encontra uma expressão sistemática na obra de Comte, que alcança na segunda metade do século XIX sua maior perfeição" (SANTOS, 1973, p. 20). Husserl nasce justamente nesta metade do século, e vários acontecimentos no campo científico acompanham seu nascimento: Já em 1859, ano exato do nascimento do filósofo, Charles Darwin publica *A origem das Espécies,* no ano seguinte Theodor Fechner, com sua obra *Elementos da Psicofísica* faz aparecer a psicologia científica, em 1879, Wilhelm Wundt funda em Leipzig o primeiro laboratório de psicologia experimental (SANTOS, 1973, p.20). Todos estes acontecimentos tornam-se significativos para percebermos as críticas ao psicologismo como nova fundamentação cientifica da filosofia e a proposta fenomenológica germinando na obra *Investigações Lógicas*.

A expansão positivista conduziu a um processo em que a psicologia começava a ingressar no domínio das ciências naturais, sendo reduzida a uma fisiologia nervosa. Os lógicos igualmente assumiram a tendência dominante de fundamentar a sua disciplina numa ciência positiva, assimilando-a ao campo psíquico e biológico, enquanto a filosofia era despojada completamente pelo positivismo do seu objeto próprio, "considerando-a mera fase na evolução da humanidade, à qual sucede o triunfo da ciência. O mundo e a vida explicam-se pela história natural" (SANTOS, 1973, p.21). O professor Henrique Santos conclui a sínteses deste contexto afirmando: "o materialismo colhe os maiores triunfos" (1973, p.22).

Edmund Husserl não se encontra satisfeito com essa situação e no seu percorrido como pesquisador, matemático, lógico e finalmente como filósofo encontra nesta tenência materialista, naturalista e psicologista dominante um conjunto de contradições que se apresentavam como reducionistas e colocavam em risco o futuro das ciências. O projeto de fundamentação científica puramente empírico e, consecutivamente, radicalmente naturalista, "em obediência ao ideal positivista de colocar todas as ciências em bases experimentais e

observáveis" (SANTOS, 1973, p.13) foi detectado por Husserl como cheio de contradições. O professor Henrique Santos explica a postura husserliana da seguinte forma:

> Como esclarecer os princípios da ciência experimental por intermédio de uma ciência particular – a psicologia – que adopta os mesmos princípios? Mas a questão mais grave é esta: se os princípios lógicos têm valor universal, por que necessitariam de uma justificação psicológica? Não seria mais razoável esperar que a autojustificação emane da própria lógica? (SANTOS, 1973, p.13).

Esses questionamentos apresentados pelo professor Henrique Santos mostram o cerne da discussão: a postura dominante entre os lógicos da época de pretender justificar a ciência lógica a partir da psicologia, postura que Husserl chamou de psicologismo. Segundo essa corrente, se a lógica exerce uma função normativa sobre o pensamento correto, seu objetivo prático seria regular os atos e operações que a mente realiza em seu funcionamento normal; logo, o dever-ser da lógica pressuporia necessariamente o ser da consciência, isto é, a mente, o psiquismo, enquanto fonte efetiva de todo saber e de todo pensamento. Sendo a psicologia a ciência que estuda a consciência em geral, ela seria, nessa concepção, a mais fundamental de todas as ciências, e a lógica, por consequência, um ramo dependente dela (HUSSERL, 1929a, p.68).

Husserl toma o partido da lógica e inaugura a fenomenologia, abrindo a possibilidade do conhecimento para um campo além do empírico justamente na crítica dos limites desta postura. Com efeito, o próprio Husserl aponta que se as leis psicológicas carecem de exatidão e se a lógica depende destas leis, esta última ciência estaria destinada à mesma carência de exatidão; no entanto, Husserl refuta esta postura afirmando que não há dúvida da vaguidade empírica existente nos preceitos da psicologia, mas as leis lógicas possuem uma exatidão absoluta (HUSSERL, 1929a, p.77). As leis da lógica não são avaliadas sob a ideia de probabilidade de validez, mas na validez ou verdade mesma (HUSSERL, 1929a, p.78). As leis lógicas, para Husserl, possuem validade ideal, são normativas para o pensamento humano, pois são condições necessárias da verdade enquanto tal. Husserl defendeu e preservou um vínculo entre a lógica e a norma de verdade (CROWELL, 2012, p.26).

> Embora a lei da gravitação está recomendada pelas mais amplas induções e verificações, nenhum físico a considera hoje como uma lei absolutamente válida. Experimentam-se em ocasiões novas fórmulas da gravitação; se demonstrou, por exemplo, que a lei fundamental dos fenômenos elétricos, de Weber, poderia funcionar igualmente bem como lei fundamental da gravidade. [...] Esta é a situação nas ciências exatas de fatos. Mas de nenhum modo na lógica. [...] Temos, com efeito, intelecção não da mera probabilidade das leis lógicas, mas sua verdade. Com intelecção plena vemos os princípios da silogística, da indução

> de Bernoulli, dos raciocínios de probabilidade, da aritmética geral [...] aprendemos neles a verdade mesma. Por conseguinte, as expressões de: esfera de inexatidão, meras aproximações, e outras semelhantes, perdem aqui seu sentido possível (HUSSERL, 1929a, p.78-79).

A refutação ao psicologismo conduziu Husserl à ideia de lógica pura, apresentada como uma teoria das teorias, com um alcance universal e ideal, como uma lógica da verdade capaz de esclarecer as condições formais da verdade e da evidência (DRAWIN, 2010, p.272). A crítica ao psicologismo aparece como uma defesa da lógica pura, condição de possibilidade da verdade e, futuramente, como fundamento para uma epistemologia.

> O que é verdadeiro é absolutamente verdadeiro, é verdadeiro 'em si'. A verdade é uma e idêntica, sejam homens ou outros seres não humanos, anjos ou deuses, os que aprendam pelo juízo. Esta verdade, a verdade no sentido de uma unidade ideal frente à multidão real das raças, indivíduos e vivências, é a verdade de que falam as leis lógicas e de que falamos nós, quando não temos sido extraviados pelo relativismo (HUSSERL, 1929a, p.129).

Os princípios da lógica pura aparecem como possibilidade de conhecimento, de afirmar ou negar algo, isto é, como possibilidade da verdade como idealidade pela qual o conhecimento se rege e se orienta. As verdades, especificamente, dos princípios da lógica, não são relativas a nada, nem a um sujeito que as pense ou não, elas são verdades em si mesmas.

1.1.2 Fenomenologia como ciência das essências.

O seguinte elemento conformador da fenomenologia é a intuição das essências. Este elemento se apresenta igualmente em confronto com o paradigma positivista e radicalmente naturalista, oferecendo amplidão para um espaço ou uma região chamada por Husserl de essências. A argumentação husserliana, contrária ao psicologismo e a defesa da lógica pura nos seus prolegômenos abre um espaço para desenvolver sua teoria das essências. Esta teoria segue um percorrido que começa desde as *Investigações Lógicas* (1900) e se robustece na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1916).

A crítica ao psicologismo, nos *Prolegómenos,* se ancora numa distinção essencial que Husserl toma da filosofia leibniziana: distinção entre verdade fatuais e verdades racionais ou de razão. A raiz do erro psicologista e naturalista consiste numa distinção pobre e pouco clara destes dois tipos de verdade ou, pior ainda, na negação das verdades de razão. Especificando um pouco mais, para Husserl existem erros importantes que levariam os

psicologistas às concepções apresentadas: O primeiro erro será a confusão das leis lógicas com os juízos como operações do sujeito (1929a, p.81). Os juízos seriam acontecimentos reais que contém as suas causas e seus efeitos, enquanto as leis lógicas são verdades universais que independem de qualquer sujeito que as pense e que não são relativas a nenhuma circunstância. Desta forma, a confusão principal seria entre o ideal e o real, entre o universal e o particular, entre as leis e os atos de julgar:

> Os lógicos psicologistas desconhecem as essenciais e eternas diferenças entre a lei ideal e a lei real, entre a regulação normativa e a regulação causal, entre a necessidade lógica e a real, entre o fundamento lógico e o fundamento real. Não há gradação capaz de estabelecer meios termos entre o ideal e o real (HUSSERL, 1929a, p.83).

Da distinção entre as leis fatuais e leis ideais surge necessariamente a distinção entre verdades de fato e verdades de razão. As verdades de fato são temporais, mutáveis e prováveis, fruto do trabalho indutivo, por conseguinte, da experiência e é neste campo que se encontram as ciências experimentais. Estas ciências, como foi exposto, possuem leis fatuais e verdades fatuais; por definição não têm verdades absolutas, pois fatos são essencialmente contingentes. As verdades de razão, por outro lado, são atemporais, imutáveis e objetivas; no sentido mais rigoroso, este é o campo das verdades exatas e universais e a lógica pura se encontra neste espaço. (GILHERMINO, 2019, 1:04)

> Uma verdade não é nunca um fato, isto é algo temporal. Uma verdade pode ter a significação de que uma coisa é, ou um estado existe, ou uma mudança tem lugar etc. Mas a verdade em si se encontra por cima de toda temporalidade, isto é, não tem sentido lhe atribuir um ser temporal, um nascer ou um perecer. Donde o absurdo ressalta com maior claridade é nas leis mesmas da verdade [...]. Interpretar as leis da verdade como leis da coexistência, como algo particular no tempo, e, no entanto, como regra geral para todas e cada uma das coisas temporais. Semelhantes absurdos são inevitáveis quando não se adverte, ou não se compreende em seu reto sentido a fundamental diferença entre os objetos ideais e os reais, e a correspondente diferença entre leis ideais e as reais. Veremos repetidamente que esta diferença é decisiva nas discussões entre a lógica psicológica e a pura. (HUSSERL, 1929a, p.90-91)

Pode-se perceber que da afirmação da existência de leis ideais e da afirmação das verdades de razão, surge a afirmação da existência de objetos ideias e é justamente a partir desta afirmação que Husserl desenvolve sua primeira teoria da significação ou a doutrina da espécie ideal. (GUILHERMINO, 2019b, min 1- 6).

O conceito de significação ou o ato de significar aponta para "uma classe de conceitos no sentido de objetos universais" (HUSSERL, 1929a, p. 246) ou ideais que, a diferença de algumas vertentes idealistas, estes objetos não são hipostasiados, isto é, não se encontram *aqui,* em *outro lugar* ou *fora dele*, mas consistem num processo de abstração. Afirma Husserl:

> As significações formam uma classe de conceitos no sentido de *objetos gerais.* Elas não são, por via disso, objetos que existam, se não em alguma parte no "mundo", pelo menos num lugar celeste ou no espírito divino, pois tal hipóstase metafísica seria absurda. Para quem se habituou a compreender como ser apenas o ser "real"; como objetos apenas objetos reais; falar de objetos gerais e do seu ser deve parecer completamente aberrante; ao contrário, não encontrará aqui qualquer escândalo aquele que toma, de início estes modos de falar acerca de objetos gerais simplesmente como indicações para a validade de certos juízos, a saber, dos juízos em que se julga acerca do número, proposições, construções geométricas e coisas semelhantes, e que, além disso, se pergunta se aqui, como nos outros casos, não se deve atribuir de modo evidente, enquanto correlato de validade do juízo, o título de "objeto verdadeiro existente" aquilo de que se julga. De fato: logicamente considerando, os sete corpos regulares são sete objetos tanto quanto os sete Sabios, o princípio do paralelogramo das forças é um objeto tanto quanto o é a cidade de Paris (HUSSERL, 1929 a p.246-247)

Nesta citação vemos justamente a defesa da existência, numa forma específica, de objetos ideais e gerais. Estes objetos gerais são chamados por Husserl de espécie e são fruto da significação ou do ato de significar. A *espécie* abraça como unidade ideal a multiplicidade das singularidades individuais de objetos (HUSSERL, 1929a, p.246). A teoria da significação foi muitas vezes criticada e reformulada pelo próprio Husserl, mas nela se encontra o germe do conceito de "intuição das essências" (Wesensschau) que posteriormente seria um elemento essencial do método fenomenológico.

"A fenomenologia de Husserl é uma filosofia das essências" (STEIN, 2018, p.177). Seu centro é a análise de essências objetiva, esta análise se realiza por meio de uma noção denominada "intuição fenomenológica", à qual consiste numa atividade cognitiva do intelecto, que faz sobressair as essencialidades, em outras palavras, é uma abstração que assume como finalidade deixar de lado o contingente para ressaltar o essencial (STEIN, 2018, p.179). Isto é intuição *eidética.*

Dois aspectos queremos analisar dentro do espaço conceitual da fenomenologia: essência *(eidos)* e intuição. Ambas palavras possuem um percorrido histórico dentro da filosofia, mas pretendemos analisa-las a respeito das significações e referências da fenomenologia contemporânea.

A fenomenologia tem um compromisso com o ser do mundo, ela não está interessada com a existência ou não dos fatos e seu campo não é a existência *factual* mas *pura* (GILHERMINO, 2024, p.75). A expressão *pura* na filosofia é colocada dentro do espaço do *a priori,* do universal, do apodítico. Para Husserl, a fenomenologia pura, assume como centro o estudo das essências. *Eidos,* é um termo grego que é assumido pelo filósofo para determinar o centro de pesquisa da fenomenologia: as essências e não os fatos contingentes. A fenomenologia realiza uma passagem do singular, para a visão das essências, por meio de uma abstração (GUILHERMINO, 2024, p.78).

Nas *Ideias II,* Husserl explica de forma detalhada, lógica e rigorosa, em que consiste a intuição das essências *(Wesensschau)*. Na primeira seção desta obra, Husserl explica este conceito a partir da distinção e da comparação entre dois tipos de ciências: ciência de fatos e ciência das essências. A ciência de fatos pertence ao conhecimento natural e a ciência das essências ao conhecimento dos objetos universais. O conhecimento natural começa pela experiência e permanece nela, é conhecimento natural, no horizonte total de investigações possíveis o que é chamado de mundo. Mundo, por sua vez, é o conjunto completo de objetos da experiência possível. Os conceitos que predominam as *ciências do mundo* são "ser verdadeiro", "ser efetivo", "ser real". A intuição doadora nesta primeira esfera natural é a percepção, isto é, a experiência natural e física (HUSSERL, 2006, p.33). Neste campo se encontram as ciências empíricas, que são *ciências de fatos,* os atos cognitivos destas ciências se baseiam na experiência e a experiência põem o real individualmente, como existente no espaço e no tempo. O ser individual é por definição contingente, desta forma essas ciências lidam exclusivamente com o contingente.

Por outro lado, o conhecimento essencial, abre a possibilidade de reconhecimento de um outro objeto. Para Husserl, objeto é aquilo que é "sujeito de predicações verdadeiras possíveis" (HUSSERL, 2006, p. 37) e esta definição lógica abre espaço para reconhecer a essência (*eidos)* como uma nova espécie de objeto dado numa intuição essencial pura. Esta intuição não é empírica, isto é, a consciência de um objeto individual, mas é uma intuição essencial: a consciência de um novo objeto que aparece, que é dado e que se apresenta como sendo *ele mesmo* e da forma mais pura e universal (HUSSERL, 2006, p.36-37). Desta forma, o conhecimento essencial junto com a atividade da consciência intencional, como descrição das vivências intencionais, dá o conteúdo à famosa frase husserliana "*voltar as coisas mesmas"*. É importante destacar igualmente a relação entre o conhecimento essencial e o conhecimento empírico, pois a essência é antes de mais nada aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é. Desta forma é recomendável e necessário partir

da intuição empírica ou individual para se chegar à uma visão *da essência* ou ideação (*Wesensschau).*

O seguinte elemento a analisar é *intuição*, igualmente aparece com uma vasta e antiga utilização na história da filosofia. A fenomenologia "se faz no plano da intuição do *eidos*, ela não se detém no vivido individual incomunicável, mas atinge no vivido a sua articulação interna inteligível, sua estrutura universal" (RICOEUR, 2009, p.10). Em relação ao conceito de intuição dentro da fenomenologia, Edith Stein possui um fragmento que apresenta este elemento:

> A filosofia –na concepção dos fenomenólogos – não é uma ciência dedutiva. Diferentemente da matemática, que procede por cadeias ininterruptas de demonstrações segundo as leis da lógica, a filosofia não deduz teoremas a partir de um número finito de axiomas [...]. O número das verdades filosóficas é infinito, e, em princípio, novas verdades podem ser sempre encontradas sem que sejam deduzidas logicamente a partir de verdades já conhecidas. Alguém poderia inclinar-se a considerar um modelo para o método da fenomenologia o método das ciências naturais, que alcança verdades universais por via indireta –elevando-se a elas a partir dos fatos proporcionados pela experiência sensível. Mas sequer esse é o caso: a filosofia tampouco é uma ciência indutiva. A indução e a dedução podem auxiliá-la de certa maneira na exploração de seu material e na apresentação de seus resultados (STEIN, 2018, p.42)

Esta citação coloca de forma perceptível o distanciamento que o movimento fenomenológico clássico realiza com relação às vertentes que assumem como orientadores os procedimentos metodológicos da dedução e da indução. Na continuação desta citação aparece então o conceito de intuição:

> Mas seu instrumento [o da filosofia] especifico pe um processo *sui géneris,* um conhecer *intuitivo* das verdades filosóficas, as quais são certas, -evidentes – em si mesmas e não necessitam deduzir-se de outras. Essa intuição, essa visão espiritual, não deve ser confundida com a intuição mística. Ela não é uma iluminação sobrenatural, mas um meio de conhecimento natural, como o é também a percepção sensível, é o meio de conhecimento especifico das verdades ideais, assim a percepção sensível é o meio de conhecimento específico dos fatos do mundo natural (STEIN, 2018, p.43).

Edith Stein apresenta neste fragmento a necessidade do rigor conceitual quando se pretende falar na fenomenologia de intuição das essências. Husserl, seu mestre, já apontava para a necessidade deste rigor. Com efeito, este conceito na fenomenologia se distingue, por exemplo, do conceito kantiano de intuição que é limitado à percepção e à sensibilidade; igualmente é distinguido do conceito de intuição fortemente divulgado nas correntes românticas e idealistas, nas quais a ideia de intuição estava carregada de um certo componente místico. Husserl nas suas *Ideias II,* num tópico chamado *obscuridades do lado*

idealista, apresentaria sua distinção e crítica a esta versão da compreensão idealista de intuição.

> A falta de clareza também reina, sem dúvida, no lado oposto. Aceita-se, é verdade, um pensar puro, um "pensar apriorista" e, com isso, rejeita-se a tese empirista, mas não se chega reflexivamente à consciência clara de que há algo como uma intuição pura, enquanto espécie de doação na qual as essenciais são dadas como objetos, exatamente como realidades individuais são dadas na intuição empírica [...]. Fala-se, é verdade, de evidência, mas em vez de coloca-la como evidência, em relações de essência como ver habitual, recorre-se a um "sentimento de evidência", que como um *index veri* místico, empresta ao juízo uma coloração emotiva [...] Esses supostos sentimentos de evidência, de necessidade do pensar e como quer que ainda possam ser chamados, não passam de *sentimentos inventados teoricamente* (HUSSERL, 2006 p.65).

Conceber a fenomenologia como uma ciência das essências e o conceito de intuição eidética, se apresenta, tal como a crítica ao psicologismo e a ideia de lógica pura, como uma resistência e como uma alternativa a qualquer tipo de abordagem reducionista. Com efeito, com a visão das essências o foco de descrição são as objetividades universais e não apenas as singulares. É nesse sentido que Husserl legitima o lugar e confere sentido ao discurso sobre o *a priori* (GUILHERMINO, 2024, p.80). A teoria dos universais, afirma Stevem Crowell, é uma teoria fortemente avessa ao empirismo, pois o fatual é examinado em sua constituição essencial por meio de uma variação imaginária (2012, p.26).

O discurso husserliano é escândalo para as correntes radicalmente empiristas e naturalistas. Falar de ciência das essências, essencialismo ou *eidos* torna-se de início um discurso problemático e polêmico na contemporaneidade. Com a popularização e a forte divulgação de vertentes não só existencialistas, mas adversas ao conceito de essência em geral*,* o essencialismo aparece como um conceito antiquado, pouco fiável, tradicional e com repercussões no âmbito epistemológico e ético, catalogado de opressor e determinista. É preciso destacar que a compreensão de essencialismo na fenomenologia parte de objetos individuais e únicos, mas por meio da abstração busca as constantes, as invariantes que evidenciem o essencial, o *em si,* a coisa mesma e o domínio do ideal puro que faz com que o objeto seja o que é. Não pretende apontar para a multiplicidade de objetos nas suas diferenças e determinar uma essência que aniquile as ilimitações e as diferenças[1].

Em relação ao empirismo, este discurso se torna escandaloso no fato de explanar, de forma aberta e clara, que o objeto da fenomenologia não são os fatos reais, existentes e

[1] Este aspecto é essencial quando se pretende falar de fenomenologia da religião, da ética e, no caso específico deste estudo, na antropologia. A fenomenologia não tem a pretensão de desconsiderar as variabilidades e multiplicidades dos objetos reais, mas se eleva no meio destas variabilidades para a essência do fenômeno.

individuais, mas o essencial. É escandaloso para estas vertentes afirmar que pouco importa para o fenomenólogo a existência real e fatual dos objetos essenciais. Ainda mais a afirmação da existência de objetos ideais. Estes objetos ideais, por seu caráter *a priori,* universal e apodítico se colocam ontologicamente como superiores aos naturais, fatuais e particulares, pois estes últimos, são por definição contingentes.

Husserl apresenta o paradoxo e o contrassenso dos empiristas e naturalistas ao fechar seu campo de conhecimento ao campo indutivo e particular da experiência sensível. Inicialmente, Husserl reconhece válida e altamente digna de apreço a radicalidade do naturalismo empirista, pois pretende elevar o conhecimento "contra todos os *ídolos*, todos os poderes da tradição e da superstição" (HUSSERL, p.61) Em prol de uma razão autónoma. Os empiristas pretendiam, em princípio, orientar-se pelas coisas mesmas, sair das opiniões e abstrações e ir às coisas em si. A partir desta motivação, concluem que toda ciência tem de partir da experiência e seu conhecimento mediato tem que estar fundado na experiência imediata; a ciência autêntica e a ciência empírica são a mesma coisa para o naturalista. Para o empirista radical, essências, objetos ideais ou *eidéticos* em oposição aos fatos são *entidades escolásticas, fantasmas metafísicos* e *empolgações ideológicas* alheias à ciência natural e tais conceitos obstruem o caminho da autêntica ciência. Eles concluem que o maior mérito da moderna ciência da natureza foi libertar a humanidade dessas *assombrações filosóficas*, pois a autêntica ciência deve lidar única e exclusivamente com o que é efetivamente real e passível de experimentação (HUSSERL, p.61). A contemporaneidade não só no ambiente científico, mas também no acadêmico, laboral, social, econômico, político e cultural assume e internaliza este discurso e estes pressupostos de tal forma que eles são considerados como óbvios. Para Husserl, esta postura repousa num mal-entendido e em certos preconceitos que possuem de início um grande contrassenso. O principal mal-entendido é identificar a exigência fundamental de voltar as coisas mesmas com a premissa de que todo conhecimento se funda exclusivamente na experiência sensível. Embora tal contrassenso não apareça como imediatamente paradoxal, ao fazer o exercício de levar essa afirmação até suas últimas consequências de forma radical e fiel, aparecem, inevitavelmente, paradoxos que tornam inviável qualquer ciência, pois conhecimento empírico e indutivo repousa na contingência, contingência pressupõe probabilidades e o fundamento de qualquer ciência não pode repousar em probabilidades que tendem ao ceticismo. Quando se assume fielmente o pressuposto do empirismo radical o resultado é um caminho inevitável para o relativismo, fruto da fundamentação exclusiva no campo de conhecimento contingente.

1.1.3 Intencionalidade da consciência

Um outro elemento essencial para a compreensão da fenomenologia contemporânea é o conceito de intencionalidade da consciência. A lógica pura, enquanto possibilidade de captação de verdades objetivas e universais, e os objetos ideias representam o polo objetivo do conhecimento. Husserl passa agora considerar a experiência epistemológica e cognoscente do sujeito que percebe estes objetos ideais e consecutivamente as verdades objetivas:

> As vivências são realidades individuais, temporais, começam a ser e deixam de ser. A verdade, contudo, é 'eterna', ou melhor, é uma ideia; e como tal é supratemporal. Não tem sentido assinar-lhe um lugar no tempo, ou uma duração, embora esta se estenda através de todos os tempos. Certo que também se diz da verdade que em determinadas ocasiões 'entra na nossa consciência' e é assim 'apreendida', 'vivida' por nós. Mas estes termos de apreender, viver e entrar na consciência, referidos a esse ser ideal, possuem um sentido muito distinto daquele quando são referidos ao ser empírico ou individual. Não 'apreendemos' a verdade como um conteúdo empírico, que emerge na corrente das vivências psíquicas e desaparece de novo; não é um fenômeno entre outros fenômenos, mas uma vivência, no sentido totalmente distinto em que é vivência uma generalidade, uma ideia (HUSSERL, 1929a, p.138-139).

Na citação anterior é possível perceber como Husserl realiza uma clara distinção entre a região da verdade objetiva ideal e as vivências da consciência. As pesquisas das vivências da consciência conduzem o filósofo a chamar num primeiro momento a fenomenologia de psicologia descritiva. Nesta citação é possível perceber, mais uma vez, que o caminho percorrido pela fenomenologia pretende ser uma alternativa ao positivismo, apontando para a verdade não como conteúdo empírico ou como um fenômeno entre outros fenômenos. A fenomenologia enquanto psicologia descritiva se diferencia da psicologia genética e empirista, tendo como objetivo, não a explicação de leis da ciência natural e fatualidades, mas a descrição e classificação dos fenômenos no âmbito *eidético* (GONZALEZ, 2024, p. 89). Desta forma, é possível descartar o aparente paradoxo que Steven Crowell ressalta no seu artigo, pois Husserl sendo um grande crítico do psicologismo chama consecutivamente a sua fenomenologia de psicologia, mas é evidente que esta psicologia enquanto descritiva não pretende seguir os paradigmas psicologistas genéticos, empiristas e positivistas.

Neste projeto da psicologia descritiva o foco fundamental de pesquisa husserliana será a consciência e suas vivências ou atos. E o primeiro elemento essencial que transparece é a natureza da própria consciência: A consciência possui uma característica peculiar, uma

expansão, um *téndere* para as coisas e para o mundo, que se lhe apresenta como fenômeno. Sartre explicaria a intencionalidade husserliana, afirmando que "conhecer é explodir em direção à" (1939, p.56). Nas *Investigações Lógicas,* Husserl nos dá uma primeira e inaugural definição da natureza intencional da consciência:

> Na percepção é percebido algo, na representação imaginativa é representado imaginativamente algo; no enunciado é enunciado algo; no amor é amado algo; no ódio é odiado algo; no apetito é apetecido algo. Etc. Brentano tem presente o que cabe aprender de comum nestes exemplos quando afirma: 'Todo fenômeno psíquico está caraterizado pelo que os escolásticos da idade Média chamaram a inexistência intencional (ou mental) de um objeto e que nós chamaremos [...] a referência a um conteúdo, a direção para um objeto (pelo qual não devem entender-se aqui uma realidade) ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si como objeto algo, embora não todo, do mesmo modo' (HUSSERL, 1929b, p.149-150).

Paul Ricoeur aponta como Husserl confere à noção de intencionalidade toda a sua envergadura afirmando e definindo que "toda consciência é consciência de... (consciência significa aqui não a unidade individual de um fluxo de vivido, mas cada *cogitatio* distinta voltada para um *cogitatum* distinto" (2009, p.11). Desta forma, o conceito de consciência e o de intencionalidade se complementam um ao outro; e ainda, não podem ser entendidos de forma separada, pois a intencionalidade "indica diretamente a essência dos fenômenos psíquicos ou atos" (HUSSERL, 1929a, p.149). De forma mais clara, afirma Husserl nas *Ideias II,* que a propriedade essencial (*Eidética*) da consciência são as vivências intencionais elas sempre são consciência de algo e são sempre ditas como intencionalmente referidas a algo (HUSSERL, 2006, p.89) e ainda na mesma obra: "É em geral da essência de todo *cogito* atual, ser consciência de algo" (HUSSERL, 2006, p. 89). Na *Ideia da fenomenologia,* na mesma direção o filósofo aponta que na essência das vivências cognitivas, há o que ele designa como *intentio;* pois visam (*meinem)*, de uma ou de outra forma, sempre algo, pertencendo a tais vivências referir-se a uma "objetalidade", mesmo o objeto não pertencendo a elas (HUSSERL, 2000, p.83).

Este conjunto de citações referentes à compreensão husserliana de consciência e intencionalidade foram apresentados de forma contínua com a finalidade de apontar como este conceito tem elementos genuínos que se distanciam de algumas posturas e correntes filosóficas. O primeiro elemento é conceber a consciência não como uma realidade substancial (uma *res cogitans*) como Rene Descartes apontou; pois entender a consciência exclusivamente a partir da relação do movimento intencional, permite não hipostasiar a consciência. Tal como afirma o professor Franklin Leopoldo: a consciência não é nada que

se oponha a uma outra coisa, não é nada fora da relação anteriormente explicada, ela é um movimento, um visar (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min. 17-20).

O segundo elemento é perceber como a concepção de intencionalidade se distancia e escapa do impasse e das alternativas entre idealismo e realismo (RICOEUR, 2009, p.12). Sartre explica a intencionalidade e aprofunda este aspecto, afirmando que contra o empiriocriticismo neokantiano e o psicologismo, os quais ele chama, de forma pejorativa, de filosofia digestiva; Husserl afirma que não se pode dissolver as coisas na consciência (Idealismo). E por outro lado Husserl não é realista, pois a consciência e o mundo são dados de uma só vez (1939, p.55-56). O professor Leopoldo afirma que o impasse entre realismo, idealismo e criticismo foi superado por Husserl por meio do conceito de intencionalidade. O conhecimento a partir deste conceito não aparece como uma luta entre consciência e mundo, sujeito e objeto para ver quem prevalece mais na atividade de constituição da realidade (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min 16:20). Em outras palavras Husserl recupera o equilíbrio entre idealismo e realismo.

O terceiro e último elemento para destacar é como o conceito de intencionalidade da consciência pretende superar os limites do reducionismo empirista. Como foi afirmado no início do tópico sobre a intencionalidade, a pesquisa sobre a consciência, polo subjetivo do conhecimento é chamado por Husserl de psicologia descritiva, representando uma alternativa como fruto de sua oposição ao método genético, explicativo e empirista da mente. Husserl se opõe à naturalização da consciência, das ideias, das normas e dos dados intencionalmente imanentes da consciência (HUSSERL, 1952, p. 10). Esta seria a postura do naturalismo extremo, ou como John McDowell denomina, do naturalismo bruto ou nu e cru, que assume como fundamento a afirmação de que tudo o que existe pertence à natureza psicofísica, regido por leis rígidas (MC-DOWELL, 2005, p.110). Husserl aponta para o contrassenso interno desta postura. Steven Crowell sintetiza o argumento husserliano da seguinte forma:

> Husserl claramente vê que a *normatividade* das relações intencionais excede a concepção naturalista da natureza, que exclui tudo menos as relações causais. A reflexão fenomenológica sobre a experiência refere-se a questões normativas [...] Se a consciência for compreendida de maneira naturalista [certas questões] não poderão ser respondidas; mas, no caso se entenda que a estrutura normativa da intencionalidade *define* o que é a consciência, o campo dos fenômenos se abre, governado por leis inferenciais não causais. A consciência, nesse sentido, é uma unidade monádica de relações com a natureza, o espaço e o tempo ou com a substancialidade e causalidade, mas tem suas formas inteiramente peculiares (2018, p.30).

A consciência e sua natureza intencional não são compatíveis com a concepção naturalista da consciência; isto é, a capacidade intencional da consciência de "explodir em direção à" (SARTRE, 1939, p. 56) não se deixa limitar nem aprisionar pelas fronteiras da percepção naturalista e psicologista. Igualmente, as pluralidades de formas que a consciência intenciona, transcende os limites da fatualidade empírica. De fato, "haverá tantas espécies de intencionalidade, tantas consciências quantas maneiras para um cogito de se voltar para uma coisa" (RICOEUR, 2009, p.12).

1.1.4 Reduções *(epoché)*

O último elemento para analisar a concepção própria da fenomenologia são as reduções. A redução foi apresentada de forma mais completa nas *Ideias I*, no ano 1913. A fenomenologia se anuncia nesta obra como uma nova ciência e a redução aparece no repertório husserliano como o recurso metodológico principal para explicar a fenomenologia pura (GUILHERMINO, 2024, p. 66).

A redução fenomenológica tem como fundamento a atividade e a atitude filosófica de suspensão do juízo, de colocar entre parêntesis ou em dúvida os elementos do mundo e os objetos de estudo; para assim desvendar a consciência intencional e intuir as essencialidades. As reduções na fenomenologia herdam a expressão grega *epoché (εποχη),* termo relacionado às filosofias céticas, especificamente, ao filósofo Pirro (318-272 a.C). Husserl, semelhante ao caminho cartesiano "foi obrigado a retroceder gradualmente e a esforçar-se por obter garantia em um método absolutamente seguro" (STEIN, 2018, p.109). Husserl, com seu método, procurava pôr de lado tudo o que poderia ser fonte de erro: os erros de raciocínio e o engano dos sentidos. Desta forma, renunciando, num primeiro momento, ao pensamento mediado e a experiência natural buscava valer-se de fatos imediatamente evidentes a caminho de uma investigação de puras essências (STEIN, 2018, p.110). Em outras palavras, é colocado entre parêntesis as convicções do senso comum, da filosofia e até da ciência, para assim extrair o resíduo essencial puro, que será o foco do estudo fenomenológico (REALE; ANTISERI, 2006, p. 183).

Husserl desenvolveu três tipos de reduções: a primeira redução é a *eidética*, por meio da atitude fenomenológica o filósofo é conduzido ao *eidos* de seu objeto de estudo, é uma passagem do objeto concreto para os aspectos gerais, as idealidades, isto é, a essência (FOLLESDAL, 2012, p.110). O segundo tipo de redução é a transcendental, nesta atividade aparece como centro a consciência. É "a atividade estruturadora de nossa consciência e a

correspondente estrutura que esperávamos encontrar no mundo que experimentamos" (FOLLESDAL, 2012, p.108). Nesta redução três elementos precisam ser destacados: O *noema,* como a estrutura correlatada no ato e as prefigurações que temos sobre o objeto do ato; a *noesis* como a contraparte experiencial do *noema* e corresponde às experiências estruturadoras e a *hylé* são as experiências supridoras e restritivas (FOLLESDAL, 2012, p.109, p.112). A terceira redução é a fenomenológica: esta não é outra coisa que a combinação da redução eidética com a redução transcendental; nesta redução se estudam, tanto "os *noemas,* as *noesis* e a *hylé* dos atos direcionados [como] os traços essenciais de atos direcionados a essências" (FOLLESDAL, 2012, p.112).

Esta ferramenta fenomenológica aparece, igualmente, contextualizada dentro de um ambiente de tensão entre as abordagens positivistas, naturalistas e a proposta fenomenológica como alternativa. Husserl possui um ponto de aproximação com o empirismo, pois a evidência é alcançada graças aos sentidos, no entanto, sua maior crítica será a rápida passagem de muitos filósofos do empirismo ao fisicalismo, isto é, restringindo a existência de objetos à realidade física e desconsiderando a direção da consciência aos aspectos essenciais (FOLLESDAL, 2012, p.111).

Steven Crowell aponta como Husserl relaciona as reduções fenomenológicas a uma crítica fundamental ao naturalismo científico e, especialmente, ao filosófico. Para ele, seria uma postura ingênua e contraria ao espírito essencial da filosofia a "incorporação acrítica na filosofia de 'verdades' emprestadas de outras ciências" (CROWELL, 2018, p.31). A filosofia pode e deve receber influências de outras disciplinas e ciências, a fenomenologia não pretende ser uma resistência a um projeto de interdisciplinaridade, mas o que não pode ser dispensado na comunicação de conhecimentos é a atividade crítica própria da filosofia e a *epoché* aparece neste contexto como resposta a esta demanda.

A proposta fenomenológica é de uma filosofia radicalmente responsável por si mesma e por seus pressupostos. A compreensão comparativa da atitude natural e da atitude fenomenológica, com suas reduções, pretende expor, por uma parte, que o ponto de partida é a experiência sensível, mas aquilo que a atitude natural também apresenta, é desvelado por meio de um método rigoroso, a sua dimensão oculta, ou seja, "a esfera intencional em que o sentido que é pressuposto na atitude natural é constituído" (CROWELL, 2018, p.31). Esta afirmação é o ponto de partida para o caminho de pesquisa husserliano, pois ele implicou progressivamente conceitos como o fenômeno mundo, o conceito de horizonte e de temporalidade como objetos intencionais (CROWELL, 2018, p.31). Além disso, tal caminho

se estendeu para além das fronteiras da fenomenologia, por exemplo no existencialismo, nas ciências cognitivas etc.

1.2 Max Scheler e o Método Fenomenológico

Explicitados os principais elementos da fenomenologia husserliana e as implicações filosóficas destes elementos no seu determinado contexto histórico, resta agora apontar e especificar a orientação fenomenológica desenvolvida pelo filósofo Max Scheler. A fenomenologia aparece na história do pensamento contemporâneo como uma grande *plataforma para gerações de pesquisadores,* que contribuíram para uma quantidade de conhecimentos filosóficos e científicos nas suas diversas formas (CROWELL, 2018, p.23). Ao mesmo tempo que o movimento fenomenológico contemporâneo reconhece o seu pioneiro e fundador Edmund Husserl, ela vai além dos limites das obras deste filósofo. Tal como Paul Ricoeur afirma "Husserl não é toda a fenomenologia, embora seja de certa maneira o seu nó" (2009, p.8). Ricoeur aponta para a amplidão do alcance da fenomenologia. Com efeito, esta nunca foi limitada por um cânone de regras; ao mesmo tempo, alguns elementos são próprios e característicos deste método e se encontram, de certa forma, nos que aplicam tal método: a concepção da intencionalidade da consciência, a *intuição eidética,* a *epoché,* a significação, etc.

> Husserl abandonou, no decorrer da caminhada, tantos caminhos quantos desbravou. Ainda que a fenomenologia no sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl e, de modo particular, a soma das descrições propriamente fenomenológicas e das interpretações filosóficas pelas quais reflete e sistematiza o método (RICOEUR, 2009, p.9-10).

Com a citação anterior fica evidenciado como a fenomenologia não pretende ser uma doutrina fechada, mas se autoafirma como um método rigoroso, amplo e vivo. O Professor Franklin Leopoldo e Silva afirma que a fenomenologia transpõe os limites da filosofia como disciplina e ultrapassa a ideia de ser apenas a elaboração de mais uma doutrina (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min. 2:10). Edith Stein afirma que Husserl não queria fundar um sistema filosófico fechado ou uma estrutura de pensamento completa que proporcionasse respostas para qualquer pergunta filosófica (STEIN, 2018, 149). Paul Ricoeur afirma ainda que "a fenomenologia é um vasto projeto que não se encerra em uma obra ou em um grupo de obras precisas. Ela é com efeito, menos uma doutrina que um método capaz de encarnações

múltiplas" (RICOEUR, 2009, p.9). As diversas encarnações do método se refletem em numerosos filósofos contemporâneos que se influenciaram desta abordagem para levar adiante projetos na ética, na psicologia, na sociologia, na ontologia, na metafísica, na antropologia e na ciência. Um desses filósofos foi Max Scheler, aprofundando sua pesquisa na essência das emoções, da intuição, aplicando-a aos domínios da ética, da religião, da axiologia e da antropologia.

Como ponto de partida, é preciso reconhecer algumas complexidades quando se pretende analisar a orientação fenomenológica deste filósofo. Um desses elementos é a forma na qual Scheler recebeu influência de Husserl e de sua filosofia. Edith Stein, por exemplo, dá, na sua autobiografia, um testemunho um pouco polêmico afirmando que as relações entre Husserl e Scheler apresentavam certas tensões:

> As relações entre Husserl e Scheler não eram completamente serenas. Scheler sublinhava em toda ocasião que não era aluno de Husserl e que havia descoberto independentemente o método fenomenológico. Mesmo se Scheler não houvesse assistido a seus cursos, Husserl estava, no entanto, convicto de tê-lo influenciado. [...] A que ponto Scheler aproveitava as pistas de reflexão que outros lhe davam, eis o que sabe qualquer um que o encontrou ou apenas leu de perto seus escritos. As ideias penetravam em seu espírito e aí continuavam amadurecendo sem que nem ele mesmo se desse conta da influência que sofria. Ele podia afirmar com toda boa-fé que tudo era propriedade intelectual sua. A essa rivalidade para saber quem possuía a anterioridade acrescentava-se, em Husserl, uma preocupação real em relação a seus alunos (2018, p.330-331)

Embora o testemunho de Edith Stein evidencie a existência de tensões quanto à originalidade do pensamento de Scheler e à extensão da influência exercida por Husserl, há indícios consistentes de que o contato entre ambos desempenhou um papel decisivo na formação filosófica de Scheler. Foi no ano de 1901 que Scheler viajou a Halle para participar de um encontro promovido pela *Kantstudien*, ocasião em que teve seu primeiro contato com o fundador da fenomenologia. Segundo o próprio Scheler, nesse encontro ambos conversaram sobre os conceitos de intuição e experiência, os quais constituíram o ponto de partida dos laços espirituais estabelecidos entre eles (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.25-26).

Max Scheler viu na fenomenologia de Husserl, especificamente nas suas *Investigações lógicas,* uma renovação do conhecimento com um viés verdadeiramente apodítico e livre dos riscos do relativismo. Desta forma, a fenomenologia husserliana significou para Scheler uma possibilidade estimulante na sua filosofia (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.27.37).

Antes de apontar os principais elementos fenomenológicos que fundamentam a filosofia de Scheler, é preciso destacar que o filósofo realizou um longo percurso onde recebeu diversas influências que consolidam o que podemos chamar de sua própria filosofia. Estudos apontam que antes do encontro com Husserl, Scheler teria aprofundado estudos em psicologia, em Kant, em Nietzsche, em Henri Bergson, entre outros. Especificando um pouco mais, Scheler começaria a adentrar no mundo da filosofia no ano de 1894 na universidade de Munique, sendo aluno de Theodor Lipps (1851-1914), iniciador de estudos sobre a empatia à luz da psicologia. Em 1895 foi a Berlim estudar medicina, mas mantinha encontros contínuos com os filósofos Wilhelm Dilthey (1882-1946), de quem receberia alguns conceitos como, por exemplo, filosofia da vida *(Philosophie das Lebens)* e Georg Simmel (1858-1918) sobre a psicologia social. Foi nesse mesmo período que Scheler realizaria também leituras importantes de Nietzsche. No inverno de 1896-1897, Scheler foi para a Universidade de Jena, onde escreveu sua tese de doutoramento, orientado por Rudolf Eucken (1846-1926), quem o introduziria nas principais problemáticas filosóficas do tempo; nesse período assistiria preleções do filósofo da natureza Ernst Haeckel (1834-1919) e do neokantiano Otto Liebmann (1840-1912). Scheler também faria uma breve temporada de estudos em Heidelberg no ano 1899, no tempo em que Max Weber lecionava (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.22-24). De todas as influências recebidas no que Kahlmeyer- Mertens chama da primeira fase de Scheler, aparece como influência crucial e chave os ensinamentos do seu mestre Eucken:

> Por mais que nosso filósofo tenha feito experiências em muitos campos do saber e estudado com muitos doutos de seu tempo, avaliamos que a influência de Euckem tenha sido crucial para essa primeira fase do pensamento de Scheler, bem como das subsequentes. Alguns insinuam que os principais temas do pensamento scheleriano teriam ganhado seus embriões da filosofia de seu mestre. Sem querer entrar no mérito dessa sugestão, ao menos se deve concordar com Heidegger quando diz que os inícios filosóficos de Scheler foram conduzidos por Eucken e que, o que Dilthey, Weber, Bergson e Simmel encontraram, cada um a seu modo, mais tarde seria visto também em Scheler com ainda mais radicalidade filosófica e de maneira completamente originário (2020, p.24-25)

O segundo momento e aquele que será nosso centro de estudo é o momento propriamente fenomenológico. Esta fase inicia com o encontro do filósofo com Edmund Husserl já citado anteriormente. Nessa discussão ao redor de conceitos como intuição e percepção, Scheler chegaria à conclusão de que os dados intuitivos eram mais ricos dos que podiam ser descobertos na realidade sensível e derivados genéticos ou unidades lógico-formais. Em outras palavras, a intuição e a experiência ampliam seu horizonte na concepção

fenomenológica, principalmente em relação à concepção de intuição kantiana. Com efeito, Scheler estava insatisfeito com a filosofia kantiana, em relação à qual estava antes vinculado (DE SENA, 2022, p.27). A partir de então o filósofo inicia sua trajetória, utilizando como ferramenta a abordagem fenomenológica.

A importância da fenomenologia para o desenvolvimento da filosofia de Scheler pode ser contextualizado a partir de um panorama no qual Scheler via que "a filosofia estava sem vigor, enrijecida no universo do apriorismo formalistas e nas tentativas naturalistas e positivistas de justificar os resultados das diversas ciências como matéria-prima do trabalho filosófico" (DE SENA, 2022, p.16). Scheler não estava de acordo com essa concepção de filosofia e apresentava sua insatisfação em relação às posturas neokantianas, positivistas, naturalistas e psicologistas predominantes no seu tempo. Para Scheler a filosofia não devia ser simplesmente uma espécie de polícia das ciências e de seus pressupostos, mas devia estar aberta para abordar o universo mais amplo e compreensivo das vivências humanas e históricas (DE SENA, 2022, p.16). O encontro que Scheler tem com Husserl apresenta a possiblidade de uma vitalização da filosofia. A seguir, serão apresentados alguns elementos da abordagem fenomenológica evidentes na filosofia scheleriana, apontando suas aplicações e originalidades.

1.2.1 Fenomenologia e realismo

A fenomenologia husserliana produziu um impacto significativo nas faculdades e nos espaços acadêmicos no início de seu surgimento. A proposta das *Investigações Lógicas* representou uma possibilidade fecunda para um distanciamento seguro e radical do idealismo de inspiração kantiana e neokantiana, pois a atenção seria desviada do sujeito para concentrar-se nas coisas mesmas. A máxima fenomenológica *voltar as coisas mesmas* recobrava um significado genuíno. Os primeiros discípulos da fenomenologia eram considerados de realistas convictos (STEIN, 2019, p.316). Com a publicação das *Ideias,* o caminho fenomenológico trilhado por Husserl dava a impressão de uma volta ao idealismo, isto provocou certa resistência do círculo de seus primeiros discípulos.

Scheler, quem não se reconhecia como discípulo de Husserl, se apresentou como um adversário convicto do retorno ao idealismo; sua primeira e importante obra publicada no *Anuario de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica foi* intitulada *O formalismo na ética e a ética material dos valores* teve uma influência marcante nos jovens fenomenólogos e

conduziria a este filósofo a ser visto, de certa forma, como um representante de uma vertente da fenomenologia com uma abordagem mais realista e mais resistente ao idealismo. A sua proposta nesta obra é sobre a fundamentação da experiência de valores materiais *a priori* e com um conteúdo objetivo e não em relação a um sujeito que os perceba; em outras palavras, esta obra parte de uma crítica ao formalismo kantiano e se estende à proposta de uma axiologia ontológica.

A discussão, de forma simplificada, apresenta de uma parte a concepção "que supõe uma dependência do mundo em relação a uma consciência que o conhece [...] Se cancelarmos a consciência, cancelamos o mundo" (STEIN, 2018, p.43), esta postura é o chamado idealismo. Por outro lado, o realismo assume como máxima a existência de objetos independente do sujeito que os pensa, isto é, a máxima de uma realidade autônoma e independente das vivências e da subjetividade. Este debate foi conhecido como controvérsia idealismo-realismo (KAHLMEYER-MERTENS, 2022, p.53).

Se, nas *investigações lógicas,* Husserl propunha uma fenomenologia das essências, *voltar as coisas mesmas,* focar no fenômeno; nas *Ideias* Husserl parecia propor uma fenomenologia transcendental que dava à consciência um certo primado (para muitos excessivo) na constituição do conhecimento. Max Scheler e outros filósofos de orientação fenomenológica simbolizariam a principal resistência frente ao chamado retorno husserliano ao idealismo. As obras de Adolf Reinach (1883-1917), *A ontologia e a doutrina sobre o aparecer do mundo circundante real e Ontologia real* de Hedwig Conrad-Martius e *O formalismo na ética e a ética material dos valores* de Scheler seriam obras reconhecidas como representantes dessa orientação realista. Scheler, na sua *Ética material dos valores,* propõe uma axiologia realista, afirmando que os valores enquanto fenômenos existem objetivamente e são independentes das variações e criações subjetivas. Para Scheler os valores se dão num ato intencional do sentimento e neste ato se evidencia seu caráter *apriorístico*. Nesse sentido, os valores são conteúdos eidéticos (essenciais) (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.135). Este caminho abriria o espaço para a uma fundamentação da ética:

> Esta (uma ética legítima) se baseia na eterna *hierarquia dos valores* e nas colocações preferenciais que evidentemente correspondem a ela, sendo que estas são *tão objetiva e rigidamente "inteligíveis"* quanto as verdades da matemática. Existe uma *"logique du coeur"* e uma *"ordre du coeur"* –como diz Pascal –que o gênio ético descobre aos poucos na história, sendo que não são elas mesmas que são "históricas", mas tão somente sua compreensão e conquista (SCHELER, 2012, p.79)

Esta discussão evidentemente é muito mais complexa, pois para outros intérpretes, tanto Husserl como Scheler não assumiram um dos lados entre o idealismo e o realismo, mas estabeleceram um terceiro caminho para esta discussão. Max Scheler aprofunda este debate e escreve a obra *Idealismo/Realismo* (1927) para aprofundar este tema. Já nas primeiras páginas podemos ver a forma como aborda esta problemática:

> Entre as maiores antíteses existentes na ontologia filosófica e a teoria do conhecimento aparece ainda hoje a antítese, baseada nos opostos pontos de vista que se designam como *idealismo* e *realismo* [...]. O objetivo deste trabalho é duplo: primeiro mostrar que é falso optar por um dos membros da antítese. Segundo; que tanto o grupo do idealismo da consciência como os numerosos grupos do denominado realismo crítico repousam sem exceção sobre três erros distintos. A saber: 1. Sobre falsas abordagens do problema; 2. Sobre insuficientes distinções dos problemas parciais concretos; 3. Sobre um primeiro erro, isto é, sobre um falso suposto, comum a ambos os pontos de vista (1962, p.7-8).

A problemática é aprofundada pelo filósofo durante a obra, mas o que queremos ressaltar é como o filósofo torna complexa a categorização de sua filosofia dentro da discussão idealismo e realismo. No entanto, como anteriormente foi exposto, sua resistência ao retorno idealista de Husserl e sua proposta de apontar para uma existência objetiva e *apriorística* de certos fenômenos nos permite destacar sua orientação realista.

1.2.2 Redução fenomenológica

Husserl nas suas *Ideias* desenvolveu o que foi chamado de fenomenologia transcendental fruto da redução transcendental. Nesta redução, Husserl dirige sua atenção ao polo correlato objetivo das vivências, a qual se mostraria como uma egoidade pura. Nesse sentido as reduções estiveram na raiz dos debates e controvérsias anteriormente mencionadas entre o idealismo e o realismo na fenomenologia (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.53).

Scheler não assume, na sua filosofia, a redução no sentido transcendental de Husserl, mas a partir de sua própria abordagem, assume como centro a redução *eidética* em termos vitalistas e realistas (DE SENA, 2022, p.32). Para Scheler a finalidade autêntica da *epoché* é desvendar as essências reais e objetivas dos fenômenos. A experiência fenomenológica, fruto da redução, consiste em deixar de lado o aspecto empírico dos objetos para assim fazer aparecer o real das essências do ato e dos conteúdos. Mais uma vez, fica evidente a postura, de certa forma, realista diante do método fenomenológico. A redução *eidética* desenvolvida por Scheler se apresenta como uma alternativa metodológica diante do naturalismo, do dogmatismo e do idealismo. Por uma parte, busca enxergar o mundo de fenômenos a partir

da compreensão das essências e não das fatualidades empíricas e imediatas e não se aproxima aos fenômenos de forma ingênua e dá um lugar importante e prioritário ao objeto.

Scheler estende o percorrido feito por Husserl ao redor deste conceito e aponta para o elemento antropológico que se evidencia nas *reduções.* O ser humano manifesta sua essência, sua dimensão espiritual quando realiza as reduções. Scheler aponta que mais do que preservar um juízo existencial, a experiência fenomenológica significa abolir e aniquilar mesmo, de forma fictícia, colocando-a metodicamente fora de circuito, o momento da realidade (SCHELER, 1938, p.101)

> Nem Husserl pensa outra coisa, quando funda o conhecimento das ideias numa *Redução Fenomenológica,* isto é, na operação de *apagar* ou de *colocar entre parêntesis* o coeficiente existencial (contingente) das coisas, para alcançar sua essência. Não posso assentir em detalhe à teoria desta redução dada por Husserl; mas sim devo conceder que nela está significado o ato que define mais propriamente o espírito humano (SCHELER, 1938, p.99-100).

O ser humano consciente ou inconscientemente prática, constantemente e de certa forma, as reduções, realiza *uma anulação fictícia do caráter da realidade*. Diferente do animal que vive totalmente no concreto e na realidade (SCHELER, 1938, p.99). É preciso evitar qualquer confusão de tal afirmação, pois ela não aponta para uma alienação, idealismo ou romantismo cultural. A anulação fictícia aponta para a própria vivência da realidade, é uma potencialidade inerente ao ser humano enquanto ser espiritual de se elevar para o conhecimento essencial, e esta ação pode ser identificada tanto nas ciências e conhecimentos rigorosos como nas atividades cotidianas de qualquer ser humano. É a capacidade de perceber e entender de forma geral e universal o mundo e os seus objetos no meio das particularidades das experiências.

A partir desta compreensão de *Redução* scheleriana, o filósofo define o ser humano como um asceta da vida, que é capaz de dizer não, como aquele que protesta contra a realidade e que vai além do impulso de aceitar a particularidade contingente para edificar sobre o mundo que percebe um reino ideal (SCHELER, 1938, p.103). A redução *eidética* conduziu Scheler a dois aspectos importantes na sua filosofia: o *a priori* material desenvolvido na sua ética dos valores e a intuição das essências em geral e, em especial, do mundo afetivo (Wesensschau).

1.2.3 Intuição de essências

Este elemento será um aspecto pelo qual Max Scheler será amplamente reconhecido no ambiente filosófico. Ousamos chamar este filósofo com um certo rigor filosófico de essencialista; expressão contemporaneamente desvirtuada e até com uma carga conceitual pejorativa, principalmente pelo auge cultural do existencialismo. Com efeito, este filósofo será reconhecido como um itinerante rumo às essências, que nas suas pesquisas se evidenciam em expressões como a *essência* das emoções, *essência* da filosofia ou *essência* do ser humano no cosmos, a *essência* dos valores, etc. Ortega e Gasset o definia como uma pessoa *ébria de essências* e sempre correndo atrás de novas intuições (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.21). Gadamer, igualmente aponta como a fenomenologia o atraiu justamente pela "A aversão às construções abstratas e a visão intuitiva para verdades essenciais" (GADAMER, 2012, p.26).

Para o nosso filósofo tanto como para Husserl a intuição das essências se apresenta como um dado imediato, fruto da própria atividade do inteligir. Mas para Max Scheler a capacidade de captar essências aponta para a própria essência do ser humano, pois é uma capacidade eminente deste ser e, além disso, evidencia sua singularidade diante dos outros seres.

Max Scheler chama esta atividade como *ato de ideação* e o categoriza como um ato especificamente espiritual. Diante dos casos acidentais existente no aqui e no agora o ser humano é capaz de destes apreender a sua essência. Para o filósofo esta ação representa a capacidade de separar existência de essência e constitui a nota fundamental do espírito humano (SCHELER, 1938, p.98).

> O animal não pode fazer nada semelhante. *Ideação* é, por conseguinte, a ação de compreender as formas essenciais da estrutura do universo, sobre cada exemplo da correspondente região de essências, prescindindo do número de observações que façamos e das interferências dedutivas. O saber que logramos e deste modo é válido, com generalidade *infinita* para *todas* as coisas possíveis, que sejam dessa essência, prescindindo totalmente de nossos órgãos sensoriais contingentes e da índole e grado de sua excitabilidade. Os conhecimentos que obtemos desta sorte possuem uma validade que ultrapassa os limites de nossa experiência sensível. Na linguagem filosófica o chamamos de conhecimento a priori (SCHELER, 1938, p.97)

Scheler apresenta a distinção entre o conhecimento positivo e o essencial, colocando como exemplo a experiência de uma dor corporal. Como surgiu a dor e como eliminá-la precisam da atenção para a particularidade da dor e esta seria a missão de uma ciência

positiva. No entanto, essa dor temporal e espacial, junto com outras infinidades de vivências, representa um exemplo da realidade essencial, no momento em que um ser humano realiza o ato de ideação, com a pergunta, por exemplo: *o que é a dor mesmo* (SCHELER 1938, p.95-96).

A singularidade da intuição *eidética* em Scheler aponta para um dado, não só epistemológico, mas claramente antropológico. Epistemológico, pois ele aponta como este conhecimento essencial pressuposto a todas as ciências positivas, demarcam aqueles axiomas que direcionam e fecundam as observações, induções e deduções. Neste contexto a intuição aparece como elemento de um método. Mas também possui significado antropológico pois tal capacidade é natural e específica da singularidade humana e do seu espírito.

1.2.4 Intencionalidade

O último elemento que queremos ressaltar é o conceito de intencionalidade. Foi apresentada anteriormente a importância deste conceito no surgimento e na consolidação do método fenomenológico. A intencionalidade será um dos elementos chaves, não só do surgimento da fenomenologia, mas para toda a filosofia contemporânea. A adesão de muitos filósofos à abordagem fenomenológica se destaca pela ênfase na aplicação deste aspecto.

Scheler foi reconhecido por levar o conceito de intencionalidade a um campo não explorado por Husserl: a dimensão afetiva e emocional do ser humano, a intencionalidade presente nos sentimentos. O filósofo valorizou de modo especial essa dimensão do humano como pode ser constatado em obras como *Ordo Amoris, O ressentimento na moral, Essência e formas da Simpatia* e *O formalismo na ética e a ética material dos valores.*

Tal como Kahlmeyer-Mertens afirma, Scheler aponta para uma nova categoria de objetos da consciência que não são obtidos pelo entendimento, mas surgem no campo espontâneo e indomesticado do sentir *(Fühlen)* (2020, p.58). Husserl já afirmaria nas suas *Investigações* que na percepção algo é percebido, na imaginação algo imaginado (1929b, p.149). A partir disto, Scheler aprofundaria que também no sentimento (Gefühl) algo é sempre sentido (Gefühlt), tal qual como qualquer objeto correlativo à consciência.

Tal como Husserl, Scheler reconhece nas vivências intencionais o fator não objetivável. Por outro lado, neste conceito o filósofo associa a noção de pessoa e a autonomia do espirito principalmente pela forma transcendental de determinação conceitual dos objetos

(DE SENA, 2022, p.47). Em outras palavras, é na percepção das vivências intencionais que se torna possível a distinção entre objeto e sujeito, mas este sujeito é essencialmente ser humano, ser espiritual e pessoa.

A intencionalidade, desta forma, é ressignificada na antropologia scheleriana, afirmando que o ser humano é um *X* cuja conduta pode constituir em abrir-se ao mundo numa medida ilimitada (SCHELER, 1938, p.80). O ser humano evidencia sua singularidade essencial na intencionalidade, estando aberto para o mundo, fazendo do mundo *objetalidade* ou *objetividade* e é esta objetividade "a categoria mais formal do lado lógico do espírito" (SCHELER, 1938, p.80). O ser humano, por conseguinte, se diferencia dos outros animais pelo fato de não estar incrustrado ou sumido na realidade vital ou no ambiente, mas pode tomar distância e objetivar tudo até a si próprio.

2 A CATEGORIA DE ESPÍRITO E O CONCEITO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER.

No primeiro capítulo foi apresentada a base ou o caminho utilizado pelo filósofo Max Scheler para desenvolver seu pensamento filosófico, isto é, foi analisado o método fenomenológico contemporâneo, inicialmente desenvolvido ou descoberto por Edmund Husserl e posteriormente utilizado por Scheler na sua filosofia. Igualmente, foram analisados os principais elementos que conformam a fenomenologia husserliana como a crítica ao psicologismo, o conceito de lógica pura, a intencionalidade, a intuição de essências, as reduções e, ao mesmo tempo, achamos propício apontar como a fenomenologia em si e estes elementos representaram um caminho alternativo e crítico a algumas correntes filosóficas predominantes no tempo como o positivismo, o naturalismo e o idealismo.

Neste capítulo, depois de compreender a abordagem fenomenológica, será analisada a proposta antropológico-filosófica de Max Scheler, desenvolvida nesse solo fenomenológico. O cerne deste capítulo e o centro da antropologia scheleriana apontam para dois conceitos primários e fundamentais: a categoria antropológica de espírito e o conceito de pessoa. Por conseguinte, antes de adentrar na antropologia filosófica de Max Scheler, presente em seu ensaio *A posição do homem no cosmos*, é necessário explicitar e analisar esses dois conceitos.

2.1 A categoria de espírito

A categoria de espírito acompanhou historicamente várias noções ou temáticas fundamentais que convergiram em sua definição. O filósofo brasileiro Henrique C. de Lima Vaz aponta para quatro temáticas principais com as quais pode ser entendido este conceito: *pneuma, noûs, logos* e *synesis* (LIMA VAZ, 1998, p.203).

O espírito como *pneuma* aponta para a literalidade do termo, o qual exprime a ideia de força vital, princípio interno ou superior de vida. Este termo aparece tanto na linguagem filosófica como teológica e transmite a ideia de respiração ou sopro. Na tradição greco-latina aparecem os termos de *pneuma* e *spiritus* e na tradição bíblica o termo *ruah* (LIMA VAZ, 1998, p.203). O espírito como *noûs* aponta para a forma mais alta de conhecimento ou para a atividade de contemplação (*theoria)*. Este termo possui uma origem genuinamente grega. Principalmente na ontologia do ser de Parmênides e se consolida nas filosofias de Platão e

Aristóteles. Na filosofia da Idade Média é traduzido para o latim como *intellectus,* termo que remetia e significava um ler ou um ver dentro e em profundidade. Na modernidade este termo aparece com força em Hegel na sua doutrina do espírito. O espírito como *logos* aponta para a ideia de razão ou ordem universal presente no pensamento filosófico mais primigênio. Este conceito estabelece uma relação com palavra conferindo-a vida espiritual, seja por meio do *diálogo* ou da escrita. Este termo vivencia o encontro entre a tradição sapiencial bíblica e a cultura grega e confluindo posteriormente na tradição cristã. Finalmente, espírito com *synesis* exprime a ideia de consciência de si; a origem deste termo se atribui à interpretação socrática do oráculo de Delfos: conhece-te a ti mesmo, posteriormente aparece em Aristóteles como *noésis,* conceito que perpassa na história da filosofia: no neoplatonismo, na escolástica, mas alcança maior expressão na filosofia da subjetividade, presente na modernidade com Descartes (LIMA VAZ, 1998 p.204)

Esses quatro temas convergem na ideia de espírito e aparecem na história em constante diálogo e cruzamento, dando uma compreensão geral e mais ampla desta categoria. No meio destas variações conceituais, a tradição filosófica aponta constantemente para duas faculdades humanas que evidenciam a categoria no espírito na sua essência: a inteligência e a liberdade (LIMA VAZ, 1998, p.209). Na história da filosofia estas duas dimensões do humano perpassaram também por diversas compreensões. O filósofo Lima Vaz chama isto de aporética histórica.

O espírito entendido como inteligência aponta historicamente para três problemas; o problema da Ideia no pensamento antigo, o problema do sujeito na modernidade e o problema da linguagem no pensamento contemporâneo. No pensamento antigo o problema da Ideia assume como centro a questão do objeto de conhecimento. Primeiramente, com a distinção clássica do objeto inteligível (noetón) e do o objeto sensível (aisthetón). Em Platão essa distinção aparece em sua teoria das Ideias e em Aristóteles com a transcendência gnosiológica universal (LIMA VAZ, 1998, p.213). No pensamento moderno acontece a virada do foco da objetividade para o da subjetividade, abrindo nova perspectiva para a fundamentação do conhecimento. A atenção é descentralizada do objeto para enfatizar o sujeito de conhecimento. A natureza do sujeito pensante (*Cogito)* em Descartes, a estrutura *a priori* do sujeito em Kant, a atividade do sujeito como processo histórico no Idealismo Alemão, a intencionalidade do sujeito visando o mundo de essências na fenomenologia husserliana (LIMA VAZ, 1998, p.214). No pensamento contemporâneo ocorre uma nova

virada: a ênfase na linguagem, fruto da chamada crise das filosofias da subjetividade. O centro da reflexão se desloca para as estruturas de significado lógico-linguístico. (LIMA VAZ, 1998, p.214). A linguagem passa a ser concebida como o próprio ambiente no qual o sentido emerge. Nessa fase a intersubjetividade mediada pela linguagem ganha maior relevância. Desta forma percebe-se em cada período histórico o espírito enquanto inteligência, solidificando sua compreensão e iluminando um aspecto distinto seja o objeto, o sujeito ou a linguagem.

O espírito entendido como vontade ou liberdade é enumerado por Henrique Vaz em três tópicos fundamentas: no pensamento antigo liberdade como libertação, na modernidade a liberdade como autonomia e na contemporaneidade liberdade frente às diversas estruturas que a condicionam (LIMA VAZ, 1998, p.215). No pensamento antigo, a liberdade é entendida como a potencialidade de libertação dos diversos determinismos nos quais o sujeito se percebe submetido. Na cultura clássica, por exemplo, emerge a concepção de libertação do destino, seja dos desígnios das divindades (*moira)* ou da necessidade universal (*ananke)* (LIMA VAZ, 1998, p.215). Essas primeiras concepções sobre a liberdade trazem como consequência a possibilidade de pensar realidades como a responsabilidade e a consciência moral, elementos importantes para a formação do pensamento ético. Neste mesmo período aparece o conceito de libertação do poder despótico, em sua dimensão política e, finalmente, a libertação numa perspectiva religiosa cristã como libertação do pecado.

No pensamento moderno a liberdade está relacionada com o conceito de autonomia, que ganha força no racionalismo cartesiano e em Spinoza. Essa autonomia é compreendida também nas esferas política e cultural, especialmente diante da natureza e do poder político, temas que emergem com vigor nos contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau. O auge da reflexão sobre a liberdade como autonomia é alcançado em Kant, com o conceito de autonomia da pessoa moral. No século XIX, essa perspectiva se desdobra em duas direções: a liberdade diante da história, na perspectiva hegeliana, e a liberdade como existência, desenvolvida pelos existencialistas, desde Kierkegaard até o existencialismo contemporâneo. Já no pensamento atual, a liberdade — sobretudo a individual — é compreendida em relação aos diversos determinismos estruturais presentes no indivíduo e na sociedade. Nesse contexto, a liberdade é pensada diante da ciência, da técnica, da economia, da cultura, do trabalho, da educação, entre outros fatores. Todas essas realidades

passam a ser analisadas e questionadas quanto ao papel que exercem sobre a liberdade humana, que enquanto técnicas de controle social e individual ganham destaque e também enquanto estruturas psicológicas, como o inconsciente, são reconhecidas como severas limitações ao espaço da liberdade (LIMA VAZ, 1998, p.216). Pode-se, então dizer, a partir dessa "aporética histórica" que a categoria antropológica de espírito entre numa espécie de declínio.

2.2 O conceito de pessoa

Tal como foi feito com a categoria de espírito é necessário igualmente contextualizar e analisar o que realmente se quer dizer quando se utiliza a expressão *pessoa,* reconhecendo a complexidade conceitual de tal noção e as variações históricas que este conceito apresentou durante a história. A noção de pessoa apresenta os antecedentes históricos mais complexos em relação ao seu amplo e variado repertório conceitual (LIMA VAZ, 2013, p.189).

A complexidade conceitual da noção de pessoa (*prósopon, persona)* se deve ao fato de que tal conceito percorreu diversos territórios semânticos. A origem do conceito é atribuída à linguagem teatral, termo utilizado para as máscaras que os atores utilizavam para interpretar uma personagem. A partir de então este termo percorre os espaços simbólicos da gramática, da retórica, da linguagem jurídica, da linguagem teológica até chegar à filosofia. É preciso destacar que a formação mais profunda do termo filosófico de pessoa cresce no terreno teológico. Apesar de muitos filósofos estabelecer relações da origem deste termo com o a *psyché* socrática, foi na tradição cristã, especificamente no século IV, em meio às discussões sobre a trindade e a cristologia, que o conceito de pessoa adquire a riqueza conceitual que acompanha a história da filosofia até hoje (LIMA VAZ, 2013, p.189).

Na Idade Média, a proposta conceitual da noção de pessoa ganha força a partir da definição do filósofo Boécio, sendo posteriormente fundamentada e robustecida por são Tomás de Aquino. Entendendo o ser inteligente e livre como o ápice da hierarquia da perfeição dos seres, a pessoa passou a ser concebida como aquilo que há de mais perfeito em toda a natureza. Neste contexto, a noção de pessoa se apresenta como uma identidade absoluta com Deus e, por analogia, na hierarquia dos seres criados é atribuída ao ser humano. Esta compreensão conceitual acompanha a história da filosofia até a modernidade, momento

no qual acontece "o progressivo esvaziamento do conteúdo metafísico da noção de pessoa" (LIMA VAZ, 2013, p.189), tomando espaço a novos enfoques – psicológicos, sociológicos, políticos, jurídicos, entre outros.

Na modernidade com o surgimento da filosofia da subjetividade a noção de pessoa perde sua referência transcendente e assume uma orientação epistemológica, oscilando entre "a unidade da consciência de si e a pluralidade de representações do Eu" (LIMA VAZ, 2013, p.195). Entre os filósofos responsáveis por esta nova orientação é preciso mencionar Descartes, Hobbes, Hume e Kant. Por outro lado, também será Kant o responsável por colocar o conceito de pessoa no centro da filosofia moral. A dignidade da pessoa como valor absoluto transparece nos elementos fundamentais da sua ética. O imperativo categórico, pressupõe a pessoa como um ente que possui, *a priori*, a capacidade racional e, por conseguinte, nunca deve ser tratada como um meio, mas sempre como um fim (LIMA VAZ, 2013, p.196). Após os movimentos da filosofia kantiana e pós-kantiana, dois paradigmas aparecem com força na filosofia para compreender de uma nova forma o conceito de pessoa: o paradigma dialético e o fenomenológico. Este último representa o interesse específico deste estudo.

Antes de analisar estes paradigmas é preciso contextualizar o surgimento e a motivação destas propostas. O filósofo Henrique Vaz, apresenta de forma clara este contexto, apontando, no entanto, algumas críticas. Na modernidade, com o esvaziamento metafísico do conceito de pessoa e a migração deste conceito para as mais variadas significações, faz com que apareça um elemento paradoxal:

> A paradoxal experiência da "não realidade" da *pessoa* parece ser o desfecho dessa evolução contraditória em que, tida como valor civilizatório fundamental, a pessoa vê seu conceito submetido a um pertinaz trabalho de desconstrução crítica pela razão filosófica dominante na mesma civilização que a consagrara [...]. A civilização moderna conhece assim, esse profundo paradoxo que acompanha a sua evolução como um dos sinais mais manifestos das contradições que dividem o seu corpo histórico: juntamente com a imensa e aparente irresistível vaga que eleva ao mais alto cimo das aspirações da sociedade moderna o valor da pessoa e a exigência da sua realização nos campos cultural, político, jurídico, social, pedagógico, religioso, ela assiste ao longo desfilar das filosofias que, ou dissolvem criticamente a noção de pessoa ou minam os fundamentos metafísicos com que fora pensada na tradição clássica, repensando-a segundo os cânones da nova metafísica da subjetividade (LIMA VAZ, 2013, p.195)

Essa citação aponta para o paradoxo que ainda hoje se evidencia em torno da noção de pessoa. A urgência do reconhecimento do conceito de pessoa na modernidade –nas dimensões mais cotidianas da vida como educação, sociedade, religião, política etc –

confronta-se na própria modernidade com o processo de *desontologiazação* deste conceito. Por isso, ele perde a sua realidade ao ter esvaziado seu conteúdo metafísico. Em outras palavras, o termo pessoa é invocado na atualidade de maneira constante e até mesmo excessiva nos discursos políticos, educativos, jurídicos, culturais e religiosos, no entanto a pergunta pelo ser da pessoa permanece obscuro e como grande incógnita. Consequentemente, o caminho histórico ao qual essa noção desemboca é, por um lado, a concepção nominalista de pessoa, acompanhada da persistente crítica empirista e, posteriormente, da filosofia analítica às concepções clássicas (LIMA VAZ, 2013, p.197) ou, por outro lado, à desconstrução total e à dissolução de todos os sentidos objetivos da noção de pessoa – característico do clima espiritual do niilismo (LIMA VAZ, 2013, p.194). Em sínteses, o percurso deste conceito na modernidade envolve a passagem da fundamentação metafísica para a filosofia da subjetividade, perdendo-se o sentido ontológico deste conceito e surgindo, simultaneamente, sua vigorosa aparição em diversos tipos de discursos sociais, políticos e jurídicos. Como resposta a esta crise, surgem duas alternativas: a proposta nominalista, essencialmente crítica da solução metafísica, ou a aceitação da não realidade do conceito de pessoa levando a certo relativismo ético.

Nesse contexto, surgem as compreensões dialéticas e fenomenológicas mencionadas por Lima Vaz. No paradigma dialético, destaca-se Hegel, que propõe recuperar a riqueza ontológica presente na tradição. Na metafísica hegeliana, a pessoa, constituída pela liberdade, não se reduz a aspectos meramente psicológicos ou morais, mas é compreendida na relação dialética do *ser-em-si* e do *ser-para-si*. No edifício sistemático da filosofia hegeliana, o lógico e o real caminham juntos, de modo que a autocompreensão da pessoa se insere no processo dialético de manifestação do Espírito (LIMA VAZ, 2013, p.197).

Finalmente, o paradigma fenomenológico surge em meio à rejeição e ao refluxo da filosofia hegeliana, impulsionados pelo positivismo dominante no século XIX (LIMA VAZ, 2013, p.199). Edmund Husserl, a partir de uma crítica contundente ao naturalismo positivista — especialmente ao psicologismo —, constrói seu pensamento fenomenológico. Com a descoberta da intencionalidade da consciência, torna-se possível estabelecer uma relação entre a pessoa e um mundo pessoal, abrindo caminho para a tematização da intersubjetividade (LIMA VAZ, 2013, p.199).

No interior desse paradigma, destaca-se a posição filosófica de Max Scheler, que retomou de maneira original o método fenomenológico para a consolidação do personalismo

filosófico. De fato, Scheler torna-se uma das principais influências do personalismo contemporâneo: o conceito de pessoa desempenha papel central tanto em sua antropologia quanto em sua ética, e as principais correntes personalistas do século XX buscaram inspiração e fundamento em sua obra (LIMA VAZ, 2013, p.199).

Esse conceito de pessoa se baseia no atualismo, definido pela noção de intencionalidade. São os atos da consciência — os atos espirituais — que evidenciam a essência (*eidos*) da pessoa. Essa orientação recebe o nome de fenomenologia do ato (LIMA VAZ, 2013, p.199). É precisamente esse paradigma que será desenvolvido nos tópicos seguintes, por meio de um aprofundamento da antropologia fenomenológica de Max Scheler.

2.3 A pergunta antropológica

A categoria de espírito e o conceito de pessoa representam na antropologia filosófica scheleriana uma resposta sólida à pergunta filosófica sobre o que é o ser humano. Max Scheler desenvolve na sua obra *A posição do homem no Cosmos* estes conceitos com a finalidade principal de responder a duas perguntas "O que é o homem e qual é seu lugar ou posição no ser"? (SCHELER, 1938, p.23). O filósofo, em busca das essências, não visa apenas compreender a definição ou a determinação ontológica da essência humana, mas também destacar as diferenças essenciais em relação aos outros animais, a partir de uma comparação sistemática de suas características (AQUINO, 2014, p.241)

Dessa forma, o estudo e o aprofundamento de qualquer elemento antropológico, por mais importante que seja, não perdem de vista a principal pergunta a ser respondida: qual é a essência do ser humano e o que ele realmente representa diante da totalidade do ser? Por outro lado, nesse percurso, ao tentar responder à pergunta antropológica, o primeiro aspecto com o qual o filósofo se confronta é a consciência da complexidade do objeto de estudo: o próprio sujeito. Scheler, contudo, está plenamente consciente dessa problemática e a aprofunda no desenvolvimento de sua reflexão.

Max Scheler observa que o problema antropológico ocupava o centro das preocupações filosóficas em seu contexto histórico. Essas preocupações começaram a se estender para além das paredes das faculdades de filosofia, pois não era apenas o filósofo, mas também o biólogo, o médico, o psicólogo e o sociólogo que buscavam reestruturar uma nova imagem da essência do ser humano (SCHELER, 1938, p. 26). No entanto, essa

realidade é ao mesmo tempo sintoma de uma problemática maior da modernidade e sinal de uma luz de esperança:

> E, todavia, nunca na história — de todos nós conhecida — o homem foi, tanto como hoje, um problema para si mesmo. No momento em que reconhece que, menos do que nunca, possui um conhecimento rigoroso acerca do que ele é, e em que a resposta possível a essa questão, seja ela qual for, já não o atemoriza, o homem parece animado por uma nova coragem: a coragem da verdade. Ousa, então, levantar essa questão essencial de um modo novo, sem associá-la, consciente ou inconscientemente, como era habitual até aqui, a uma tradição teológica, filosófica ou científico-natural. Amparado no vasto tesouro de saberes particulares constituído pelas diferentes ciências do homem, atreve-se a elaborar uma nova forma de autoconsciência e de intuição de si próprio. (SCHELER, 1938, p.26).

O positivismo do século XIX exerceu grande influência sobre as chamadas Ciências Humanas, como a Sociologia e a Psicologia, mas também as Ciências Biológicas viveram um período de intenso desenvolvimento e produziram numerosas descobertas sobre o fenômeno humano. No entanto, essa aparente riqueza de referências e dados não implicou, necessariamente, maior clareza ou objetividade na compreensão da essência humana; ao contrário, conduziu a uma crescente desorientação e insatisfação quanto ao próprio entendimento do ser humano (SCHELER, 2019, p. 25).

Esse cenário foi precedido por importantes acontecimentos históricos que marcaram a contemporaneidade e agravaram a problemática em torno da questão da essência humana. Entre eles, destacam-se a Revolução Industrial, o embate entre capitalismo e socialismo, os confrontos ideológicos, os conflitos mundiais, a globalização e as fusões culturais, dentre outros. Todos esses fatores motivaram inúmeras reflexões sobre o ser humano. Contudo, a multiplicidade de perspectivas tornou-se cada vez mais problemática, pois dificultava a possibilidade de uma compreensão unitária da condição humana.

Nesse sentido, Martin Heidegger observa que nenhuma época possuiu noções tão variadas e informações tão amplas sobre o ser humano — e conseguiu conhecê-lo de modo tão eficaz — e, paradoxalmente, nenhuma época soube tão pouco sobre o que é verdadeiramente o ser humano (HEIDEGGER, 1986, p. 177).

2.4 Por uma compreensão unitária do ser humano

"Não possuímos uma ideia unitária do homem" (SCHELER, 1938, p. 30). Com essa afirmação, o filósofo evidencia a proposta e a finalidade central de seu projeto antropológico: buscar uma ideia unitária e não reducionista do ser humano — o ser humano enquanto singularidade ontológica, sem perder de vista sua relação com o mundo. Nas palavras de Scheler, trata-se de compreender "a essência do homem, na sua relação com o animal e com a planta, e a sua singular posição metafísica." (SCHELER, 1938, p. 31).

A tarefa de estruturar uma concepção unitária do ser humano apresenta um desafio histórico cujos vestígios permanecem significativos ainda na atualidade. A multiplicidade de dados, evidências e estudos não revela o elemento essencial do ser humano. As ciências especiais, por mais necessárias e valiosas que sejam, acabam por ocultar a essência humana, em vez de iluminá-la (SCHELER, 1938, p. 30). A fenomenologia, por sua vez, aponta para a necessidade de deixar que o próprio objeto fale e manifeste seu elemento essencial. Assim, não são as particularidades objetivas que, por si mesmas, podem responder à pergunta pelo ser de um ente.

Max Scheler aponta a carência de unidade por meio de uma análise do pensamento comum do europeu — expressão que pode ser atualizada e estendida ao conjunto da civilização ocidental. Ao ouvir a palavra *homem*, o ocidental culto, afirma Scheler, pensa em três círculos de ideias: as ideias judaico-cristãs, as ideias da filosofia clássica e as ideias da ciência moderna e da psicologia.

A tradição cristã remete a aspectos como criação, paraíso, salvação e queda (SCHELER, 1938, p. 29). Essa esfera oferece uma compreensão do ser humano fundada na relação com Deus, entendendo-o como imagem e semelhança do Criador e portador de uma dignidade essencial decorrente desse atributo. Os elementos morais e éticos assumem, nessa visão, uma relevância escatológica. Os filósofos da Idade Média contribuíram para robustecer esse pensamento com o auxílio da filosofia clássica (LADIM; ASSIS, 2021, p. 61).

O segundo círculo de ideias é justamente o da Antiguidade clássica e da filosofia. Essa concepção de ser humano destaca sua singularidade pela razão — *logos*, *phrónesis*, *ratio*, *mens* (SCHELER, 1938, p. 29). Esse círculo aponta para o "princípio da razão humana, que a diferencia de todos os outros seres" (LADIM; ASSIS, 2021, p. 61). Scheler observa

que o *logos*, nesse sentido, expressa tanto a palavra quanto a faculdade de perguntar pelo "quê" das coisas (1938, p. 29). Filósofos como Platão e Aristóteles desenvolveram um pensamento antropológico centrado nesse aspecto, como, por exemplo, a tripartição da alma em Platão ou a alma racional/intelectiva como capacidade superior nos seres humanos, segundo Aristóteles.

A terceira esfera aponta para teorias como a genética moderna, a teoria da evolução darwinista, as filosofias naturalistas da contemporaneidade, a ciência cognitiva, dentre outras abordagens científicas. Max Scheler observa, ao final da apresentação desses círculos, que tais teorias não apresentam unidade e tendem a rivalizar entre si. É preciso esclarecer que essa não é uma postura especulativa de Scheler, mas uma constatação factual sobre a dispersividade dos saberes contemporâneos: a incapacidade de estabelecer relações entre os três círculos dominantes do pensamento ocidental e a tendência de colocá-los em oposição.

> O homem é apresentado como o produto final — e bastante tardio — da evolução do planeta Terra, um ser que se distingue dos seus predecessores do reino animal apenas pelo grau de complexidade com que nele se combinam energias e faculdades já presentes na natureza infra-humana. Esses três círculos, contudo, carecem de qualquer unidade entre si (SCHELER, 1938, p. 30).

O filósofo afirma explicitamente que "possuímos, pois, uma antropologia científica, outra filosófica e outra teológica, que não se preocupam uma com a outra" (1938, p. 30). De fato, não apenas nas discussões cotidianas, mas também em ambientes acadêmicos e eruditos, ainda hoje é incomum que uma reflexão sobre o ser humano articule essas três esferas. Uma perspectiva criacionista e uma darwinista, por exemplo, parecem contraditórias para muitas pessoas; do mesmo modo, a defesa de uma teoria naturalista é frequentemente interpretada como incompatível com uma concepção filosófica clássica. Tais percepções evidenciam a ausência de uma concepção unitária e abrangente do ser humano.

Consecutivamente, Max Scheler explicita a opção metodológica que orientará seu percurso antropológico. O filósofo apresenta dois tipos de conceitos ou abordagens para a compreensão do ser humano. O primeiro é o sistemático-natural**,** no qual a expressão "ser humano" designa características morfológicas específicas que situam o homem como um subgrupo dos mamíferos vertebrados. Nesse conceito, o ser humano é compreendido como uma pequena parte do reino animal, considerado apenas como o ponto mais elevado de sua evolução.

A segunda concepção — aquela pela qual Scheler efetivamente opta — é a essencial**,** ou, em termos fenomenológicos, eidética**.** Nesse sentido*, ser humano* indica um conjunto de características que se opõem de modo rigoroso ao conceito de animal em geral (SCHELER, 1938, p. 32). Essa abordagem enfatiza o lugar singular e incomparável que o ser humano ocupa diante das demais espécies vivas, apontando para uma diferença de essência, e não apenas de grau.

2.5 O ser psicofísico e os seus graus

É preciso destacar que, apesar de ser a opção antropológica do filósofo a concepção *essencial* apontando para as claras diferenças entre esta e a *sistemático natural,* o filósofo não desconsidera a importante contribuição das ciências e o seu método para a compreensão geral do ser humano. Considerar o ser humano num lugar metafísico singular entre os outros seres vivos, não implica isolá-lo destes seres. Para o filósofo, a estrutura do ser psicofísico evidencia primeiramente a relação que o ser humano possui com os outros seres.

O filósofo aponta para diversos graus da atividade psicofísica presentes no ser humano, mas que ainda mantêm grande semelhança com as atividades encontradas nos demais seres animais. Este aspecto é importante, pois Scheler não identifica no psiquismo ou na alma elementos metafísicos capazes de singularizar o ser humano. Nesse sentido, é possível reconhecer aqui um ponto de diálogo com a filosofia naturalista ou com a ciência moderna, já que, nesse nível, o ser humano não se distingue essencialmente dos outros organismos vivos. O ser psicofísico possui quatro graus principais de ação: o impulso afetivo, o instinto, a memória associativa e a inteligência prática. Desenvolveremos uma análise de cada um desses graus do psiquismo, para assim adentrar na categoria de espírito.

2.5.1 Impulso afetivo

O impulso afetivo é chamado por Max Scheler como o grau mais baixo do psiquismo. Esta expressão não desvaloriza a importância antropológica desta faculdade, pois ela é como "o vapor que move tudo, até as alturas luminosas das atividades espirituais, subministrando energia aos atos mais puros do pensamento e aos atos mais ternos da radiante bondade" (SCHELER, 1938, p.35). A atividade do impulso afetivo na sua maior simplicidade, é o

fundamento energético de toda a vida orgânica que se estende até os mais complexos atos espirituais.

O impulso afetivo deve ser atribuído primeiramente às plantas e tido como sua principal atividade vital. Este grau do psiquismo consiste em direcionar-se, em tender ou desviar-se em relação ao ambiente e ao entorno, num padecer ou num prazer sem objeto (SCHELER, 1938, p.36). Nas plantas, este impulso está totalmente adaptado ao meio, pois estas reagem e são estimuladas pelos raios do sol, pela terra e por diversas substâncias.

O impulso afetivo precisa ser distinguindo do que se entende por sentimento ou instinto, pois é uma força sem consciência ou representação. Estes elementos se encontram presentes nos animais, enquanto as plantas se limitam a atividade psicofísica do impulso afetivo. Este impulso se manifesta em atividades como reprodução, crescimento, nutrição, movimento morte, etc.

> Este primeiro grau do aspecto interior da vida — o impulso afetivo — também existe no ser humano. Como veremos, o homem contém todos os graus essenciais da existência e, em particular, da vida. Nele, a natureza inteira (ao menos em suas dimensões essenciais) alcança a mais concentrada unidade de seu ser. Não existe sensação, percepção — por mais simples que sejam — nem representação que não sejam sustentadas por esse obscuro impulso, que alimenta a vida sensível com seu "fogo" constante, tanto nos períodos de vigília quanto nos de sono. Mesmo a sensação mais elementar é sempre função de uma atenção impulsiva**,** e não um simples resíduo de estímulo. Ao mesmo tempo, esse impulso constitui a unidade de todos os instintos e afetos humanos, tão numerosos e variados. Segundo alguns pesquisadores modernos, sua sede fisiológica estaria localizada no tronco cerebral (SCHELER, 1938, p.43-44).

Aristóteles, em sua obra *De Anima*, já havia desenvolvido uma reflexão muito próxima da de Max Scheler sob esse prisma. As distinções entre alma vegetativa, sensitiva e intelectiva convergem, em grande medida, com os níveis da vida psíquica que Scheler descreve. O ponto comum está na compreensão do ser humano como portador da totalidade e da complexidade dessas faculdades anímicas. Enquanto a planta está restrita ao nível vegetativo — ou, nos termos schelerianos, ao mero impulso afetivo — o ser humano integra essa e outras dimensões superiores da vida. Por essa razão, a tradição filosófica antropológica consagrou o homem, em virtude de sua complexidade ontológica, com o título de *microcosmo.*

2.5.2 Instinto

O segundo grau ou forma psíquica essencial é o instinto. Este termo pode produzir ambiguidades devido à variação de seu uso, mesmo no ambiente científico. Desta forma, o filósofo não opta pelo uso do conceito psicológico, mas encerra este termo à simples conduta do ser vivo, passível de observação externa e, consecutivamente de uma descrição.

Scheler afirma que o conceito de conduta deve ser explicado de dois modos: tanto no plano psicológico quanto no fisiológico. Nesse sentido, o filósofo realiza uma crítica ao behaviorismo, que reconhece única e exclusivamente a origem da conduta em seu aspecto fisiológico. Para Scheler, porém, a conduta é sempre expressão de estados internos (SCHELER, 1938, p. 46).

Nesse sentido, o instinto — ou a conduta instintiva — apresenta três notas essenciais: relação de sentido**,** ritmo ou regularidade **e** finalidade de preservação da vida da espécie (SCHELER, 1938, p. 46). É possível perceber no ato instintivo um caráter de sentido e de finalidade que não se refere necessariamente a uma situação temporalmente próxima; pelo contrário, pode estar orientado para eventos distantes no tempo.

Max Scheler exemplifica esses elementos essenciais da conduta instintiva com o caso de um animal que se prepara para o inverno, mesmo que, enquanto indivíduo, jamais tenha vivido situação semelhante. Assim, Scheler descarta a possibilidade de compreender tal comportamento como fruto de tradição, imitação ou comunicação (SCHELER, 1938, p. 47).

Além disso, nessa conduta é possível identificar um ritmo, isto é, movimentos que parecem adquiridos por associação e exercício — fenômeno que alguns cientistas descrevem como *tentativa e erro*. Por fim, a conduta instintiva está orientada tipicamente para a vida da espécie, antes mesmo de responder à experiência particular do indivíduo. Em síntese, o instinto está sempre a serviço da espécie, seja ela própria ou alheia (SCHELER, 1938, p. 48).

O instinto deve ser distinguido do autoadestramento e da aprendizagem, pois estes estão a serviço do indivíduo, enquanto o instinto serve primordialmente à espécie**.** Scheler descreve a conduta instintiva como inata **e** hereditária. O caráter inato significa apenas que tal conduta é correlativa a determinados períodos do desenvolvimento e da maturidade

(SCHELER, 1938, p. 47), enquanto o elemento hereditário destaca o papel da espécie no aperfeiçoamento dessa atividade ao longo do tempo.

Nesse sentido, a conduta instintiva pode especializar-se ou aperfeiçoar-se por meio da experiência e da aprendizagem, mas esse aperfeiçoamento incide sempre sobre um elemento já inato. Scheler exemplifica essa ideia com o comportamento de caça em certos animais: o impulso de perseguir uma presa é inato, enquanto a técnica eficaz dessa atividade — isto é, a habilidade refinada de caçar — não é inata, mas adquirida por aprendizagem (SCHELER, 1938, p. 48).

2.5.3 Memória associativa

O terceiro grau da atividade psíquica é chamada por Scheler de memória associativa ou *mneme.* Esta atividade, igual que o instinto, não está presente nos seres vegetativos, mas unicamente nos animais. O filósofo aponta para um princípio fundamental que contribui para uma descrição rigorosa da memória associativa*; o princípio do êxito e do erro.* Esse princípio não se refere apenas ao fato de o animal apresentar uma tendência espontânea a repetir movimentos associados ao prazer ou ao desprazer. Ele indica, sobretudo, que o animal tende a repetir posteriormente os movimentos que tiveram êxito na satisfação de algum impulso com maior frequência do que aqueles que o conduziram ao fracasso (SCHELER, 1938, p. 55). O reflexo condicionado constitui o fundamento de toda memória. Um exemplo disso ocorre quando o animal reage a certos aspectos ou circunstâncias sem manter contato direto com o objeto que originalmente provocava a reação. Tanto o homem quanto o animal podem segregar líquidos gástricos e digestivos não apenas quando entram em contato com o alimento, mas também quando este lhes é sugerido**,** seja por meio de sonhos, seja — no caso dos animais — pela visão ou audição do dono que traz a comida. Esse fenômeno, regido por leis associativas, é denominado reflexo condicionado.

O princípio da memória está presente em todos os animais, embora atue em graus distintos, produzindo diferenças significativas entre as espécies. Nos animais instintivos, por exemplo, esse princípio manifesta-se de maneira mais rígida, permitindo-lhes combinar movimentos antigos com novos. A imitação, que se articula ao princípio da memória, consiste na especialização da repetição das diversas formas de conduta. Esse fenômeno constitui o ponto de partida da tradição, a qual complementa e torna mais complexa a herança biológica.

É preciso esclarecer, neste ponto, o uso do termo tradição empregado por Max Scheler. Nesse contexto, tradição refere-se ao simples fato da transmissão de condutas e experiências entre os membros de uma espécie, de geração em geração. Esse conceito de tradição exclui toda forma de lembrança consciente e livre do passado fundada em signos, fontes ou documentos (SCHELER, 1938, p. 60). Essa forma mais complexa de memória e transmissão — baseada em simbolização e consciência histórica — é exclusiva dos seres humanos.

2.5.4 Inteligência Prática

A quarta forma essencial da vida psíquica é a inteligência prática. Esta se encontra intimamente vinculada a ação de escolher e a capacidade de preferir os bens mais vantajosos para a espécie (SCHELER, 1938, p. 65). Essa inteligência permanece ainda organicamente condicionada. Scheler a descreve a partir de duas perspectivas.

A primeira consiste em defini-la sem recorrer aos processos psíquicos internos: um ser vivo age com inteligência prática quando executa uma conduta dotada de sentido, capaz de responder a situações novas, isto é, condutas que não surgem por ensaios prévios ou repetitivos, mas que ocorrem de modo súbito e independente do número de repetições. Assim, essa inteligência continua organicamente condicionada porque está a serviço do impulso e da satisfação das necessidades. É denominada prática porque seu sentido último é uma ação mediante a qual o ser vivo pode atingir ou fracassar na finalidade de seu impulso (SCHELER, 1938, p. 66)

A segunda forma de compreender a inteligência prática consiste em recorrer ao seu aspecto psíquico. Nesse sentido, a inteligência prática é definida como a evidência de um nexo objetivo ou de valor dentro de uma trama de relações, nexo esse que possui fundamento tanto na experiência quanto na antecipação de representações (SCHELER, 1938, p. 67).

Este grau de atividade psíquica possui a característica fundamental de operar uma antecipação diante de um acontecimento novo, distinguindo-se, assim, da simples memória associativa. A novidade aqui não se refere apenas ao nível da espécie, mas também ao do próprio indivíduo. Diante de uma situação inédita, o indivíduo produz uma nova representação das relações objetivas do mundo ambiente, por meio da qual realiza seleções orientadas para a satisfação de seu impulso.

Max Scheler menciona as discussões sobre a atividade inteligente dos animais, especialmente dos antropoides superiores, como os chimpanzés. Em sua época, debatia-se se seria possível atribuir a esses animais a presença desse nível de atividade psíquica. Hoje, essa discussão avançou consideravelmente graças a estudos em ciência cognitiva e filosofia da mente, nos quais predomina a perspectiva de que muitos animais não humanos possuem formas de inteligência.

Destacamos a importância da postura scheleriana para esse debate, pois o filósofo já defendia, com apoio dos avanços científicos de seu tempo, a existência de ações inteligentes nos animais. Ao mesmo tempo, criticava as doutrinas clássicas que afirmavam que os animais não possuem mais do que memória e instinto, reservando todo o domínio da inteligência — mesmo aquela não articulada em signos — exclusivamente ao ser humano (SCHELER, 1938, p. 69).

Esse ponto merece ênfase porque será fundamental para compreender a singularidade do ser humano. Para Scheler, é apenas na categoria do espírito que aparecem diferenças essenciais entre o humano e os demais seres. No âmbito da alma ou do psiquismo, que estamos analisando aqui, encontramos atividades que podem aparecer também em outros seres vivos, inclusive a inteligência. Tais atividades psíquicas apresentam diferentes graus de desenvolvimento — naturais, biológicos ou evolutivos — em diversos animais, incluindo o próprio ser humano.

Nesse sentido, vemos como a filosofia scheleriana dialogou com perspectivas naturalistas, como o darwinismo. O que consideramos particularmente relevante é que, no nível das atividades psíquicas, Scheler admite gradações: nos impulsos afetivos, nos instintos, na memória e até mesmo na inteligência. E tal reconhecimento não constitui um paradoxo para uma antropologia de orientação clássica. A seguir, apresentamos de maneira mais detalhada a sua postura:

> As experiências de Köhler consistiam em interpor, entre o objeto do impulso (por exemplo, uma fruta ou banana) e o animal, diversos obstáculos ou objetos que poderiam funcionar como instrumentos — caixas, paus, cordas ou conjuntos de paus que precisavam ser encaixados, fabricados previamente ou preparados para a finalidade. O objetivo era observar de que modo, e com quais funções psíquicas, o animal conseguia alcançar o fim de seu impulso, bem como identificar os limites precisos de suas capacidades de execução. Os resultados demonstraram de forma clara, a meu ver, que as ações dos animais não podem ser explicadas apenas por instintos ou processos associativos; em alguns casos, tratam-se de autênticas ações inteligentes (SCHELER, 1938, p. 69).

Na citação anterior, vemos que o filósofo adota uma postura clara ao atribuir aos animais atividades psíquicas mais complexas. Tal posição já vinha sendo defendida por cientistas que, por meio de testes empíricos, fundamentaram suas teorias sobre a inteligência animal. Scheler passa então a aprofundar a explicação da atividade psíquica da inteligência prática da seguinte forma:

> No momento em que o fim do impulso — por exemplo, uma fruta — brilha diante dos olhos do animal e se destaca de modo enérgico do restante campo visual, todos os objetos presentes em seu mundo circundante se transformam de maneira peculiar. Esse campo reorganiza as relações entre os objetos e adquire um relevo relativamente abstrato, de tal modo que certas coisas, que percebidas isoladamente pareceriam indiferentes — algo para morder, para brincar, para dormir — passam a ganhar o caráter referencial e dinâmico de "coisa para alcançar a fruta". E não apenas paus efetivamente semelhantes aos galhos dos quais as frutas normalmente pendem, o que ainda poderia ser interpretado como instinto, mas também um pedaço de arame, um chapéu de palha, uma manta; enfim, qualquer objeto que realize a representação abstrata de ser "longo e móvel" (SCHELER, 1938, p. 70).

Nesta citação vemos uma detalhada descrição da atividade inteligente presente nos animais, que permite a distinção de outras atividades, por exemplo do instinto e da memória. No aparecer da atividade inteligente acontece a dilatação ou a redução do impulso animal, tal atividade acontece de forma gradual nos animais, incluindo o ser humano. Já na memória associativa o filósofo anunciava e começava a introduzir sua postura propriamente filosófica, afirmando as diferenças graduais nestas atividades: "só no homem se manifestam monstruosas formas de isolamento do impulso, que se separa da conduta instintiva, por isso se fala com razão que o homem pode ser mais ou menos que um animal, mas nunca um animal" (SCHELER 1938, p.64).

No mesmo sentido da inteligência prática, evidencia-se o que o filósofo chama de ação eletiva, ou ação de escolher. Para Scheler, é igualmente equivocado acreditar que o único motor ou força motriz dessa ação é o impulso. O animal não é um simples mecanismo impulsivo. Certas espécies podem intervir espontaneamente a partir do centro de seus impulsos, renunciando a proveitos imediatos para alcançar vantagens superiores (SCHELER, 1938, p. 72), e esse comportamento não pode ser atribuído exclusivamente ao impulso.

Na dimensão afetiva, Scheler aponta que o animal está muito próximo do ser humano no que se refere à inteligência. Atos como reconciliações, amizades e oferendas podem ser encontrados em diversos animais. O filósofo, porém, esclarece ainda neste capítulo de sua obra o limite do animal não humano, que não é capaz, por exemplo, de reconhecer ou preferir

valores como o útil ou o agradável (SCHELER, p. 72). Nos tópicos seguintes veremos como esse aspecto é essencialmente humano e evidencia o centro dos atos espirituais: a pessoa.

2.6 A pergunta pela essência do ser humano

Após analisar os graus do ser psicofísico ou da atividade psíquica chegamos num ponto crucial para a descrição fenomenológica sobre o ser humano. No momento da análise do impulso afetivo, do instinto, da memória e até da inteligência prática, como atividades do psiquismo, Max Scheler reconheceu estas atividades como faculdades que o ser humano compartilha com outras espécies. Desta forma, nestas atividades psíquicas não se encontra uma diferenciação essencial na qual possamos fundamentar uma antropologia da distinção humana (AQUINO, 2014, p.239).

Max Scheler identifica de forma clara o ponto de partida e a problemática na qual, naquele momento de sua reflexão, o pensamento antropológico contemporâneo se encontrava. Vejamos como o filósofo expõe a problemática então vigente:

> Neste ponto, surge a questão decisiva para nosso problema. Se se concede a inteligência ao animal: existe mais que uma mera diferença de grau entre o homem e o animal? Existe uma diferença essencial? Ou é que há no homem algo completamente distinto dos graus essenciais tratados até aqui e superior a eles, algo que convenha especificamente a ele só, algo que a inteligência e a ação não esgotam e nem sequer a tocam? (SCHELER, 1938, p.73)

Na filosofia clássica, a inteligência representava um elemento exclusivo do ser humano. Com os avanços da ciência esta faculdade perdeu o monopólio dentro da antropologia filosófica. No entanto, a questão ou a pergunta pela essência ou diferenciação humana não desaparece mesmo estando submetida a diversas contestações. É justamente isto o que o fragmento anterior apresenta.

Diante desse dilema, o filósofo identifica dois caminhos predominantes que tentam responder ao aparente paradoxo. Por um lado, uma perspectiva mais clássica que reserva a inteligência exclusivamente ao ser humano e a nega aos animais. Para Scheler, essa corrente reconhece uma diferença essencial no ser humano, mas o faz no lugar equivocado**,** isto é, justamente onde tal diferença não existe (SCHELER, 1938, p. 74).

Por outro lado, a segunda vertente, dominante na contemporaneidade e associada ao naturalismo estrito, ao evolucionismo e a correntes afins, nega qualquer diferença essencial entre o homem e o animal, argumentando que ambos possuem inteligência e outras faculdades semelhantes. Trata-se de uma teoria de caráter monista, que se destaca por não reconhecer no ser humano nenhum lugar metafísico ou essencialmente distinto (SCHELER, 1938, p. 74).

Max Scheler reconhece a importante contribuição de ambas as posturas para o pensamento antropológico e admite que cada uma delas oferece elementos essenciais para a compreensão do ser humano. No entanto, já no início da apresentação dessas duas perspectivas, o filósofo deixa clara a sua própria tese e antecipa aquilo que, nas décadas seguintes, seria amplamente reconhecido como sua principal contribuição antropológica:

> Quanto a mim, não posso rejeitar de modo absoluto nenhuma das duas doutrinas. Sustento que a essência do ser humano — e aquilo que pode fundamentar o seu lugar singular — situa-se muito acima do que chamamos de inteligência ou faculdade de escolher. Mesmo que imaginássemos a inteligência ou a capacidade de escolha ampliadas quantitativamente até o infinito, ainda assim não alcançaríamos essa essência. (SCHELER, 1938, p. 74)

Nesta citação vemos que, para Scheler, a singularidade do ser humano não se explica por diferenças graduais nas faculdades psíquicas anteriormente apresentadas — impulso, instinto, memória ou inteligência prática — nem por qualquer outra capacidade que possa ser ampliada quantitativamente. Mesmo que se imaginasse tais faculdades projetadas ao infinito, nada disso resultaria em algo semelhante ao ser humano. A distinção que fundamenta o humano, portanto, não é de grau, mas de essência, exigindo uma mudança de categoria ontológica e não apenas um aperfeiçoamento progressivo do psiquismo.

Max Scheler denomina essa diferença essencial um novo princípio, completamente alheio a tudo aquilo que pode ser chamado de vida ou, mais precisamente, pertencente à esfera vital**.** Trata-se de um princípio que se opõe à vida em geral e que não pode ser reduzido a qualquer processo de evolução natural (SCHELER, 1938, p.75). Esse princípio — este *X* que ao longo da história recebeu denominações variadas — é chamado pelo filósofo de espírito (*Geist*). O espírito, segundo Scheler, manifesta-se através de atos intelectivo-racionais e volitivo-emocionais**,** que não derivam do psiquismo, mas pertencem a uma ordem distinta e superior (SCHELER, 1938, p.76).

O espírito, além disso, já prenuncia o segundo conceito fundamental da antropologia filosófica de Scheler: a pessoa. Para o filósofo, a pessoa não é outra coisa senão o "centro ativo no qual o espírito se manifesta dentro das esferas do ser finito" (SCHELER, 1938, p.76). Esse centro ativo é radicalmente distinto de todos os outros centros funcionais da vida — conhecidos como centros anímicos — e não pode ser reduzido a qualquer função psicofísica ou dinâmica vital.

2.7 Os atos espirituais

O espírito aponta, portanto, para a distinção essencial do ser humano em relação aos demais seres vivos; mais do que isso, lhe confere um lugar metafísico singular, distinto de todos os outros entes. A especificidade humana consiste, simultaneamente, em ser uma síntese de diversas dimensões — fundamentalmente, a natural e a espiritual — e em possuir, graças ao espírito, a capacidade de transitar por todas essas esferas do ser. Assim, tal como já afirmavam os filósofos clássicos, o ser humano é um microcosmo, pois percorre todas as camadas do mundo e é constituído, de modo singular, pelas múltiplas dimensões da vida: vontades, intenções, valorações e atos (LADIM; ASSIS, 2021, p. 67).

O conceito de espírito pode ser compreendido, como vimos nos tópicos anteriores, de maneiras muito diversas. Essa variedade, no entanto, pode levar à falta de precisão ao abordar a questão. Como apresentado no primeiro capítulo, Max Scheler é um filósofo do atualismo, e sua contribuição à antropologia lhe confere o reconhecimento como importante representante da fenomenologia do ato (LIMA VAZ, 2013, p.199). Isso ocorre porque são os atos da consciência e os atos espirituais que evidenciam, primeiramente, o espírito e, em seguida, a pessoa.

Dessa forma, a definição, a essência ou, simplesmente, a resposta à pergunta pelo ser do espírito deve ser buscada e articulada por meio da descrição dos atos espirituais. Scheler dedica a maior parte de seu ensaio à explicação desses atos. Os principais e que evidenciam a natureza espiritual são a liberdade, a objetividade e a consciência de si mesmo. No capítulo três do mesmo ensaio, o filósofo aborda ainda o ato de ideação, a redução e a capacidade de dizer *não* ou ascetismo. A seguir, analisaremos cada um desses atos de forma detalhada.

2.7.1 Objetividade

A primeira atividade espiritual que analisaremos é a capacidade de objetivar o mundo. O ser humano, enquanto ser espiritual, possui a potencialidade de elevar as coisas de seu ambiente à condição de objeto (SCHELER, 1938, p.77). Enquanto o animal se confunde com seu entorno, o ser humano o transforma em mundo. Ele está aberto a um espaço repleto de objetos e, ao objetivar o mundo, manifesta simultaneamente sua capacidade de se tornar sujeito**.** Scheler apresenta esse fato da seguinte maneira:

> O espírito é, portanto, objetividade; é a possibilidade de ser determinado pela maneira de ser dos próprios objetos**.** E diremos que é sujeito o portador do espírito, aquele ser cujo trato com a realidade exterior se inverte no sentido dinamicamente oposto ao do animal (SCHELER, 1938, p.77).

A partir desse ponto, Scheler realiza a primeira distinção essencial e radical entre o ser humano e o animal. Para os animais, os limites que circundam a estrutura de seu meio não podem ser ultrapassados, pois eles aprendem retendo o ambiente apenas por meio de suas capacidades fisiológicas e físicas, sem poder transcender essa esfera. O filósofo descreve a relação dos animais com as coisas em geral como um movimento de animal → meio e meio → animal, indicando que o vínculo é restrito e limitado às suas condições vitais imediatas.

O ser humano, por sua vez, dotado de espírito, apresenta uma conduta radicalmente oposta. Prescindindo do estado fisiológico do organismo, de seus impulsos e das partes externas sensíveis do meio, o ser humano eleva as coisas à condição de objeto e transforma o ambiente em mundo**.** Max Scheler denomina essa objetivação como o primeiro ato espiritual. A capacidade de estar aberto ao mundo, característica própria do ser humano, contrapõe-se à limitação de permanecer incrustado na realidade vital, típica dos animais.

Nesse sentido, o ser humano é o X cuja conduta consiste em estar aberto ao mundo de forma ilimitada**,** enquanto para o animal, por outro lado, não existem objetos, pois ele vive extático em seu meio ambiente (SCHELER, 1938, p.80). Nessa afirmação, encontramos uma primeira definição essencial do ser humano, que o distingue de qualquer outro ente, inclusive dos animais. A objetividade já havia sido abordada na história da filosofia, mas torna-se mais explícita na forma como Scheler a apresenta em sua fenomenologia. É importante destacar que Scheler considera esses elementos como inalienáveis e definidores

da essência humana**.** Nesse ponto, evidencia-se o essencialismo scheleriano, que busca nos elementos qualitativamente diferenciais do ser humano uma definição precisa de sua natureza.

A objetividade é chamada por Max Scheler de "categoria mais formal do lado lógico do espírito" (SCHELER, 1938, p.80). Como apresentado no início deste capítulo, o espírito pode ser compreendido a partir de duas faculdades: inteligência e vontade. Na objetividade, a faculdade intelectiva se torna evidente.

2.7.2 Consciência de si

Um segundo ato espiritual definidor da essência humana é denominado por Max Scheler de recolhimento de si mesmo**,** ou consciência de si. Esse ato encontra-se intimamente ligado ao da objetividade. Scheler chama o recolhimento de nova reflexão e considera-o a segunda nota essencial do ser humano:

> O homem não só pode elevar o meio à dimensão de mundo e transformar as resistências em objetos, mas também pode — e isto é o admirável — converter em objetiva sua própria constituição fisiológica e psíquica**,** assim como cada uma de suas vivências psíquicas. Só por isso pode modelar livremente sua vida**.** O animal ouve e vê, mas sem saber que ouve e vê (SCHELER, 1938, p.82).

No ato da objetividade, o ser humano percebe mais do que os objetos. Podemos afirmar que ele se percebe percebendo, ouvindo, pensando, vendo e sentindo, o que evidencia a íntima ligação desse ato espiritual com o primeiro, o da objetividade. É importante destacar que, em relação a esses atos espirituais, não existe uma ordem temporal que hierarquize qual deles ocorre primeiro ou é mais importante, pois ambos fazem parte do fluxo contínuo dos atos espirituais.

Neste ato espiritual, percebemos, mais uma vez, a distinção essencial entre o ser humano e os animais, não apenas nas atividades intelectivas elevadas, mas também nos processos psíquicos mais básicos, já apresentados nos tópicos anteriores. O animal e o ser humano possuem instintos; no entanto, o animal não vive nem reconhece os impulsos e instintos como seus, mas sim como movimentos e repulsões que partem das coisas do meio **(**SCHELER, 1938, p.82-83)

O conceito de intencionalidade da fenomenologia fica evidenciado nos dois primeiros atos descritos até agora. Max Scheler percebe e explora, a partir dessa descoberta husserliana, uma constatação essencial para a antropologia: a consciência, que é sempre consciência de alguma coisa, evidencia o ato espiritual da objetividade e, ao mesmo tempo, nesse mesmo ato, a consciência que se percebe consciente, voltada para o mundo**,** evidencia o ato do recolhimento. É justamente o recolhimento que torna possível qualquer reflexão antropológica, pois, na antropologia, o ser humano — capaz de tornar objeto qualquer coisa do mundo — torna-se capaz de tornar a si mesmo objeto de reflexão**.**

2.7.3 Liberdade

Escolhemos deixar o ato espiritual da liberdade para o final, devido à amplitude que ele representa na reflexão scheleriana. A partir da análise da obra de Scheler, percebemos que a liberdade pode ser entendida como a mais geral das atividades espirituais, englobando a objetividade, a consciência de si, a ideação e todos os demais atos espirituais da pessoa.

Para Max Scheler, a propriedade mais fundamental do ser espiritual é a sua independência, liberdade e autonomia existencial. Esta liberdade ou autonomia é entendida frente às pressões orgânicas da esfera vital (SCHELER, 1938, p.77). O ser espiritual é livre diante do mundo circundante, de seus impulsos e dos determinismos da esfera vital, psicofísica e biológica. Esta liberdade consiste na capacidade de se elevar e até rejeitar os comportamentos e as atividades próprias e naturais da esfera vital. A objetividade, a consciência de si, a ideação, a redução fenomenológica, a capacidade de dizer não, ou seja, todos os atos do espírito revelam a liberdade e a autonomia, pois tais atos se apresentam como transcendência ou transgressão da esfera vital. Os animais não possuem uma vontade que sobreviva aos seus impulsos; o ser humano, por outro lado, pode negar esses impulsos e instintos, alterar os estados psicofísicos e agir graças a essa atividade espiritual. Scheler cita Nietzsche para aprofundar essa realidade, afirmando que o ser humano é o animal que pode prometer (SCHELER, p.83).

Esta definição de liberdade já aparece em autores anteriores a Scheler. Kant, por exemplo, coloca a autonomia como ponto de partida para seu sistema moral. Essa autonomia e a distinção entre os determinismos e a liberdade humana, é que possibilitam sua ética deontológica e, sob este aspecto, a ideia kantiana de autonomia pode ser relacionada à

perspectiva antropológica scheleriana. Por outro lado, percebe-se como Max Scheler estende a compreensão de liberdade e autonomia para além dos limites morais e éticos.

2.7.4 Espaço e Tempo como categorias espirituais

O ser humano possui categorias que são inacessíveis aos animais; a principal é a de coisa e substância. Para Max Scheler, essas categorias não podem ser plenamente captadas pelos animais, enquanto nos seres humanos essa captação é completa (SCHELER, 1938, p.85). Além disso, o ser humano possui uma percepção espacial e temporal de forma singular. Nesse ponto, evidencia-se de maneira mais clara a influência kantiana sobre Scheler. As intuições puras da sensibilidade do espaço e do tempo, descobertas por Kant, possibilitaram, pela primeira vez, a elevação do espírito acima da *psique*, e Scheler reconhece e atribui a Kant esse mérito (SCHELER, 1938, p.92).

Os animais não humanos carecem de um verdadeiro espaço universal e a noção de uma sucessão indefinida, retrospectiva e prospectiva, ou seja, das formas puras do espaço e do tempo. Por outro lado, o ser humano percebe as coisas, os acontecimentos e os sucessos justamente dentro dessas formas. Essa intuição humana precede todas as sensações externas e internas. O filósofo relaciona o vazio, ou as formas vazias do espaço e do tempo — que antecedem todas as coisas — a algo que ele chama de *vazio do coração*. Este vazio, segundo Scheler, é o primeiro a ser experimentado e é ele que possibilita a intuição do vazio temporal e espacial.

> O estranho fato de que o espaço e o tempo se apresentem ao homem, em sua concepção natural do universo, como formas vazias que antecedem todas as coisas, é compreensível somente por meio do excesso da insatisfação dos impulsos sobre sua satisfação (SCHELER, 1938, p.87).

Mais uma vez, percebemos como o filósofo reconhece, em elementos filosóficos, sejam eles epistemológicos, morais, ontológicos ou metafísicos, já explorados por outros pensadores em diferentes épocas, um elemento existencial e antropológico. Nesse aspecto, encontramos uma das principais riquezas da filosofia scheleriana. É precisamente nos domínios moral, epistemológico, ontológico e metafísico que se evidencia, por meio da capacidade de captação humana, a essência e a distinção do ser humano em termos

antropológico-metafísicos. É por isso que sua teoria é chamada de atualismo: pois especificamente nos atos que o filósofo reconhece como espirituais que o espírito se torna identificável.

Como já mencionamos, o animal não pode isolar as formas vazias do tempo e do espaço, nem tomar distância do mundo, pois vive imerso em sua realidade ambiente atual, sem capacidade de conceber um espaço universal. O ser humano, por outro lado, intui e pode abstrair o espaço e o tempo da realidade; percebe e objetiva o mundo e, além disso, é capaz de ultrapassar progressivamente a concepção desse mundo, até torná-la universal, indo além de si mesmo: "O ser humano, enquanto pessoa, é o único ser que pode elevar-se por cima de si mesmo" (SCHELER, 1938, p.91). O homem é, portanto, o ser superior a si mesmo e ao mundo (SCHELER, 1938, p.91).

2.7.5 O espírito como atualidade pura

Afirmar o espírito como atualidade pura é destacar uma característica essencial do próprio espírito: ser o único ser incapaz de ser plenamente objetivado (SCHELER, 1938, p.92). Percebe-se, assim, uma atividade limitante do espírito, que indica claros limites à sua compreensão, mas que, paradoxalmente, evidencia a própria natureza do espírito.

No tópico da atualidade pura, o filósofo começa a introduzir o conceito de pessoa. Como já foi afirmado anteriormente, a pessoa é o centro do espírito que se manifesta no fluxo dos atos espirituais. A pessoa não é um ser substancial nem um objeto, mas um plexo de ordens de atos que se realiza continuamente a si mesma e em si mesma (SCHELER, 1938, p.92).

As vivências psíquicas se apresentam na mente humana como uma série de sucessos no tempo. Os movimentos internos psíquicos podem ser objetivados e percebidos de forma essencial por meio da atividade espiritual. Contudo, em relação ao espírito e ao seu centro, a pessoa, isso não é possível: sua plena atualidade não permite objetivação, mas apenas que se recolha nela mesma (SCHELER, 1938, p.93), a fim de extrair desse recolhimento as intuições essenciais do ser do espírito. O mesmo ocorre com outras pessoas, que também não podem ser objetos enquanto pessoas.

2.7.6 O ato de ideação

No capítulo três de seu ensaio *A posição do homem no cosmos*, Max Scheler continua a reflexão sobre a natureza espiritual do ser humano. Nesse capítulo, o filósofo estabelece relações mais estreitas entre a fenomenologia e a antropologia. Ele reconhece como atos espirituais — e, por conseguinte, exclusivos do ser humano — certos elementos essenciais do método fenomenológico. Dito de outra forma, a prática do método fenomenológico evidencia atos que apontam para o espírito humano, entre eles o ato de ideação, a redução fenomenológica e, como vimos nos tópicos anteriores, a intencionalidade por meio da objetividade.

O ato de ideação, como foi explicitado no capítulo um, está relacionado à capacidade de intuir essências por meio da variação imaginária daquilo que nos é dado. Trata-se de desconsiderar e transcender o real e efetivo para captar ou ter uma visão do essencial, duma captação do *eidos* da coisa. Max Scheler distingue, de antemão, este ato de qualquer tipo de inteligência prática: "Ideação é o ato de compreender a forma essencial da estrutura do universo, sobre cada exemplo [...] prescindindo do número de observações que façamos e das inferências indutivas" (SCHELER, 1938, p.97). A capacidade de prescindir dos órgãos sensoriais contingentes para idear uma generalidade infinita para todas as coisas possíveis é o que chamamos de ideação. Na filosofia, é tradicionalmente chamado de *a priori*.

Tal atividade é um caminho essencial no método fenomenológico para alcançar o tipo de conhecimento próprio dessa abordagem, mas Scheler, neste tópico, transcende a reflexão do método para a compreensão do ser humano. A capacidade de intuir essências revela a diferença essencial do humano, seu espírito e seu centro: a pessoa. Para Max Scheler, fica claro que o animal não pode realizar algo semelhante (SCHELER, 1938, p.96). E nesse elemento não se trata de pensar em gradualidade de inteligência, progressos ou escalas de atividades intelectuais possíveis de serem desenvolvidas pelo animal, pois o ato de ideação é um ato radicalmente diferente de qualquer atividade prática intelectiva encontrada em um animal.

> Um problema da inteligência seria, por exemplo, o seguinte: tenho agora uma dor no braço; como surgiu? Como pode ser eliminada? Descobrir isso corresponderia à ciência positiva. Mas posso tomar a mesma dor como exemplo desta realidade essencial, sumamente estranha e admirável: que este mundo está, em geral, manchado de mal e de dor. Então, o que perguntarei será: o que é a dor, de fato?

> Prescindindo do que possa haver aqui e agora, como deve estar constituído o fundo das coisas para que seja possível a dor em geral? (SCHELER, 1938, p.96)

Esta citação apresenta, com simplicidade e ao mesmo tempo profundidade, a capacidade humana não só de intuir essências, mas também do que chamamos tradicionalmente de filosofar. A riqueza e a potencialidade do espírito humano se revelam ao transcender o pensamento particular em direção ao essencial, ao mais amplo possível. Antecipando uma reflexão sobre este tópico, vemos que, entre as várias formas de atividade intelectual, a ideação é uma reflexão universal, profunda e exclusiva do ser humano; sua natureza espiritual e, por conseguinte, aquilo que o define e que pode ser extraído desta atividade. No entanto, nos deparamos atualmente com um pragmatismo e imediatismo vulgar que ridiculariza e pretende ceifar essa atividade, que chamamos filosófica, mas que, segundo nosso filósofo, é essencial e definidora da natureza humana. Já nesta consideração percebemos uma das primeiras crises de identidade da natureza humana.

O segundo ponto que percebemos é a distinção entre conhecimento positivo e conhecimento eidético. O primeiro, pergunta pelas causas imediatas das coisas e torna prática qualquer situação. O segundo, como vimos, separa a existência concreta da essência. Este último não pode ser imaginado em um animal, nem mesmo projetando sua inteligência real numa escala gradual ao infinito, pois essa capacidade é uma nota essencial e não gradual. Além disso, "constitui a nota fundamental do espírito humano, na qual se fundamentam todas as demais" (SCHELER, 1938, p.98). Finalmente, é preciso destacar que a diferença entre esses dois tipos de conhecimento não implica uma separação radical. Primeiramente, porque o conhecimento essencial fornece a todas as ciências positivas os axiomas que orientam as observações, induções e deduções (SCHELER, 1938, p.97).

2.7.7 A redução fenomenológica

Max Scheler retoma um elemento próprio da fenomenologia husserliana e o aprofunda em uma reflexão antropológica. As reduções, isto é, a operação de colocar entre parênteses e suspender o juízo (*epoché*), constituem a ação que conduz do existencial contingente ao essencial. O filósofo aponta para certas discordâncias metodológicas em relação à perspectiva husserliana desse procedimento, mas reconhece que "neste ato está significado o que define propriamente o espírito humano" (SCHELER, 1938, p.100)

O animal, por estar subsumido ao ambiente, vive totalmente no concreto da realidade; o lugar e a cronologia do tempo o limitam enquanto atividade intelectiva e perceptiva ao aqui e agora. Max Scheler chama isso de ser acidental, que condiciona a percepção sensível e particular de cada aspecto do ambiente (SCHELER, 1938, p.99). O ser humano, porém, pode realizar uma atividade de "anulação fictícia do caráter da realidade" (SCHELER, 1938, p.99). Essa atividade é a redução fenomenológica, que pode ser executada conscientemente, como método filosófico, ou inconscientemente, como aquele exercício intelectivo não acadêmico ou filosófico-científico, mas humano, de compreender a realidade de forma mais abrangente.

O filósofo desenvolve uma reflexão sobre esse ponto e chega a uma definição do ser humano como um *asceta da vida* (SCHELER, 1938, p.102). Por meio da redução, o ser humano lança um enérgico não à realidade, uma resistência que para os animais é impossível, pois o mundo concreto, particular e real, o seu entorno é para eles do ponto de vista cognitivo e comportamental irresistível. O ser humano possui a capacidade de abolir e aniquilar, de forma fictícia, o momento da própria realidade, e isso é reconhecido como seu *ato ascético*: um ato de resistência ao impulso vital.

> Mas esse ato só pode ser realizado por aquele ser que chamamos espírito. Somente o espírito, na sua forma de vontade pura, pode operar a inatualização desse centro de impulso afetivo que conhecemos como o acesso à realidade do real. O homem é, segundo isso, o ser vivo que pode adotar uma conduta ascética frente à vida; vida que o estremece com violência (SCHELER, 1938, p.102).

Como ponto de partida, é preciso destacar que não cabe, neste momento, discutir se esse *não* ou *ascetismo diante da esfera vital* é positivo ou negativo, produtivo ou contraditório, pois a história da filosofia mostra que, tanto na esfera moral quanto na epistemológica, as opiniões se dividem. O que se aponta neste tópico não é a valoração do ato, mas a evidência de que a possibilidade e a potencialidade humana de realizar esse ato revelam, de forma incontestável, o espírito. Dito de outra forma, tanto a crítica quanto a apologia da atitude ascética em relação à esfera vital — seja na ordem moral, seja na ordem epistemológica — indicam a impossibilidade de negar a existência do espírito humano. O homem é inegavelmente capaz e, por natureza, o eterno protestante contra toda mera realidade, podendo edificar sobre o mundo de sua percepção um reino ideal e reflexivo (SCHELER, 1938, p.103).

2.8 Sobre o ser humano

Vimos, nos tópicos anteriores, os principais e específicos atos que definem o próprio espírito e, consequentemente, a essência distintiva e particular do ser humano enquanto ser espiritual, conferindo-lhe um lugar singular na realidade como um todo. Antes de adentrar na noção scheleriana de pessoa, embora já antecipada em muitas das definições dos atos espirituais, consideramos importante apresentar algumas críticas que o filósofo desenvolve, nos últimos tópicos de sua obra, sobre algumas concepções de ser humano em geral predominantes na história da filosofia, a fim de desvencilhar a compreensão antropológica scheleriana de certas ambiguidades e equívocos. As primeiras críticas que o filósofo apresenta são dirigidas às teorias chamadas de clássica e negativa do homem. Para Max Scheler, o espírito humano é concebido, ao longo da história, principalmente a partir dessas duas perspectivas.

A teoria negativa do homem defende que o espírito — até o ponto em que este conceito é admitido, ou, em palavras mais modernas, as atividades humanas produtoras de cultura, como atos morais, lógicos, contemplativos e estéticos — nasce a partir do ascetismo. Para Scheler, o espírito recebe sua energia e força a partir do ato negativo, mas isso não significa que o espírito nasça por meio desse ato.

Dentro da teoria negativa, o filósofo menciona como grandes influências: Buda, com sua teoria da autonegação da vontade de viver e a afirmação de que o sentido da existência culmina na extinção do ser humano enquanto sujeito de apetites; Schopenhauer, com sua doutrina da negação salvadora da vontade; e as últimas teorias de Freud, que explicavam a origem das neuroses por meio da repressão dos impulsos, mas que, ao mesmo tempo, dariam origem a toda a criação cultural superior. Assim como em Schopenhauer, essa negação aconteceria em prol de uma abertura à arte e a ética. Max Scheler aponta os erros centrais dessa teoria: “a teoria negativa do homem pressupõe sempre o que pretende explicar: a razão, o espírito, a autonomia do espírito e a identidade parcial de seus princípios com os do ser” (SCHELER, 1938, p.113).

A teoria clássica foi constituída na filosofia grega, e toda a filosofia ocidental se apoiou fortemente nessa concepção. Platão e Aristóteles afirmaram as ideias e as formas como forças criadoras e energéticas da matéria. Na tradição filosófica judaico-cristã, esse

conceito é transferido para Deus, espírito puro e vontade positiva criadora onipotente. Na modernidade, o panlogismo de Hegel e Fichte continua essa linha de pensamento de modo mais singular, e essa compreensão se estende a outras correntes filosóficas. A teoria clássica atribui ao espírito tanto a força e a atividade quanto o máximo poder (SCHELER, 1938, p.105). Para Scheler, porém, o erro dessa concepção é mais grave do que o da teoria negativa. Essa teoria acredita que o espírito e a ideia possuem uma força primária e pode ser interpretada a partir da doutrina da alma e do espírito substancial, ou a partir da teoria do espírito único.

A concepção clássica de matéria e forma presente em Aristóteles e, posteriormente, em São Tomás de Aquino repousa, segundo Scheler, em uma aplicação ilegítima da categoria de coisa exterior e interior. Com essa postura, vemos que Scheler é crítico da hipóstase problemática das dimensões psíquica e espiritual do ser humano, que marcou a antropologia clássica. Ou seja, trata-se de conceber essas dimensões como substâncias necessariamente distintas da dimensão físico-material, mas sem identificar de forma precisa e sem cair em ambiguidades acerca do tipo de substância seria essa, questão que continuou a predominar na filosofia contemporânea.

Para Max Scheler, o erro fundamental é um erro de princípio. Essa teoria clássica conduziu a filosofia a dois extremos: o naturalismo aliado ao materialismo e o vitalismo aliado ao idealismo. O materialismo sustenta que a forma superior do ser tem sua origem genética em processos pertencentes às formas inferiores do ser. O vitalismo e o idealismo, de modo inverso, afirmam que as formas superiores do ser são causa das inferiores (SCHELER, 1938, p.117). Em conclusão, a teoria negativa conduz a uma concepção mecanicista, enquanto a teoria clássica conduz a uma concepção teleológica.

Max Scheler também dirige uma crítica importante à compreensão da natureza humana em René Descartes. Essa crítica é fundamental, pois impede que a antropologia scheleriana seja interpretada como dualista. Para Scheler, Descartes introduziu na consciência ocidental uma série de erros gravíssimos sobre a natureza humana ao dividi-la entre substância pensante e substância extensa (SCHELER, 1938, p.128). Essa compreensão dualista conduziu a certos absurdos, como a negação de qualquer natureza psíquica às plantas e aos animais e a explicação puramente mecanicista de tudo aquilo que não é consciência ou pensamento humano.

A compreensão cartesiana desenvolveu a ideia de um lugar singular do homem no cosmos de maneira absurda, segundo Scheler, uma forma exacerbada de interpretar a singularidade humana. Além disso, Descartes arrancou o ser humano dos "braços maternais da natureza" (SCHELER, 1938, p.129), afastando-o artificialmente do restante do mundo vivo.

Podemos afirmar, junto com Scheler, que na atualidade essa tensão entre alma e corpo, presente na história da filosofia e enfatizada e consolidada por Descartes, começou a ser colocada em suspeita e veementemente refutada. A filosofia, a medicina e as ciências, de modo geral, concordam na unidade da concepção humana e negam a existência de uma alma substancial tal como admitia Descartes.

Dessa forma, seria necessário rejeitar que o psíquico esteja limitado à consciência (SCHELER, 1938, p.130) e negar que exista, em algum ponto específico e concentrado, uma substância que possamos denominar alma ou consciência.

Em concordância com algumas posturas naturalistas, pode-se afirmar que não existe, nem no cérebro nem em qualquer outra parte do corpo, um lugar central onde se concentrem todos os processos nervosos e sensíveis. Já Scheler mencionava com base em investigações de sua época, que as funções psíquicas que constituem o caráter, a personalidade, os movimentos impulsivos e a afetividade não devem ser compreendidas como concentradas exclusivamente no cérebro (SCHELER, 1938, p.130). Essas afirmações dialogam com descobertas atuais da filosofia da mente e das ciências cognitivas, como, por exemplo, a noção de inteligência corporificada. Dessa forma, seria necessário rejeitar que o psíquico esteja limitado à consciência (SCHELER, 1938, p.130) e também negar que exista, em algum ponto específico e concentrado, uma substância que possamos denominar alma ou consciência. A seguir temos uma citação em que o filósofo indica alguns fatos relevantes.

> O campo fisiológico paralelo aos processos psíquicos volta a ser hoje o corpo inteiro e não apenas o cérebro. Por conseguinte, não cabe seguir falando seriamente de um nexo entre a substância psíquica e a substância corporal tão externo quanto o que foi suposto por Descartes. É uma e a mesma vida que possui, em seu ser íntimo, forma psíquica e, em seu ser para os demais, forma corporal. Não se argumente contra isso que o *eu* é simples e uno, enquanto o corpo é uma complicada república celular. A fisiologia atual destruiu por completo essa ideia da república celular, segundo a qual as funções do sistema nervoso se integrariam por adição, e não como um todo, e teriam um ponto de partida localizado e determinado morfologicamente com todo o rigor em cada caso (SCHELER, 1938, p.131-132).

Max Scheler dirige sua crítica tanto à concepção dualista quanto à noção de consciência presentes no cartesianismo, que substancializam a alma e interpretam de modo inadequado os processos psíquicos. Do mesmo modo, ele critica a concepção de *res extensa*, isto é, a compreensão mecanicista da corporeidade. Com efeito, ao conceber o organismo físico como uma máquina, Descartes ignora a complexidade da vida impulsiva e afetiva, reduzindo o corpo a um mecanismo puramente extensivo e causal. Scheler argumenta que tal redução não dá conta da riqueza estrutural do vivido humano, nem da unidade dinâmica entre corpo e alma que caracteriza a existência pessoal.

A postura scheleriana diante dessa crítica consiste na defesa de uma compreensão unitária do psíquico e do fisiológico. Para Scheler, ambos são aspectos que devem ser entendidos como expressões distintas de um mesmo processo vital. Psíquico e fisiológico não constituem duas substâncias separadas, mas dois modos de manifestação de uma única vida. Desse ponto de vista, os dois processos são rigorosamente idênticos em termos ontológicos, diferenciando-se apenas do ponto de vista fenomenológico (SCHELER, 1938, p. 133).

Até aqui, vemos como Scheler busca uma concepção unitária do ser humano, esforçando-se por superar o abismo estabelecido por Descartes entre alma e corpo. Para Scheler, o psíquico e o fisiológico devem ser compreendidos dentro de uma unidade ontológica, como duas expressões de um mesmo processo vital. Surge agora a questão da dimensão espiritual, que, para não incorrer em contradição ou reinstalar um novo dualismo, também deve ser entendida em continuidade e unidade com os processos vitais. Vejamos a posição de Scheler na seguinte citação:

> Nem as mais altas funções psíquicas, como o chamado pensamento de relações, escapam a um rigoroso paralelismo fisiológico. E, finalmente, segundo nossa teoria, também os atos espirituais possuem sempre um correlato fisiológico e psíquico, pois, embora retirem da esfera da vida impulsiva toda a sua energia, não podem manifestar-se à nossa experiência, nem sequer à própria. A vida psicofísica é, portanto, una (SCHELER, p.138).

Nesta citação, analisamos a busca pela concepção unitária do ser humano que pretende ser defendida neste estudo. O psíquico, o fisiológico e o espiritual devem caminhar juntos em uma compreensão antropológica que permita afirmar a pessoa humana. O filósofo situa-se

em um ponto intermediário, no qual procura esclarecer, por meio de sua descrição fenomenológica, cada uma das categorias antropológicas

2.9 A noção scheleriana de pessoa

Analisada a categoria de espírito e a concepção antropológica geral de Max Scheler, é preciso encerrar essa parte de nossa exposição com a noção de pessoa desenvolvida pelo filósofo. Pretendemos, neste tópico, apresentar de forma organizada e sintética uma análise do conceito de pessoa em Max Scheler, apontando as principais características dessa noção, ainda que nos tópicos anteriores a definição scheleriana de pessoa já tenha sido antecipada.

Na obra *A posição do homem no cosmos*, o conceito de pessoa aparece de forma explícita e interligado aos atos espirituais, atos que já foram apresentados e analisados anteriormente, como objetividade, ideação, liberdade e autonomia. Nesse sentido, a pessoa é definida por Max Scheler de forma clara como "o centro ativo no qual o espírito se manifesta" (SCHELER, 1938, p. 76).

Nesta primeira afirmação percebemos que os atos espirituais que manifestam o espírito também manifestam a pessoa. A capacidade de objetivar o mundo, de estar lançado intencionalmente para o mundo, a autonomia e a liberdade diante dos determinismos da esfera vital, a possibilidade de dizer *não* aos impulsos vitais, bem como o ato de ideação, que universaliza e abstrai a realidade, revelam simultaneamente o espírito e a pessoa, pois o espírito se manifesta dentro de uma esfera cujo centro é a pessoa. Dessa forma, uma definição minuciosa dessa manifestação pessoal pode tornar-se redundante se esse aspecto não for destacado. Na filosofia scheleriana observamos uma correlação íntima entre espírito e pessoa. Assim, podemos afirmar que o ser humano é pessoa porque é um ser espiritual.

A pessoa, enquanto centro ativo das atividades espirituais, aparece em distinção de outros centros funcionais da vida, como, por exemplo, os centros anímicos presentes nos animais. É por isso que Scheler afirma que "a pessoa deve ser concebida no homem como um centro superior à antítese do organismo" (SCHELER, 1938, p.84). Esse aspecto conduz a uma compreensão mais precisa da noção scheleriana de pessoa.

Como afirmamos, os atos espirituais revelam o espírito e a pessoa. No ato de objetividade, é intuído de forma singular o mundo, tal como explicado anteriormente; mas

também é intuído o polo subjetivo desse mesmo ato, isto é, o próprio sujeito se intui enquanto possuidor da capacidade espiritual. No entanto, essa autointuição do sujeito, chamada nos tópicos anteriores, de consciência de si, possui uma singularidade que torna esse ato específico: a percepção da personalidade do sujeito.

A conduta da objetividade manifesta clara influência da fenomenologia, especificamente do conceito de intencionalidade da consciência, analisado por Husserl a partir de dois polos: o objetivo (mundo) e o subjetivo (sujeito). No entanto, Scheler ultrapassa as fronteiras da epistemologia de orientação fenomenológica, para inserir esse elemento em sua antropologia, mostrando como a intencionalidade não revela apenas um sujeito cognoscente, mas uma pessoa.

Em obras anteriores a *A posição do homem no cosmos* (1928), como *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1913-1916) e *Da reviravolta dos valores* (1915), o filósofo aprofunda a relação entre objeto-mundo e sujeito espiritual e pessoal a partir de uma perspectiva ética singular. Scheler é amplamente reconhecido por explorar, no âmbito da ética, a intuição dos valores, das virtudes, dos vícios, dos sentimentos e das emoções como o polo objetivo das vivências de um sujeito pessoal.

Na obra *A reviravolta dos valores*, Max Scheler introduz o estudo do ressentimento a partir de uma reflexão sobre a virtude e sobre a banalização desse termo na contemporaneidade. A virtude, tão venerada na filosofia antiga, como na ética aristotélica e na Idade Média, torna-se desagradável e sem sentido na modernidade. O filósofo aponta para a substituição da virtude pela habilidade. Observemos agora a importância desse aspecto para o estudo da noção de pessoa:

> A virtude que ainda não tinha se tornado a virtude feia, era uma *qualidade da pessoa mesma*, em diferença frente a habilidade e capacidades que sempre são habilidades e capacidades *para algo*, isto é, para alguma realização já definida. Ela não se apresentava para servir a lidas e obras predeterminadas, menos ainda para o usufruir de outros, senão apenas para ser uma livre joia de seu portador, mais ou menos como a pena sobre o chapéu (SCHELER, 2012, p.23).

Nesta citação, a metáfora da joia e de seu portador indica claramente a postura de Scheler diante da relação entre valor e pessoa. A joia, a virtude, o valor — enquanto realidades objetivas — é possuída e manifestada necessariamente por um ser pessoal. Max Scheler sustenta uma visão axiológica objetiva. A radicalidade objetiva dos valores, que independem do sujeito, aponta justamente para a radicalidade do sujeito enquanto pessoa.

O mesmo fenômeno é evidenciado também na vivência do ressentimento, definido pelo filósofo como “um envenenamento pessoal da alma” (SCHELER, 2012, p.46). Mais uma vez, ele estabelece uma relação entre vivências e emoções com a pessoa e a personalidade. A pessoa aparece, novamente, como centro ativo de vivências, emoções e da manifestação de valores e virtudes como amor, arrependimento, humildade, bondade, veneração, entre outros.

A construção do conceito de pessoa em Max Scheler deve ser reconhecida como original e genuína em muitos aspectos; contudo, antes disso, é importante destacar algumas influências que contribuíram para a consolidação desse conceito, seja como pontos dos quais o filósofo se distancia mediante a crítica, seja como fontes de inspiração direta que alimentam sua elaboração teórica.

Primeiramente, observa-se que sua concepção antropológica está em constante diálogo com a tradição clássica e antiga da filosofia, especialmente com o platonismo, que por sua vez o conduz à filosofia de Santo Agostinho. Em uma das primeiras fases de Scheler, sobretudo no período de maior desenvolvimento de sua teoria dos valores, torna-se evidente o forte impacto das ideias cristãs em sua reflexão. O filósofo de Hipona exerce grande influência em elementos como a concepção de Deus pessoal, a ideia de que o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, a interioridade como dimensão essencial da pessoa e a valorização da esfera sentimental como característica distintivamente humana, especialmente o amor, entendido como condição singular de semelhança com a divindade pessoal (DE SENA, 2022, p. 67).

Nesta primeira influência já começam, contudo, a aparecer as distâncias entre o filósofo alemão e Santo Agostinho. A consolidação do conceito de pessoa em Scheler ocorre por meio da transição de uma compreensão substancial da pessoa para uma compreensão fundada na atualidade de seus atos. Max Scheler foi resistente à noção de pessoa como substância, orientação marcante em toda a filosofia clássica e ainda presente em boa parte da filosofia moderna.

> A pessoa humana não é uma substância, mas um complexo de atos organizados monarquicamente, isto é, atos sobre os quais ela exerce, em cada caso, governo e direção. [...] O erro fundamental de que procede a teoria clássica do homem é mais profundo: trata-se de um erro de princípio, ligado à própria imagem do universo. Consiste em supor que este mundo, no qual vivemos desde sua origem e continuamente, é constituído de tal maneira que as formas do ser, quanto mais

> elevadas são, mais aumentam não apenas em sentido e valor, mas também em força e poderio (SCHELER, 1938, p.116).

Por outra parte, Max Scheler também afirma que "a pessoa não pode nunca se reduzir à incógnita de um mero ponto de partida de atos" (SCHELER, 1938, p. 383). Nesse contexto, o filósofo se opõe a um certo atualismo de caráter empírico e psicológico que predominou em determinado momento da modernidade. Segundo essa perspectiva, a pessoa seria definida não pelo seu ser, mas pelo seu fazer, conforme expressa a máxima latina *ex operari sequitur esse*.

Finalmente, o filósofo se distancia da perspectiva kantiana. Mesmo reconhecendo a importância da contribuição de Kant para a compreensão de pessoa e da dignidade humana, Scheler discorda da perspectiva formalista. Esse distanciamento aparece de forma clara em *O formalismo na ética e a ética material dos valores*. Para Scheler, a pessoa, segundo a perspectiva kantiana, "fica limitada a ser um sujeito de atos da razão submetidos a certa legalidade" (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 113).

Para Max Scheler, essa compreensão leva a dois erros conceituais. O primeiro é que a concepção de pessoa racional (*Vernunftperson*), que opera logicamente obedecendo a leis ideais, desconsidera a amplitude dos atos pessoais. Para Scheler, é preciso considerar a intencionalidade dos valores morais, bem como a dimensão emotiva e sentimental, que movimenta e orienta a ética e, ao mesmo tempo, evidencia a pessoa humana.

O segundo erro é a desconsideração do caráter individual da pessoa, fundada em um requisito de universalidade. Isso conduz, paradoxalmente, a uma despersonalização que, segundo Scheler, acompanha o sujeito moderno, conferindo-lhe características *fantasmagóricas* (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 113).

Explicitadas algumas das diversas influências recebidas pelo filósofo, podemos avançar para um esclarecimento mais preciso da noção de pessoa em Scheler. Para isso, pretendemos aprofundar a definição central mencionada no início deste tópico: a pessoa como centro ativo do espírito e de seus atos. Uma formulação mais ampla dessa definição pode ser encontrada em sua principal obra sobre a teoria ética material dos valores, já citada diversas vezes.

> Pessoa é tão somente aquela unidade que existe para atos de todas as possíveis diferenças essenciais – enquanto esses atos são consumados. Assim: pertence à

> essência das diversidades de atos existir em uma pessoa e só em uma pessoa, o decisivo é que os sujeitos lógicos diversos das classes de atos essencialmente distintas [...] possam unicamente ser em uma unidade de forma (SCHELER, 2001, p.512).

Nesta citação vemos como a pessoa representa esse centro unificador de uma diversidade de atos. A pessoa, de certo modo, recolhe e reúne essa multiplicidade. Esse conceito parece aproximar-se da ideia kantiana de apercepção e, ainda mais precisamente, da perspectiva fenomenológica da vivência intencional. Como afirma Roberto Kahlmeyer-Mertens, a pessoa é descrita a partir da experiência possível dela mesma (2020, p.109). Contudo, diferentemente da perspectiva kantiana e da fenomenologia, essa vivência é muito mais ampla do que a simples intencionalidade da consciência ou a apercepção.

A pessoa é um ser que realiza atos e, ao mesmo tempo, o centro desses atos. Definir a pessoa pela atualidade significa enfatizar a ação e o movimento: a pessoa é essa trama de atos e, simultaneamente, o núcleo e fundamento das vivências que esses atos manifestam (DE SENA, 2022, p.72).

Neste ponto, o filósofo estabelece a pessoa em uma relação essencial e singular com o mundo. Assim como a intencionalidade é apresentada pela fenomenologia como uma relação necessária entre sujeito e objeto, *a consciência é sempre consciência de algo* e, nessa relação, a consciência evidencia a existência do objeto e o objeto evidencia a existência da consciência, algo análogo ocorre na perspectiva antropológica. Em termos fenomenológicos, a pessoa encontra-se diante de um mundo que lhe faz contraposição (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 116). Esse mundo, contudo, não deve ser entendido como uma realidade limitada empiricamente, mas como uma abertura fenomenológica, composta de vivências, significados, símbolos e outras formas de sentido.

A perspectiva de compreender a pessoa a partir de seus atos, em contraposição à perspectiva que a entende como algum tipo de substância, não pretende afirmar que Scheler rejeite a realidade ontológica da pessoa. Max Scheler deixa isso claro ao afirmar que, ainda que o conceito de pessoa seja um dado fenomenológico acessível por meio do ato, “a plenitude esmagadora de sua condição inicial delimita uma completa articulação de sua natureza ontológica” (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 112). Em outras palavras, afirmar que a pessoa, assim como o espírito, somente pode ser evidenciada mediante seus

atos não implica negar sua realidade. Ao contrário, a própria evidência fenomenológica revela e atesta sua natureza ontológica.

Assim, “a pessoa enquanto núcleo do ser espiritual é descrita por sua condição ontológica visando à diferenciação analítica dos âmbitos da vida animal e vegetal e também do mundo físico e material, de modo a expor o peculiar ao ser do homem” (DE SENA, 2022, p. 97). Desse modo, a pessoa recebe seu estatuto ontológico como elemento definidor do ser humano.

O último aspecto que desejamos analisar, já em vista do capítulo seguinte, é a relação entre antropologia e ética, especificamente, entre o ser pessoa e o seu agir. Ao afirmarmos a pessoa como fundamento e unidade de todos os atos, Scheler evidencia que essa atuação ultrapassa o âmbito estritamente lógico. Ele aponta para uma *hierarquia de valores* que fundamenta a ética, valores que são objetivos e inteligíveis, tão certos quanto as verdades matemáticas. Citando Pascal, Scheler fala de uma “lógica do coração” descoberta ao longo da história pelo gênio ético, ainda que tais valores não sejam históricos em si mesmos (SCHELER, 2012, p. 79). Os atos pessoais não criam esses valores, mas os descobrem e os manifestam: amar, sofrer, simpatizar, odiar, ressentir, entre outros, são alguns desses atos que revelam a esfera axiológica acessível apenas à pessoa.

Para Scheler e, é aqui que sua originalidade se destaca, somente a pessoa possui a faculdade de experimentar valores éticos como agradável e desagradável, nobre e vulgar, beleza e feiura, justo e injusto, verdadeiro e falso, sagrado e profano, entre outros. Entre todos esses atos, Scheler identifica aquele que é o mais pessoal e o mais elevado, e que, por isso mesmo, possui a máxima significação moral: o amor. Este ato fundamental recebe atenção aprofundada em sua obra *Essência e formas da simpatia* (1923).

A partir dessas análises da antropologia de Max Scheler, especialmente no que diz respeito à natureza espiritual do ser humano e ao que o define como pessoa, torna-se possível afirmar a singularidade do homem em relação à totalidade do real, sem perder de vista, contudo, a profunda relação que ele mantém com a natureza. Diante disso, permanece a pergunta acerca da importância desses esclarecimentos e da relevância de assumir tais fundamentos na compreensão do ser humano.

3 ANTROPOLOGIA COMO FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA

O percurso feito até este momento consistiu, no primeiro capítulo, em ampliar a compreensão do método fenomenológico contemporâneo, fundado por Edmund Husserl. Apresentamos os principais conceitos dessa abordagem filosófica e, finalmente, aprofundamos as variações e a originalidade da aplicação do método fenomenológico por Max Scheler.

O primeiro capítulo tem como objetivo principal ser uma fundamentação teórica para aprimorar a compreensão da antropologia scheleriana, pois toda ela está permeada pela abordagem fenomenológica. No segundo capítulo, considerado o coração da dissertação, analisamos de forma detalhada a antropologia de Max Scheler, perpassando as atividades do ser psicofísico até as atividades espirituais mais complexas, para, assim, descrever o conceito e a categoria de pessoa. No terceiro capítulo, o foco de estudo apontará para a dimensão ética da filosofia de Max Scheler. Essa mudança de foco não representa uma descontinuidade nem uma ruptura, mas, sim, uma continuidade e uma relação. Justamente nos primeiros tópicos queremos desenvolver nossa primeira argumentação, que sustenta a íntima relação que existe entre a antropologia e a ética: toda ética é sustentada por uma noção ou compreensão antropológica. Dessa forma, uma compreensão do ser humano integral, completa, robusta e, nos atrevemos a dizer, verdadeira, ou pelo menos mais próxima da verdade, gerará a oportunidade de consolidar uma ética completa, conceitualmente robusta e verdadeira, humanista e que contemple suas ações a partir da complexidade do ser humano.

Queremos destacar que o caminho metodológico escolhido nesta pesquisa segue uma progressão pensada com fins pedagógicos, pois a cronologia que acompanhou a filosofia de Max Scheler seguiu um percurso diferente. Sabe-se que o primeiro impacto que o filósofo Max Scheler causou no ambiente acadêmico e filosófico de seu tempo ocorreu com sua proposta ética. Justamente sua primeira e mais importante obra, *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, data de 1904, e é quase no final de sua vida que o filósofo realiza sua obra antropológica, *A posição do homem no cosmos*, em 1927.

A inversão da ordem presente nesta pesquisa não altera a compreensão antropológica nem ética do filósofo, pois, mesmo que a estrutura de seu pensamento ético tenha sido consolidada muito antes de sua antropologia, sua visão do ser humano já estava pressuposta

no estudo do fundamento das ações éticas. Com *A posição do homem no cosmos*, sua antropologia foi esclarecida e estruturada de forma organizada, para, assim, elucidar, no agir ético, a natureza do agente.

Uma das diferenças mais destacadas entre os estudiosos de Scheler e Husserl, sendo ambos fenomenólogos, é o campo de estudo. Husserl é reconhecido por seu aprofundamento lógico e epistemológico do método. Scheler, por outra parte, destaca-se em outros campos, como a antropologia, a religião e a sociologia, mas, de forma principal, na ética. O objeto de estudo de destaque de Scheler é a ética axiológica. O filósofo desenvolve uma teoria dos valores. O valor (*Wert*), tópico essencial e fundamental de sua ética, representa uma situação fenomenológica e antropológica, isto é, os valores podem ser vivenciados em sua essência, e estes valores apontam para a vivência de um ser humano, de uma pessoa que é, em termos ontológicos, essencialmente distinta de toda a realidade.

É neste aspecto que se evidencia a relação dos capítulos deste estudo: a fenomenologia, a antropologia e a ética scheleriana. A partir desta compreensão, é possível aprofundar problemas éticos, que, por sua vez, se solidificam em problemas antropológicos e epistemológicos. Os problemas éticos se apresentam na contemporaneidade como um horizonte ilimitado de realidades paradoxais e contraditórias; entre os problemas antropológicos, podemos destacar o reducionismo e a fragmentação da compreensão humana; e, em relação à epistemologia, podemos mencionar o problema da pós-verdade, com o paradoxo do fluxo exacerbado de informação ao qual o homem contemporâneo se vê submetido. Cada um desses campos problemáticos gera implicações recíprocas.

3.1 Crítica scheleriana às éticas predominantes

A ética de Scheler representa uma proposta alternativa às diversas éticas predominantes dentro da filosofia; entre elas, podemos mencionar a ética eudaimonista aristotélica, a ética utilitarista dos bens e dos fins e a ética formalista kantiana. Max Scheler aponta para a insuficiência dessas propostas éticas e desenvolve sua proposta a partir da argumentação e das críticas a tais teorias. Dessa forma, ao mesmo tempo que evidencia as limitações das propostas éticas predominantes, desenvolve seu argumento sobre a teoria dos valores. Analisemos alguns desses argumentos.

O formalismo kantiano aparece como a principal crítica realizada por Scheler em relação aos outros sistemas ético-filosóficos, em sua obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores*. Como ponto de partida, é preciso compreender que essa crítica, embora represente uma parte significativa da obra, possui nela um papel secundário. O segundo ponto é que essa crítica aponta para os limites da proposta kantiana, mas, ao mesmo tempo, reconhece essa proposta como a mais perfeita até hoje, por sua rigorosidade científica e filosófica (SCHELER, 2001, p. 9).

Immanuel Kant realiza uma distinção entre o formal e o material; essa distinção é reconhecida por Scheler como acertada (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 76). A partir dessa distinção, o filósofo constrói sua ética, optando pelo caminho formal, que chamamos formalismo. No entanto, esse caminho repousa em pressupostos e conclusões inadequadas. A moral kantiana fundamenta-se na necessidade absoluta de uma lei moral que adota princípios, máximas e mandamentos exclusivamente formais, universais e objetivos. Na *Crítica da razão prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, vemos essa distinção e a argumentação de uma lei moral *a priori*, do dever e do imperativo, como orientadores do agir moral. Para Kant, a ética deve estar fundada na formalidade de uma lei, pois uma fundamentação material implicaria uma ética *a posteriori* e, por conseguinte, fundada na contingência da experiência humana. Max Scheler, já no início da obra, aponta alguns pressupostos que tanto Kant quanto toda a ética pós-kantiana assumiram equivocadamente a respeito de uma ética material. Citamos alguns desses pressupostos:

> 1.Toda ética material é forçada a ser ética de bens e de fins. 2. Toda ética material tem obrigatoriamente validez indutiva, empírica e *a posteriori* e unicamente a ética formal é a priori e independente da experiência indutiva. 3. Toda ética material é forçada a ser ética do êxito. 4. Toda ética material é forçada a ser hedonista e se funda na existência dos estados de prazer sensível produzidos por objetos. 5. Só a ética formal se fundamenta na autonomia da pessoa. 6 somente a ética formal pode fundamentar a moralidade do querer. 7. Toda ética material coloca a pessoa ao serviço de seus próprios estados e das coisas enquanto a ética formal descobre e fundamenta a dignidade da pessoa. 8. Toda ética material deve colocar o fundamento das valorações éticas no egoísmo instintivo da organização da natureza humana e somente a ética formal funda uma lei moral independente de todo egoísmo da natureza humana e válida para todo ser racional (SCHELER, 2001, p.47).

Nesta citação, vemos como o filósofo plasma a dicotomia entre a ética material e a ética formal. Ao mesmo tempo, aponta para o erro de alguns pressupostos presentes tanto na

ética material quanto na formal. Justamente, a ética de Scheler é uma ética material que se distancia dos pressupostos intuídos pelo kantismo. O filósofo reconhece que as éticas chamadas materiais, em sua grande maioria, têm sido éticas dos bens e dos fins, tendências modernas que assumem como ponto de partida a argumentação ética de um valor material básico, como a vida, o bem-estar, entre outros. Essas éticas, que perguntam pelo bem mais alto ou pelo fim das aspirações da vontade, afirma o autor, já foram refutadas por Kant (SCHELER, 2001, p. 43). Estas são chamadas de éticas materiais; no entanto, este não é o caminho que a ética material de Scheler seguirá.

Na primeira seção de sua ética, Scheler se dedica a distinguir sua ética material dos valores das chamadas éticas dos bens e dos fins. Em relação à ética dos bens, o primeiro erro de Kant apontado por Scheler é equiparar os bens aos valores, supondo que estes últimos seriam abstraídos dos bens. O mundo dos bens possui uma existência particular, e sustentar o juízo ético nesses bens conduziria ao relativismo, pois a modificação desse mundo de bens implicaria a modificação do sentido de bom e mau. Esse mundo encontra-se em constante mudança histórica e, então, toda ética ficaria cimentada nesse mundo cambiante e histórico, conferindo-lhe uma validade indutiva e empírica. O valor moral estaria sujeito às contingências daquelas realidades que chamamos bens, como bem-estar, Estado, cultura, Igreja e civilização (SCHELER, 2001, p. 49).

Para Kant, assim como para Scheler, tais afirmações são plenamente absurdas: o relativismo, em sua expressão mais radical, tornaria impossível qualquer forma de crítica ao mundo dos bens existentes em cada época; por conseguinte, qualquer juízo ou discussão acerca da ética e até dos próprios bens tornar-se-ia infrutífero, absurdo e contraditório com o agir humano:

> Resultaria impossível por inteiro toda sorte de *crítica* do mundo de bens existentes em cada época. Teremos que nos inclinar e submeter à *tendência evolutiva* que poderia ser encontrada a cada momento. Agora bem: contrariamente, não só exercitamos continuamente a crítica nesse mundo de bens, distinguindo, por exemplo, entre arte autêntica e inautêntica, entre cultura e pseudocultura, entre o Estado tal como é e tal como devia ser, etc, mas também prestamos a mais alta estimação moral a pessoas e homens que em ocasiões destruíram o mundo de bens existentes e colocaram em seu lugar ideais de reconstrução diametralmente opostos ao mundo de bens existentes na sua época (SCHELER, 2001, p.50).

No que concerne à ética dos fins, seja ela do mundo, da humanidade ou de suas aspirações últimas, Scheler também aponta a distinção dos valores. O chamado fim último,

que mede o valor moral do querer, incorre no erro de reduzir os valores morais de bom e mal a valores técnicos em função desse fim. Com efeito, uma boa ou má conduta não deve ser medida em relação a um fim, isto é, uma ação que estorve ou facilite o fim será catalogada como boa ou má ação.

Kant afirmou que os bens, os fins e até os valores, sendo de natureza material, devem ser rejeitados pela ética. Rejeitar os bens como fundamentação ética é aprovado por Scheler, mas a rejeição dos valores implica gravíssimos erros. Para Kant, toda ética material é dos bens e dos fins, e é aqui que repousa o ponto de partida para seus erros.

3.2 Teoria dos valores

Este tópico inicia com uma pergunta fundamental: o que são valores para Scheler? Valores, para ele, são genuínos objetos (*echte Gegenstände*) que podem ser vivenciados como fenômenos de valor (*Wertphänomene*); são qualidades de valor ou a determinação essencial do valer, que possuem essência objetiva e material, distanciando-se de qualquer tipo de abstração formal (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 63).

Os valores possuem características próprias que os evidenciam como tais; algumas delas são: seu caráter objetivo, isto é, independem de seus portadores e de sua constituição coisal; eles não remetem a projeções, representações, deduções, construção social ou orçamento psicológico (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 66). Para Scheler, valores como agradável, encantador, amável, amistoso e nobre são acessíveis de início, sem necessidade de representação como propriedades de coisas ou de homens (SCHELER, 2001, p. 55). Scheler é, assim, um dos principais representantes da visão axiológica objetivista (SCHULZ, 2014, p. 126).

> O mesmo pode se dizer dos valores que pertencem à esfera ética. Um homem ou uma ação que sejam distinguidas ou vulgares valorosas ou covardes, puras ou culpáveis, boas ou ruins, não se confirmam por notas constantes nessas coisas [...]. Basta, em certas ocasiões, uma única ação ou um homem único para que possamos apreender neles a essência desses valores. Contrariamente, toda tentativa de fixar uma nota comum, alheia à esfera dos valores, para definir os bons e os maus, conduz não só ao erro do conhecimento teórico, mas também a um engano moral muito grave. [...] sempre que se falou de bons e justos ou maus e injustos como se constituíssem uma classe objetivamente definível e determinável se caiu necessariamente numa espécie de farisaísmo, o qual confunde os possíveis depositários do bem e as notas a eles comuns com os valores mesmos e

> com a essência dos valores aos que sirvam unicamente de depositários (SCHELER, 2001, p.57).

A objetividade dos valores conduz à segunda característica: o seu caráter apriorístico. Os valores têm uma qualidade axiológica que não se confunde nem depende de condicionamentos dados. Max Scheler, auxiliado pela fenomenologia, desenvolve essa característica. Os valores são evidenciados ou aparecem aos sujeitos por meio de uma intuição de sua essência (*Wesensschau*), que se transforma numa intuição do valor (*Wertschau*). A intuição categorial husserliana se faz presente nesse tópico, pois os valores "são identificados em sua vigência objetiva e, portanto, com validade análoga à dos objetos da lógica e da matemática que Husserl tinha em vista em suas investigações" (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 70). Tal como o próprio Scheler afirma, são "tão objetiva e rigidamente inteligíveis quanto as verdades da matemática" (SCHELER, 2012, p. 79).

> Designamos como *a priori* todas aquelas unidades significativas ideais e as proposições que, prescindindo de toda classe de posição dos sujeitos que as pensam e de sua real configuração natural, e prescindindo de toda índole de posição de um objeto sobre o que sejam aplicáveis, chegam a ser dadas po si mesmas no conteúdo de uma intuição imediata. [...] uma intuição de tal índole é intuição de essências, ou também – como queira-se chamar - intuição fenomenológica. [...] uma essencialidade ou *quididade* não é segundo isto, nem algo geral nem individual. A essência de vermelho está dada, por exemplo, tanto no conceito geral de vermelho como em cada matiz perceptível desta cor (SCHELER, 2001, p. 102-103)

O conceito de *a priori*, na concepção de Scheler, torna-se mais complexo do que muitas vezes é exposto, pois a oposição entre *a priori* e *a posteriori* não se refere ao fato de um provir da experiência e o outro não, mas a modos distintos de experimentar; esclarecendo: o experimentar puro e imediato e o experimentar condicionado pela posição orgânica natural, isto é, mediada (SCHELER, 2001, p. 106). O *a priori* descansa sobre um tipo de experiência. Max Scheler afirma que a fenomenologia é, de certa forma, um empirismo, pois o dado e o fato com os quais se sustenta o empirismo na fenomenologia se encontram no fato puro ou fenomenológico, que não recebe sua determinação por razão de uma proposição ou juízo. O intuído *a priori* não é planejado nem construído previamente pelo pensar (SCHELER, 2001, p. 106). Igualmente, o *a priori* não tem a ver com demonstrabilidade ou indemonstrabilidade, pois os princípios da aritmética atuam como

axiomas demonstráveis e são completamente indiferentes à sua natureza apriorística (SCHELER, 2001, p. 107).

A seguinte característica consiste na materialidade desses valores. Este tópico representa a contribuição original e polêmica de Scheler em sua teoria dos valores. Os valores, ao mesmo tempo que são *a priori*, são materiais. A materialidade dos valores aponta para "a independência de qualquer mediação intelectiva ou elaboração racional" (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 72). O valor do útil, do agradável e do bom é, por essência, capaz de ser experimentado por qualquer pessoa, pois não se dá cognitivamente, isto é, não conhecemos este ou aquele valor, mas ele se dá sentimental e emocionalmente: o valor é sentido.

Para Max Scheler, é evidente que o domínio do *a priori* e do *a posteriori* não tem a ver, no mínimo, com a contraposição formal-material, pois, dentro da esfera do intuitivo, existe o *a priori* formal e o *a priori* material; seria Kant quem cometeria o erro de identificar o *a priori* com o formal (SCHELER, 2001, p. 107–109). Esse erro, fundamento do formalismo, aponta para outros ainda maiores, entre eles a equiparação do material com o conteúdo sensível e *a posteriori*, e do apriorístico com o pensado ou o racional (SCHELER, 2001, p. 117).

O filósofo, ao começar a relacionar as realidades materiais *a priori* com sua ética, introduz a realidade do querer e do experimentar sensível como tópicos fundamentais da fundamentação ética. Este aspecto nos parece um passo importante na ética e na antropologia: o reconhecimento da sensibilidade como esfera relevante do agir humano.

> A construção de uma ética material *a priori* será possível unicamente com a eliminação definitiva do velho preconceito de que o espírito humano se agora no dilema razão-sensibilidade, ou que se deve colocar todo o que há no espírito debaixo uma ou outra dessas categorias. Este dualismo radicalmente falso, que obriga a dar de lado a espécie peculiar de esferas enteras de atos ou a interpretâ-los equivocadamente, deve desaparecer sem contemplação alguma do umbral da filosofia. a fenomenologia do valor e a fenomenologia da vida emocional há de considerar-se como um domínio de objetos e investigações inteiramente autônomos e independentes da lógica (SCHELER, 2001, p.120).

Vemos como aparece, no horizonte do filósofo, a superação definitiva do dualismo marcante ao longo de toda a história da filosofia. Na ética, observamos como esse dualismo

assume uma carga moral: para Kant, por exemplo, os recursos de sentir, amar e odiar representam um desvio da ética em direção ao empirismo e ao domínio do sensível; por conseguinte, constituiriam uma frágil fundamentação do conhecimento do bem e do mal.

Por outro lado, para Scheler, a percepção do amor e do ódio só pode ocorrer dentro da esfera sensível, pois a razão não consegue captar plenamente essas categorias, ficando, assim, excluídas da ética quando se adota uma perspectiva exclusivamente racionalista.

> O que exigimos decididamente frente a Kant é um *apriorismo emocional* e uma separação da falsa unidade que até então existia entre apriorismo e racionalismo. Ética emocional a diferença da ética racional, não é necessariamente empirismo, no sentido de uma tentativa de deduzir os valores morais a partir da observação e indução. O perceber sentimental, o preferir e postergar, o amar e o odiar do espírito têm seu próprio conteúdo *a priori,* que é tão independente da experiência indutiva como são as leis do pensamento. Aqui como ali há uma intuição de essências dos atos e suas matérias, de sua fundamentação e suas conexões. Em um ou outro caso existe a evidência e a exatidão mais estrita da comprovação fenomenológica (SCHELER, 2001, p.121).

Outra característica é chamada, em alguns estudos, de polaridade dos valores, isto é, eles são distinguidos em valores positivos e negativos, e para cada valor positivo haverá um correspondente negativo (SOBRINHO, 2017, p. 52–53). A um valor contrapõe-se uma antítese, como belo–feio, bom–mau, agradável–desagradável. Max Scheler explica essa realidade por meio dos seguintes axiomas:

> A existência de um valor positivo é, em si mesma, um valor positivo
> A existência de um valor negativo é, em si mesma, um valor negativo
> A inexistência de um valor positivo é, em si mesma, um valor negativo
> A inexistência de um valor negativo é, em si mesma, um valor positivo
> (2001, p.145-146).

Nesses axiomas, vemos a composição lógica e ontológica da relação entre os valores. Juntamente com esses axiomas, o filósofo desenvolve algumas características que se apresentam como importantes: por exemplo, um mesmo valor não pode ser, ao mesmo tempo, positivo e negativo. Apenas as pessoas podem ser boas ou más, e todas as coisas são boas ou más em relação às pessoas. A constituição da pessoa, enquanto varia em dependência da bondade, é chamada de virtude, e, enquanto varia em dependência da maldade, é chamada de vício. Existem valores que são exclusivos de coisas e de acontecimentos, como o útil e o agradável, e os valores éticos não podem ser atribuídos, em nenhuma circunstância, a objetos (SCHELER, 2001, p. 147).

Finalmente, os valores obedecem a uma hierarquia eterna e objetiva, que apresenta valores superiores e inferiores. Essa hierarquia dos valores é absolutamente invariável, enquanto as preferências por esses valores são as que podem variar ao longo da história. O preferir e o postergar, por meio da percepção sentimental, são os que possibilitam a captação dessa hierarquia, e essa hierarquia é intuída. Ela obedece a alguns critérios: duração, divisibilidade, fundamentação, satisfação e relatividade.

> Assim, os valores parecem ser mais altos quando mais duradouros são, igualmente quando menos participam da extensão e divisibilidade; igualmente quando menos fundamentados se encontrem em outros valores, também quanto mais profunda é a satisfação ligada com sua percepção sentimental e finalmente, tanto mais altos parecem quanto menos relativa é a sua percepção sentimental à posição de depositários concretos essenciais para o perceber sentimental e o preferir (SCHELER, 2001, p.155)

Esses critérios foram utilizados por Scheler para desenvolver as quatro principais modalidades de valores: sensíveis, vitais, espirituais e religiosos. Na primeira modalidade de valores, correspondente à função do perceber afetivo sensível, aparecem o agradável e o desagradável; estes geram sentimentos como prazer e dor. A segunda modalidade, correspondente à função do perceber afetivo vital, compreende os valores de nobre e vulgar e gera sentimentos como esgotado e vigoroso. A terceira modalidade pertence ao reino dos valores espirituais, os quais se dividem em três classes: os valores do belo e do feio; os valores do justo e do injusto; e a terceira classe, chamada pelo filósofo de valores do puro conhecimento da verdade ou valores da cultura. Esses valores geram reações como agradar e desagradar, aprovar e desaprovar, apreço e menosprezo, desejo de vingança e simpatia espiritual. A última modalidade de valores, isto é, os valores religiosos, são o santo e o profano; geram sentimentos como felicidade e desesperação, e reações como fé, incredulidade, veneração, adoração e outras atitudes análogas (SCHELER, 2001, p. 173–178).

3.3 Personalismo ético

Depois de desenvolver os principais pontos da teoria dos valores, é preciso voltar novamente ao conceito de pessoa. Desta vez, ampliando esse conceito sob a perspectiva ética, é a partir desse aspecto que surge o conceito de personalismo ético. Analisada a teoria

dos valores materiais, é possível realizar a passagem para a análise da pessoa enquanto ser ético; essa passagem é feita por Max Scheler a partir do estudo dos depositários dos valores. Os valores são qualidades das coisas ou, melhor, qualidades do ser; dessa forma, é preciso compreender os depositários desses valores.

Nesta seção, o filósofo aprofunda uma divisão de valores em: valores de atos, de funções e de reações; valores de coisas, como bens dos mais diversos tipos; valores de intenções e de estados; valores de disposições; valores individuais e coletivos; valores por si mesmos e por referência, entre outros. Mas, dentre esses valores, aparecem os valores da pessoa, tanto em si mesma quanto os da virtude. Os valores da pessoa são os mais altos hierarquicamente (SCHELER, 2001, p. 178).

A partir da menção da pessoa como portadora exclusiva dos valores mais altos nessa hierarquia, esse conceito é ampliado ao afirmar a pessoa humana como essencialmente capaz de experimentar e portar valores. Para Scheler, "os valores morais são manifestos no horizonte da pessoa, sendo, portanto, valores pessoais" (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 130). Como foi explicitado em tópicos anteriores, bem e mal, bom e mau, são possibilidades próprias e exclusivas das pessoas.

Na sexta seção, o filósofo aprofunda o conceito de pessoa, principalmente diante de seu principal alvo de críticas: o formalismo kantiano. Analisemos alguns aspectos dessa seção para aprofundar este tema.

Max Scheler inicia a seção apontando para a redução e a simplicidade da concepção de pessoa. Por um lado, Scheler reconhece que uma das pretensões kantianas de sua ética formal foi conferir dignidade à pessoa; ao mesmo tempo, para ele, a ética dos bens e dos fins aniquilava essa mesma dignidade. No entanto, surge a questão de saber se essa ética formalista da razão e da lei universal não degrada a pessoa de uma forma distinta daquela atribuída às éticas materiais. Scheler coloca como primeiro questionamento se "colocar a pessoa sob o domínio de um *nomos* impessoal, e somente sob essa obediência, é possível chegar a ser pessoa" (SCHELER, 2001, p. 497). A partir disso, Scheler analisa as relações que foram estabelecidas para sustentar a pessoa, como a razão, o eu e os atos psíquicos.

Na ética formal, a pessoa é, em primeiro lugar, pessoa racional. Essa realidade aponta para um fato essencial: "a pessoa não é outra coisa senão o sujeito lógico de uma produção

racional de atos, isto é, que segue aquelas leis ideais" (SCHELER, 2001, p. 498). Já de partida, Max Scheler aponta para o problema dessa concepção:a universalidade da pessoa racional desconsidera a individualidade da pessoa e, por conseguinte, torna-se um processo paradoxal de despersonalização:

> A pessoa, como *pessoa-razão* tem uma primeira consequência e é que toda a concreção da ideia de pessoa numa pessoa concreta coincide, em si, com uma despersonalização. Pois, precisamente este fato, então chamado pessoa, de que *algo* é sujeito de uma atividade racional, é próprio de todas as pessoas concretas, por exemplo, de todos os homens, de um modo uniforme, como algo idêntico em todos. Os homens podem diferenciar-se exclusivamente em seu ser pessoal, o que, segundo esta opinião quer dizer que não se diferenciam em nada. Conforme isto, o conceito de pessoa individual, tomado estritamente, se converte numa *contradictio in adjecto.* Porque os atos da razão –inclusive definidos tão só como atos correspondentes a uma certa legalidade objetiva –são extra-individuais ou como dizem os partidários do criticismo sobre-individuais. Por conseguinte, o que se agrega à ideia de um sujeito destes atos, como determinante da individualidade, teria que suprimir necessariamente o ser pessoal do indivíduo respectivo (SCHELER, 2001, p.500).

Nesta citação, observamos como a concepção de pessoa universal, como sujeito de atos da razão, apresenta um paradoxo que não sustenta a essencialidade da pessoalidade em sua individualidade. Dessa forma, Scheler critica como a legalidade estaria acima do próprio conceito de pessoa, quando deveria ocorrer o contrário: a pessoa como fundamento da lei. Assim, da autonomia da pessoa, o formalismo transforma-se numa logonomia.

A segunda relação estabelecida é entre o eu da apercepção transcendental e a pessoa. "O objeto significa, nesta interpretação, exclusivamente algo que é identificável por um eu" (SCHELER, 2001, p. 502). Essa concepção remonta a uma longa tradição filosófica: a substancialização da alma, o *cogito* cartesiano, e assume sua forma mais acabada no Eu Transcendental kantiano. Nessa compreensão, Scheler rompe com a metafísica tradicional de atribuir propriedades e, finalmente, substancializar a dimensão racional do sujeito, que será equiparada ao conceito de pessoa. Para Scheler, a pessoa não é substância, mas ato.

A terceira relação é a da pessoa como soma de atos. Para Scheler, a pessoa não é uma simples soma de atos, mas a unidade de atos e vivências espirituais. Dentro desses atos, encontram-se aqueles que manifestam a pessoa como pessoa moral: intuir e, consecutivamente, preferir ou rejeitar os valores, conformando, assim, o sujeito virtuoso. No tópico da pessoa moral, transparecem as dimensões espirituais da inteligência e da vontade, mas tornam-se ainda mais evidentes os temas da liberdade e da responsabilidade. Com efeito,

“o cerne do problema de uma ética filosófica é a questão do sujeito” (VAZ, 2000, p. 233), pois não é a inteligência que intui o valor, mas o sujeito inteligente, nem é a vontade que prefere esses valores, mas o sujeito volitivo (VAZ, 2000, p. 233). Dessa forma, o personalismo ético, ou a pessoa moral, sintetiza-se em seu agir e, além disso, em sua capacidade de agir moralmente.

3.4 Problemáticas éticas à luz da filosofia scheleriana

Este último tópico pretende abordar algumas problemáticas marcantes no interior da ética, que foram tratadas tanto de forma direta quanto indireta por Scheler. Falar de problemáticas éticas e do panorama ético contemporâneo é uma realidade muito ampla; no entanto, é possível extrair da filosofia e do pensamento scheleriano algumas críticas e, ao mesmo tempo, explorar a argumentação dessas críticas para desenvolver uma reflexão sobre a atualidade. Do pensamento de Scheler, queremos aprofundar três tópicos: a inversão dos valores e o ressentimento na modernidade, o relativismo ético e os reducionismos antropológicos que limitam as diversas teorias éticas, produzindo um processo de despersonalização.

3.4.1 A inversão dos valores

No ano de 1919, Max Scheler publica outra obra que se concentra na análise crítica da moral moderna. Essa obra, intitulada *Da reviravolta dos valores*, constitui um estudo da modernidade que, segundo o autor, fundou muitos de seus fundamentos morais no ressentimento, provocando, assim, uma inversão e uma reviravolta na hierarquia objetiva e universal dos valores. O filósofo parte de uma descrição fenomenológica do ressentimento, auxiliado pelos estudos de Friedrich Nietzsche (1844–1900), que realizou investigações significativas sobre esse fenômeno. Nos capítulos posteriores, o autor se distancia da postura nietzschiana em dois aspectos principais: sobretudo da concepção subjetivista e relativista da ética e da concepção que Nietzsche possui do cristianismo. Contudo, o ponto que queremos enfatizar neste tópico é que, a partir desse sentimento ou dessa vivência, a modernidade construiu muitos fundamentos morais, invertendo valores que ocupavam posições superiores na hierarquia.

Por meio da aplicação do método fenomenológico, Max Scheler desenvolve um trabalho puramente descritivo do ressentimento, apresentando-o como uma unidade

vivencial juntamente com seus resultados (SCHELER, 2012, p. 45). No âmbito linguístico, Scheler aponta o ressentimento como uma repetição dessa mesma vivência sentimental, especificamente como um voltar a sentir ou reviver emocionalmente um sentimento. Em sua forma mais literal, seria um sentir novamente ou um viver depois, um reviver (*Nachleben*) (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 124). Fenomenologicamente, Scheler o descreve como uma introjeção psíquica contínua, acompanhada de um exercício sistemático de recalcamento das descargas, despertando, assim, certos movimentos internos e afecções normais pertencentes à estrutura fundamental da natureza humana; essas introjeções contínuas podem resultar em formas de ilusões de valor, que trazem como consequência juízos de valor (SCHELER, 2012, p. 46).

Na gênese da conformação do ressentimento, o filósofo aponta como aspecto essencial e característico o sentimento de impotência. Nas palavras do autor, "o ressentimento nunca se forma sem a mediação de um sentimento específico de impotência" (SCHELER, 2012, p. 65). Essa impotência é a que refreia a exteriorização do ato (FISCHER, 2009, p. 629).

Em continuidade, Scheler apresenta outro elemento genético e permanente no ressentimento: a comparação. No campo moral, ocorre principalmente a comparação entre os próprios valores e aqueles pertencentes ao outro. Essa comparação manifesta-se, na modernidade, sobretudo na forma de sistemas de concorrência (SCHELER, 2012, p. 60). Ela se executa continuamente por meio de contraposições como vulgar ou nobre, bom ou mau, certo ou errado, belo ou feio. Max Scheler, claramente influenciado por Nietzsche na compreensão da moral de senhor e de escravo, distingue a forma nobre e a vulgar de vivenciar valores: "o nobre vivencia os valores antes da comparação; o vulgar, somente na e por meio da comparação" (SCHELER, 2012, p. 59).

Essa compreensão pode ser entendida a partir da diferenciação entre o comportamento ativo e o comportamento reativo. O ressentimento surge e se estabelece por meio do que é possível chamar de uma cadeia de vivências: comparação, ambição, impotência e, como resultado final, a inversão ou a falsificação dos valores (farsa valorativa). Em outras palavras, o ressentido vivencia os valores sempre por meio da comparação; ele ambiciona claramente valores diferentes dos próprios, percebe em si um sentimento de impotência ao ambicionar tais valores e, finalmente, inverte e falsifica os valores. Nisso consiste a reviravolta dos valores.

> A estrutura formal do ressentimento é aqui, por toda parte, a mesma: algo vem a ser, um A afirmado, apreciado, louvado, e isto não por causa de suas qualidades internas, mas desde a intenção de negar [...] um outro, B, depreciando, repreendendo. A aparece para o jogo contra B (SCHELER, 2012, p.74).

Em relação à moral, o ressentimento se torna "determinante para toda uma moral pervertida pelas regras de preferência presentes nela, mostrando como bom o que anteriormente era mal" (SCHELER, 2012, p. 88). Esta determinação acontece por meio de uma farsa valorativa ou de uma inversão dos valores, própria do ressentimento. Nietzsche já tinha apontado, afirma o fenomenólogo, para essa realidade, chamando-a de falsificação das tábuas de valor.

A farsa valorativa surge por meio de uma "tendência da consciência a superar o estado insatisfatório de tensão entre aspiração e não poder" (SCHELER, 2012, p. 80). Então, o valor positivo que um bem qualquer tem é degradado e negado. O homem ressentido perpassa pela tensão entre aspiração e impotência, junto com afecções como inveja, cobiça e vingança.

> Seu sentido valorativo se reverte então na seguinte direção: "isto tudo é ninharia", nas manifestações contrapostas é que se encontram exatamente os valores positivos e preferenciais, que conduzem o homem à salvação (pobreza, sofrimento, mal, morte). Nesta vingança sublime (como nos diz Nietzsche), o ressentimento se mostra na ação como criativa para a história dos juízos humanos de valor, bem como para a totalidade destes sistemas valorativos enquanto tais. "Onde ela é sublime", os impulsos ao ódio e a vingança contra os homens [...] estão completamente camuflados e o homem encontra a resolução do tormento interno provocado por estas afecções por meio do ressentimento. Pois estes homens agora – depois da reversão do sentimento de valor, bem como da propagação dos juízos sensoriais nos grupos – não são mais de modo algum invejáveis, odiosos ou dignos de vingança; mas, ao contrário, lamentáveis, dignos de compaixão: pois aí eles tomam parte nestes "males" (SCHELER, 2012, p. 84).

Esta citação esclarece a forma como o ressentimento se torna criativo, enquanto falsificação e inversão de valores. O filósofo exemplifica como o homem do ressentimento falsifica a imagem objetiva do mundo e cria um mundo do ressentimento, determinado por constantes relevos de valores. Assim, o debater inutilmente pelo amor e atenção de uma pessoa finaliza na descoberta de propriedades novas e negativas dessa mesma pessoa, e aqueles cachos de uvas tão inutilmente desejados não são agora tão saborosos; muito pelo

contrário, são azedos (SCHELER, 2012, p. 80–81). O desejo irrealizado é camuflado no menosprezo; dessa forma, o ressentido rejeita o bem e desvaloriza as qualidades de quem as possui (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 136). Scheler apresenta vários exemplos desse fenômeno; um deles é o tipo do apóstata, como variedade específica espiritual do ressentimento humano, em que a mera negação crítica são as únicas forças criativas (SCHELER, 2012, p. 72).

> O apóstata é muito mais um homem que não vive primária e espiritualmente neste conteúdo interno [...], senão apenas na *luta* contra os conteúdos internos anteriores e em torno da vontade de negação. A afirmação do novo conteúdo interno não é executada nele por sua causa, mas apenas por uma corrente ininterrupta de atos de vingança contra seu passado espiritual que se apresenta. [...] Friedrich Nietzsche acentuou com razão a posição de Tertuliano (Spectac, c. 29s.), segundo a qual uma das fontes principais da bem-aventurança para os que habitam o céu se constitui no fato de poderem ver os governantes de Roma queimando no inferno, como expressão mais extrema deste ressentimento de apóstata (2012, p.72-73)

A farsa valorativa da inversão e falsificação dos valores, em conclusão, consiste basicamente no seguinte processo: indivíduos ou grupos percebem, real ou ilusoriamente, valores maiores ou iguais e, a partir de sentimentos de aspiração e impotência, assumem como solução dessa tensão um movimento de pressão que lança para baixo as preciosas e anteriormente almejadas propriedades dos objetos comparados (SCHELER, 2012, p. 72). Este movimento é sempre reativo e nunca ativo, apresenta-se como uma constante resposta e encontra-se sempre em comparação; precisa, então, de um outro para se reafirmar.

Max Scheler elucidou nesta obra muitos exemplos nos quais o ressentimento transparece como elemento genético e motriz de ideias, comportamentos e movimentos modernos. Explicaremos, de forma breve, alguns deles.

O humanitarismo ou humanismo moderno em relação a Deus. O filósofo entende o humanitarismo como essa virada moderna na qual a ideia de ser humano em geral se assume como centro-eixo na sociedade e na cultura. No entanto, esta ideia se assume como resposta reativa às concepções anteriores, nas quais o divino se assumia como elemento essencial e central.

> O moderno amor ao homem é primordialmente, em todas as suas direções, um conceito polêmico e de protesto. Este protesta contra o amor a Deus, bem como contra aquela unidade e harmonia cristãs entre o amor de Deus, o amor a Si próprio

> e ao próximo, anunciada pelo "grande mandamento" do Evangelho. O amor não deve ser direcionado para o "divino" no homem, mas para o homem meramente, enquanto "homem" e isto à medida que ele é abertamente conhecido como alguém que faz parte deste gênero: para o que é portador da "faceta humana" (SCHELER, 2012, p.120-121).

Neste sentido, aparece na modernidade a imagem de uma espécie de rivalidade e revolta entre o homem e Deus, entre o divino e o humano, entre o celeste e o terrestre, entre o futuro e o presente. Tal rivalidade se apresenta nas diversas dimensões da vida social e individual do homem moderno.

Este movimento humanitarista é identificado pelo autor como fundamentado no ressentimento. A justificativa é que a comoção histórico-social deste não se sustenta a partir de um movimento originário e espontâneo em direção a um valor positivo, mas como um protesto e um impulso contrário (SCHELER, 2012, p. 129), tal qual foi definida a natureza da vivência do ressentimento.

O filósofo questiona a expressão *amor à humanidade*, pois ela já não aparece como objeto de amor por ela mesma nem como objeto imediato de amor, mas simplesmente rivalizada com aquilo que é odiado. Em outras palavras, trata-se de uma recusa reprimida, um impulso contrário a Deus ou simplesmente um ódio reprimido contra Deus (SCHELER, 2012, p. 129). Este ressentimento perpassa por todas as vivências que anteriormente foram apresentadas: cobiça, inveja, vingança, ódio, malícia.

O ressentimento e a rivalidade contra Deus trazem consigo um paradoxo que se apresenta na atualidade como evidente: o paradoxo do amor ao homem e ao mundo. Max Scheler sustenta que a renúncia do amor a Deus implicou também a renúncia ao ideal de harmonia cristã entre amor a Deus, amor a si próprio e amor ao próximo. Exploremos brevemente estas definições. A resposta moderna de amor à humanidade pode parecer uma solução aos desamores e aos maus-tratos que o ser humano e o cosmos receberam durante a história. Pode aparecer como solução do problema e justificativa aquela máxima moderna de malgastar as forças do nosso amor em um ser além da nossa realidade, ou como o próprio filósofo a postula: "não há realmente suficiente amor no mundo para que nós o desperdiçássemos com outra coisa além do que com o ser humano" (SCHELER, 2012, p. 129). Tal afirmação é generalizada e entendida por muitos filósofos como alienação. No

entanto, a contraproposta não se apresentou como solução ou superação. Max Scheler apresenta as principais razões.

A primeira razão é que a ideia moderna de amor é autocentrada. Dessa forma, tal ideia, que rejeita a direção do amor para o alto, direciona-se também para baixo, contra a essência dos outros seres viventes e contra o resto do universo. O cosmos, então, não é por isso mais amado nem mais cuidado. Muito pelo contrário, a modernidade evidenciou a separação definitiva do ser humano do cosmos. A passagem da concepção de cosmos organicista para a concepção cósmica maquinista alcança a plenitude na modernidade. Para Scheler, o amor moderno ao homem rejeita também a ideia de Reino de Deus, e então o ser humano aparece "afastado das configurações e forças do resto da natureza" (2012, p. 121). Nesta afirmação, não se pretende induzir à ideia de que a cosmovisão cristã do Reino de Deus seria a única saída para recuperar a harmonia entre o cosmos e o ser humano, pois tal afirmação pode ser estendida a outras tradições religiosas e outras cosmovisões pré-modernas, nas quais a harmonia existia ou existe. O fato principal que se aponta é a clara mudança que o paradigma do espírito moderno humanista trouxe, junto com subsequentes consequências.

A segunda razão aponta para o paradoxo do amor à humanidade. Agora, a ideia de amor ao próximo é substituída pelo conceito de amor à humanidade. A humanidade aparece como um coletivo abstrato que toma o lugar dos indivíduos reais presentes no conceito de próximo (SCHELER, 2012, p. 121). Para o filósofo, o amor moderno ao homem não está direcionado inicialmente para a pessoa, mas para a soma dos seres humanos enquanto tal. Scheler explicita citando Bentham: "todos valem por um e nenhum por mais do que um" (2012, p. 122).

Estas duas razões se apresentam como grandes paradoxos da modernidade. Mas como é possível concretizar tal ressentimento e tais vivências, como a cobiça, a inveja ou a vingança, com um ser suprassensível (para os que são teístas) ou com uma ideia presente nas sociedades e nas culturas (para um ateu, por exemplo)?

Um segundo momento em que o filósofo aponta para esta inversão valorativa é no tópico intitulado *Para a reabilitação da virtude*. Após a crítica moderna da conhecida ética das virtudes, presente principalmente na filosofia clássica antiga e medieval, de forma

progressiva, não só o paradigma ético foi substituído, mas o próprio conteúdo conceitual da palavra virtude foi esvaziado e substituído por outro significado.

> A palavra virtude se tornou tão desagradável, por meio das apóstrofes patéticas e sentimentais dirigidas a ela pelos cidadãos do século XVIII –poetas, filósofos e pregadores –que hoje mal podemos conter o riso quando ouvimos ou lemos. É suficiente para nossa era do trabalho e do êxito falar de habilidade. [...]. Por que é que a virtude deveria ser uma exceção ao que foi dito? E, contudo, esta velha solteirona, vociferante e sem dentes frente a outros tempos, como por exemplo o auge da Idade Média, ou os velhos helenos e romanos anteriores ao tempo dos imperadores, foi uma essência das mais elevadas, graciosas, atraente e plenas de charme. Enquanto hoje se associa à palavra um esforço penoso, em relação para com algo que não se mostra para outras pessoas, naquele tempo se falava com prazer sobre o brilho da virtude, sobre a joia que ela concedia, comparando-a às mais valiosas e belas pedras preciosas (SCHELER, 2012, p.21).

Vemos nesta citação como a realidade da virtude se torna progressivamente, até hoje, tão estranha à vivência ética humana nas sociedades. Ela perde o brilho que possuía nos tempos clássicos e, quando é evocada, isso é feito com um conteúdo muitas vezes equivocado, isto é, como mera habilidade.

Desde a Antiguidade grega, a virtude possuía um encanto que era associado à beleza estética. Já os filósofos da burguesia moderna, entre eles Kant, compreenderam a virtude como um simples efeito da vontade em concordância com o dever, sendo o vício o seu oposto. Max Scheler critica essa postura, apontando para "a assim chamada lei ética e o dever, que são substitutos impessoais para virtudes ausentes" (SCHELER, 2012, p. 23–24).

Justamente nessa crítica, o filósofo aponta para o processo de despersonalização do ser humano, por meio da substituição do caminho dos valores e, consecutivamente, das virtudes, pelo seguimento de uma lei ou dever universal. As virtudes manifestam a pessoa humana em sua plenitude, pois é somente um ser humano que pode ser virtuoso. A virtude, para Scheler, "aponta para uma consciência viva de potência para o bem, totalmente individual e pessoal" (SCHELER, 2012, p. 24).

Um outro exemplo é a subordinação dos valores da vida aos valores da utilidade. Na modernidade, esse fenômeno avança com grande velocidade e aponta não apenas para as valorações morais do tempo presente, mas também para uma visão de mundo de caráter teórico (SCHELER, 2012, p. 157).

Foi explicitada anteriormente a hierarquia natural e objetiva dos valores. Depois dos valores religiosos e espirituais, encontram-se os valores vitais, para finalmente chegar aos valores de utilidade. Evidentemente, o valor vital tem preferência sobre os valores da utilidade, pois um valor de utilidade deve ser sempre um valor para uma essência vital (SCHELER, 2012, p. 158). O agradável e o desagradável, isto é, os sentimentos de prazer e dor, não podem ser valorizados por si mesmos em relação aos seres humanos, mas devem ser direcionados à esfera vital humana: algo agradável que obstaculiza a vida é facilmente valorizado como ruim.

Além disso, há uma estreita ligação entre utilidade e agradável. Scheler aponta a ordem valorativa desses três elementos a partir da seguinte afirmação: "a vida deve produzir algo útil apenas à medida que pudermos gozar de algo agradável, quando ela mesma é colocada na fileira dos valores vitais mais elevados e pode dominá-los livremente" (SCHELER, 2012, p. 159).

A modernidade inverte totalmente essa ordem, e as duas principais formas dessa inversão são: o valor da vida submetido ou subordinado ao valor da utilidade, e o agradável subordinado ao útil. A subordinação do valor da vida em relação ao valor da utilidade constitui a mais profunda inversão que a modernidade carrega consigo: subordinar o nobre ao útil. Scheler aponta para a gênese dessa inversão no século XVIII, com as Revoluções Francesa e Industrial. A ascensão da burguesia fez com que seus gostos, preferências e inclinações se tornassem fundamentos de escolha, determinando também a produção da cultura espiritual. Essa predominância foi, ao mesmo tempo, um movimento reativo contra os valores, gostos e preferências das classes anteriores. Vejamos uma citação do filósofo:

> Esta inversão no modo de avaliação se abre, antes de tudo, no fato de que os valores professionais do negociante e dos industriais, o valor das posses, que fazem com que este tipo de homem vigore em seus negócios, tornem-se valores morais universalmente válidos, os valores mais elevados dentre os que foram alçados pelo novo tempo. Esperteza, rápida adaptação, entendimento e capacidade de cálculo, um sentido aguçado que aponta para a segurança na vida [...] poupança e exatidão no empreendimento e conclusão de contratos: estas se tornam agora as virtudes cardinais às quais a coragem, a valentia, a aptidão para o sacrifício, a alegria no risco, o sentido de nobreza, a força vital, o sentido de conquista, a lida indiferente junto aos bens econômicos, o amor à pátria e a fidelidade à família, à estirpe e aos príncipes, a força para dominar e reger [...]. E se acontece das palavras permanecerem as mesmas, a perversão se dá mais profundamente nos conceitos. Nos já pudemos constatar isto, no que concerne ao amor. Mas palavras como justiça, autodomínio, fidelidade, veracidade, poupança, por exemplo, também ganham aqui um novo sentido (SCHELER, 2012, p.164).

Esta citação ilumina a inversão valorativa entre o vital e o útil presente nas sociedades pós-Revolução Industrial. Uma segunda inversão ocorre dentro da própria esfera do valor da utilidade. Na moral moderna, a regra preferencial é considerar o trabalho útil como superior ao desfrute do agradável (SCHELER, 2012, p. 160). Essa subordinação é muito mais sutil do que a anterior.

O útil, em seu movimento natural, é apenas um meio para o agradável. Com efeito, o agradável constitui o valor fundamental, enquanto o útil é um valor derivado (SCHELER, 2012, p. 160). Na modernidade — e ainda mais nos tempos atuais — essa premissa já não se apresenta de modo evidente, sendo, na prática, justamente o contrário que se manifesta.

Max Scheler aponta para esse fenômeno por meio da noção de um "novo ascetismo moderno": o agradável assume um papel secundário na vida, pois está subordinado ao útil. O ideal desse ascetismo consiste na máxima do mínimo desfrute em prol da produtividade e da utilidade. Trata-se de um ascetismo antípoda ao ascetismo religioso, que, em sua essência, possuía como finalidade elevar as funções vitais, proporcionando maiores aptidões para o desfrute (SCHELER, 2012, p. 160).

Max Scheler identifica nessa inversão, mais uma vez, o ressentimento como raiz fundamental. O homem moderno — o homem do trabalho e da utilidade — exerce constantemente a comparação e manifesta ódio e inveja diante de uma vida mais plena.

3.4.2 O relativismo ético

Uma outra crítica desenvolvida pelo filósofo dirige-se a toda forma de relativismo ético. As teorias morais modernas, em sua maioria, afirmam que os valores éticos são manifestações subjetivas da consciência humana (SCHELER, 2012, p. 152). Ao longo de toda a explanação da ética dos valores, ficou explícito que, para Scheler, os valores são essências reais e objetivas. Com efeito, ele figura entre os principais representantes da axiologia objetivista (SCHULZ, 2014, p. 126).

Dessa forma, torna-se clara a divergência do autor diante de qualquer concepção subjetivista dos valores. Por conseguinte, os valores não são relativos, nem aos sujeitos, nem à história, nem a quaisquer circunstâncias empíricas. Os valores e sua hierarquia não são

criados, mas possuem existência objetiva e independente da consciência humana. Na obra *Da reviravolta dos valores*, Max Scheler explicita essa posição por meio de uma crítica direta a Nietzsche:

> Não é a legitima eticidade –como imagina Nietzsche –que se fundamenta no ressentimento. Esta (a legitima) se baseia na eterna *hierarquia dos valores* e nas colocações preferenciais que evidentemente correspondem a ela, sendo que estas são *tão objetiva e rigidamente "inteligíveis"* quanto as verdades da matemática. Existe uma *"logique du coeur"* e uma *"ordre du coeur"* –como diz Pascal –que o gênio ético descobre aos poucos na história, sendo que não são elas mesmas que são "históricas", mas tão somente sua compreensão e conquista (SCHELER, 2012, p.79).

Scheler busca um ponto intermediário na fundamentação de sua ética. Schulz aponta que a perspectiva fenomenológica "mostra os limites tanto do objetivismo ético quanto do subjetivismo, indicando uma terceira via: a ética material" (2014, p. 126). Para Scheler, os valores possuem universalidade e historicidade; esses dois elementos não se opõem nem se excluem, pois a universalidade manifesta-se implicitamente na historicidade.

Scheler opõe-se tanto ao absolutismo quanto ao relativismo ético, pois identifica ambas concepções equivocadas (GINETTI, 2010, p. 40). Para ele, a raiz do erro tanto no absolutismo ético quanto no relativismo reside na confusão entre determinados termos fundamentais. Como ponto de partida, o filósofo estabelece uma distinção entre moral e ética: a primeira tem por objeto os fatos históricos do comportamento humano, enquanto a segunda ocupa-se dos princípios desse conhecimento, teorizando sobre suas formas e conteúdos (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 123).

> Uma "*moral*" é um sistema de regras de preferência entre os valores mesmos, um sistema que só se pode descobrir por detrás das avaliações concretas da época e do povo, enquanto sua *"constituição ética"* e que por seu lado pode perfazer uma evolução que, devido à crescente adaptação da avaliação e da lida sob o domínio de uma moral dada, não tem nada a ver com a alternante realidade da vida [...]. As morais se relacionam então com a ética eternamente valida (SCHELER, 2012, p.87).

Compreendida essa primeira distinção, o filósofo aprofunda sua análise afirmando que, no interior da ética material, existem cinco estratos nos quais se manifestam as diversas variações morais.

A primeira é a variação do *ethos*, que, para o filósofo, consiste nas variações da percepção sentimental dos valores em si e na estrutura de preferi-los, como no amar e no odiar. A segunda variação situa-se na esfera dos juízos e nas regras de apreciação dos valores. A terceira refere-se às instituições, aos bens e às ações. A quarta diz respeito à moralidade prática, isto é, à conduta dos seres humanos e às normas. A última variação concerne à moralidade em relação aos costumes, entre outros aspectos (SCHELER, 2001, p. 405–406).

Para Scheler, é necessário recorrer a todas essas variações para explicar as movimentações éticas e morais, os costumes, as contradições, as mudanças de paradigmas, as revoluções, entre outros fenômenos. No entanto, cumpre observar que os valores não são explicados a partir dessas variações. Uma citação elucida com maior clareza a postura scheleriana por meio de um exemplo:

> Em primeiro lugar é preciso para o estudo dos fatos históricos morais separar com toda limpeza os respectivos estratos do conhecimento intelectual sobre as conexões causais externas e intimas entre as coisas, de valoração em geral e das morais em particular, como também de tudo aquilo que pertence à técnica do obrar. Se em algum povo insular da Ásia o fumar é considerado tao ruim que só pode comparar-se com o regicídio e por isso é castigado com pena de morte, não implica este fato, de nenhum modo, um desvio em relação a nossas valorações. No é já o mesmo caso se, por exemplo, se estima o fumar como veneno mortal. A valoração do bem-estar vital do povo é a mesma que em nós. Uma grande quantidade de diferenças de apreciação que o relativismo ético costuma aduzir em seu favor ficam dispensadas ao descobrir a superstição dos erros e ilusões intelectuais de qualquer tipo que as motivam [...]. Devem, pois, separar-se com todo rigor em cada caso as variações das formas, parcial ou inteiramente artificiais, de expressão das valorações morais, de aquelas outras variações do mesmo sentir moral. (SCHELER, 2001, p.403-404).

Na citação anterior, o filósofo aponta para a necessidade de uma distinção rigorosa entre valorações, juízos sobre os valores e sentimentos relativos aos valores. Para Scheler, o subjetivismo e o historicismo constituem algumas das diversas formas do relativismo. A adesão fiel e rigorosa a essas posturas conduz inevitavelmente ao ceticismo moral e, por fim, a uma sociedade caótica.

3.4.3 Reducionismo antropológico

O último tópico que pretendemos tratar nesta dissertação tem a intenção de ir além do autor, embora permaneça fundamentado em continuidade com sua doutrina. Buscamos realizar uma reflexão argumentativa em torno de uma problemática ética que se apresenta na atualidade e que, assim acreditamos, constitui um impedimento para um caminho de fundamentação ética mais rico e completo.

O autor, em todas as suas obras, se opõe, ou ao menos busca se distanciar, de qualquer tipo de visão reducionista ou fragmentada de seu objeto de estudo. No primeiro capítulo, ao enfocarmos a fenomenologia como sua principal ferramenta ou abordagem filosófica, foi possível perceber como cada elemento dessa metodologia se contrapõe diretamente a qualquer perspectiva que reduza ou fragmente a capacidade humana de conhecer. No segundo capítulo, núcleo central da dissertação, desenvolveu-se a compreensão antropológica do autor, cuja finalidade inequívoca foi buscar uma concepção unitária, isto é, não fragmentária, do ser humano. Por meio do conceito de pessoa, entendida como unidade essencial de atos, todas as dimensões ou categorias humanas são integradas. Dessa forma, não apenas a inteligência, nem tampouco as estruturas psicofísicas, biológicas ou afetivas, definem o ser humano, mas o complexo articulado de todas essas dimensões.

Neste capítulo, explanamos sua ética, fundamentada na compreensão antropológica anteriormente apresentada. Neste tópico, pretendemos destacar a importância dessa concepção antropológica não apenas para fins teóricos, mas sobretudo para a construção de uma ética mais rica e abrangente possível. Do mesmo modo, buscamos indicar como uma antropologia fragmentada e reducionista conduz a problemáticas éticas de grande gravidade.

Como ponto de partida, é necessário destacar uma premissa irrenunciável para o desenvolvimento desta argumentação: toda ética, ou toda teoria de cunho ético, possui, de modo explícito ou implícito, uma determinada concepção antropológica. A partir dessa premissa fundamental, emerge uma questão que pode ser formulada de duas maneiras: que compreensão do ser humano sustenta esta ou aquela teoria ética? Ou ainda: a que implicações éticas conduz esta ou aquela concepção antropológica?

Para avançar nessa reflexão, é preciso, inicialmente, determinar o que se entende por reducionismo. Podemos defini-lo como a tendência de "reduzir a complexidade das manifestações do fenômeno humano a uma matriz explicativa única" (VAZ, 1998, p. 12), opondo-se, assim, a uma visão unitária e integral do ser humano. A partir dessas considerações, torna-se possível analisar os diversos tipos de reducionismos antropológicos e examinar de que modo muitas teorias éticas pressupõem, de forma explícita ou implícita, uma compreensão antropológica reducionista.

a. Reducionismo naturalista

A primeira forma de reducionismo é conhecida como naturalista; ela reduz a explicação do fenômeno humano à natureza material. Tal como seu nome indica, dá ênfase ao polo da natureza e inspira a grande maioria das teorias científicas, como as moleculares, biológicas e evolucionistas, entre outras (VAZ, 1998, p. 13). A partir dessa ênfase na dimensão material, também chamada de teoria materialista, fica implicada a negação de qualquer realidade que não se reduza ao material. A negação da alma, do espírito e de qualquer tipo de atividade transcendental é, assim, excluída do discurso.

Entre as éticas que podem ser enquadradas nesse tipo de reducionismo, podemos mencionar o materialismo dialético de Karl Marx e o utilitarismo de Jeremy Bentham e Stuart Mill. Ao analisarmos a teoria marxista, podemos chegar à conclusão de que a felicidade do ser humano é explicada exclusivamente a partir de condições materiais e econômicas. Qualquer compreensão da transcendência ou da dimensão espiritual não possui significado dentro das finalidades éticas dessa teoria. No materialismo dialético, podemos ainda identificar uma concepção do ser humano reduzida a uma dimensão sociológica e econômica: o ser humano como ser econômico, *homo economicus*.

A partir dessa compreensão, surge a questão da insuficiência das finalidades materiais e econômicas para a plena realização humana, finalidade principal da ética. O utilitarismo, por sua vez, aponta para a realização humana ou seu bem-estar a partir de duas realidades fundamentais: o prazer e a dor. Por trás dessa ética encontra-se o fundamento materialista ou naturalista, que reconhece o ser humano como um ser orientado pelas dimensões naturais do prazer e da dor, sendo estas o critério de sua dignidade. A redução

moral a efeitos naturais implica, consequentemente, uma redução antropológica aos mesmos efeitos.

b. Reducionismo racionalista

O reducionismo racionalista assumiu diversas formas ao longo da história, mas pode ser identificado pelo fato de que seus fundamentos permanecem essencialmente os mesmos. Essa teoria assume, inicialmente, as formas dos diversos dualismos. Esse reducionismo, também conhecido como intelectualista ou idealista, reduz o psíquico ao noético. Já vimos, em tópicos anteriores, como Max Scheler realizou críticas a essa postura, seja no dualismo que fragmenta a unidade humana e chega a criar oposições entre suas dimensões, seja na tentativa de responder à pergunta sobre o que é ser pessoa por meio das simples atividades racionais.

Essa postura também é reducionista, pois, ainda que reconheça uma dimensão a mais do que o naturalismo, ignora a diversidade e a especificidade das atividades espirituais. Em sua forma dualista, fundamenta um conjunto de éticas que sustentam oposições morais entre a dimensão corporal e dos prazeres, por um lado, e a dimensão racional e intelectual, por outro. O platonismo e o neoplatonismo, algumas interpretações da moral cristã, o racionalismo cartesiano e a moral kantiana são exemplos desse tipo de reducionismo (VAZ, 1998, p. 180).

c. Reducionismo cibernético

Finalmente, o reducionismo cibernético ou tecnológico**,** que se tornou predominante nos últimos anos com os avanços tecnológicos e, sobretudo, com o desenvolvimento da inteligência artificial. Esse tipo de reducionismo compreende o ser humano e suas operações mentais como um sistema de processamento de informação, à semelhança de uma máquina.

Nos estudos atuais da inteligência artificial, existe uma íntima relação entre disciplinas como a ciência cognitiva, a psicologia, a filosofia da mente e a computação. Essa relação possui uma finalidade e um pressuposto predominante nos ambientes em que se desenvolve a tecnologia da inteligência artificial: a compreensão da mente humana a partir

de modelos computacionais. Dessa forma, “a IA pretende explicar a inteligência humana construindo máquinas inteligentes” (ANDLER, 2012, p. 344).

Esse reducionismo representa uma novidade para a sociedade contemporânea, e as discussões antropológicas e éticas ainda apresentam inúmeras incógnitas e polêmicas. Contudo, a partir da compreensão scheleriana, torna-se evidente a tentativa de reduzir a inteligência humana a procedimentos mentais quase matemáticos, cujas consequências parecem apontar, por exemplo, para uma ética calculativa e projetiva, semelhante à matemática.

Para o filósofo Hubert Dreyfus (1929–2017), a origem dessa compreensão da mente remonta a diversos momentos da história do pensamento filosófico:

> Desde que os gregos inventaram a lógica e a geometria, a ideia de que todo raciocínio poderia ser reduzido a algum tipo de cálculo — de modo que todos os argumentos pudessem ser expostos de uma vez por todas — tem fascinado a maioria dos pensadores radicais da tradição ocidental. (1975, p.17).

Para Dreyfus, esse germe da filosofia antiga influenciaria todo o pensamento ocidental. Vemos, então, como o reducionismo racionalista se converte numa espécie de propedêutica para o reducionismo cibernético. Hobbes, por exemplo, afirmou que o pensamento e o raciocínio não são nada além de um ato de calcular; Leibniz julgou ter encontrado uma álgebra ou uma linguagem simbólica universal na qual poderia atribuir, enumerar e caracterizar todos os objetos; George Boole concebeu o pensamento simplesmente como manipulação de símbolos (GONZALEZ, 2025, p. 79). A formalização do conhecimento tornar-se-á, assim, a condição de possibilidade para pensar os modelos computacionais e a futura inteligência artificial como genuínas inteligências, dotadas de um caráter quase pessoal.

A maior expressão dessa compreensão computacional da mente humana foi desenvolvida por Alan Turing, que não apenas buscava ampliar as capacidades dessas máquinas, mas também aprofundava o estudo da natureza da própria razão humana. A célebre pergunta — *podem as máquinas pensar?* — pode ser atribuída a Turing, que pretendeu respondê-la por meio do teste do Jogo da Imitação (GONZALEZ, 2025, p. 80).

> Podemos esperar que as máquinas acabem competindo com os homens em todos os campos puramente intelectuais. Mas quais são os melhores para começar? Até mesmo essa é uma decisão difícil. Muitas pessoas acham que uma atividade muito abstrata, como jogar xadrez, seria a melhor. Também é possível afirmar que é melhor fornecer à máquina os melhores órgãos sensoriais que o dinheiro pode comprar e depois ensiná-la a entender e falar inglês. Esse processo poderia seguir o ensino normal de uma criança. As coisas seriam apontadas e nomeadas, etc. Novamente, não sei qual é a resposta certa, mas acho que ambas as abordagens devem ser tentadas. (DREYFUS, 1975, p.25).

As ideias de Turing conduziriam o pensamento sobre a inteligência artificial às afirmações mais radicais que, na atualidade, gozam de ampla aceitação: “a ciência produzir máquinas que fazem coisas que exigiriam inteligência, se feitas pelos homens” (TADDEY; DA COSTA; FURTADO, 2029, p. 98). Se a mente humana funciona efetivamente como um computador, é, por conseguinte, possível a sua imitação. A discussão sobre a inteligência artificial e a mente humana representa uma das mais atuais nos ambientes acadêmicos. A problemática do personalismo assume, assim, novas formas; as consequências éticas são amplamente debatidas na contemporaneidade, produzindo incertezas quanto aos desdobramentos de tais transformações.

Para Dreyfus, a argumentação predominante entre os cientistas da inteligência artificial repousa sobre um erro fundamental na compreensão da própria mente humana. Assumindo o mesmo método de Max Scheler — a fenomenologia —, Dreyfus aponta, com seu próprio estilo, para a distinção essencial da mente humana. Valendo-se de elementos da fenomenologia desenvolvida por diversos autores, como a intencionalidade da consciência, a abertura para o mundo, a inteligência situada e a corporeidade, o filósofo argumenta em favor da impossibilidade de as máquinas imitarem aquilo que o ser humano realiza quando pensa.

CONCLUSÃO

Esta dissertação representou um estudo significativamente abrangente sobre o pensamento filosófico de Max Scheler: sua orientação metodológica da fenomenologia, sua antropologia personalista e a sua ética e teoria material dos valores. Reconhecemos, ao mesmo tempo, a amplidão do pensamento e os temas não abordados dentro da vasta produção do filósofo, mas consideramos que os objetivos foram alcançados por meio do caminho metodológico planteado no início da dissertação.

No primeiro capítulo, procedeu-se ao exame do método fenomenológico assumido por Scheler, uma vez que a compreensão de sua antropologia e de sua ética exigiu o esclarecimento do fundamento metodológico que as sustenta. Tomou-se como ponto inicial a exposição da fenomenologia em sua formulação originária — a vertente husserliana — juntamente com o contexto de emergência dessa proposta como alternativa aos modelos reducionistas. Investigaram-se os elementos estruturantes da fenomenologia, entre eles a fundamentação lógica e a crítica ao psicologismo, a noção de intencionalidade da consciência, a apreensão das essências e as diferentes formas de redução. Por fim, abordou-se a apropriação scheleriana da fenomenologia, evidenciando o modo singular pelo qual o filósofo a reinterpretou e aplicou.

O segundo capítulo dedicou-se ao estudo da obra *A posição do homem no cosmos*, tendo em vista a análise da concepção antropológica do autor. Apresentaram-se inicialmente, em linhas gerais, as noções de espírito e de pessoa tal como aparecem na tradição filosófica. Em seguida, explicitou-se a questão central que impulsionou a elaboração da antropologia scheleriana: a busca por uma compreensão unitária do ser humano diante das interpretações fragmentárias então existentes. Examinaram-se, posteriormente, as dimensões psicofísicas da vida humana — impulso afetivo, instintos, memória associativa e inteligência prática. A partir dessas considerações, desenvolveu-se uma reflexão acerca do espírito como esfera das atividades propriamente espirituais e da pessoa enquanto centro ativo dos atos espirituais.

O terceiro capítulo, intitulado *A antropologia como fundamentação ética*, teve por finalidade demonstrar a articulação intrínseca entre antropologia e ética no pensamento scheleriano. Após o percurso pela antropologia filosófica do autor, expôs-se sua proposta ética, sustentada na premissa de que toda teoria moral se enraíza em determinada compreensão do ser humano. Inicialmente, analisaram-se as críticas dirigidas por Max Scheler às correntes éticas dominantes de sua época — utilitarismo, kantismo e neokantismo — as quais, segundo ele, não reconheciam a pessoa como fundamento. Em continuidade,

examinou-se a ética dos valores, considerando seus princípios, sua fecundidade e suas tensões internas. Retomou-se, então, o conceito de pessoa sob enfoque ético, aprofundando aspectos específicos, e, ao final, discutiram-se problemáticas recorrentes em sua filosofia, como a inversão dos valores, o relativismo moral e o reducionismo antropológico. Buscou-se, assim, evidenciar a relevância de uma compreensão antropológica unitária e personalizante do sujeito, condição para seu reconhecimento como agente ético, bem como indicar que concepções fragmentárias e despersonalizantes tendem a gerar impasses morais.

Os novos saberes sobre o homem, desenvolvidos na contemporaneidade, e os diversos acontecimentos que, nos últimos séculos, os seres humanos foram testemunhas, fizeram surgir uma crise na compreensão do próprio ser humano e, inevitavelmente, produzindo impactos nos valores éticos e na sua fundamentação. A concepção antropológica scheleriana representa a tentativa da recuperação de uma solidez na compreensão do ser humano. Scheler, utilizando de forma original o método fenomenológico de Edmund Husserl, realizou importantes estudos de antropologia e ética, evidenciando ambas em íntima relação. O filósofo buscou reformular alguns aspectos das concepções antropológicas da filosofia clássica considerando, ao mesmo tempo, os avanços das ciências humanas e biológicas, buscando assim uma concepção unitária do ser humano.

Max Scheler, na sua obra *A situação do homem no cosmos,* deixou claro seu objetivo de buscar uma concepção do homem unitária e não reducionista. Scheler pretendeu responder qual é a posição, o lugar e a situação do ser humano em relação com o mundo natural e com a totalidade real do ser, considerando os avanços físicos, biológicos e tecnológicos que influenciaram uma nova compreensão do homem, mas não renunciando a certos conceitos que elevam o ser humano e o distinguem dos animais e do mundo natural. Ele pretendeu dar uma resposta à pergunta pelo ser humano, considerando-o na sua relação com as plantas e os animais, mas também apontando para a sua singularidade e o lugar metafisico específico que ele ocupa no todo da realidade. A singularidade do ser humano em relação ao mundo se evidencia por meio da categoria de espírito e dos atos espirituais, que conduzem ao conceito de pessoa; centro ativo das vivências e atos espirituais. Pelo espírito, a natureza humana aparece como aquela que extrapola a esfera psíquica e manifesta uma certa independência das estruturas psicofísicas. Na categoria de espírito aparece o conceito de liberdade, como a capacidade e potencialidade de estar além das carências naturais e dos determinismos das leis da natureza. Na categoria do espírito e nos atos espirituais, como elementos da singularidade e distinção humana, surge o conceito de pessoa, que em Max Scheler terá implicações tanto antropológicas quanto éticas. A proposta antropológica de

Max Scheler representou nesta dissertação uma resposta coerente, ampla, unitária e fundante para justificar, de forma mais rica, a sua ética filosófica e ao mesmo tempo apontar para problemáticas quando uma ética não se consolida numa compreensão do ser humano enquanto pessoa. Com efeito, certos conceitos antropológicos são pressupostos necessários para uma fundamentação e explicação dos valores éticos e morais, pois a ética fala sobre aquilo que há de mais essencialmente humano, isto é, seu agir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

(Colocada na ordem cronológica da edição utilizada e não da data da publicação original)

SCHELER, Max. *De lo eterno en el hombre:* la esencia y los atributos de Dios. Madrid: Revista de Occidente, 1940.

_____. *Idealismo – Realismo.* Trad: Agustina Scheroeder de Castelli. Montevideo: Nova Buenos Aires, 1962.

_____. *Ética Nuevo ensayo de Fundamentación de um personalismo ético.* Trad: Hilário Rodriguez Zans. Vol I e II. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 2001.

_____. *A posição do homem no cosmos.* Trad: Arthur Morão. Lisboa: Textografia, 1938.

_____. *Da essência da filosofia.* Trad: Arthur Morão. Lisboa: 2008.

_____. *Da viravolta dos valores*: ensaios e artigos. Trad: Marco Antônio dos Santos Casanova, 2 Ed Petrópois: Vozes, 2012.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AQUINO, Thiago. A fenomenologia da distinção humana: Scheler e o projeto de Antropologia Filosófica. Síntese, Belo Horizonte, v. 41, n. 103, 2014, p. 239-258.

ANDLER, Daniel. Fenomenologia na inteligência artificial e na ciência cognitiva. In: ARAUJO, Saulo de Freitas. O manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentário. *Estudos e pesquisas em psicologia,* Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 238-311, 2013. DOI: 10.12957/epp.2013.7937. ISNN: 1808-4281. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/286121026.

COECKELBERGH. *Ética* na inteligência artificial. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora/ Editora PUC-Rio, 2023.

CROWELL, Steven. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo.* Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.23-39.

DE SENA, Henrique. *A antropologia filosófica de Max Scheler:* Uma resposta fenomenológica ao problema de pessoa, 208.p, Dissertação (Mestrado em Filosofia), UFMG, Belo Horizonte, 2022.

DRAWIN, Carlos. Husserl e a dignidade da razão. *Síntese,* Belo Horizonte, v. 37, n. 118, p.267-275, 2010.

DREYFUS, Hubert. *O que os computadores não podem fazer*: crítica da razão artificial. Rio de Janeiro: 1975. A Casa do livro el dorado.
DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo.* Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.343-357.

_____. Uma breve introdução à fenomenologia e ao existencialismo. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo.* Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.12-19.

FICHER, Maria Raquel. Aportes schelerianos para una fenomenologia del resentimiento. *Acta fenomenológica latinoamericana.* Limal, v. III, p. 621-635, 2009.

FOLLESDAL, Dagfinn. As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo.* Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. 107-113.

GADAMER, H-G. *Hermeneuitca em retrospectiva.* Petrópolis: Vozes, 2012.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. Edith Stein entre Husserl e Tomás de Aquino, e para além deles. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tradução: Juvenal Savian Filho et alli. São Paulo: Paulus, 2019. p. 11-30.

GUILHERMINO, Daniel. *Introdução às Investigações Lógicas de Husserl (AULA 1):* Cultura e extensão (FFLCH-USP) 2019a. Vídeo (1:24:12). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V1M_YlaVXZE&t=3842s.

_____. *Introdução às Investigações Lógicas de Husserl (AULA 2):* Cultura e extensão (FFLCH-USP) 2019b. Vídeo (1:24:12). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V1M_YlaVXZE&t=3842s.

_____. *10 lições sobre Husserl.* Petrópolis, RJ: Vozes: 2024 (Coleção 10 Lições)

GINETTI, Emerson. *A crise dos valores éticos segundo Max Scheler*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

GONZALEZ, Alejandro. O significado da ideia husserliana de fenomenologia para o pensamento filosófico contemporâneo. *Annales Faje,* v.9, n.2, 2024, p. 79-98.

_____. Os limites da inteligência artificial à luz da Fenomenologia contemporânea: inteligência situada e mundo da vida. *Pensar Revista,* v.16, n.1, 2025, p. 74-87.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *Edmund Husserl*: Psicologismo, psicologia e fenomenologia. São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Coleção leituras filosóficas).

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor.* Tradução: Albin Beau. Coimbra-MCMLII: Atlântida, 1952.

_____. *Investigaciones Lógicas*: Prolegómenos a la lógica pura, v 1. Tradução: Manuel G, Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1929a.

_____. *Investigaciones Lógicas:* Investigaciones para la fenomenologia y teoria del conocimiento. Investigaciones III, IV y V. v 3. Tradução: Manuel G, Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1929b.

_____. A ideia da fenomenologia. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____.*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:* uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad: Diogo Falcão Ferrer. 1 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: Introdução geral à fenomenologia. Tradução: Márcio Suzuki. Aparacida/SP: Ideias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade contemporânea).

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto. *10 Lições sobre Scheler.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

LANDIM, Robione Antonio; ASSIS, Jonas Marciel. A antropologia fenomenológica de Max Scheler: uma introdução à categoria de espírito. *RHEMA*, Juiz de Fora, v. 19, n. 58, p. 58-76, jul./dez. 2021.

LEOPOLDO, Franklin. *Fenomenologia e Existencialismo.* Universidade Federal de Ceará: Canal Instituto cpfl cultura, 26 dez 2008. Vídeo (54 min). Disponível em: https://institutocpfl.org.br/fenomenologia-e-existencialismo/. Acesso em: março de 2023.

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica*, v. 1. S. Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Antropologia Filosófica*, v. 2. S. Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Escritos de Filosofia V*, Introdução À Ética Filosófica II. S. Paulo: Loyola, 2000

MOHANTY, J.N. Intencionalidade. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo.* Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.75-81.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. *História da filosofia, 6:* de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção história da filosofia; 6).

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SANTOS, Jose Henrique. *Do empirismo à fenomenologia:* A crítica antipsicologista de Husserl e a ideia da lógica pura. Livraria Cruz: Braga, 1973 (Coleção Filosofia)

SCHULZ, Almiro. A moral cristã como causa do ressentimento: equívoco de Nietzsche segundo Scheler. *Controvérsia,* São Leopoldo, v. 10, n. 3, p.121-130, 2014. ISNN:1808-5253.

SOBRINHO, Omar Pereira. *A teoria dos valores de Max Scheler: fenomenologia, concepção e ética.* 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2017.

STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2019

_____. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *La Nouvelle Revue Française*m, n.304, janeiro de 1939. 31-129.

TADDEY, Paulo; DA COSTA, Arthur; FURTADO, Robson. A fenomenologia de Heidegger na crítica de Dreyfus à IA simbólica. *Revista natureza humana,* São Paulo, v. 22, n, 1, 2020, p.95-122.