

Cleverson Santos Xavier

**CRÍTICA AO FORMALISMO E A ÉTICA MATERIAL
DOS VALORES EM SCHELER**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2025

Cleverson Santos Xavier

**CRÍTICA AO FORMALISMO E A ÉTICA MATERIAL DOS
VALORES EM SCHELER**

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.

Linha de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade

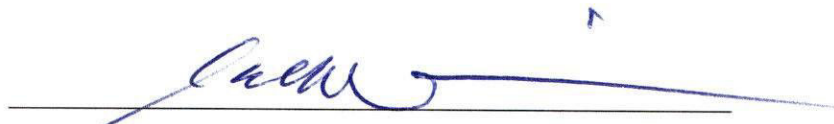
Prof. Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

FICHA CATALOGRÁFICA

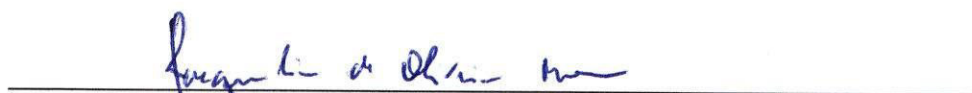
X3c	Xavier, Cleverson Santos Crítica ao formalismo e a ética material dos valores em Scheler / Cleverson Santos Xavier. - Belo Horizonte, 2025. 119 p. Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Filosofia. 2. Ética. 3. Scheler, Max. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título. CDU 17
-----	--

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

Dissertação de **Cleverson Santos Xavier** defendida e aprovada, com a nota 8,0
(oit) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:


Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / (Orientador)


Profa. Dra. Claudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE


Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira / PUC MG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 09 de abril de 2026.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte primeira de todo valor e amor, minha eterna gratidão. À minha esposa Ana Maria Alves Xavier e ao meu filho João Emanuel Alves Xavier, cujo amor e presença tornam a vida plena de sentido. À memória do meu pai, Gilberto Xavier, cujo exemplo de vida permanece como luz que guia meus passos. À FAJE, que acreditou neste sonho e permitiu que florescesse. E à Escola Estadual Magno Claret na pessoa da diretora Alessandra Alexandre que não mediu esforços para a conquista de mais um sonho. Que este trabalho seja, em si, um gesto de reconhecimento e amor pelos que dão valor à minha existência.

"A Pessoa é o portador de todos os valores éticos e, em particular, de todos os valores morais. Ela não é um ser meramente social ou biológico, mas sim o centro de atos espirituais em que se apreende o mundo dos valores. O valor moral, o Bem, não reside em uma máxima universal, mas na realização do valor pessoal por um ato livre de preferir o mais alto valor materialmente dado, sendo a pessoa, por sua vez, um valor em si mesma."

Max Scheler

RESUMO

Esta dissertação analisa a concepção de pessoa em Max Scheler e sua relevância para a fundamentação do personalismo ético. A filosofia scheleriana oferece uma base sólida para compreender a dignidade humana como núcleo da moralidade, sustentando uma ética centrada na hierarquia objetiva dos valores e na pessoa como ser espiritual dotado de valor intrínseco. Em oposição ao racionalismo e ao utilitarismo, Scheler propõe que a ação moral decorra da capacidade afetiva de amar e de intuir valores que transcendam o plano empírico. A pesquisa adota um método bibliográfico e fenomenológico, com base em obras como *Ética: novo ensaio de fundamentação de um personalismo ético* e trechos das obras do mesmo como *Do eterno no homem* e *Essência e formas da simpatia*. Os resultados indicam que, para Scheler, a pessoa é o centro vivo dos atos intencionais, fundamento da liberdade e da responsabilidade moral. A hierarquia dos valores — sensíveis, vitais, espirituais e religiosos — orienta a realização da humanidade em sua plenitude. Conclui-se que o personalismo ético de Scheler propõe uma ética humanizadora, na qual o amor constitui o princípio originário e transformador da vida moral e da convivência social.

PALAVRAS-CHAVE: Max Scheler. Pessoa. Ética material dos valores. Personalismo. Fenomenologia.

ABSTRACT

This dissertation analyzes Max Scheler's conception of the person and its relevance to the foundation of ethical personalism. Scheler's philosophy provides a solid basis for understanding human dignity as the core of morality, supporting an ethics centered on the objective hierarchy of values and on the person as a spiritual being endowed with intrinsic worth. In opposition to rationalism and utilitarianism, Scheler argues that moral action arises from the affective capacity to love and to intuit values that transcend the empirical realm. The research adopts a bibliographical and phenomenological method, based on works such as *Ethics: New Essay on the Foundation of an Ethical Personalism* and passages from *The Eternal in Man* and *The Nature of Sympathy*. The results indicate that, for Scheler, the person is the living center of intentional acts, the foundation of freedom and moral responsibility. The hierarchy of values — sensible, vital, spiritual, and religious — guides the full realization of humanity. It is concluded that Scheler's ethical personalism proposes a humanizing ethics in which love constitutes the original and transformative principle of moral life and social coexistence.

KEYWORDS: Max Scheler. Person. Material ethics of values. Personalism. Phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: PESSOA E A RELAÇÃO COM A HIERARQUIA DOS VALORES	18
1.1 - A Filosofia dos Valores de Max Scheler	19
1.2 - A Pessoa como Sujeito espiritual de valores	23
1.3 - Atos de preferência e a construção da hierarquia de sentido	26
1.4 - Crítica à Ética formal de Kant e ao naturalismo	30
1.5 - A hierarquia dos valores e a vida ética	34
1.6 - Inter-relações com outras perspectivas filosóficas	38
1.7 - Considerações Finais sobre o capítulo	41
CAPÍTULO 2: A ESSÊNCIA DA PESSOA: O SER ESPIRITUAL E PORTADOR DE VALORES	46
2.1 – Compreendendo a Pessoa Humana na Filosofia de Max Scheler	48
2.2 - A Dimensão Espiritual da Pessoa Humana	52
2.3 - Apreensão dos Valores e Estrutura Intencional da Pessoa	56
2.4 - A Pessoa como Unidade de Sentido e Liberdade Ética	60
2.5 - O Papel da Afetividade na Constituição do Ser Pessoal	64
2.6 - O fundamento da Dignidade na Ontologia da Pessoa	68
2.7 - A Oposição de Scheler às Visões Naturalistas e Racionalistas da Pessoa	71
2.8 - O Valor Ético da Pessoa como Fundamento da Ação Moral	74
2.9 - Considerações finais do capítulo	78
CAPÍTULO 3: A DIGNIDADE DA PESSOA E OS VALORES QUE NOS CONECTAM: REFLEXÕES ÉTICAS PARA O MUNDO ATUAL	80
3.1 - A crise de valores no mundo contemporâneo	82

3.2 - A Dignidade como fundamento da convivência humana	86
3.3 - A afetividade como via de reconhecimento da dignidade	89
3.4 - Crise de valores e o esvaziamento da dignidade	93
3.5 - A Dignidade na vida pública e nos Direitos Humanos	97
3.6 - Valores Universais e a convivência solidária	101
3.7 - A Ética da Compaixão e o Amor como Valor Supremo	105
3.8 - Valores éticos e o futuro da humanidade	108
Considerações finais sobre o capítulo	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre o conceito de pessoa constitui uma das questões mais persistentes e complexas da tradição filosófica ocidental. Desde a Antiguidade clássica, com o *prosopon* grego e a *persona* romana, até a filosofia contemporânea, o ser humano tem buscado compreender o que o torna um ser singular, dotado de interioridade, liberdade e valor¹. A modernidade, inaugurada pela revolução cartesiana e consolidada pelo imperativo categórico kantiano, ao colocar o sujeito racional no centro da reflexão filosófica, trouxe avanços inegáveis na valorização da autonomia humana. No entanto, esse projeto moderno, ao buscar fundamentos universais e formais, frequentemente reduziu a pessoa ao âmbito da *res cogitans* (coisa pensante), da racionalidade instrumental e de um individualismo abstrato². Nesse movimento, houve uma profunda desvinculação da pessoa com a sua concreta vida afetiva e comunitária, marcando o que Guardini (2002, p. 7) denominou o "fim da era moderna" e a crise do sentido. Essa primazia da razão autônoma, central para o projeto ético de Immanuel Kant, resultou em um sistema moral que, embora inegavelmente rigoroso, mostrou-se insuficiente para lidar com a riqueza da vida concreta. A ética formal, ao buscar a universalidade na pura forma do dever, negligenciou a materialidade e a hierarquia dos bens e valores que motivam o agir humano, sendo alvo de críticas contundentes³. Essa insuficiência, somada ao crescente domínio da técnica e do cálculo utilitário, culminou na despersonalização do sujeito, transformado em peça da engrenagem social, o que demandou uma reorientação profunda da antropologia filosófica.

Nesse cenário de fragmentação e redução antropológica, a filosofia de Max Ferdinand Scheler (1874–1928) representa um marco de reorientação radical. Scheler diagnostica a insuficiência das éticas modernas, sejam elas formais (Kant) ou utilitaristas (Mill), propondo uma antropologia filosófica fundada não no intelecto ou na biologia, mas na experiência afetiva e espiritual, articulada a uma ética material dos valores (*materielle Wertethetik*), superando o formalismo ético⁴. A pessoa, em sua concepção, é um ser espiritual, portador e realizador de valores, cuja dignidade se manifesta na capacidade originária de amar e de preferir o bem⁵. Para Scheler, essa definição é fundamental: “A pessoa não é uma coisa, nem uma substância, nem mesmo um simples sujeito de atos, mas a unidade

¹VAZ, 2020, p. 25

²CHAUÍ, 2020, p. 301

³TUGENDHAT, 2017, p. 115

⁴SCHELER, 2015, p. 45

⁵FÜHR; KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 15

viva que se manifesta e se realiza nos atos espirituais de apreensão e de amor aos valores”⁶. A crítica scheleriana visa o resgate da pessoa como "centro dinâmico e executivo de todos os atos intencionais", em oposição a qualquer redução⁷.

Essa definição rompe de forma decisiva com a tradição que reduzia o ser humano à consciência racional (*lato sensu*) ou ao organismo biológico. Scheler concebe a pessoa como uma realidade espiritual e dinâmica — o centro de todos os atos intencionais (sentir, preferir, amar, odiar) — cujo fundamento não é o pensamento lógico, mas o amor, entendido como ato originário de abertura e coparticipação no mundo dos valores⁸. O autor afirma que "o espírito é uma realidade de atos, um reino do ser por si e do valor"⁹. Desse modo, Scheler inaugura um personalismo ético e axiológico, em que o valor não é mera construção cultural ou projeção subjetiva (emotivismo), mas uma qualidade objetiva (*qualitas a priori*) que se revela à pessoa em sua vivência concreta e intuitiva¹⁰. O personalismo scheleriano se insere na dimensão do ser relacional, onde a autossuperação do indivíduo é condição para a experiência ética, como defendido por Mounier (1962) em seu projeto personalista.

O PROBLEMA E A DELIMITAÇÃO DA PESQUISA

A presente pesquisa busca responder ao seguinte problema central: de que modo o conceito de pessoa, na ética de Max Scheler, articula-se com a experiência concreta dos valores e com a hierarquia que os organiza, revelando o papel fundamental do *Ordo Amoris* na constituição do ser moral?

O objetivo geral consiste em analisar e sistematizar o conceito de pessoa em Max Scheler, conforme apresentado em suas obras principais, estabelecendo sua dependência ontológica e ética em relação à hierarquia dos valores e ao ato originário de amar. Para tal, serão consultadas, prioritariamente, as seguintes obras: “Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético” (2001), “Da reviravolta dos valores” (2012), “Do eterno no homem” (2015) e “Essencia y formas de la simpatía” (2004).

Os objetivos específicos são:

⁶ SCHELER, 2001, p. 37

⁷ KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 31

⁸ POSSENTI, 2016, p. 70

⁹ SCHELER, 2018, p. 98

¹⁰ AQUINO, 2015, p. 102

- a) Examinar a relação indissociável entre a pessoa e a hierarquia dos valores, elucidando o papel dos atos de preferência (*Vorziehen*) e pospor (*Nachsetzen*) na estruturação da vida moral.
- b) Investigar a essência da pessoa enquanto ser espiritual, livre e portador de valores, conforme delineada por Scheler, e diferenciá-la do mero “eu” psicofísico.
- c) Refletir sobre a dignidade da pessoa e suas implicações éticas para o mundo contemporâneo, sobretudo diante da crise dos valores, da ascensão do niilismo e da fragmentação das relações humanas.
- d) Esclarecer a relevância do conceito *de ordo amoris* (Ordem do Amor) como a matriz estruturadora da vida moral da pessoa e da cultura.

A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE MAX SCHELER

A trajetória intelectual de Max Ferdinand Scheler (1874–1928) desenvolve-se em um contexto histórico e cultural profundamente marcado por crises morais, religiosas e antropológicas, conforme se depreende da análise do cenário filosófico da época¹¹. O esforço de Scheler em buscar uma filosofia capaz de "restituir à experiência humana sua densidade espiritual e afetiva" insere-se na crítica ao reducionismo da modernidade e sua negação do valor da pessoa¹². Essa busca por uma filosofia do espírito é essencial para a manutenção de um pensamento crítico, especialmente quando a racionalidade instrumental ameaça o próprio sentido da formação humana. A esse respeito, Marilena Chauí afirma que a filosofia se torna uma "crítica radical e sistemática da realidade e do pensamento" quando as crenças e valores tradicionais perdem sua validade e necessitam de fundamentação¹³. No início do século XX, em meio ao predomínio do positivismo, do cientificismo e das tensões entre fé e razão, Scheler busca uma filosofia capaz de restituir à experiência humana sua densidade espiritual e afetiva.

É nesse contexto que Scheler encontra ecos do pensamento de Rudolf Eucken, professor e filósofo alemão, cuja filosofia da vida e do espírito defendia a realização da personalidade e a primazia da ética espiritual sobre o formalismo racional¹⁴. Nessa linha de pensamento, Scheler, embora vinculado inicialmente à fenomenologia de Edmund Husserl,

¹¹ HUISMAN, 1993, p. 756

¹² KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 18

¹³ CHAUI, 2020, p. 25

¹⁴ URDANOZ, 1975, p. 280

logo se distancia da orientação predominantemente cognitiva do mestre para construir uma fenomenologia dos sentimentos e dos valores, na qual a pessoa aparece como o núcleo vivo da experiência moral e espiritual. Essa passagem do formalismo racional à valorização do sentir marca o início de uma reflexão que, ao longo de sua obra, se orientará cada vez mais para a compreensão do ser humano como pessoa¹⁵. A centralidade da pessoa nessa filosofia dos valores é crucial, pois, como afirma João Alberto de Aquino, "a pessoa é um valor em si mesma, uma unidade concreta de atos" que rompe com reducionismos substanciais ou funcionais¹⁶.

Em *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores (1913–1916)*, Scheler formula os fundamentos de sua axiologia fenomenológica, afirmando a objetividade dos valores e a possibilidade de sua apreensão intuitiva. A ética, portanto, não se baseia em leis abstratas da razão, mas na capacidade da pessoa de intuir e realizar valores conforme uma hierarquia que vai do sensível ao espiritual¹⁷. Nelson Boeira sintetiza o rompimento com a tradição formalista, explicando que a ética material dos valores se funda na "intuição originária de conteúdos de valor, que são independentes e objetivos", em oposição à forma da lei racional¹⁸. Essa perspectiva já anuncia o caráter personalista de sua filosofia moral: a pessoa é o sujeito espiritual dos atos de amor, ódio, conhecimento e vontade, o centro que dá unidade à vida moral.

A posterior publicação de “Ética: Fundamentação da Ética Personalista” (na edição em espanhol, *Ética: nuevo ensayo...*) sistematiza e acentua esse aspecto, colocando a pessoa no centro da reflexão ética. Nessa obra, Scheler mostra que a pessoa não é um objeto entre outros nem um "eu" psicológico, mas o ser espiritual que se manifesta nos atos intencionais e nos quais o amor ocupa papel fundamental.

A pessoa é o centro ativo e essencial que se realiza na execução de atos intencionais, nunca é um objeto, nem uma substância, mas sim a unidade concreta de atos de caráter espiritual. Ela não é um ser dado, mas sim um ser sempre-em-devir, que só existe no realizar de seus atos e cuja dignidade reside exatamente nessa sua capacidade de transcender o meramente vital e psíquico para alcançar o mundo dos valores objetivos. É no ato de amar que a pessoa mais plenamente se manifesta e se realiza¹⁹.

Essa ênfase no amor, nos atos éticos e na transcendência ressoa com o conceito de

¹⁵ POSSENTI, 2016, p. 30

¹⁶ AQUINO, 2015, p. 115

¹⁷ BOEIRA, 2019, p. 88

¹⁸ BOEIRA, 2019, p. 145

¹⁹ SCHELER, 2001, p. 45

sentido na psicologia existencial. Viktor Frankl corrobora a natureza teleológica da existência ao afirmar que o ser humano é motivado primariamente pela "busca de um sentido".

A maturidade desse pensamento aparece em “Do Eterno no Homem” (1921), onde Scheler amplia sua reflexão para a dimensão religiosa e metafísica. Nessa etapa, a pessoa é compreendida como o ponto de encontro entre o temporal e o eterno: um ser que, movido pelo amor, pode ascender aos valores mais elevados e participar do absoluto. A pessoa, assim, é simultaneamente finita e aberta à transcendência, sendo o espírito o "princípio que integra todos os seus atos e que se manifesta como capacidade de autoconsciência e de objetivação"²⁰. A consciência da finitude e da responsabilidade para com o futuro é inerente a essa visão, como Hans Jonas postula, ao estabelecer o novo imperativo ético: "Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra"²¹.

Essa concepção sintetiza o percurso intelectual e existencial de Scheler, integrando a ética dos valores à filosofia da religião e propondo uma antropologia espiritual como resposta à crise moderna de sentido²².

Desse modo, a reflexão sobre a pessoa em Max Scheler não pode ser compreendida isoladamente, mas como o resultado de um itinerário filosófico que une ética, fenomenologia e metafísica. Sua filosofia personalista nasce do esforço de compreender o homem em sua totalidade — corpo, alma e espírito²³ — e de restituir ao humano sua dignidade ontológica frente ao reducionismo científico e moral de sua época. A concepção de pessoa em Scheler constitui, portanto, o núcleo de uma filosofia que se quer, ao mesmo tempo, descritiva da experiência e aberta à transcendência²⁴, fazendo do amor o princípio que ilumina o sentido do humano e o liga ao eterno. A defesa da dignidade da pessoa e de sua dimensão espiritual, em um mundo focado no lucro, reforça a importância da educação humanista, como argumenta Martha C. Nussbaum, alertando que a "crise silenciosa nas humanidades é uma crise da democracia"²⁵.

O HORIZONTE FENOMENOLÓGICO-AXIOLÓGICO: A RUPTURA COM A FORMA E A REDUÇÃO

²⁰ AQUINO, J. A., 2015, p. 102

²¹ JONAS, 2006, p. 30

²² FÜHR; KAHLMEYER-MERTENS, R. S., 2023, p. 110

²³ MOUNIER, 1962, p. 18

²⁴ RICOEUR, 2014, p. 55

²⁵ NUSSBAUM, 2015, p. 45

Do ponto de vista teórico-metodológico, a obra de Scheler é profundamente influenciada e, ao mesmo tempo, crítica, em relação à fenomenologia de Edmund Husserl (1859–1938). A fenomenologia, enquanto método filosófico, propõe o “retorno às coisas mesmas” (zu den Sachen selbst), ou seja, à descrição dos fenômenos conforme se manifestam à consciência, suspendendo pressupostos metafísicos ou naturalistas. Em Husserl, esse método adquire um caráter rigoroso e transcendental, voltado primariamente para a estrutura universal da consciência intencional e dos atos cognitivos.

Scheler, contudo, realiza uma expansão radical dessa herança fenomenológica. Ele reconhece a intencionalidade da consciência, mas critica a primazia dada ao ato racional (ao logos). O “fenômeno” que Scheler busca descrever não é primariamente a essência da percepção ou do juízo, mas a essência do valor, que se revela por meio de atos emocionais. O valor, para ele, é apreendido em uma intuição que é tanto a priori quanto afetiva. “A fenomenologia deve ser entendida não como mera descrição de atos cognitivos, mas como intuição do espírito, que apreende as essências dos valores e das realidades pessoais.”²⁶

Enquanto Husserl se concentra na apreensão racional das essências (eidos), Scheler entende a fenomenologia como intuição emocional e espiritual dos valores. Ele descobre que a esfera afetiva (o sentir, o preferir, o amar) possui uma intencionalidade própria, análoga à intencionalidade cognitiva, mas totalmente independente dela. O valor, portanto, é dado primariamente no ato de sentir (e não no ato de pensar), o que demonstra que a intencionalidade se estende para além do intelecto, alcançando o mundo do sentir e do valor²⁷. Assim, a fenomenologia deixa de ser apenas um método epistemológico (teoria do conhecimento) e torna-se um caminho de acesso à realidade pessoal e axiológica (teoria do ser e do valor).

Essa expansão metodológica é o que permite a Scheler fundar sua *materielle Wertethik* (ética material dos valores) em contraposição ao formalismo de Immanuel Kant. É crucial notar que Scheler não rejeita a ideia de um princípio ético a priori (necessário e universal), mas sim a sua forma. Para Kant, o dever e o bem se fundamentam na forma universal da lei, esvaziando o conteúdo (material) do ato moral; o que importa é o “como” do agir, não o “o que”, mas Scheler, ao contrário, demonstra que existe um conteúdo, uma materialidade dos valores, que é apreendida de forma imediata e a priori (prévia à experiência indutiva). Essa materialidade não é empírica, mas sim objetiva e hierárquica, existindo uma ordem de valores apreendida por um sentir a priori, distinto do conhecimento racional, que

²⁶ SCHELER, 2015, p. 122

²⁷ POSSENTI, 2016, p. 45

Scheler define como a base de sua ética material²⁸. O valor "sagrado" é intuitivamente percebido como mais alto que o valor "útil," antes de qualquer reflexão racional ou de qualquer análise das consequências, estabelecendo a validade incondicional dos valores, apesar de sua materialidade²⁹.

Neste trabalho, a fenomenologia não será utilizada como método de pesquisa *stricto sensu* (como a "epoché" husserliana), mas como referência teórica indispensável para compreender o horizonte em que Scheler formula sua ética e sua concepção de pessoa. Como observa Aquino (2015, p. 63), “Scheler desloca o foco da fenomenologia do plano da consciência para o da vida espiritual, onde o sentir e o amar ocupam posição ontológica primária”. Nessa mesma linha, Barbosa e Sousa (2016, p. 67) ressaltam que “a ética scheleriana funda-se na pessoa enquanto centro espiritual dos atos, e não em regras formais universais, como em Kant”.

A RELEVÂNCIA E A URGÊNCIA DO *ORDO AMORIS* SCHELERIANO

A relevância desta pesquisa justifica-se não apenas pelo rigor histórico-filosófico, mas, sobretudo, pela atualidade e urgência do pensamento de Scheler diante da crise moral e existencial do mundo contemporâneo. Vivemos em um contexto marcado pela perda de referenciais éticos sólidos, pela desvalorização da dignidade humana e, tragicamente, pelo que Scheler chamou de reviravolta dos valores (a inversão da hierarquia axiológica).

Em um de seus diagnósticos mais penetrantes, Scheler (2012) descreve o fenômeno do “Ressentimento” (*Ressentiment*) como uma das principais patologias espirituais da modernidade. O ressentimento, que é a revolta da pessoa impotente contra o valor que ela não pode alcançar, leva à falsificação e à inversão da hierarquia dos valores, fazendo com que o que é bom seja visto como mau e o que é ruim como bom. A despersonalização e o individualismo exacerbado, frutos dessa inversão, minam a capacidade humana de experimentar o valor objetivo e de amar o próximo.

É neste ponto que o conceito de pessoa se conecta de modo vital com o *Ordo Amoris* (a Ordem do Amor). O *ordo amoris* é a matriz invisível, porém rigorosa, que organiza a totalidade dos atos espirituais da pessoa. É o modo como a pessoa, em seu centro, relaciona-se com a hierarquia objetiva dos valores. Uma pessoa é moralmente boa ou má na exata medida em que a sua ordem de amor está alinhada ou desalinhada com a ordem objetiva

²⁸ SCHELER, 2001, p. 87

²⁹ BOEIRA, 2019, p. 75

do universo axiológico. Scheler (2004) nos convida a corrigir essa ordem interior para que possamos corrigir o nosso agir no mundo.

Segundo Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023, p. 12), “revisitar Scheler é resgatar a ideia de que o valor está enraizado na experiência viva da pessoa e que a ética é, antes de tudo, um exercício de apreensão amorosa do bem”. Essa visão recoloca a pessoa como o centro espiritual, ativo e responsável pela vida moral e reafirma o papel do amor como ato fundamental de revelação e realização dos valores mais altos.

Além disso, o pensamento de Scheler propõe um personalismo ético no qual a dignidade humana não é um atributo conferido *a posteriori* por normas sociais ou jurídicas (como no direito positivo), mas algo que pertence à estrutura ontológica da pessoa. A dignidade é, portanto, o reflexo do valor espiritual irreduzível do ser humano e da sua capacidade de responder livremente aos valores absolutos. Essa concepção desafia as éticas modernas baseadas na utilidade (ética da satisfação de desejos) ou no dever formal (ética do mero cumprimento de regras), propondo uma visão integrada do homem — que une sentimento, razão e espírito em uma mesma unidade de sentido pessoal.

ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

A presente dissertação está estruturada em três capítulos interdependentes, que se articulam a partir da fundamentação da pessoa em Scheler.

O Capítulo 1, “Pessoa e a Relação com a Hierarquia dos Valores”, examina o papel da pessoa na constituição e realização dos valores, detalhando os atos de preferência (*Vorziehen*) e pospor (*Nachsetzen*) como formas *a priori* da apreensão axiológica. A análise pretende mostrar como a hierarquia axiológica proposta por Scheler (valores do agradável/desagradável; vitais; espirituais e sagrados) se fundamenta na capacidade da pessoa de apreender e ordenar os valores de forma intuitiva e afetiva, culminando na compreensão do *ordo amoris* como o motor da vida moral.

O Capítulo 2, “A Essência da Pessoa: O Ser Espiritual e Portador de Valores”, aprofunda a concepção da pessoa como ser espiritual (*Geist*) em Max Scheler, isto é, como dotado de interioridade, liberdade e capacidade de objetivação (de dizer “não” ao impulso vital). O estudo dessa dimensão espiritual permitirá compreender a originalidade da antropologia scheleriana, que rompe com a visão tripartida do ser humano (corpo, alma, espírito) ao conceber a pessoa como a unidade concreta do ser, o polo de irrupção dos atos espirituais, superando a redução naturalista e psicologista do homem.

Por fim, o Capítulo 3, “A Dignidade da Pessoa e os valores que nos conectam: Reflexões Éticas para o Mundo de Hoje”, propõe mostrar a relevância do pensamento de Scheler à luz dos desafios éticos contemporâneos. O capítulo abordará a dignidade humana como fundamento da convivência social e refletirá sobre o papel dos valores na reconstrução das relações humanas, em um tempo marcado pela fragmentação, pelo niilismo e pela patologia do ressentimento. Será demonstrado como a recuperação da hierarquia dos valores e do *ordo amoris* é a chave para a superação da crise ética.

Assim, este trabalho busca demonstrar que, na ética de Max Scheler, a pessoa é o centro espiritual e ativo da vida moral, o lugar onde se encontram o amor, o valor e o sentido. É na pessoa que o mundo dos valores se revela e se concretiza, e é nela também que se funda a possibilidade de uma ética enraizada na experiência viva e concreta do ser humano. Desse modo, compreender a pessoa em Scheler é redescobrir o fundamento espiritual da ética e afirmar a dignidade como princípio irrenunciável da existência humana e da ordem cultura.

CAPÍTULO 1

PESSOA E A RELAÇÃO COM A HIERARQUIA DOS VALORES

A proposta deste capítulo é apresentar uma análise aprofundada da relação entre o conceito de pessoa e a hierarquia dos valores na filosofia de Max Scheler, especialmente conforme desenvolvido na obra *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (2001). Ao situar a pessoa como centro da vida ética, Scheler realiza uma reconfiguração substancial do campo axiológico, superando tanto os limites da ética formal kantiana quanto os reducionismos do naturalismo moderno. Como aponta Possenti, "a ética de Scheler é a primeira grande tentativa de uma ética material dos valores que não seja um hedonismo, mas que se funde na experiência de valores"³⁰.

A ética, em Scheler, não é construída a partir de obrigações racionais abstratas, mas fundamenta-se na capacidade da pessoa de apreender, preferir e realizar valores que estão dados de forma objetiva à experiência afetiva. Essa apreensão é um ato fenomenológico distinto do conhecimento intelectual. Scheler destaca que "No entanto, surge a questão de como e de que maneira o valor ou componente de valor é intrínseco à "tendência". Os valores são inicialmente percebidos através da emoção."³¹. A hierarquia axiológica proposta pelo autor estrutura-se em níveis que vão dos valores sensíveis até os espirituais e religiosos, sendo a pessoa o único ente capaz de captá-los de forma plena³².

Esta visão antropológica e ética confere à pessoa um papel ontologicamente singular e moralmente insubstituível. Diferente de perspectivas que reduzem o ser humano à racionalidade ou à funcionalidade social, Scheler afirma que a pessoa é um ser espiritual, dotado de intencionalidade afetiva e vocacionado à realização de valores superiores. Para o filósofo, a pessoa não se confunde com o "eu" ou com o indivíduo:

Porque a pessoa não é em si uma coisa, nem traz em si a essência da coisa, como é essencial para todas as coisas de valor. Como unidade concreta de todos os atos possíveis, ela se opõe a toda a esfera dos "objetos" possíveis (sejam eles objetos de percepção interna ou externa, ou seja, se são objetos psíquicos, físicos ou físico-químicos); e ainda mais se opõe a toda a esfera das coisas, que constitui uma parte da esfera dos objetos. A pessoa existe exclusivamente na execução de suas ações.³²

Essa concepção tem implicações profundas tanto para a fundamentação da ética

³⁰ POSSENTI, 2016, p. 25

³¹ SCHELER, 2001, p. 84

³² BOEIRA, 2019, p. 57

quanto para o modo como nos relacionamos com o outro na vida social. O personalismo scheleriano, como uma ética da pessoa, destaca a dignidade e o valor inerente de cada indivíduo, que não pode ser reduzido a um mero meio para um fim. Kahlmeyer-Mertens observa que essa filosofia "oferece um modelo de dignidade humana que se contrapõe às lógicas utilitaristas e economicistas, que tratam o ser humano como objeto"³³. O presente capítulo buscará, portanto, reconstruir os fundamentos desse pensamento, evidenciando como a pessoa é o princípio organizador da vida ética e como, por meio dela, se torna possível compreender a ordem e a objetividade dos valores, assim como seu papel normativo na existência humana.

1.1 - A Filosofia dos Valores de Max Scheler

A teoria dos valores proposta por Max Scheler representa uma das contribuições mais inovadoras da ética fenomenológica do século XX. Em oposição ao formalismo racionalista e ao utilitarismo dominante, Scheler funda sua ética na intuição emocional e na experiência afetiva dos valores. Para ele, os valores não são construções subjetivas, tampouco realidades empíricas, mas qualidades objetivas que se revelam ao espírito humano através do sentir intencional.

Muitas vezes, captamos valores apenas por desejá-los, percebendo sua importância devido à satisfação intensa que experimentamos ao satisfazer uma tendência. No entanto, essa satisfação não é idêntica ao valor em si, sugerindo que os valores não são meros símbolos de satisfação ou insatisfação.³⁴

Isso significa que os valores existem independentemente do sujeito, mas só podem ser apreendidos por ele em atos de amor, ódio, compaixão ou reverência. A ética, então, não começa na razão fria, mas na abertura afetiva que a pessoa realiza diante do mundo e do outro.

Scheler identifica diferentes categorias de valores, os quais se organizam em uma hierarquia que expressa sua profundidade e importância. Os valores sensíveis, como o prazer e a dor, ocupam o nível mais básico da escala axiológica³⁵. Em seguida, estão os valores vitais, relacionados à força, saúde e bem-estar. Acima deles, encontram-se os valores espirituais, como o verdadeiro, o belo e o justo, que não dependem de circunstâncias físicas.

³³ SCHELER, 2001, p. 77

³⁴ SCHELER, 2001, p. 88

³⁵ SCHELER, 2001, p. 132

No topo da hierarquia estão os valores religiosos, como a santidade. Essa ordenação não é arbitrária, mas se baseia na evidência com que os valores se impõem ao sentimento e na sua capacidade de engajar o ser humano em sua totalidade. Possenti (2016) ressalta que essa hierarquia é mais do que um rol; ela é uma estrutura ativa que molda a vida moral de uma pessoa. Para Scheler, viver eticamente é reconhecer essa ordem e orientar a vida conforme os valores superiores. A pessoa, por sua capacidade de intuição espiritual, é o único ser capaz de distinguir e vivenciar a hierarquia dos valores em sua totalidade³⁶.

Ao propor essa estrutura axiológica, Scheler distancia-se das concepções tradicionais que vinculam a moralidade à utilidade ou à razão pura. Diferente de Kant, que via a moral como cumprimento de um dever universal racional, Scheler sustenta que a pessoa age moralmente quando responde livremente a um valor reconhecido. Tal resposta é motivada por uma preferência afetiva, que não é fruto da vontade, mas da intuição emocional. O ato moral, portanto, não é o resultado de uma imposição, mas uma afirmação espontânea e amorosa do valor percebido. Scheler critica o que ele chama de "formalismo" kantiano, argumentando que a moralidade não pode ser reduzida a uma lei universal abstrata. Em suas palavras:

Toda “necessidade do dever” tem sua origem na intuição das conexões apriorísticas que existem entre os valores, mas nunca em uma necessidade do dever-ser. (...) Pelo contrário, a anteposição daquela necessidade do dever-ser (ou simplesmente do “dever”) à intuição do que é bom resulta tão falsa na Ética quanto o é na teoria do conhecimento a opinião de que o objeto (e, em outro sentido, a ideia da “verdade”) pode ser reduzido à “necessidade de um enlace de representações” (ou, se for o caso, à coercitividade imposta pelo pensamento).³⁷

Como explica Kahlmeyer-Mertens (2020) é nessa vivência que a pessoa realiza sua liberdade mais autêntica, pois age movida não por coação, mas por reconhecimento.

Para Scheler (2011), a percepção dos valores se dá pelos "sentimentos intencionais". Ele critica a tradição que viu o sentir como mero estado subjetivo (como a dor). Scheler esclarece: o sentir puramente psíquico é um estado afetivo que não se dirige a nenhum objeto externo, mas o sentir intencional é um ato dirigido a um valor, configurando, assim, uma apreensão objetiva de qualidades do mundo³⁸.

Essa valorização da afetividade rompe com a tradição que via o sentimento como uma ameaça à moral. Para Scheler, ao contrário, é no sentir que o valor se revela com mais profundidade. Aquino (2015) argumenta que essa proposta confere dignidade filosófica ao afeto, elevando-o ao estatuto de meio legítimo de conhecimento moral.

³⁶ BOEIRA, 2019, p. 57

³⁷ SCHELER, 2001, p. 133 .

³⁸ SCHELER, 2001, p. 115

Outro ponto decisivo na filosofia dos valores de Scheler é a crítica ao relativismo ético. Ao afirmar que os valores são objetivos e possuem uma hierarquia própria, ele nega que tudo seja uma questão de gosto ou convenção cultural. Segundo o posicionamento categórico de Scheler (2011), a validade dos valores não está atrelada à percepção individual ou a um contexto relativo; eles são, essencialmente, objetivos e dotados de caráter absoluto. Os valores mais altos, como a verdade ou a santidade, têm uma validade que ultrapassa épocas e sociedades. A percepção que temos deles pode variar, mas sua essência permanece inalterada. É isso que torna possível falar de uma ética universal, não baseada em leis impostas externamente, mas em uma ordem que se manifesta internamente ao espírito humano. Essa proposta não reduz a moral a regras fixas, mas reconhece a presença de uma orientação fundamental que guia o agir.

Scheler (2011) também faz uma distinção importante entre valores e bens. Os bens são objetos concretos que possuem valor na medida em que realizam ou expressam qualidades valorativas. Um livro é um bem valioso se expressa a verdade, mas o valor da verdade em si é superior e não depende do objeto. Essa diferença permite compreender por que os valores são mais fundamentais do que os interesses ou utilidades. Viver orientado por valores é diferente de buscar bens; é perseguir aquilo que tem dignidade em si, e não aquilo que apenas satisfaz desejos momentâneos. Possenti reforça essa perspectiva ao afirmar que a ética de Scheler exige uma sensibilidade que vai além do cálculo e do benefício³⁹. Scheler, por sua vez, complementa essa ideia ao dizer: "Toda existência de um bem é fundamentada em valores; mas não se segue daí que o valor seja fundamentado na existência de um bem"⁴⁰.

A hierarquia dos valores também implica uma hierarquia na vida ética. Preferir os valores superiores aos inferiores é um sinal de maturidade moral, pois demonstra a capacidade da pessoa de se elevar acima dos impulsos imediatos. Escolher a verdade ao invés da conveniência, a compaixão em lugar da indiferença, é testemunho de uma alma que se deixou tocar pelo valor. Essa ordenação é vivida no cotidiano, nas pequenas e grandes decisões que revelam quem somos. Führt e Kahlmeyer-Mertens observam que a grandeza da pessoa se manifesta na coerência entre a vida concreta e a estrutura axiológica do mundo⁴¹. Ser ético, portanto, é viver de acordo com essa escala invisível, mas real.

A filosofia dos valores de Scheler também oferece uma nova compreensão da liberdade. Para ele, a liberdade não é simplesmente a possibilidade de escolher entre opções,

³⁹ POSSENTI, 2016, p. 25

⁴⁰ SCHELER, 2001, p. 119

⁴¹ FÜHR; KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 77

mas a capacidade de reconhecer e preferir o que tem mais valor. A verdadeira liberdade não está em fazer o que se quer, mas em responder ao bem que se impõe ao coração. Essa concepção afasta a ideia de que a ética limita a liberdade; ao contrário, mostra que só é verdadeiramente livre quem é capaz de se orientar pelo valor. Scheler resume essa ideia ao afirmar que:

A pessoa nunca é substância ou coisa que pensa ou que é portadora de propriedades psíquicas; a pessoa é, muito antes, a unidade concreta do ser do ser que vive a execução de atos concretos. A pessoa e o eu são, do ponto de vista do ser, inteiramente heterogêneos. O eu é, com a sua consciência, um objeto da experiência interna, um sistema parcial de conteúdos de experiência. A pessoa, pelo contrário, não é jamais objeto, pois ela é a unidade da vida em que se dão os atos, e ela só pode ser vivida na sua execução. A pessoa não é, de forma alguma, um "estar presente", um "fato", mas sim, um valor.⁴²

De acordo com Possenti (2016), o sistema valorativo de Scheler não é estático, mas vivo e dinâmico. A cada experiência, a pessoa é chamada a perceber, julgar e ordenar os valores diante de si. Esse exercício constante de atenção afetiva e resposta livre transforma a ética em um caminho existencial. Não se trata de aplicar fórmulas, mas de cultivar uma abertura permanente ao valor. Essa abertura exige silêncio interior, escuta sensível e disposição para se deixar afetar. Scheler insiste que a pessoa não é apenas um agente que escolhe, mas alguém que se deixa tocar e transformar pela verdade. Em sua obra, ele esclarece que:

A pessoa não é uma entidade que já está pronta, mas um ser em constante movimento de realização de valores. Sua existência não é um "ser-aí", mas um "devir", que se manifesta na superação constante de seus limites e na vivência de valores cada vez mais altos.⁴³

Assim, a ética se revela como um processo de autoconstrução pessoal à luz do valor.

A filosofia dos valores de Max Scheler convida a uma superação das dualidades tradicionais entre razão e emoção, sujeito e objeto, liberdade e norma. Ela apresenta uma visão integrada do ser humano, em que o coração, o espírito e a ação se entrelaçam em uma unidade ética profunda. Essa abordagem tem implicações não apenas filosóficas, mas também pedagógicas, políticas e espirituais. Em tempos de crise de valores e esvaziamento do sentido moral, a proposta scheleriana ressurgiu como uma alternativa sensível e rigorosa para repensar a dignidade humana. Não se trata de impor regras, mas de despertar consciências, o valor, em

⁴² SCHELER, 2001, p. 308-309

⁴³ SCHELER, 2001, p. 182-183

sua luz silenciosa, ainda nos interpela.

1.2 - A Pessoa como Sujeito espiritual de valores

A noção de pessoa, na filosofia de Max Scheler, ultrapassa as definições tradicionais que a associam apenas à racionalidade ou à consciência individual. Para ele, a pessoa é um ser espiritual, dotado de uma unidade concreta que antecede qualquer divisão entre corpo e alma. Scheler afirma que “a pessoa não é um objeto que se possa encontrar atrás ou junto aos atos, mas existe apenas nos atos de amar, odiar, querer e pensar”⁴⁴. Essa espiritualidade não remete a um plano místico, mas a uma profundidade ontológica que permite à pessoa ser o centro intencional de atos como amar, odiar, julgar e preferir. Scheler sustenta que a pessoa não é reduzida a seus estados psíquicos ou capacidades mentais, mas é o fundamento último dos atos vividos. Ele enfatiza que:

A pessoa é a unidade concreta e o ser que vive a execução de atos espirituais, e nela está constantemente dada. A pessoa não é uma substância ou um “eu” que tenha uma existência independente de seus atos, mas é a unidade de sua vida de atos, que se realiza neles mesmos⁴⁵.

Como explica Boeira (2019, p. 77) a pessoa em Scheler é “condição de possibilidade de todo ato ético, sem se confundir com nenhuma função empírica”. Essa compreensão inaugura uma nova abordagem antropológica, na qual a pessoa é vista como a condição de possibilidade do valor ético.

Diferentemente da concepção kantiana, que entende o sujeito moral como um agente racional guiado por leis universais, Scheler defende que é no sentir que a pessoa revela sua vocação ética. Ele escreve que “os valores não se conhecem por conceitos, mas se captam por meio de um sentir intencional”⁴⁶. A pessoa é, antes de tudo, um ser que ama, sofre, intui e se relaciona com os valores que o mundo lhe apresenta. Essa visão afasta-se do formalismo kantiano, que para Scheler, reduz a moralidade a uma forma vazia. O filósofo esclarece essa diferença crucial:

A obrigação, o dever, é somente um momento ou um traço característico de certas formas de vivência do valor, mas jamais seu fundamento. O ato moral não se funda no dever, mas no amor, que é a vivência do valor em sua plenitude, na sua essência

⁴⁴ SCHELER, 2001, p. 61

⁴⁵ SCHELER, 2001, p. 308

⁴⁶ SCHELER, 2001, p. 37

mesma. O amor é a base de toda a vida ética e de toda a realização de valores.⁴⁷

Esse contato afetivo com os valores não é aleatório, mas organizado conforme a hierarquia valorativa. Assim, a dignidade da pessoa está diretamente ligada à sua capacidade de captar e realizar os valores mais altos. Nesse sentido, Wojtyła (1993) afirma que a pessoa é o único ser no mundo visível que possui valor absoluto, pois é capaz de se decidir livremente em relação ao bem.

A concepção de pessoa espiritual não significa negar a dimensão biológica ou emocional do ser humano, mas sim reconhecer que há um núcleo essencial que escapa às categorias objetivas da ciência. Scheler distingue a pessoa de qualquer função empírica, afirmando que ela "não é uma coisa, nem um objeto, mas um centro vivo de atos espirituais"⁴⁸. Essa distinção é central para sua antropologia filosófica. O filósofo esclarece essa diferença crucial:

A pessoa nunca é substância ou coisa que pensa ou que é portadora de propriedades psíquicas; a pessoa é, muito antes, a unidade concreta do ser do ser que vive a execução de atos concretos. A pessoa e o eu são, do ponto de vista do ser, inteiramente heterogêneos. O eu é, com a sua consciência, um objeto da experiência interna, um sistema parcial de conteúdos de experiência. A pessoa, pelo contrário, não é jamais objeto, pois ela é a unidade da vida em que se dão os atos, e ela só pode ser vivida na sua execução. A pessoa não é, de forma alguma, um "estar presente", um "fato", mas sim, um valor.⁴⁹

Essa citação reforça a ideia de que os atos intencionais — como o amor, a justiça ou a compaixão — não pertencem ao ego psicológico, mas emergem da essência espiritual da pessoa. Como observa Kahlmeyer-Mertens, 2020, p. 102 esse entendimento “liberta o humano das amarras naturalistas e fundamenta a dignidade como algo inalienável, não dependente de condições externas”.

Outro ponto central é a ideia de que a pessoa é uma unidade de ser que se realiza na pluralidade de seus atos. Ao contrário das concepções que veem o eu como resultado de somas de experiências ou funções, Scheler sustenta: “não são os atos que possuem a pessoa, mas é a pessoa que possui os atos”⁵⁰. Essa anterioridade não é cronológica, mas ontológica: a pessoa é a base de sentido de cada ação moral. Para o filósofo, a pessoa é a única realidade capaz de conferir sentido aos atos que realiza, pois:

⁴⁷ SCHELER, 2001, p. 110-111

⁴⁸ SCHELER, 2001, p. 65

⁴⁹ SCHELER, 2001, p. 308-309

⁵⁰ SCHELER, 2001, p. 70

A pessoa é a unidade concreta e o ser que vive a execução de atos espirituais, e nela está constantemente dada. A pessoa não é uma substância ou um “eu” que tenha uma existência independente de seus atos, mas é a unidade de sua vida de atos, que se realiza neles mesmos. Essa realização de atos, portanto, não é a constituição do ser da pessoa, mas sim o seu modo de ser e de aparecer.⁵¹

Isso significa que não é a repetição de boas ações que torna alguém uma pessoa ética, mas a abertura do ser pessoal à realização do valor. A ética, portanto, nasce do interior da pessoa e de sua fidelidade à hierarquia dos valores, não da obediência a normas externas. Aquino (2015) enfatiza que a moralidade não deve ser entendida apenas como uma obrigação formal e impessoal, mas como uma reação emocional aos valores que se apresentam de maneira evidente.

A pessoa, para Scheler, é também o único ente capaz de responsabilidade moral verdadeira. Isso porque somente ela pode realizar atos livres em resposta aos valores percebidos. Scheler (2001) entende que a verdadeira liberdade não está na ausência de vínculos, mas na capacidade de responder ao chamado do valor com autenticidade. Para ele:

O dever, a obrigação, não é o fundamento da liberdade; o fundamento da liberdade é, muito antes, a essência do amor, que é a vivência do valor em sua plenitude, na sua essência mesma. O amor é a base de toda a vida ética e de toda a realização de valores. A liberdade é a nossa capacidade de nos movermos em direção ao valor, de nos unirmos a ele.⁵²

Nesse contexto, a pessoa não age por obrigação, mas por reconhecimento e amor. Barbosa e Sousa, (2016), destaca que essa liberdade espiritual é a marca da maturidade ética, pois exige discernimento, afeto e compromisso.

A dimensão espiritual da pessoa também implica a sua abertura ao outro. Scheler recusa a visão do sujeito isolado e autocentrado, propondo, em seu lugar, uma pessoa que se realiza no encontro com os demais. Ele enfatiza que o amor é o ato supremo da pessoa, o que a torna capaz de superar o individualismo. O filósofo afirma: “O amor não é um sentimento passivo. É um ato de união, de reconhecimento, que nos conduz para a essência do outro. O amor revela a nós não apenas a nossa própria pessoa, mas também a do outro, com seus valores e seu mundo interior”⁵³. É no amor, na solidariedade e na empatia que a pessoa expressa sua grandeza ética. A intersubjetividade é, portanto, um elemento constitutivo da identidade pessoal. Possenti assinala que o personalismo ético de Scheler exige “um olhar atento à singularidade de cada ser humano, compreendendo-o como portador de valor

⁵¹ SCHELER, 2001, p. 308

⁵² SCHELER, 2001, p. 110

⁵³ SCHELER, 2001, p. 104

incondicional”⁵⁴.

Em *Do eterno no homem*, Scheler aprofunda essa compreensão da pessoa como sede de eternidade. Para ele, “nos atos espirituais do amor, da justiça e da fé, o homem participa de uma ordem eterna, que transcende o espaço e o tempo”⁵⁵. Quando a pessoa ama com autenticidade ou se entrega à justiça, ela não apenas age, mas participa de uma dimensão mais alta da existência. Essa ideia reforça a tese de que a pessoa é, ao mesmo tempo, finita e aberta ao infinito.

Essa perspectiva também fundamenta a ideia de que a pessoa é irrepetível. Cada indivíduo possui uma originalidade existencial que não pode ser substituída nem reproduzida. Isso confere à vida pessoal um valor incomensurável, o que implica consequências sociais e políticas profundas. Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023, p. 61) observam que “a visão personalista de Scheler oferece um fundamento filosófico robusto para a dignidade e os direitos humanos”.

Essa abordagem da pessoa como sujeito espiritual também tem implicações pedagógicas e educativas. Formar pessoas éticas, segundo essa visão, não é apenas transmitir normas, mas cultivar a capacidade de percepção dos valores e desenvolver a sensibilidade moral. Cortella (2022, p. 42)

acrescenta que “educar para a ética é educar para o sentido, para que cada pessoa se torne capaz de responder ao bem com liberdade e responsabilidade”. Scheler propõe, assim, uma pedagogia dos valores, que se distancia tanto do moralismo quanto do permissivismo.

Portanto, compreender a pessoa como sujeito espiritual é reconhecer que a ética não é algo que se impõe de fora, mas algo que nasce do mais profundo do ser. A dignidade, a liberdade e a responsabilidade são expressões dessa essência que se realiza no tempo. Scheler nos convida a olhar para a pessoa não como um objeto de estudo, mas como um mistério que se revela na relação com o valor e com o outro. Essa concepção amplia o horizonte da ética e propõe uma nova maneira de pensar o humano em toda sua complexidade e beleza. Em tempos de crise de sentido, a filosofia de Scheler resgata a centralidade da pessoa como chave para a reconstrução da moralidade.

1.3 - Atos de preferência e a construção da hierarquia de sentido

⁵⁴ POSSENTI, 2016, p. 87

⁵⁵ SCHELER, 2015, p. 131

No centro da ética de Max Scheler está o conceito de “atos de preferência”, que expressam como a pessoa se orienta diante da pluralidade de valores presentes na experiência. Esses atos não são escolhas arbitrárias, mas movimentos intencionais pelos quais o sujeito espiritual reconhece que determinado valor é superior a outro. Como afirma Scheler, “os atos de preferir são sempre atos intencionais que evidenciam a superioridade de um valor sobre outro”⁵⁶. Assim, preferir a justiça ao conforto, ou a verdade à aceitação social, revela uma hierarquia interna que estrutura o mundo moral. Scheler explica que:

A preferência não é um ato de pensamento, nem de juízo, nem de conhecimento. É um ato singular e independente, que se manifesta antes mesmo do juízo de valor. Quando preferimos, o valor superior se manifesta em toda sua evidência e nos diz, de forma intuitiva e direta, que ele é mais elevado que o outro. Os atos de preferir são o fundamento de toda a hierarquia de valores, e é através deles que nos tornamos conscientes da ordem objetiva do mundo moral.⁵⁷

Para Scheler, a moralidade nasce exatamente dessa capacidade de sentir o valor de se inclinar, com liberdade, em direção ao mais elevado. Os atos de preferência são, por isso, manifestações concretas da liberdade ética.

A preferência ética não pode ser confundida com o gosto pessoal ou a inclinação emocional volátil. Ela pressupõe um encontro profundo com o valor, vivido como algo que se impõe à consciência por sua própria força e evidência. Não se trata de desejar o que é agradável, mas de reconhecer o que é digno. Nesse sentido, “a evidência dos valores não depende do sujeito, mas se impõe a ele em uma intuição emocional originária”⁵⁸. Scheler aprofunda essa ideia ao afirmar que:

A hierarquia dos valores é uma ordem objetiva, não uma convenção cultural ou uma invenção do espírito. Os valores têm uma existência independente de sua captação, e se manifestam com evidência própria em atos de preferir e pospor. A sua hierarquia é algo que se revela à intuição emocional, e não algo que se constrói pela razão.⁵⁹

Como destaca Possenti (2016, p. 89), a ética não nasce da imposição de regras, mas do acolhimento interior daquilo que merece ser preferido. Nessa perspectiva, a liberdade se realiza quando a pessoa responde ao valor com fidelidade e integridade.

A hierarquia de sentido, portanto, emerge da ordenação espontânea dos valores no interior da vida pessoal. Essa ordenação não é teórica, mas existencial: ela se revela na forma

⁵⁶ SCHELER, 2001, p. 45

⁵⁷ SCHELER, 2001, p. 48-49

⁵⁸ SCHELER, 2001, p. 52

⁵⁹ SCHELER, 2001, p. 55

como cada um organiza suas escolhas, prioriza ações e responde aos desafios da vida cotidiana. Quando alguém prefere sacrificar o prazer imediato por um valor espiritual, como a justiça ou o amor, está afirmando essa hierarquia de maneira prática. Scheler observa que “no ato de preferir se manifesta a grandeza da alma que se abre ao superior”⁶⁰. A ética, assim, não é um dever imposto, mas um caminho de realização interior.

A originalidade da teoria scheleriana está em mostrar que os valores não têm o mesmo peso nem a mesma profundidade. Eles se distribuem em níveis: sensíveis, vitais, espirituais e religiosos. Os atos de preferência revelam essa gradação e nos educam a reconhecer que certos valores merecem ser buscados com mais empenho. Amar alguém, por exemplo, é um ato que não se justifica pela utilidade, mas por um valor que excede qualquer cálculo. Kahlmeyer-Mertens (2020) afirma que essa estrutura hierárquica dos valores redefine a ética como uma ascese, um exercício constante de elevação espiritual por meio das escolhas diárias. O sujeito ético é aquele que prefere com sabedoria e coerência.

Outro aspecto relevante é que a preferência ética implica responsabilidade. Uma vez que o valor se revela ao coração da pessoa, ela se vê diante de um chamado a agir de acordo com ele. Ignorar esse chamado é uma forma de empobrecimento espiritual, pois nega a dignidade que a própria pessoa carrega. Scheler afirma: “cada vez que o homem capta um valor, vê-se obrigado a responder a ele com sua liberdade”⁶¹. Essa responsabilidade é, para o filósofo, uma dimensão essencial da existência pessoal. Ele explica:

A responsabilidade não se funda em um mandamento formal ou em uma lei abstrata, mas na vivência de um valor objetivo. A pessoa que age eticamente não o faz por obediência a uma regra, mas por fidelidade a um valor que se impõe a ela. A verdadeira responsabilidade é a resposta livre e pessoal ao chamado do valor.⁶²

A responsabilidade moral, então, não decorre de mandamentos exteriores, mas da resposta interior que o sujeito oferece ao valor intuído. Essa ética do sentir exige maturidade afetiva e consciência desperta, pois os valores superiores nem sempre são os mais fáceis de seguir. Preferir o bem é sempre um gesto de coragem⁶³.

Os atos de preferência também revelam a singularidade da pessoa, pois cada sujeito vive sua relação com os valores de forma única. Embora a hierarquia dos valores seja objetiva, a maneira como ela se concretiza na vida de cada um é profundamente pessoal. É por isso que a ética, para Scheler, não pode ser reduzida a fórmulas universais ou padrões

⁶⁰ SCHELER, 2001, p. 61

⁶¹ SCHELER, 2001, p. 75

⁶² SCHELER, 2001, p. 77

⁶³ FÜHR E KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 147

morais fixos. "A pessoa não é um objeto que se observa, mas o centro vivente de atos intencionais"⁶⁴. O filósofo enfatiza essa singularidade:

Cada pessoa possui um valor pessoal único e irrepetível. Esse valor é a essência mais profunda do ser pessoal, que se revela na capacidade de preferir e amar de maneira original. Viver eticamente, portanto, é ser fiel a esse valor pessoal, que não pode ser substituído por nenhum outro.⁶⁵

A autenticidade consiste em viver segundo os valores que o coração reconhece como verdadeiros. Isso exige escuta interior e abertura constante. Essa ética fenomenológica valoriza a experiência e desafia modelos normativos centrados apenas na razão ou na utilidade social⁶⁶.

A construção da hierarquia de sentido também passa pela educação moral, que deve ser entendida como formação da *sensibilidade ética*. Ensinar alguém a agir bem não é apenas transmitir regras, mas ajudá-lo a perceber o que é bom em si mesmo. Essa pedagogia exige diálogo, empatia e presença, pois só se aprende a preferir o bem convivendo com pessoas que o vivem. Para Chauí (2020, p. 327), educar para a ética significa “formar sujeitos capazes de discernir valores e agir segundo a liberdade responsável”. A ética de Scheler, nesse sentido, é também uma ética da convivência e do testemunho. O filósofo personalista Emmanuel Mounier aprofunda essa perspectiva, explicando que:

A educação não consiste em modelar um indivíduo para que se encaixe em uma forma já existente, mas em suscitar a pessoa em toda a sua dignidade e liberdade, em sua capacidade de doar-se e de amar. A pessoa é um ser em constante movimento de personalização, e a educação é o meio pelo qual essa jornada se torna possível, libertando o ser humano de seus determinismos e abrindo-o para a comunidade e para o mundo dos valores.⁶⁷

A formação moral autêntica não separa pensamento e sentimento, mas integra razão, emoção e ação em uma unidade viva. Educar para o valor é formar pessoas que escolham com o coração desperto.

Através dos atos de preferência, a pessoa participa da realização concreta dos valores no mundo. Ela não apenas reconhece o que é bom, mas se compromete com sua encarnação na realidade. Esse compromisso é o que dá sentido à existência ética: tornar visível o invisível do valor por meio da ação cotidiana. Scheler vê nisso uma missão profunda do ser humano: “a

⁶⁴ SCHELER, 2001, p. 88

⁶⁵ SCHELER, 2001, p. 89

⁶⁶ AQUINO, 2015, p. 74

⁶⁷ MOUNIER, 2004, p. 112

pessoa é o único ente capaz de tornar real o bom, o belo e o justo”⁶⁸. O filósofo aprofunda essa ideia ao afirmar que:

A pessoa é o único ser capaz de introduzir no mundo a ordem de valores que ela intui. Ela não é meramente um espectador passivo do mundo moral, mas um agente ativo que traz à existência o que ela percebe como valioso. A pessoa é o ponto de passagem pelo qual o valor, que existe em si mesmo, se torna parte da realidade.⁶⁹

Essa tarefa não é leve, mas constitui o núcleo da vida moral. O valor, sem a pessoa, permanece abstrato; com ela, ganha carne, tempo e história.

Por isso, os atos de preferência não são apenas manifestações éticas individuais, mas também atos fundadores da cultura. Uma sociedade é moralmente elevada quando seus membros reconhecem e preferem os valores mais altos. O tecido moral de uma comunidade se forma na convergência das escolhas pessoais orientadas pelo bem. Scheler sustenta que o valor da comunidade se fundamenta nos valores pessoais de seus membros. Ele afirma:

A comunidade de pessoas é, por sua vez, um ente pessoal de ordem superior. O valor da comunidade não se encontra em si mesmo, mas se fundamenta na dignidade de seus membros. A comunidade é o meio pelo qual a pessoa se realiza em sua plenitude ética e espiritual.⁷⁰

A ética, assim, é também uma construção coletiva, que exige diálogo entre consciências despertas e sensíveis. Essa visão oferece uma base sólida para repensar a política, a educação e a convivência social a partir da dignidade do agir moral⁷¹.

Em suma, os atos de preferência são a expressão viva da liberdade espiritual da pessoa diante da ordem dos valores. Eles mostram que a ética não é uma teoria, mas um modo de ser no mundo, orientado por aquilo que é mais valioso. Preferir é escolher com o coração iluminado pelo sentido. Essa concepção desloca o centro da moralidade do dever para a resposta, da lei para o valor, do cálculo para a intuição. A pessoa que prefere o bem realiza sua vocação mais alta: ser instrumento da verdade, da beleza e da justiça. Scheler nos convida, assim, a construir uma vida ética não por obrigação, mas por fidelidade ao que mais importa.

1.4 - Crítica à Ética formal de Kant e ao naturalismo

⁶⁸ SCHELER, 2001, p. 136

⁶⁹ SCHELER, 2001, p. 138-139

⁷⁰ SCHELER, 2001, p. 250

⁷¹ POSSENTI, 2016, p. 122

Max Scheler desenvolve sua filosofia ética como uma alternativa crítica às duas grandes tradições morais que marcaram o pensamento moderno: o formalismo kantiano e o naturalismo. Para ele, ambas as perspectivas, embora antagônicas em certos aspectos, compartilham uma limitação comum: a incapacidade de captar a vivência concreta dos valores. O formalismo privilegia a razão abstrata e universal; o naturalismo, por sua vez, reduz a ética a fatos da natureza ou da cultura. Scheler rejeita ambos os caminhos, argumentando que eles distorcem a essência da moralidade, que não nasce nem da razão pura nem do instinto, mas da intuição afetiva que a pessoa realiza dos valores. Como afirma Scheler, “os valores não são propriedades das coisas, mas essências ideais que se impõem à consciência por sua própria evidência”⁷². Ele aprofunda essa crítica, afirmando que a ética formalista de Kant não é capaz de dar conta da experiência moral completa:

A ética formalista de Kant, com seu imperativo categórico, é incapaz de fundamentar os valores e a hierarquia dos valores, porque ela se baseia em uma razão abstrata que não se abre ao mundo concreto da vida e dos atos. A moralidade não é um dever, mas uma resposta livre e espontânea a valores que se revelam ao nosso coração.⁷³

A crítica ao formalismo kantiano é uma das mais recorrentes na obra de Scheler. Kant baseia sua ética na razão prática e no imperativo categórico, segundo o qual a ação moral deve poder ser universalizada. No entanto, para Scheler, essa abordagem ignora a realidade emocional e espiritual da pessoa. Scheler critica a lógica kantiana de uma ética "vazia", argumentando que o verdadeiro valor não está na forma da ação, mas no conteúdo intuitivo e afetivo que a pessoa apreende⁷⁴. Agir moralmente não é apenas seguir uma regra lógica, mas responder com autenticidade a valores reconhecidos anteriormente. A exclusão dos sentimentos por Kant é uma mutilação da experiência moral: “a vida moral não se funda no dever formal, mas na apreensão afetiva dos valores”⁷⁵. Ele aprofunda essa ideia ao afirmar que:

O dever, a obrigação, é somente um momento ou um traço característico de certas formas de vivência do valor, mas jamais seu fundamento. O ato moral não se funda no dever, mas no amor, que é a vivência do valor em sua plenitude, na sua essência mesma. O amor é a base de toda a vida ética e de toda a realização de valores.⁷⁶

⁷² SCHELER, 2001, p. 52

⁷³ SCHELER, 2001, p. 110

⁷⁴ SCHELER, 2001, p. 119

⁷⁵ SCHELER, 2001, p. 61

⁷⁶ SCHELER, 2001, p. 110-111

Ele considera que os sentimentos não apenas acompanham a moralidade, mas a fundamentam, pois são eles que revelam o valor e despertam a pessoa para o bem.

Além disso, Scheler discorda da ideia kantiana de que a boa vontade é o único bem moral incondicional. Para ele, uma vontade só pode ser considerada boa se estiver orientada para um valor objetivo. A intenção isolada da realidade valorativa corre o risco de se tornar vazia ou até mesmo perversa. O valor é o que confere direção e sentido à vontade, e não o contrário. Scheler esclarece:

A vontade é, em sua essência, cega para os valores. Ela só pode querer o que lhe é dado pelo sentimento, pela intuição afetiva. O querer é um ato que se dirige a um valor, mas que não o cria. O valor, ao contrário, é que se impõe à vontade e lhe dá sua direção.⁷⁷

Todavia, “não é o dever que gera o valor, mas o valor que funda o dever”⁷⁸. A moralidade, assim, deixa de ser um sistema formal e passa a ser uma resposta concreta e amorosa ao que foi intuído como digno.

A crítica ao naturalismo também ocupa lugar central na construção da ética scheleriana. Para Scheler, “os naturalistas incorrem em uma falácia ao derivar normas morais de fatos observáveis, confundindo o que ‘é’ com o que ‘deve ser’”⁷⁹. A existência de um comportamento na natureza não justifica sua normatividade ética. Os valores, afirma Scheler, não são fenômenos naturais, mas propriedades ideais que se impõem à consciência por sua própria evidência. O filósofo aprofunda essa ideia ao dizer:

A hierarquia dos valores é uma ordem objetiva, não uma convenção cultural ou uma invenção do espírito. Os valores têm uma existência independente de sua captação, e se manifestam com evidência própria em atos de preferir e opor. A sua hierarquia é algo que se revela à intuição emocional, e não algo que se constrói pela razão ou pela observação do mundo dos fatos.⁸⁰

Reduzir a moral ao útil ou ao adaptativo é negar sua profundidade espiritual. Como observa Kahlmeyer-Mertens (2020) essa crítica resgata o valor da interioridade e da vocação ética, elementos que desaparecem quando a moralidade é medida apenas por suas consequências externas.

Outra limitação do naturalismo é sua tendência a dissolver a responsabilidade moral na causalidade biológica ou social. Se o comportamento ético é determinado por fatores

⁷⁷ SCHELER, 2001, p. 119

⁷⁸ POSSENTI, 2016, p. 87

⁷⁹ SCHELER, 2001, p. 73

⁸⁰ SCHELER, 2001, p. 55

evolutivos ou culturais, onde fica a liberdade da pessoa? Scheler é categórico: “cada vez que o homem capta um valor, se vê obrigado a responder a ele com sua liberdade”⁸¹. A liberdade, aqui, não é ausência de causas, mas a possibilidade de orientar-se pelo bem percebido. Como destaca Aquino, Scheler reintegra a dimensão espiritual e afetiva da ação ética, oferecendo uma resposta ao mecanicismo reducionista⁸².

Para Scheler, tanto Kant quanto os naturalistas desconsideram o papel central da hierarquia dos valores, o que empobrece a experiência moral. O formalismo trata todos os deveres como equivalentes, desde que possam ser universalizados; o naturalismo, por sua vez, nivela as ações conforme sua eficácia adaptativa. Para o filósofo, a moralidade só faz sentido quando se reconhece que alguns valores merecem mais respeito e dedicação que outros⁸³. Isso porque, como afirma Scheler:

A hierarquia dos valores não é uma convenção cultural ou uma invenção do espírito. Ela é uma ordem objetiva, que se manifesta de forma evidente à nossa intuição emocional. A pessoa moralmente desenvolvida é aquela que se torna capaz de distinguir e preferir o valor mais alto, mesmo que isso exija sacrifício e esforço.⁸⁴

Para Scheler, “no ato de preferir se manifesta a grandeza da alma que se abre ao superior”⁸⁵. A vida moral exige discernimento e ordenação: preferir o verdadeiro ao útil, o justo ao agradável, não é uma escolha trivial, mas uma afirmação da dignidade da pessoa.

A alternativa proposta por Scheler é uma *ética axiológica* que reconhece a objetividade e a hierarquia dos valores. Nessa ética, a pessoa é livre para preferir o valor mais elevado, não por imposição externa, mas por ressonância interior. Isso transforma o agir ético em um processo vivo, carregado de sentido e profundamente enraizado na experiência afetiva. O filósofo resume a essência dessa proposta:

A vida moral não se funda no dever, mas no amor, que é a vivência do valor em sua plenitude. O amor é a base de toda a vida ética e de toda a realização de valores. O ato moral não é o cumprimento de uma lei abstrata, mas uma resposta livre e espontânea a valores que se revelam ao nosso coração.⁸⁶

Como sintetiza Scheler, “a moralidade é o ato em que a pessoa se torna quem ela é, na fidelidade ao valor que a interpela”⁸⁷.

⁸¹ SCHELER, 2001, p. 75

⁸² AQUINO, 2015, p. 74

⁸³ SCHELER, 2001, p. 55

⁸⁴ SCHELER, 2001, p. 58-59

⁸⁵ SCHELER, 2001, p. 88

⁸⁶ SCHELER, 2001, p. 110-111

⁸⁷ SCHELER, 2001, p. 94

A alternativa proposta por Scheler é uma ética axiológica que reconhece a objetividade e a hierarquia dos valores. Nessa ética, a pessoa é livre para preferir o valor mais elevado, não por imposição externa, mas por ressonância interior. Isso transforma o agir ético em um processo vivo, carregado de sentido e profundamente enraizado na experiência afetiva. O filósofo resume a essência dessa proposta:

A vida moral não se funda no dever, mas no amor, que é a vivência do valor em sua plenitude. O amor é a base de toda a vida ética e de toda a realização de valores. O ato moral não é o cumprimento de uma lei abstrata, mas uma resposta livre e espontânea a valores que se revelam ao nosso coração.⁸⁸

Como sintetiza Scheler, “a moralidade é o ato em que a pessoa se torna quem ela é, na fidelidade ao valor que a interpela”⁸⁹.

Dessa forma, Scheler nos convida a reavaliar as bases da moralidade moderna. Ele não propõe um retorno ao sentimentalismo, nem um abandono da razão, mas sim uma integração afetivo-racional e espiritual da experiência ética. A razão tem seu lugar, mas não é o ponto de partida. O ponto de partida é o valor percebido, vivido e amado. É isso que torna a ética uma questão existencial e não apenas racional. Em tempos de banalização moral e confusão valorativa, a crítica de Scheler mantém sua relevância, lembrando que “o bem não se calcula nem se decreta; ele se reconhece e se escolhe com o coração desperto”⁹⁰.

1.5 - A hierarquia dos valores e a vida ética

A ética de Scheler se distingue por estruturar os valores em uma hierarquia objetiva, que orienta a pessoa moralmente⁹¹. Sua filosofia parte do pressuposto de que os valores não estão em um mesmo nível de importância ou profundidade, mas são organizados em uma hierarquia objetiva. Essa escala, percebida afetivamente pela pessoa, permite distinguir valores inferiores, como o prazer, daqueles mais altos, como o amor ou a justiça. Scheler não vê essa hierarquia como um sistema imposto externamente, mas como uma ordem que se revela ao espírito por meio de sentimentos intencionais: “os valores não são propriedades das coisas, mas essências ideais que se impõem à consciência por sua própria evidência”⁹². O filósofo aprofunda essa ideia ao afirmar que:

⁸⁸ SCHELER, 2001, p. 110-111

⁸⁹ SCHELER, 2001, p. 94

⁹⁰ CORTELLA, 2022, p. 59

⁹¹ KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 119

⁹² SCHELER, 2001, p. 52

A hierarquia dos valores é uma ordem objetiva, não uma convenção cultural ou uma invenção do espírito. Os valores têm uma existência independente de sua captação, e se manifestam com evidência própria em atos de preferência e post por. A sua hierarquia é algo que se revela à intuição emocional, e não algo que se constrói pela razão ou pela observação do mundo dos fatos.⁹³

A vida ética, portanto, depende da capacidade da pessoa de reconhecer e respeitar essa ordem.

Na base da hierarquia estão os valores sensíveis, ligados ao prazer e à dor, que são os mais imediatos e passageiros. Acima deles, encontram-se os valores vitais, como a saúde, a força e a eficiência. Subindo mais um nível, temos os valores espirituais, entre os quais estão a beleza, a justiça e a verdade. No ápice da hierarquia, Scheler coloca os valores religiosos, como a santidade, que transcendem a experiência sensível e apontam para uma dimensão absoluta. (Scheler, 2001, p. 79) ele assim, resume essa classificação:

A hierarquia dos valores se divide em quatro níveis distintos, que são: (1) valores do prazer e da dor, que se manifestam no sentir sensível; (2) valores vitais, que se revelam no sentir do impulso e da vida; (3) valores espirituais, que se manifestam no sentir da beleza, da justiça e da verdade; e (4) valores do sagrado, que se revelam na dimensão do amor e da santidade.

Essa estrutura revela que os valores mais altos são menos dependentes do corpo e da utilidade, e mais universais e profundos⁹⁴. Essa visão rompe com o utilitarismo e o hedonismo que dominam parte da tradição moderna⁹⁵.

A vivência ética, nesse contexto, é inseparável da hierarquia dos valores. Viver eticamente significa orientar-se por aquilo que possui maior valor, mesmo que isso custe algum sacrifício imediato. A pessoa madura moralmente é aquela que prefere a verdade à conveniência, a justiça ao favoritismo, o amor ao egoísmo. “A hierarquia não serve apenas para classificar valores, mas para formar consciências; ao preferir os valores superiores, a pessoa realiza sua própria essência espiritual”⁹⁶. Scheler aprofunda essa perspectiva:

A pessoa é o único ente capaz de realizar o bem. Mas a realização do bem é também a realização de si mesma. O ato moral não é apenas a busca de um valor externo, mas a construção da própria pessoa. A pessoa que prefere o valor mais alto é aquela que mais se aproxima de sua própria essência⁹⁷.

⁹³ SCHELER, 2001, p. 55

⁹⁴ BOEIRA, 2019, p. 68

⁹⁵ CHAUI, 2020, p. 135

⁹⁶ KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 88

⁹⁷ SCHELER, 2001, p. 121

A ética torna-se, então, um caminho de autoconstrução, de crescimento interior e de fidelidade ao que realmente importa.

Ocorre, porém, que essa hierarquia pode ser negada na prática por escolhas que invertem a ordem dos valores⁹⁸. Quando o prazer é colocado acima da justiça, ou a utilidade acima da verdade, há uma deformação do agir moral. Scheler chama esse fenômeno de “reviravolta dos valores” (*Umwertung der Werte*), expressão que também aparece em Nietzsche, mas com sentido diverso. Para Scheler, essa inversão não é um sinal de criação ética, mas de decadência espiritual: “a vida moral é enfraquecida quando se prefere o valor inferior ao superior”⁹⁹. O filósofo aprofunda essa ideia, alertando que:

A inversão da hierarquia dos valores acontece quando um valor inferior ocupa o lugar de um superior na nossa preferência. Quando o prazer é preferido à vida, ou a utilidade é preferida à justiça, nossa vida moral se enfraquece e se empobrece. Esse fenômeno é a verdadeira negação da moralidade¹⁰⁰.

Viver guiado por valores inferiores conduz ao esvaziamento existencial, enquanto a verdadeira liberdade é a capacidade de resistir ao imediatismo e escolher segundo a grandeza do valor¹⁰¹.

A hierarquia dos valores é, assim, um critério que orienta a liberdade sem a suprimir. Em vez de submeter a pessoa a normas externas, ela oferece um horizonte interno de sentido, que guia o agir sem anulá-lo. A liberdade ética não é a ausência de direção, mas a fidelidade ao valor mais elevado percebido¹⁰². Nesse sentido, a hierarquia não é um fardo, mas uma bússola. Possenti, (2016) observa que o agir moral em Scheler é sempre uma resposta amorosa, e não uma obediência mecânica.

Essa perspectiva também propõe uma crítica implícita ao relativismo moral contemporâneo. Ao afirmar que há uma ordem objetiva entre os valores, Scheler rejeita a ideia de que tudo é uma questão de opinião ou cultura. Embora a percepção dos valores possa variar, sua essência permanece. A verdade continua sendo superior à mentira, mesmo quando esta oferece vantagens. A justiça permanece mais valiosa que a vingança, ainda que pareça menos eficaz¹⁰³. A ética, então, não é construída arbitrariamente, mas descoberta na relação com o mundo e com o outro.

Essa hierarquia também se manifesta nos conflitos morais, onde diferentes valores

⁹⁸ POSSENTI, 2016, p. 115

⁹⁹ SCHELER, 2001, p. 112

¹⁰⁰ SCHELER, 2001, p. 195-196

¹⁰¹ AQUINO, 2015, p. 77

¹⁰² POSSENTI, 2016, p. 93

¹⁰³ AQUINO, 2015, p. 82

entram em tensão. Muitas decisões exigem escolher entre o útil e o justo, entre o agradável e o verdadeiro. A pessoa ética é aquela que sabe reconhecer qual valor deve prevalecer, mesmo que isso envolva perdas. Essa capacidade de discernimento é fruto da experiência, da reflexão e, sobretudo, da sensibilidade moral. Como Scheler propõe, “não basta saber o que é certo; é preciso sentir o valor com intensidade suficiente para preferi-lo”¹⁰⁵. Scheler aprofunda a ideia do papel da hierarquia em momentos de tensão:

A hierarquia dos valores é a medida de todas as nossas decisões. Quando dois valores entram em conflito, não há um dilema moral, mas uma oportunidade para que a pessoa demonstre sua maturidade ética, preferindo o valor mais alto. O valor que deve prevalecer é aquele que, por sua natureza, tem um lugar mais elevado na ordem objetiva.¹⁰⁴

Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023) ressaltam que esse exercício contínuo de preferência valorativa constitui o núcleo da formação ética na perspectiva fenomenológica.

A hierarquia dos valores, portanto, não é apenas um conceito teórico, mas uma realidade vivida. Cada escolha que fazemos reafirma ou nega essa ordem. Preferir o valor mais alto é um ato de fidelidade à vocação da pessoa; preferir o inferior é um ato de renúncia à própria grandeza. Scheler, em sua obra, resume a essência dessa perspectiva: “A hierarquia dos valores é a medida de todas as nossas decisões. A pessoa que prefere o valor mais alto é aquela que mais se aproxima de sua própria essência”¹⁰⁵. Essa ética é exigente, mas também libertadora. Ela não depende de fórmulas prontas, mas de uma escuta atenta ao que se revela como digno. Scheler não propõe um moralismo rígido, mas uma espiritualidade encarnada, onde a ética se constrói no cotidiano. O valor não nos obriga pela força, mas nos convida com a sua luz.

Ao integrar razão, afeto e liberdade, a hierarquia dos valores apresenta uma visão rica da vida moral. Ela respeita a complexidade da experiência humana e reconhece que a grandeza da pessoa se revela em suas escolhas. Não há moralidade sem valor, e não há valor sem hierarquia. Viver eticamente é, portanto, escolher bem, e escolher bem é preferir o que é mais valioso. Scheler, em um de seus trechos mais marcantes, sintetiza a essência dessa proposta:

A vida moral não se funda no dever, mas no amor, que é a vivência do valor em sua plenitude. O amor é a base de toda a vida ética e de toda a realização de valores. O ato moral não é o cumprimento de uma lei abstrata, mas uma resposta livre e

¹⁰⁴ SCHELER, 2001, p. 116

¹⁰⁵ SCHELER, 2001, p. 55

espontânea a valores que se revelam ao nosso coração¹⁰⁶.

Essa dinâmica exige autoconhecimento, formação interior e compromisso com a verdade. Reafirmando Scheler, “a pessoa que prefere o valor mais alto é aquela que mais se aproxima de sua própria essência”¹⁰⁷. Essa frase resume a proposta de uma ética centrada no coração e na dignidade do ser.

1.6 - Inter-relações com outras perspectivas filosóficas

A filosofia de Max Scheler, embora inovadora, dialoga intensamente com outras correntes do pensamento ético e antropológico. Suas contribuições não surgem no vácuo, mas como resposta crítica a tradições anteriores e como ponto de partida para desenvolvimentos posteriores. A crítica ao formalismo kantiano, ao naturalismo e ao psicologismo não anula a relevância desses sistemas, mas revela seus limites diante da complexidade da vida ética. Scheler se apropria de elementos dessas correntes e os reconstrói à luz da fenomenologia e da centralidade do valor. Com isso, estabelece pontes que enriquecem o debate filosófico contemporâneo.

Com Immanuel Kant, por exemplo, o diálogo é inevitável. Scheler reconhece o mérito de Kant ao enfatizar “a dignidade da pessoa” e a autonomia moral, mas diverge profundamente de seu racionalismo formal. Enquanto Kant afirma que “o valor moral depende da forma da ação e de sua universalizabilidade”¹⁰⁸, Scheler sustenta que a ação é boa porque realiza um valor prévio, “objetivamente intuído”. Para Scheler, a ética não pode se restringir a um princípio formal, mas deve estar ancorada na rica materialidade dos valores:

A ética de Kant não pode ser material, porque ele exclui dos conteúdos do agir todo sentimento e todo impulso, em suma, toda 'matéria' da experiência. O que lhe falta é a intuição, a vivência, a emoção de algo que nos atrai, que nos convoca a uma atitude. A nossa experiência de valor é uma experiência afetiva, não intelectual. A dignidade da pessoa e a moralidade do ato residem na sua capacidade de responder a essa ordem material dos valores, que nos é dada através de uma intuição afetiva¹⁰⁹.

Essa divergência revela não apenas uma diferença metodológica, mas uma visão distinta da própria natureza humana e de sua relação com o bem¹¹².

Outra comparação relevante ocorre com Friedrich Nietzsche, especialmente na

¹⁰⁶ SCHELER, 2001, p. 121

¹⁰⁷ SCHELER, 2001, p. 110-111

¹⁰⁸ SCHELER, 2001, p. 121

¹⁰⁹ KANT, 1785 apud SCHELER, 2001, p. 73

análise da reviravolta dos valores. Nietzsche vê essa inversão como um gesto criativo e transgressor, responsável por libertar o indivíduo da moral dos fracos¹¹⁰. Scheler, por sua vez, denuncia essa mesma inversão como “um sintoma de decadência espiritual e perda de autenticidade”¹¹¹. Para Scheler, essa inversão é fruto do ressentimento, um sentimento de impotência que se volta contra os valores superiores:

A reviravolta dos valores não é uma 'nova moral', mas uma espécie de doença espiritual. Ela é o resultado de uma impotência para realizar valores superiores. O homem que não pode alcançar a grandeza do nobre, do santo ou do belo, se volta contra esses valores e os deprecia, afirmando a inferioridade de seus próprios desejos. Essa atitude destrói a vida moral em sua raiz, pois a ética só pode existir onde há a preferência pelo valor mais alto, não a depreciação do que não podemos alcançar¹¹².

Essa diferença mostra como ambos respondem à crise dos fundamentos da moral moderna de maneiras radicalmente opostas: Scheler busca reconstruir a moral, onde Nietzsche a desconstrói¹¹³.

No campo da fenomenologia, a influência de Edmund Husserl é decisiva. Scheler adota o método fenomenológico como forma de investigar a essência dos valores e dos atos intencionais¹¹⁶. Contudo, ele amplia a fenomenologia para além da esfera do conhecimento, introduzindo a afetividade como dimensão fundante da consciência ética. Para Scheler, os valores são dados na experiência afetiva, e não apenas no raciocínio. Essa prioridade da intuição afetiva é central em sua filosofia:

A intuição dos valores se dá na esfera do sentimento, não do intelecto. Não é pela razão que reconhecemos o amor como um valor superior à utilidade, mas através de um ato emocional de preferência. Os sentimentos não são apenas estados psicológicos subjetivos; eles são atos intencionais que apreendem os valores em sua objetividade. É por isso que a filosofia moral deve ser, antes de tudo, uma fenomenologia do sentir, e não uma lógica do dever.¹¹⁴

Enquanto Husserl permanece mais próximo da lógica e da teoria do conhecimento, Scheler abre espaço para o mundo vivido, para o coração como sede da experiência valorativa¹¹⁵. essa ampliação representa “uma guinada significativa na tradição fenomenológica, aproximando-a da ética e da antropologia filosófica”¹¹⁶.

¹¹⁰ SCHELER, 2001, p. 94-95

¹¹¹ BOEIRA, 2019, p. 48-49

¹¹² NIETZSCHE, 1887 apud FÜHR; KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 112

¹¹³ SCHELER, 2001, p. 130-131

¹¹⁴ FÜHR; KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 118

¹¹⁵ SCHELER, 2001, p. 56-57

¹¹⁶ KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 76

Esse horizonte ético e antropológico encontra fecunda ressonância na obra do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Em sua vasta elaboração de uma antropologia filosófica de inspiração ontológica, Vaz parte do reconhecimento da pessoa como “um ser de liberdade, inserido em uma história e orientado por valores que ultrapassam a mera funcionalidade ou utilidade”¹¹⁷. Tal como Scheler, Henrique Vaz rejeita o naturalismo redutor e o racionalismo abstrato, propondo uma ética fundada na estrutura ontológica da pessoa como ser espiritual e responsável¹¹⁸.

Para Henrique Vaz, a pessoa não é “uma substância isolada nem um produto das circunstâncias, mas uma realidade dinâmica, marcada pela abertura à transcendência”¹¹⁹. Em consonância com Scheler, ele reconhece que o valor ético “não é fabricado pelo sujeito, mas por ele reconhecido e acolhido em sua existência concreta”¹²⁰. Essa convergência se acentua na crítica que ambos dirigem ao subjetivismo ético moderno. Para Scheler, a liberdade não é uma capacidade arbitrária de escolha, mas a realização do bem que a precede:

A liberdade humana não é o poder de escolher o bem ou o mal, mas a capacidade de preferir o valor mais alto e, assim, realizar o bem. O ser humano não cria a hierarquia dos valores, mas a descobre e se orienta por ela. O ato livre é a realização de um valor que a ele se revela, e a sua verdadeira liberdade reside na fidelidade a essa revelação, não na sua arbitrariedade.¹²¹

Vaz também partilha com Scheler a ênfase na afetividade e na intuição moral, embora com distinções importantes. Para Scheler, os sentimentos são “modos originários de apreensão dos valores”¹²²; para Henrique Vaz, a afetividade é parte da totalidade da existência pessoal, que inclui razão, vontade e sensibilidade em uma estrutura integradora e hierárquica¹²³. A ética, assim, não se reduz a escolhas racionais, mas envolve “toda a densidade do ser humano em sua relação com o bem”¹²⁴.

Ambos, portanto, convergem na visão da pessoa como centro de realização do valor e como ponto de partida de uma ética que se funda na experiência concreta da vida e da liberdade. O que para Scheler é o reconhecimento dos valores objetivos na ordem do espírito, para Vaz é a inserção histórica e transcendente da pessoa na estrutura do ser e na vocação ao absoluto. Como destaca o próprio Henrique Vaz, “a ética é a forma originária do ser humano

¹¹⁷ VAZ, 2020, p. 58

¹¹⁸ VAZ, 2020, p. 62

¹¹⁹ VAZ, 2020, p. 85

¹²⁰ VAZ, 2020, p. 89

¹²¹ SCHELER, 2001, p. 145

¹²² SCHELER, 2001, p. 57

¹²³ VAZ, 2020, p. 112

¹²⁴ VAZ, 2020, p. 115

no mundo”¹²⁵.

Diante disso, a filosofia de Max Scheler se mostra profundamente compatível com o esforço de Henrique Vaz de reconstruir a ética em bases antropológicas sólidas. A noção de pessoa, a objetividade dos valores, a crítica ao formalismo e a abertura à transcendência formam um núcleo comum de preocupações que permite um diálogo profundo entre ambos os autores, ainda que oriundos de contextos distintos. Essa convergência revela a atualidade de Scheler e a originalidade de Henrique Vaz na tradição filosófica de língua portuguesa, ambos comprometidos com uma ética da pessoa, da responsabilidade e do valor¹²⁶.

Scheler (2001) oferece uma ética da profundidade, sensível ao real, sem abandonar o ideal. Essa mesma sensibilidade é perceptível na proposta ética de Lima Vaz, que, ao articular o ser, o valor e a liberdade, propõe uma filosofia moral capaz de enfrentar os desafios de um mundo plural e fragmentado, sem abrir mão da dignidade e da vocação última do ser humano.

1.7 - Considerações Finais sobre o capítulo

O percurso realizado neste capítulo revelou a amplitude e a originalidade da proposta ética de Max Scheler, que recoloca a pessoa no centro da reflexão moral. “Os valores não se deduzem nem da razão, nem da utilidade, mas são captados numa experiência afetiva imediata, que se impõe ao espírito”¹²⁷. Assim, ele constrói uma estrutura ética que não se fundamenta na razão pura ou na utilidade, mas na experiência afetiva e espiritual do sujeito. Os valores, enquanto realidades objetivas e hierarquizadas, se impõem ao espírito como dignos de serem preferidos e realizados. Para Scheler, essa primazia da afetividade é o que distingue sua ética das demais.

A ética, em seu sentido mais genuíno, não é um sistema de deveres e proibições impostos de fora, mas uma livre e espontânea resposta do espírito à riqueza de valores que se revelam a ele. O ato moral não é uma obediência cega a uma lei, mas a afirmação de um valor que nos atrai e nos eleva. A verdadeira liberdade reside na capacidade de preferir o valor mais alto e, por meio desse ato, realizar a nossa própria essência como pessoa.¹²⁸

A ética, nesse contexto, deixa de ser um conjunto de obrigações abstratas para tornar-se uma resposta viva e pessoal ao bem. Essa virada ética valoriza a liberdade interior e a dignidade da existência humana.

¹²⁵ POSSENTI, 2016, p. 43

¹²⁶ VAZ, 2020, p.39

¹²⁷ SCHELER, 2001, p. 45

¹²⁸ SCHELER, 2001, p. 115

A compreensão da pessoa como ser espiritual, capaz de apreender e realizar valores, rompe com a visão mecanicista e funcionalista do sujeito moderno. “A pessoa é o centro de atos vivos, irreduzível às suas manifestações empíricas”¹²⁹, constituindo um núcleo espiritual que antecede os próprios atos. Diferentemente de Kant, que exclui os sentimentos da esfera moral, Scheler os assume como fundamentais para a experiência ética.

O que chamamos de 'pessoa' não é uma coisa, não é uma substância, nem uma alma, mas a unidade de um ser que se manifesta em atos concretos e vivos. A pessoa é um ser de ação, capaz de um tipo de apreensão que não é a da razão, mas a do coração. É no amor, no ódio, na veneração e no desprezo que a pessoa apreende o que é mais valioso. A sua grandeza reside precisamente na sua capacidade de preferir e de realizar os valores, e não apenas de conhecer formalmente as regras do dever.¹³⁰

Essa concepção permite articular liberdade, responsabilidade e afetividade em uma mesma estrutura, superando dicotomias tradicionais entre razão e emoção, subjetividade e objetividade, dever e desejo¹³¹.

A ética de Scheler exige uma profunda abertura ao valor e uma disposição para a preferência autêntica. Viver eticamente é preferir o mais alto ao mais baixo, o duradouro ao passageiro, o verdadeiro ao confortável. Essa estrutura hierárquica dos valores não é arbitrária, mas se revela na própria experiência afetiva, através de sentimentos intencionais¹³². Os atos de preferência, assim, são os caminhos pelos quais a pessoa afirma sua liberdade moral e realiza sua essência. A vida ética torna-se, então, uma jornada existencial e espiritual que busca coerência entre os valores reconhecidos e as ações praticadas.

O capítulo demonstrou, também, que a crítica de Scheler à ética formal kantiana não nega sua importância histórica, mas propõe uma alternativa mais sensível à vida concreta. A exclusão dos sentimentos da moral, defendida por Kant, desumaniza o sujeito e ignora a base vivencial da ação moral. Nas palavras de Scheler, a ética formalista falha por não reconhecer a verdadeira fonte da moralidade:

O amor é a força originária que abre os valores, e não uma mera emoção subordinada ao dever. O amor é o ato espiritual que nos permite transcender o eu e nos abrir para o valor do outro e do mundo. Sem a vivência do amor, a vida moral se torna uma prática fria, sem alma, um mero cumprimento de regras. Uma ética que exclui o amor e os sentimentos de reverência e compaixão não pode ser uma ética da pessoa, mas apenas uma ética do dever abstrato¹³³.

¹²⁹ SCHELER, 2015, p. 38

¹³⁰ SCHELER, 2001, p. 102-103

¹³¹ POSSENTI, 2016, p. 72

¹³² KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 56

¹³³ SCHELER, 2001, p. 132-133

Para Scheler, é o valor que fundamenta o dever, e não o contrário. A pessoa sente antes de pensar, e é nesse sentir que nasce a intuição moral. Essa inversão metodológica reconstrói a ética a partir do vivido, resgatando o papel do amor, da compaixão e da reverência na formação do juízo ético¹³⁴.

Ao criticar o naturalismo, Scheler reforça que os valores não podem ser reduzidos a fatos biológicos, psicológicos ou culturais. Eles possuem uma existência ideal, acessível pela intuição, e exigem da pessoa uma resposta responsável. “A ética scheleriana resiste às reduções naturalistas ao afirmar que a dignidade da pessoa radica na sua abertura ao mundo espiritual dos valores”¹³⁵. A moralidade, nesse sentido, não se explica por funções adaptativas ou por normas sociais, mas por uma fidelidade interna ao bem percebido. A liberdade ética não é ausência de condicionamentos, mas capacidade de escolher com sabedoria aquilo que mais dignifica a existência. A ética deixa de ser norma imposta e torna-se ato criador de sentido no cotidiano da pessoa.

A relação entre hierarquia dos valores e liberdade revela a profundidade da proposta scheleriana. A pessoa é livre quando reconhece o valor superior e o prefere, mesmo diante das sedução do prazer ou da utilidade. Essa escolha, longe de ser racionalista, é profundamente afetiva e espiritual. “A liberdade se mostra no ato de preferir valores, e não na mera indeterminação da vontade”¹³⁶. O valor guia a consciência moral e oferece um critério interno para a ação, sem necessitar de imposições exteriores. O agir ético torna-se, assim, expressão da autenticidade da pessoa, que se constrói a partir das escolhas feitas em conformidade com aquilo que é mais digno de ser vivido.

O diálogo com outras correntes filosóficas também evidenciou a riqueza da ética de Scheler. Em oposição ao niilismo de Nietzsche, ele afirma a existência de uma ordem objetiva dos valores: “o valor é dado como sendo em si, independentemente de toda valoração”¹³⁷. Em convergência e ao mesmo tempo em tensão com a filosofia de Lima Vaz, pode-se perceber que, enquanto este compreende a pessoa como “o nó da estrutura de relações que constituem o universo do espírito”¹³⁸, Scheler enfatiza a centralidade da afetividade como via privilegiada de acesso ao mundo dos valores. Frente à tradição kantiana, Scheler propõe uma ética centrada na intuição e na afetividade, reconhecendo a complexidade do pessoa humana.

¹³⁴ AQUINO, 2015, p. 94

¹³⁵ FÜHR E KAHLMEYER-MERTENS, 2023, P. 77

¹³⁶ POSSENTI, 2016, p. 101

¹³⁷ SCHELER, 2001, p. 76

¹³⁸ VAZ, 2020, p. 165

A ética não é uma mera teoria sobre o que devemos fazer, mas uma filosofia do ser da pessoa. A pessoa não é uma substância, mas o centro de atos vivos em que se manifesta a sua identidade. O ser da pessoa não é um dado, mas um vir a ser, que se realiza na medida em que a pessoa prefere, em seus atos, os valores mais altos, que se lhe revelam. A liberdade, a responsabilidade e o amor são o que há de mais essencial na sua estrutura, e é neles que reside a possibilidade de realização do bem.¹³⁹

Sua filosofia não nega a razão, mas amplia sua atuação ao integrá-la à dimensão emocional, abrindo caminho para uma ética fenomenológica que respeita a complexidade do humano e a singularidade do agir moral.

Além disso, foi possível perceber como a ética de Scheler fundamenta uma pedagogia moral que valoriza a formação da sensibilidade. Educar eticamente, segundo essa visão, não é apenas ensinar regras, mas cultivar a capacidade de captar e preferir valores. “A verdadeira educação ética consiste em despertar no indivíduo a abertura aos valores, orientando-o para o que há de mais elevado”¹⁴⁰. Essa proposta é especialmente pertinente para contextos educacionais e sociais marcados por relativismo e perda de sentido. A reconstrução da moral passa, nesse caso, por um resgate da pessoa como portadora de dignidade e por uma educação voltada ao despertar da consciência afetiva e valorativa. Scheler propõe, assim, uma ética que transforma não só o agir, mas o próprio ser da pessoa.

A originalidade de Scheler consiste, portanto, em recuperar a dimensão esquecida do coração na ética. Sentir, preferir, responder: eis o movimento fundamental da vida moral, tal como ele o descreve. “O valor se revela no sentimento, mas exige resposta ativa da pessoa”¹⁴¹. O valor, uma vez percebido, convoca a pessoa à ação, e essa ação é o lugar onde se realiza a verdade, a justiça e o amor. Scheler, em um dos seus textos mais relevantes, deixa claro o caráter vivo e pessoal da ética:

A ética não é uma disciplina de regras frias, mas uma arte de viver, uma forma de espiritualidade encarnada. Ela não nos impõe um dever, mas nos convida a uma aventura. A aventura de nos tornarmos mais plenamente humanos, mais livres, mais autênticos, na medida em que respondemos com a nossa vida aos valores que se revelam a nós. O valor não nos obriga, mas nos ilumina e nos atrai, e é nessa atração que reside a nossa verdadeira vocação.¹⁴²

Ao contrário de modelos que fragmentam o sujeito ou reduzem a moral a cálculo, Scheler oferece uma via integradora e profundamente humana para pensar a dignidade da vida.

¹³⁹ SCHELER, 2001, p. 121-122

¹⁴⁰ AQUINO, 2015, p. 121

¹⁴¹ SCHELER, 2001, p. 189

¹⁴² SCHELER, 2001, p. 190

Em conclusão, este capítulo apresentou a proposta ética de Max Scheler como uma alternativa densa e sensível aos desafios morais do mundo contemporâneo. Sua concepção de pessoa, sua hierarquia dos valores, os atos de preferência e a crítica às tradições modernas revelam uma ética centrada na dignidade, na liberdade e na afetividade. Trata-se de uma filosofia que nos chama a viver com profundidade, coerência e amor ao que é valioso. Mais do que um sistema, Scheler propõe uma atitude ética: a disposição de deixar-se tocar pelo valor e responder com fidelidade à sua convocação silenciosa. Essa ética nos convida não apenas a agir bem, mas a ser melhores.

CAPÍTULO 2

A ESSÊNCIA DA PESSOA: O SER ESPIRITUAL E PORTADOR DE VALORES

A concepção de pessoa na filosofia de Max Scheler representa uma virada paradigmática no pensamento antropológico do século XX. Rompendo com as reduções psicologizantes e biologizantes da subjetividade humana, Scheler define a pessoa como um ser espiritual, autônomo e dotado da capacidade de apreender e realizar valores. Para ele, a pessoa não é uma “coisa”, tampouco uma substância no sentido tradicional:

A pessoa não é, de modo algum, um objeto entre objetos, nem uma substância dotada de propriedades. Ela é a unidade vivida dos atos intencionais, uma unidade absolutamente indivisível que não pode ser reduzida a partes ou funções. [...] Os atos não fluem da pessoa como a água de uma fonte, nem a pessoa é o produto deles; antes, ela é o ser que é propriamente nos atos.¹⁴³

Essa perspectiva, ao contrário das teorias racionalistas que reduzem a moral à razão pura, entende que o humano se realiza em sua capacidade de amar, sentir e intuir o valor. Aquino (2015) sustenta que a natureza essencial da pessoa é espiritual, e que sua constituição se processa ativamente na medida em que ela exerce sua liberdade e se dedica à realização do valor.. Essa noção rompe com as imagens técnicas ou funcionais do ser humano e resgata sua interioridade profunda, seu mistério e sua dignidade.

A ética de Scheler, portanto, reabilita a afetividade como centro do agir moral. Não se trata de um sentimentalismo vago, mas de uma estrutura espiritual capaz de apreender os valores com a mesma certeza com que a razão apreende princípios lógicos. Ele escreve:

O sentir que apreende valores é um ato intencional originário, que se distingue tanto do sentimento como estado psíquico quanto do juízo racional. É no sentir que o valor se revela a nós, de forma imediata e evidente. [...] Os valores não são criados, mas descobertos, e é à pessoa que compete esta tarefa espiritual.¹⁴⁴

Nesse contexto, o ser da pessoa não se reduz à sua funcionalidade biológica nem às determinações do intelecto. O humano, em Scheler, é aquele que tem acesso a uma hierarquia objetiva de valores e que é capaz de se orientar livremente por ela. Essa liberdade não é simplesmente escolha arbitrária, mas resposta responsável àquilo que possui valor em si. Conforme sintetiza Kahlmeyer-Mertens (2020), a dignidade da pessoa encontra seu fundamento na sua constituição espiritual, que lhe confere a aptidão para captar e responder

¹⁴³ SCHELER, 2001, p. 79-80

¹⁴⁴ SCHELER, 2015, p. 22-23

ativamente aos valores de ordem superior.

A liberdade, para Scheler, não é o fazer o que se quer, mas o estar à altura do que se deve. Nesse sentido, a pessoa é também responsabilidade. Ele afirma:

A liberdade da pessoa não é cega. Ela se define pela possibilidade de responder aos valores mais elevados. [...] A verdadeira grandeza do ser humano se manifesta quando ele responde ao valor do bem, mesmo quando isso implica sacrifício. Aqui se encontra o núcleo da dignidade pessoal.¹⁴⁵

Essa estrutura valorativa da existência exige uma ética que leve em consideração não apenas a razão, mas também o sentir intencional e a intuição do valor como fundamentos do agir moral. “É no coração humano, entendido não como mero sentimento subjetivo, mas como centro espiritual, que os valores se revelam com clareza”¹⁴⁶.

Dessa forma, a pessoa aparece como portadora de sentido e de responsabilidade, cuja essência está enraizada na possibilidade de responder ao chamado dos valores mais elevados — como o bem, a justiça, a verdade e o amor. Conforme expressa Scheler, de maneira profundamente humana:

O amor é o movimento mais autêntico do espírito. É ele que nos abre aos valores mais altos e nos une, verdadeiramente, às outras pessoas. [...] Aquele que ama verdadeiramente não vê apenas o outro como ele é, mas como ele pode ser, à luz do valor que nele se anuncia.¹⁴⁷

Este capítulo tem por objetivo aprofundar essa visão filosófica de pessoa, destacando seu caráter espiritual, sua capacidade de intuição axiológica e sua posição ontológica singular. Para tanto, serão examinados os principais elementos que constituem essa concepção, contrapondo-a às reduções naturalistas e às abstrações racionalistas que marcaram boa parte da tradição moderna. De acordo com Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023), a pessoa ocupa uma posição central, atuando como o ponto onde o universo dos valores se encontra com a concretização da liberdade humana. Além disso, buscar-se-á compreender como a estrutura da pessoa, em sua unidade de atos, se articula à sua vocação ética e ao seu enraizamento no mundo, configurando uma existência aberta ao valor, ao outro e ao transcendente. A filosofia de Scheler, ao recuperar o protagonismo da pessoa como fundamento da ética, oferece caminhos para uma reflexão renovada sobre a dignidade humana e o sentido do agir moral.

¹⁴⁵ SCHELER, 2001, p. 141

¹⁴⁶ AQUINO, 2015, p. 101

¹⁴⁷ SCHELER, 2001, p. 135-136

2.1 – Compreendendo a Pessoa Humana na Filosofia de Max Scheler

A noção de pessoa em Max Scheler ocupa um lugar central em sua filosofia e estrutura-se como um eixo que atravessa sua antropologia, ética e metafísica. Para o autor, a pessoa não pode ser compreendida como uma substância estática, como fizeram correntes metafísicas tradicionais, tampouco como um mero agregado de funções psíquicas, como propõem as ciências naturais. Scheler rompe com essas abordagens ao afirmar:

A pessoa não é uma substância no sentido da metafísica tradicional, nem tampouco um somatório de funções psíquicas. Ela é a unidade ativa dos atos espirituais, que não se confundem com estados psíquicos ou fisiológicos. [...] A pessoa é o centro originário de onde partem os atos, e não um produto deles. Ela é um ser espiritual que não pode ser dividido ou reduzido a elementos.¹⁴⁸

Essa concepção afirma a intencionalidade radical da pessoa, ou seja, sua constante orientação a algo que a transcende — aos valores. A pessoa é definida por sua capacidade de realizar atos livres, conscientes e orientados por sentido.

Nesse horizonte, o humano se revela não apenas como aquele que pensa ou deseja, mas como aquele que ama, perdoa, crê e prefere com base naquilo que reconhece como portador de valor. O que distingue a pessoa humana de outros seres, segundo Scheler, é sua aptidão para captar valores e realizar preferências axiológicas. Essa capacidade é fruto de uma estrutura espiritual que transcende tanto o físico quanto o psíquico. Nesse sentido, Scheler elucida:

A pessoa, em sua essência espiritual, distingue-se radicalmente por sua capacidade de irromper no mundo dos valores, apreendendo-os não como qualidades subjetivas, mas como realidades objetivas que a convocam a uma resposta ética. Esta intuição axiológica é o cerne de sua especificidade e de sua liberdade mais profunda.¹⁴⁹

Segundo Possenti (2016), os atos espirituais transcendem explicações baseadas em mecanismos biológicos ou reações psicológicas. Atos como o amor, a volição do bem, o arrependimento e a adoração são manifestações do espírito que emergem da dimensão mais íntima e profunda do ser pessoal.

Nesse contexto, a pessoa não é um objeto empiricamente observável, mas uma realidade espiritual acessada por meio da experiência fenomenológica e do reconhecimento intersubjetivo. Scheler insiste que é essa dimensão espiritual que constitui o

¹⁴⁸ SCHELER, 2015, p. 392

¹⁴⁹ SCHELER, 2001, p. 105

núcleo da dignidade humana:

É no mais íntimo de si mesma que a pessoa encontra sua dignidade: na capacidade de reconhecer e responder aos valores superiores. [...] Ela não é determinada por impulsos ou necessidades, mas por um chamado silencioso e poderoso que vem do mundo dos valores.¹⁵⁰

Scheler também distingue claramente a pessoa do “eu” empírico e das funções psíquicas do indivíduo. O eu é a instância que organiza as vivências internas, ainda vinculado ao plano psicofísico. A pessoa, ao contrário, está situada em um nível ontológico mais profundo: é o fundamento unificador de todos os atos intencionais. Ele escreve:

A pessoa é uma unidade essencial, que permanece idêntica a si mesma em meio à diversidade dos atos. [...] Ela não é idêntica ao conteúdo da consciência, mas é o centro vivente do qual os atos brotam, mesmo que ela não seja diretamente consciente de si. É ela quem ama, quem se arrepende, quem crê.¹⁵¹

Essa unidade dinâmica só pode ser compreendida fenomenologicamente, ou seja, na experiência vivida, na manifestação do sentido nos atos. A pessoa é quem ama, sofre, decide e age — e não apenas quem pensa ou sente. É o sujeito originário de significação moral, de liberdade e de abertura ao absoluto.

Rejeitando tanto uma visão reducionista da pessoa como corpo, quanto uma concepção abstrata de sujeito racional cartesiano, Scheler propõe uma imagem mais integral do humano. Nesse ponto, ele afirma:

A pessoa não é nem um corpo nem uma psique, mas a unidade concreta do ser espiritual que se realiza no mundo, transcendendo toda fragmentação materialista e toda concepção idealista abstrata. Seu ser é uma síntese viva de espírito e corporeidade, onde o espírito impregna e dá sentido à vida.¹⁵²

Essa alternativa supera o dualismo moderno, ao apresentar a pessoa como uma totalidade vivente, centrada na espiritualidade, e que se expressa por meio dos atos livres e valorativos. Kahlmeyer-Mertens (2020) explica que, para Scheler, a pessoa constitui o centro de uma vida espiritual cuja estrutura não pode ser explicada por mecanismos redutores. A pessoa, portanto, não é meramente um objeto, mas um ser dotado de dignidade, liberdade e uma abertura ao transcendente.

Os atos da pessoa não são observáveis como eventos físicos, mas revelam uma

¹⁵⁰ SCHELER, 2001, p. 141

¹⁵¹ SCHELER, 2001, p. 84-85

¹⁵² SCHELER, 2001, p. 180

intencionalidade espiritual dirigida aos valores, que são realidades objetivas, e não meras projeções subjetivas. Scheler (2001, p. 230) reforça essa perspectiva ao dizer:

Os atos da pessoa, tais como amar, preferir ou arrepender-se, não são fenômenos empíricos que possam ser observados ou medidos. São vivências espirituais dotadas de uma intencionalidade intrínseca para com valores objetivos, revelando uma dimensão ontológica da existência humana que escapa às categorias das ciências naturais e psicológicas.

Essa estrutura confere à pessoa uma singularidade que não se explica pela biologia nem pela sociologia, mas apenas pela sua constituição ontológica.

A liberdade, para Scheler, é inseparável da pessoa — mas não se trata de uma liberdade formal ou abstrata, como aquela presente na moral kantiana. A liberdade humana é enraizada na afetividade e na intuição emocional dos valores. Ele escreve:

A pessoa é livre não porque pode escolher qualquer coisa, mas porque pode reconhecer, preferir e eleger os valores mais elevados. [...] A liberdade espiritual é a capacidade de consentir interiormente com aquilo que se impõe como bom e valioso. É aqui que a pessoa realiza sua essência.¹⁵³

Essa concepção resgata a dimensão ética da vida humana como algo profundamente vinculado à realização de sentido, e não à simples obediência a normas ou deveres formais.

Outro aspecto crucial é a distinção entre atos e funções. Para Scheler:

Devemos distinguir rigorosamente os atos espirituais das meras funções psíquicas ou vitais. Enquanto estas últimas operam de modo cego e estão sujeitas à causalidade, os atos espirituais, como a veneração ou o perdão, são livres, intencionais e se dirigem a valores, revelando a soberania da pessoa sobre sua esfera psicofísica.¹⁵⁴

Possenti (2016) estabelece que as funções como a memória, a percepção e a imaginação são de natureza psíquica, pertencendo ao indivíduo enquanto organismo. Em contraste, os atos espirituais — a exemplo do arrependimento ou da adoração — são pessoais por excelência e só podem ser realizados pela pessoa. Tais atos expressam liberdade, valor e sentido, não sendo meros conteúdos da consciência, e é neles que se manifesta a dignidade incondicional do ser pessoal.

Somente aquilo que envolve intencionalidade profunda, liberdade e valor pode ser considerado pessoal. Com isso, Scheler estabelece uma hierarquia das dimensões humanas,

¹⁵³ SCHELER, 2001, p. 144

¹⁵⁴ SCHELER, 2001, p. 95

onde a pessoa ocupa o grau mais elevado e se apresenta como a fonte última da ação moral.

Ao afirmar que a pessoa é portadora de valores, Scheler distancia-se das concepções relativistas e subjetivistas que marcaram parte da filosofia moderna. Os valores não são criações do sujeito, nem construções sociais arbitrárias. Eles são realidades objetivas que se impõem ao espírito em contextos concretos. Conforme Scheler (2001, p. 260):

Os valores não são nem subjetivos nem relativos, mas qualidades objetivas das coisas e das pessoas que se apresentam à intuição emocional da pessoa em uma hierarquia intrínseca. A pessoa não cria os valores, mas os descobre e os realiza em sua vida, conformando seu ser a este ordem objetivo.

Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023, p. 95) afirmam que a pessoa, por ser um ser espiritual, tem a capacidade de perceber valores objetivos e organizar sua existência com base em uma hierarquia que é independente de gostos pessoais ou convenções sociais. É nesse ato de ordenamento que a liberdade se manifesta como fidelidade aos valores apreendidos.

Scheler também sustenta que a pessoa não pode ser separada de seus atos. Ao contrário do pensamento substancialista clássico, ele afirma que a pessoa só se manifesta existencialmente nos atos intencionais — embora não se reduza a eles. Há uma permanência, uma identidade essencial, que se mantém no fluxo da vida:

A pessoa não é apenas um conjunto de atos momentâneos. Ela é algo que permanece, que dá unidade à multiplicidade dos atos. [...] Não é uma coisa imóvel, mas uma unidade viva, dinâmica, que se constrói na relação com os valores e com o mundo.¹⁵⁵

A intuição emocional dos valores é, para Scheler, a via mais profunda de acesso ao mundo ético. Sentimentos como amor, reverência, compaixão ou indignação são formas pessoais de captar o valor inscrito nas situações, nas pessoas e nas ações. Scheler (2001, p. 130) argumenta que:

A intuição emocional dos valores é a forma primordial e mais profunda de conhecimento ético, anterior a todo juízo racional e a toda deliberação. É no sentir valorativo, especialmente no amor, onde se nos revela a essência do bem e do mal, e onde a pessoa se abre à riqueza do mundo objetivo dos valores.

Aquino (2015) explica que, na experiência emocional, o ser humano não se limita a sentir, mas também apreende o valor. Ele destaca o amor como a via superior para acessar a verdade essencial do outro. É no coração — entendido como o centro da vida espiritual — que o valor

¹⁵⁵ SCHELER, 2015, p. 391

se manifesta com sua máxima intensidade.. Dessa forma, Scheler devolve aos sentimentos sua dignidade filosófica, apresentando-os como fundamento da moralidade e portas de entrada ao absoluto.

Em síntese, compreender a pessoa na filosofia de Max Scheler exige superar as dicotomias tradicionais da filosofia moderna. A pessoa não é apenas corpo nem apenas mente; não é somente racional nem puramente afetiva. Ela é um ser espiritual, intencional e aberto aos valores, cuja liberdade se manifesta na capacidade de preferir o mais digno e de agir em conformidade com o bem. Essa visão integral do humano oferece uma base sólida para repensar a ética, a educação, a política e as relações interpessoais. Ao afirmar a dignidade da pessoa como fundamento de sua filosofia, Scheler contribui para a construção de uma antropologia que resgata o sentido mais profundo do existir humano.

2.2 - A Dimensão Espiritual da Pessoa Humana

A noção de espiritualidade proposta por Max Scheler está diretamente ligada à estrutura da pessoa enquanto centro intencional de atos valorativos. Para ele, o ser humano se distingue dos demais seres justamente por sua capacidade de apreensão dos valores superiores, que só podem ser acessados por meio da esfera espiritual. Scheler afirma que:

O espírito é o princípio que capacita o homem não apenas a apreender objetivamente os valores em sua hierarquia intrínseca, mas também a vivenciá-los e realizá-los em sua existência concreta. Ele transcende o meramente vital e psíquico, abrindo o ser humano para um mundo de sentidos e significados que não se esgotam na utilidade ou na mera adaptação, constituindo a fonte de sua liberdade e de sua responsabilidade incondicional.¹⁵⁶

O espírito, nessa perspectiva, não é um elemento complementar ou abstrato, mas constitui a essência mesma da pessoa. Ele é o fundamento da liberdade, da dignidade e da responsabilidade. O espiritual não deve ser confundido com o meramente racional, pois transcende o conhecimento lógico, alcançando também o sentir e o agir moral. Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023) ressaltam que o espírito, na concepção de Scheler, é mais do que apenas intelecto; é uma força que se estende por toda a existência humana, sendo o alicerce de sua autonomia e vocação ética.

Scheler entende que a vida espiritual é marcada por atos específicos que não pertencem ao plano biológico ou psicológico. Entre esses atos estão o amor, o

¹⁵⁶ SCHELER, 2001, p. 78

arrependimento, a fé, a esperança e a veneração — todos orientados para valores que excedem a utilidade ou o prazer. Nesse ponto, Scheler elabora que:

O amor e o ódio não são meros sentimentos reativos, mas atos intencionais que desvelam a hierarquia objetiva dos valores. O amor é o movimento primário do espírito, que nos permite ascender a valores cada vez mais elevados, enquanto o ódio nos cega para sua verdadeira essência, revelando a dimensão profundamente ativa e constitutiva da vida espiritual humana.¹⁵⁷

Esses atos espirituais revelam a vocação transcendente do ser humano, sua abertura para o absoluto e sua possibilidade de autorrealização moral. Aquino (2015) explica que essa estrutura espiritual é o que permite ao ser humano experimentar o mundo não apenas em sua realidade empírica, mas também como um campo de sentido. Dessa forma, a pessoa, segundo Scheler, é o ser que atribui sentido à sua própria existência e ao mundo ao apreender os valores. Isso confere à existência humana uma profundidade ontológica ausente nas explicações materialistas.

A espiritualidade, conforme Scheler, implica uma interioridade que não é meramente psicológica, mas ontológica. Ela se manifesta na capacidade de superação dos instintos e na inclinação natural da pessoa para o bem. Contrariando abordagens utilitaristas, Scheler propõe que o agir humano é motivado por valores objetivos e hierarquizados, que são captados pela intuição emocional e espiritualmente apropriados.

Os valores não são criados por nós nem são meras projeções subjetivas de nossos desejos ou interesses, mas entidades objetivas que se revelam à nossa intuição emocional. Essa apreensão dos valores por meio do sentir é a via primordial pela qual a pessoa se orienta no mundo e fundamenta suas escolhas éticas, distinguindo-se fundamentalmente de qualquer imperativo formal ou cálculo de utilidade.¹⁵⁸

Kahlmeyer-Mertens (2020) complementa, explicando que a ética de Scheler se apoia fundamentalmente na capacidade da pessoa de perceber as hierarquias de valores através de atos emocionais, e não por meio de um raciocínio lógico ou cálculo frio. Assim, o espírito não é um conteúdo isolado da experiência, mas o dinamismo que estrutura o ser pessoal. Para Segundo Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023), essa dimensão espiritual serve de alicerce para uma ética que percebe a vida como um dom e uma responsabilidade. Essa ética, por sua vez, transcende a limitação de meras convenções sociais e de imperativos puramente formais.

Guardini (2002) também dialoga com essa perspectiva ao defender que a

¹⁵⁷ SCHELER, 2001, p. 112

¹⁵⁸ SCHELER, 2001, p. 155

interioridade espiritual é o espaço de liberdade e de encontro com o outro. Ele argumenta que o espírito se manifesta na capacidade de dizer “tu”, ou seja, de se relacionar em autenticidade e abertura. Em Scheler, essa espiritualidade relacional fundamenta a dignidade incondicional da pessoa, que não se define por sua funcionalidade, mas por sua capacidade de se vincular aos valores mais elevados. Essa concepção encontra eco na definição de personalismo de Mounier (1962), que entende a pessoa como intrinsecamente relacional. Para ele, a existência é marcada por uma tensão dinâmica entre a sua dimensão interior e a abertura necessária ao outro. Scheler também enfatiza essa dimensão ao afirmar que:

a pessoa é essencialmente um ser relacional, cuja dignidade e valor intrínseco não dependem de suas qualidades empíricas ou de sua utilidade social, mas de sua capacidade inata de amar e de se entregar a valores que a transcendem, estabelecendo um vínculo fundamental com o outro e com o absoluto.¹⁵⁹

A espiritualidade não é uma característica estática da pessoa; ela é, antes, uma tarefa existencial em constante desenvolvimento. Segundo Scheler (2015), cada escolha que prioriza um valor mais elevado representa um movimento de espiritualização da existência individual. Esse processo não é automático nem determinado por condicionamentos naturais; ao contrário, é um ato livre que expressa a vocação da pessoa para o bem. Como observa Possenti (2016) entende a espiritualidade nesse contexto como um projeto ético que combina liberdade, amor e responsabilidade. Ele afirma que a pessoa se constrói moralmente ao longo de sua existência, por meio das escolhas que faz e da internalização dos valores que lhe são revelados. É pela vida espiritual que a pessoa se humaniza plenamente, alcançando não apenas o que pode fazer, mas aquilo que deve ser.

Essa dimensão espiritual também exige uma leitura crítica das visões reducionistas que veem o homem como mero produto da natureza ou da cultura. Scheler denuncia essas abordagens por esvaziarem a singularidade da pessoa e sua abertura ao infinito. Conforme e Scheler:

a dimensão espiritual não pode ser reduzida a uma mera função biológica ou sociológica, pois ela transcende o âmbito do empírico, da vida e da psique, sendo um princípio irreduzível que confere ao homem sua posição única no cosmos e sua capacidade de transcender os determinismos naturais, afirmando-se como ser livre e responsável.¹⁶⁰

¹⁵⁹ SCHELER, 2001, p. 203

¹⁶⁰ SCHELER, 2001, p. 250

Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023) corroboram, apontando que Scheler desafia as concepções materialistas ao postular uma dimensão irreduzível do ser humano, o espírito, que é a fonte de sua liberdade e criatividade. Trata-se de uma realidade vivida, que se expressa nos atos mais profundos da existência humana. Nesse sentido, reconhecer o ser espiritual da pessoa é afirmar sua dignidade inalienável e sua capacidade de transcender qualquer determinismo.

O espírito humano, para Scheler, é também o lugar da verdade e da autenticidade. Não se trata de um espaço místico ou esotérico, mas de uma abertura radical ao sentido da existência. É no espírito que se realiza a vocação do ser humano de viver segundo o que é verdadeiro, justo e bom. Scheler elucida que:

a verdade não é apenas uma adequação entre intelecto e coisa, mas uma experiência profunda da realidade em sua dimensão valorativa, onde o espírito, liberto das amarras dos interesses vitais, pode intuir a essência dos fenômenos e a hierarquia dos valores, buscando uma autenticidade que se manifesta na conformidade entre o ser e o dever-ser.¹⁶¹

Essa espiritualidade não se opõe ao mundo, mas o integra sob uma nova luz. Como argumenta Aquino (2015), o espírito permite ao sujeito “ver além das aparências, discernir o valor oculto nas situações e nas pessoas, fundamentando uma vida autêntica e significativa”. Assim, a vida espiritual é a base de uma ética profunda, que vai além das normas e das convenções sociais.

Essa concepção espiritual da pessoa oferece também uma nova forma de compreender a liberdade. Para Scheler, a verdadeira liberdade não está na escolha indiferente, mas na fidelidade ao valor reconhecido. Conforme ele :

a liberdade não é um mero poder de escolha entre alternativas, mas a adesão autêntica e amorosa ao valor superior que se revela à intuição. É no ato de dizer 'sim' ao valor que a pessoa se constitui em sua verdadeira autonomia, superando as pulsões instintivas e as determinações externas, tornando-se co-responsável pela realização do bem no mundo.¹⁶²

Kahlmeyer-Mertens (2020) ressalta que a liberdade em Scheler é uma liberdade voltada para o bem, um "sim" incondicional aos valores que se apresentam à intuição emocional. O espírito é livre porque pode dizer “sim” ao bem, mesmo contra as pressões internas e externas. Essa liberdade espiritual é o que confere à pessoa sua identidade moral.

¹⁶¹ SCHELER, 2001, p. 280

¹⁶² SCHELER, 2001, p. 310

Em uma época marcada por relativismos e niilismos, a proposta scheleriana resgata a ideia de uma vocação ética inscrita na estrutura do humano, acessível por meio da intuição e da consciência espiritual.

A dimensão espiritual da pessoa também implica um compromisso com o outro. Não se trata de uma espiritualidade fechada em si, mas voltada para a alteridade. O espírito se realiza plenamente na doação, no amor e na solidariedade. Conforme observa Guardini (2002), a espiritualidade genuína é expressa por meio da responsabilidade para com o próximo e da vontade de servir, o que implica reconhecer no outro a mesma dignidade essencial que é inerente a todos. Para Scheler, essa abertura ao outro não é opcional, mas constitutiva do ser pessoal. O amor é o ato espiritual por excelência, por meio do qual a pessoa se supera e se plenifica. Scheler conclui, a respeito disso, que:

o amor ao próximo não é uma mera obrigação moral, mas a expressão mais elevada da capacidade espiritual da pessoa de reconhecer o valor inerente ao outro e de se solidarizar com sua existência, elevando-o em sua dignidade e contribuindo para a construção de uma comunidade fundada no respeito mútuo e na corresponsabilidade.¹⁶³

É nesse horizonte que se compreende a espiritualidade como eixo da convivência ética e da construção de um mundo mais justo.

Por fim, afirmar a dimensão espiritual da pessoa humana é reconhecer sua dignidade ontológica e sua capacidade de realização plena. Essa espiritualidade não é um luxo intelectual, mas uma exigência existencial. Como afirma Possenti (2016, p. 180), é pelo espírito que o ser humano “supera o utilitarismo e reencontra o sentido da vida como dom e missão, transcendendo a mera existência empírica”. A proposta de Max Scheler oferece, assim, uma antropologia esperançosa e desafiadora, que coloca o ser humano diante de sua liberdade e de sua responsabilidade diante dos valores. Com isso, sua filosofia torna-se uma resposta profunda aos desafios éticos, existenciais e culturais de nosso tempo.

2.3 - Apreensão dos Valores e Estrutura Intencional da Pessoa

A filosofia de Max Scheler nos convida a enxergar a pessoa humana como uma unidade dinâmica de sentido. Longe das abordagens que nos fragmentam em corpo, mente e alma, Scheler vê a pessoa como o próprio coração dos atos, aquela que dá significado à sua própria jornada. Essa unidade não é algo engessado, mas algo que se revela na forma como

¹⁶³ SCHELER, 2001, p. 350

nos conectamos com os valores. Cada escolha ética, cada atitude livre, é um reflexo genuíno dessa nossa essência interior. Assim, não somos definidos pelo que possuímos, mas sim pelo que realizamos em liberdade diante do vasto universo de valores¹⁶⁴. É uma visão que resgata a dignidade da nossa existência, em sua profundidade moral e espiritual. Scheler mergulha nessa ideia ao afirmar que:

A pessoa é um centro de atos que, em sua unidade e coesão, confere sentido à existência individual e ao mundo. Não se trata de uma substância imóvel, mas de uma unidade viva e dinâmica, que se realiza e se manifesta na constante orientação para os valores, superando a fragmentação das funções e estados psicofísicos.¹⁶⁵

Para Scheler, a liberdade é a lente essencial para compreendermos essa unidade que nos faz pessoa. Não é apenas a chance de escolher entre diferentes caminhos, mas sim a liberdade de reconhecer e concretizar valores superiores. Essa liberdade não é caprichosa, nem se resume a uma função mecânica. Ela brota do espírito, uma esfera que transcende a mera lógica e os impulsos naturais. Nesse panorama, nos tornamos livres quando nos comprometemos com valores como a verdade, o bem e a beleza. É nessa entrega voluntária ao que é mais elevado que a liberdade ganha um caráter profundamente ético. Como lembra Aquino (2015), a liberdade se torna autêntica quando está alinhada com o chamado interior dos valores. Scheler complementa essa visão:

A verdadeira liberdade da pessoa reside na capacidade de consentir interiormente com a hierarquia objetiva dos valores, reconhecendo o que é verdadeiramente bom e elegendo-o em seus atos. Esta não é uma liberdade indiferente ou arbitrária, mas uma liberdade para o bem, que eleva o ser e a dignidade da pessoa.¹⁶⁶

A ética scheleriana se ergue, assim, sobre uma antropologia que valoriza o coração como o berço de toda experiência moral. Diferente da tradição kantiana, que coloca a razão prática em primeiro plano, Scheler defende que é através da nossa afetividade que o ser humano consegue captar o valor ético das ações. Sentir um valor não é só uma reação passageira, mas um ato espiritual intencional, que nos move em direção ao bem. Desse modo, a liberdade ética não nasce da imposição de regras, mas daquela vivência interior que nos conduz à responsabilidade. Como sublinha Possenti (2016), essa dimensão afetiva e espiritual é o que diferencia a moral autêntica da moral legalista e exterior. Scheler nos oferece uma reflexão profunda:

¹⁶⁴ SCHELER, 2015, p. 392

¹⁶⁵ SCHELER, 2001, p. 68

¹⁶⁶ SCHELER, 2001, p. 144

A intuição emocional dos valores não é um mero estado passivo, mas um ato cognoscitivo ativo, que revela a pessoa à riqueza objetiva do mundo moral. O coração é o órgão que nos abre para o reino dos valores, permitindo-nos apreender a sua hierarquia intrínseca e guiar as nossas ações por um sentir que é, em sua essência, espiritual.¹⁶⁷

Essa perspectiva expande nossa forma de entender o sujeito ético, conferindo-lhe uma densidade existencial palpável. Não somos entidades estáticas, mas seres em constante construção, que se moldam à medida que escolhem e agem em sintonia com os valores que reconhecem como verdadeiros. Nessa jornada, o sentido da vida se desvela como uma tarefa e uma missão. Viver eticamente, na visão de Scheler, é esculpir a própria existência com base em uma hierarquia de valores que dá forma às nossas ações. Kahlmeyer-Mertens nos recorda que:

Esse movimento ético da pessoa é, ao mesmo tempo, individual e comunitário. Pois os valores não existem isoladamente no interior do sujeito, mas se manifestam no mundo partilhado, na convivência com os outros. É nesse espaço intersubjetivo que a responsabilidade ética se realiza como resposta concreta ao chamado dos valores.¹⁶⁸

A liberdade, então, transcende a ideia de simples independência e se transforma em fidelidade ao sentido profundo da existência. Ao nos engajarmos com os valores superiores, confirmamos nossa vocação espiritual. Essa fidelidade, é verdade, não é um caminho fácil; ela exige que abramos mão do que é imediato, superemos o egoísmo e tenhamos disposição para o sacrifício. Mas é justamente nesse desafio que a nossa grandeza como seres humanos se revela. Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023) observam que, ao alinhar sua vida aos valores de ordem superior, a pessoa alcança um tipo de liberdade que não a restringe, mas que a liberta de forma genuína. Scheler nos oferece uma visão esclarecedora:

A liberdade espiritual se distingue de qualquer autonomia meramente formal, pois ela está enraizada na adesão voluntária e amorosa aos valores que se revelam à consciência. Essa fidelidade ao bem não é uma restrição, mas a plena realização da essência da pessoa, que se liberta das amarras dos impulsos e das contingências.¹⁶⁹

Scheler nos mostra que a nossa unidade como pessoa se reflete também na coerência entre nossas intenções e nossos atos. A desintegração moral acontece quando nossas ações traem os valores que reconhecemos. Por isso, a liberdade ética está profundamente ligada à

¹⁶⁷ SCHELER, 2001, p. 130

¹⁶⁸ KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 102

¹⁶⁹ SCHELER, 2001, p. 310

autenticidade. Ser autêntico não é simplesmente fazer o que se quer, mas agir de acordo com aquilo que se reconhece como verdadeiro. Essa coerência fortalece nossa identidade e contribui para a formação de um caráter ético sólido. Uma pessoa madura, nessa perspectiva, é aquela que vive integrada, guiando suas escolhas com base em convicções profundas e valores duradouros¹⁷⁰.

A ideia de sentido, tão crucial na filosofia scheleriana, se aproxima da noção de vocação. Cada um de nós carrega uma direção interior, uma espécie de chamado para realizar algo único neste mundo. Esse chamado não é imposto de fora, mas se revela no silêncio da nossa própria interioridade. Como nos ensina Guardini:

É na escuta do próprio coração que a pessoa encontra a trilha para sua realização plena. Não se trata de um caminho dado por outros, mas de uma descoberta silenciosa, onde o ser humano se encontra com sua verdade mais profunda e assume, com liberdade, a tarefa de ser ele mesmo.¹⁷¹

Responder a esse chamado é uma forma potente de expressar a liberdade autêntica — uma liberdade que não é fuga de responsabilidade, mas a aceitação consciente de um compromisso existencial profundo. Scheler reforça a importância dessa vocação pessoal:

A vocação pessoal é o núcleo mais íntimo da pessoa, que a interpela a realizar um valor único e intransferível no mundo. Essa chamada não é uma imposição externa, mas a revelação de um sentido que aguarda a livre resposta da pessoa, constituindo-a em sua singularidade ética e existencial.¹⁷²

Essa visão dialoga de perto com outros pensadores personalistas, como Emmanuel Mounier (1962), que compreende a pessoa como "uma vocação ao absoluto". Para Mounier, a liberdade não é apenas escolher, mas entregar-se a um sentido que transcende o eu individual. A vida pessoal ganha significado quando é colocada a serviço de algo maior que nós mesmos. Nesse ponto, Scheler e Mounier convergem ao defender uma antropologia que valoriza a transcendência e a responsabilidade. Ambos sustentam que a liberdade só se plenifica na abertura ao outro e na fidelidade ao bem.

A pessoa, afinal, não pode ser reduzida a um simples conjunto de funções psicológicas ou sociais. Ela é um centro espiritual que tece todas as dimensões do ser humano: o afeto, a razão, a vontade e o corpo. Essa integração acontece em torno do eixo de uma liberdade que é eticamente orientada. Viver como pessoa é, segundo essa concepção, um

¹⁷⁰ SCHELER, 2015, p. 391

¹⁷¹ GUARDINI, 2002, p. 81

¹⁷² SCHELER, 2001, p. 280

exercício contínuo de escuta, discernimento e ação. É construir uma vida que seja a expressão coerente dos valores em que se acredita. Essa tarefa exige coragem, pois o mundo, muitas vezes, nos oferece atalhos de fuga e alienação. Mas é justamente ao resistir a esses desvios que a pessoa afirma sua verdadeira grandeza. Scheler conclui sobre essa totalidade:

A pessoa é a síntese viva e irreduzível de todas as esferas do ser humano – o corpo, a vida psíquica e o espírito. Esta unidade se manifesta na totalidade dos atos, que se dirigem intencionalmente aos valores e constituem a pessoa como um ser livre, responsável e digno, cuja existência se realiza na permanente abertura ao transcendente.¹⁷³

Diante de tudo isso, podemos concluir que a pessoa humana, para Scheler, é intrinsecamente um ser ético. Nossa liberdade não é um fim em si mesma, mas um caminho para realizar os valores que dão sentido à nossa existência. Ao reconhecer e abraçar esses valores, unificamos nossa vida em torno de um projeto de realização interior e exterior. É nesse processo que se revela nossa dignidade e nossa vocação. A ética, longe de ser uma imposição externa, surge como uma resposta espontânea do espírito ao chamado do bem. Essa visão amplia nossa compreensão da liberdade e do sentido, valorizando a interioridade e a escolha consciente.

2.4 - A Pessoa como Unidade de Sentido e Liberdade Ética

A filosofia de Max Scheler atribui à pessoa uma faculdade singular: a intuição emocional dos valores. Diferente do que propõem as correntes racionalistas, para Scheler a captação dos valores não se dá por abstrações conceituais, mas por um ato intencional fundado na esfera afetiva. A pessoa é o único ente que pode apreender os valores de forma objetiva, e essa apreensão não depende de instintos nem de processos naturais. Scheler esclarece essa distinção:

A intuição emocional de valores é um modo de conhecimento autônomo, irreduzível tanto à percepção sensorial quanto ao pensamento lógico. Ela nos abre para um reino de qualidades de valor que se manifestam nos objetos e nas pessoas, sendo um ato fundante para toda a experiência ética e moral, e não uma mera reação subjetiva.¹⁷⁴

Essa intuição de valores é guiada por um sentir que transcende o prazer e a utilidade,

¹⁷³ SCHELER (2001, p. 350)

¹⁷⁴ SCHELER, 2001, p. 55

alcançando uma dimensão de sentido mais elevada¹⁷⁵. A intuição de valores, portanto, confere à pessoa a possibilidade de se orientar moralmente.

A intencionalidade dos atos humanos é, para Scheler, um elemento estrutural do espírito. Trata-se de uma orientação consciente para algo que está fora do sujeito, mas que adquire significação na relação estabelecida. Ao captar um valor, o indivíduo não o cria, mas o reconhece em sua objetividade. Essa noção rompe com qualquer forma de relativismo ético e sustenta que os valores existem independentemente da vontade humana. Como Scheler (2001, p. 198) enfatiza:

Os valores não são invenções humanas, mas entidades objetivas que possuem uma existência em si e para si, apresentando-se à nossa intuição emocional. A intencionalidade da pessoa se dirige a esses valores como algo dado, e não como algo produzido, o que fundamenta uma ética que transcende o mero consenso ou a utilidade subjetiva.¹⁷⁶

O ser pessoal, então, age motivado por esses valores, realizando escolhas que revelam sua interioridade e seu nível de maturidade espiritual¹⁷⁷.

Dentro dessa estrutura intencional, os atos que buscam valores mais elevados elevam também o próprio ser da pessoa. Scheler estrutura uma hierarquia dos valores que vai do útil ao sagrado, sendo este o ápice da realização espiritual. Essa gradação valorativa não é arbitrária, mas repousa sobre a experiência direta e emocional da dignidade inerente a cada valor.

A hierarquia dos valores não é uma construção arbitrária ou convencional, mas uma ordem intrínseca que se revela à nossa intuição afetiva. Os valores do sagrado, por exemplo, manifestam-se como superiores aos valores vitais ou úteis, e essa percepção é universalmente acessível à pessoa que se abre espiritualmente para o mundo.¹⁷⁸

Quando uma pessoa escolhe o valor verdadeiro em detrimento do útil, ela revela a centralidade da esfera espiritual em sua vida. "Essa escolha moral pressupõe uma abertura interior ao que está além do imediato e do funcional"¹⁷⁹.

A intuição dos valores está profundamente ligada ao amor como ato fundante. Para Scheler, é pelo amor que os valores se desvelam em sua profundidade. O amor não apenas valoriza o objeto amado, mas revela sua essência mais elevada. Assim, o ser pessoal que ama autenticamente se torna capaz de ver o valor do outro com maior clareza. "O amor é a via

¹⁷⁵ SCHELER, 2015, p. 78

¹⁷⁶ SCHELER, 2001, p. 198

¹⁷⁷ KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 65

¹⁷⁸ SCHELER, 2001, p. 162

¹⁷⁹ AQUINO, 2015, p. 82

principal pela qual o valor do outro se revela em sua plenitude"¹⁸⁰. Nesse ponto, a intencionalidade não é apenas um vetor do conhecimento, mas da comunhão. Scheler corrobora essa perspectiva ao afirmar:

O amor não é uma mera paixão ou um sentimento transitório, mas um ato espiritual que eleva a pessoa a uma apreensão mais profunda do valor do outro e do mundo. É no amor que a pessoa transcende seus próprios limites, abrindo-se para a riqueza objetiva dos valores e para a comunhão autêntica com o próximo.¹⁸¹

Outro aspecto importante da estrutura intencional é sua unidade dinâmica. A pessoa, para Scheler, não é a soma de seus atos, mas o centro unificador de todos eles. Essa unidade se manifesta pela coerência nas escolhas e pela fidelidade aos valores reconhecidos. Quando um sujeito age em desacordo com os valores que intuiu, ele entra em contradição consigo mesmo. Essa cisão revela que a verdadeira realização pessoal está na autenticidade, isto é, na aliança entre o valor apreendido e a conduta assumida. "Essa coerência é o sinal mais claro da maturidade ética"¹⁸². Scheler aprofunda:

A pessoa é um centro de atos que, apesar de sua diversidade e sucessão temporal, mantém uma unidade intrínseca. Essa unidade não é estática, mas dinâmica, constituindo-se na própria realização dos atos espirituais. A identidade pessoal reside nessa fidelidade fundamental à hierarquia dos valores apreendidos e à sua realização no viver.¹⁸³

Apreender valores é também um processo que exige cultivo interior. Não se trata de um ato automático ou dado de forma inata, mas de uma capacidade que precisa ser educada e aprofundada.

A formação ética da pessoa exige sensibilidade, escuta e silêncio interior, condições raras em sociedades marcadas pelo imediatismo. Como observa "a cultura moderna tende a obscurecer a capacidade de percepção valorativa, substituindo-a por critérios técnicos e funcionais"¹⁸⁴. Nesse sentido, recuperar a estrutura intencional da pessoa é também um ato de resistência ética e cultural. Scheler adverte:

A capacidade de apreender valores superiores não é um dom inato que se mantém por si só, mas exige um constante cultivo interior, uma disciplina do espírito para se desvencilhar das distrações e dos interesses egoístas que obscurecem a visão dos valores objetivos. Somente assim a pessoa pode alcançar uma verdadeira

¹⁸⁰ MOUNIER, 1962, p. 45

¹⁸¹ SCHELER, 2001, p. 210

¹⁸² POSSENTI, 2016, p. 120

¹⁸³ SCHELER, 2001, p. 90

¹⁸⁴ GUARDINI, 2002, p. 58

maturidade ética.¹⁸⁵

Na perspectiva de Scheler, a educação deveria ser, antes de tudo, uma introdução ao mundo dos valores. Ensinar não é apenas transmitir conteúdos, mas formar a capacidade de discernimento espiritual. O educador é aquele que ajuda o educando a ver com os olhos do coração, a perceber o valor que há nas coisas e nas pessoas. Isso implica uma pedagogia da interioridade, que não pode ser reduzida a métodos técnicos. Segundo Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023), é apenas vivenciando concretamente os valores que alguém pode, de fato, desenvolver-se como uma pessoa ética. Scheler (2001, p. 290) complementa essa visão educacional:

A verdadeira educação não consiste em moldar o indivíduo a partir de normas externas, mas em despertar nele a capacidade inata de apreender e realizar valores. O educador deve ser um guia que auxilia o educando a descobrir por si mesmo a ordem do mundo dos valores, capacitando-o para uma vida autêntica e moralmente responsável.

A intencionalidade também se manifesta no modo como o sujeito constrói sua própria história. As decisões tomadas com base em valores espirituais não se perdem no tempo, mas moldam o caráter e a identidade da pessoa. Cada escolha valorativa deixa marcas, criando uma narrativa pessoal que expressa aquilo que realmente se é. Essa noção dá um sentido profundo à liberdade humana, pois não se trata de liberdade para qualquer coisa, mas para realizar aquilo que tem mais valor. Frankl (2011) afirma que é a procura de um propósito, orientada pelos valores, que concede à vida humana sua dignidade genuína. Scheler (2001, p. 190) elabora que:

Cada ato de preferir um valor sobre outro é uma decisão que esculpe a própria pessoa, revelando e ao mesmo tempo formando seu ser moral único e irrepetível no tempo. A história pessoal, portanto, não é uma mera sucessão de eventos, mas a narrativa da alma, forjada na liberdade e na intencionalidade ética diante do mundo dos valores.

Assim, a intencionalidade ética está intrinsecamente ligada ao projeto de vida e à construção do sentido existencial.

Por fim, é importante destacar que a intuição dos valores e a estrutura intencional da pessoa não são fenômenos isolados, mas parte de uma antropologia integral. Scheler propõe uma compreensão holística do ser humano, em que o biológico, o psíquico e o espiritual se entrelaçam sem se confundir. A pessoa é, simultaneamente, um ser no mundo e um ser para

¹⁸⁵ SCHELER, 2001, p. 175

além dele. Sua intencionalidade aponta para algo maior, que a transcende e a interpela. Vaz (2020) destaca que o ser humano ocupa uma condição limítrofe, capaz de superar sua própria finitude ao se abrir para os valores. Scheler esclarece essa totalidade:

A pessoa não é uma mera soma de suas partes biológicas e psíquicas, mas uma unidade orgânica de ser, onde o espírito atua como princípio integrador, conferindo sentido e totalidade a todas as suas manifestações. É na interação dinâmica dessas dimensões que o ser humano se constitui como um todo complexo e singular.¹⁸⁶

É nesse dinamismo que se revela a grandeza da pessoa, chamada a viver segundo os valores mais elevados e a testemunhar sua verdade no cotidiano.

Essa visão da estrutura intencional como núcleo da pessoa confere à ética scheleriana um caráter profundamente existencial. Não se trata de uma moral normativa, baseada em leis exteriores, mas de uma ética vivida, enraizada na experiência afetiva dos valores. Ao apontar a intuição e a intencionalidade como vias para a ação moral, Scheler (2001) apresenta uma resposta contemporânea às crises do niilismo e do relativismo. Nesse sentido, pode-se compreender que a ética material dos valores de Max Scheler apresenta um forte contraponto ao niilismo e ao relativismo, que tendem a corroer a moralidade ao negar a objetividade ou a hierarquia dos valores. A filosofia scheleriana sustenta que o espírito humano tem a capacidade inata de apreender a essência objetiva do bem e do mal, o que permite à pessoa redescobrir o sentido profundo de sua existência e a responsabilidade que dela emana¹⁸⁷. Sua filosofia convida a uma redescoberta da interioridade como lugar de escuta do valor e de decisão livre. Em tempos de dispersão, trata-se de uma proposta que resgata o sentido ético da existência.

2.5 - O Papel da Afetividade na Constituição do Ser Pessoal

A afetividade ocupa, na filosofia de Max Scheler, um papel central na constituição do ser pessoal, sendo considerada o principal meio de apreensão dos valores. Para o autor, a pessoa não é apenas razão ou vontade, mas também coração, entendido como o centro da vida afetiva. É por meio dos sentimentos que o ser humano percebe o que é bom, justo, belo ou sagrado, sendo esta uma faculdade essencialmente espiritual¹⁸⁸. Os sentimentos não são vistos como meras reações subjetivas, mas como formas objetivas de conhecimento. Scheler

¹⁸⁶ SCHELER, 2001, p. 165

¹⁸⁷ SCHELER, 2001, p. 330

¹⁸⁸ SCHELER, 2015, p. 78

expressa essa ruptura com o racionalismo ao argumentar que:

A esfera dos sentimentos não é um mero acompanhamento ou epifenômeno da vida psíquica, mas um modo próprio e autônomo de conhecimento. É no sentir que o valor se nos revela em sua plenitude e objetividade, independentemente de qualquer formulação conceitual ou inferência lógica, sendo o ponto de partida de nossa orientação moral no mundo.¹⁸⁹

Essa abordagem rompe com a tradição racionalista, que relega a afetividade a um plano inferior.

Enquanto a razão estrutura o pensamento conceitual, a afetividade, em Scheler, capta diretamente o valor das coisas. O valor de uma ação, por exemplo, não se descobre apenas pela lógica ou pela utilidade, mas pelo sentimento ético que ela desperta. Quando alguém age com compaixão ou solidariedade, esse ato só é verdadeiramente ético se estiver ancorado em um sentir autêntico. Portanto, a afetividade é o ponto de partida da moralidade. Aquino (2015) destaca que valorizar a dimensão afetiva devolve à ética seu aspecto vivido e existencial, afastando-a de moralismos impessoais e abstratos.

Essa estrutura afetiva é intencional, ou seja, dirige-se sempre a algo fora de si. Os sentimentos, conforme Scheler, não são fechados em si mesmos, mas têm um objeto – um valor – ao qual se referem. Essa intencionalidade é o que garante que os sentimentos possam ser instrumentos válidos de conhecimento. Diferentemente dos estados emocionais passageiros, os sentimentos de valor são estáveis e universais. Possenti (2016) afirma que é por meio da intencionalidade que a afetividade participa da formação do julgamento moral, favorecendo a liberdade ética do indivíduo. Scheler aprofunda essa ideia ao dizer que:

Todo sentimento de valor é um sentir-a-algo, uma vivência que se dirige a uma qualidade de valor objetiva, e não um estado subjetivo fechado em si mesmo. Esta intencionalidade é a garantia de que a afetividade não é cega, mas um modo genuíno de apreensão da realidade moral, capaz de discernir a hierarquia dos bens.¹⁹⁰

A afetividade também é responsável por guiar a hierarquia das escolhas humanas. Scheler desenvolve uma escala dos valores, desde os sensíveis até os espirituais, e é por meio do sentir que o indivíduo se orienta nesse caminho. Um sentimento inferior pode ser superado por um mais elevado, numa dinâmica contínua de elevação moral. Assim, a pessoa se constitui ao realizar, por meio da afetividade, uma seleção qualitativa dos valores que deseja

¹⁸⁹ SCHELER, 2001, p. 125

¹⁹⁰ SCHELER, 2001, p. 115

seguir. Essa seleção é uma forma de autoconstrução, pois revela aquilo que realmente importa para o sujeito. Führl e Kahlmeyer-Mertens (2023) ressaltam que a construção afetiva do eu requer maturidade e consciência. Scheler descreve essa dinâmica de valores:

A hierarquia dos valores é apreendida não por um ato intelectual, mas por um sentir valorativo que nos permite discernir a superioridade de um valor sobre outro. A pessoa se eleva moralmente à medida que sua afetividade se orienta para os valores mais altos, transcendendo as inclinações para o prazer e a utilidade imediata.¹⁹¹

Além de orientar a vida moral, a afetividade é o fundamento da empatia, essencial para a vida em comunidade. Scheler concebe a empatia como um ato espiritual que permite compreender o outro em sua dignidade e singularidade. *A verdadeira empatia, nesse sentido, não é apenas sentir o que o outro sente, mas captar o valor do outro como pessoa.* Isso transforma a convivência humana, pois cria laços baseados em reconhecimento e respeito mútuo. Guardini (2002) enfatiza que a empatia espiritual fundamenta uma sociedade mais ética, ao superar o egoísmo e incentivar a solidariedade genuína. Scheler elabora sobre a importância da empatia:

A empatia não é um mero contágio de sentimentos ou uma projeção de si no outro, mas um ato espiritual de co-sentir-com, que nos permite aceder ao mundo de valores do outro e reconhecê-lo em sua dignidade pessoal. É nesse ato que se funda a verdadeira comunidade e a responsabilidade mútua entre os seres humanos.¹⁹²

A educação afetiva, portanto, torna-se um elemento indispensável para o florescimento da pessoa. Em um mundo que valoriza excessivamente o racional e o técnico, Scheler nos convida a retomar o cultivo da interioridade e da sensibilidade. Desenvolver a capacidade de sentir valores é essencial para formar sujeitos livres e responsáveis. Mounier (1962) afirma que a pessoa alcança sua plena realização quando sua afetividade está em equilíbrio com a razão e com suas ações. Essa integração gera uma identidade pessoal sólida, capaz de enfrentar os desafios éticos da existência.

A afetividade também atua na revelação da vocação pessoal. Ao sentir-se chamado por um valor, o ser humano descobre um caminho a seguir. Esse chamado é vivido como um apelo interior que mobiliza a vontade e orienta as decisões. Viver segundo esse sentimento profundo é ser fiel a si mesmo, à sua essência mais íntima. Segundo Kahlmeyer-Mertens (2020), a afetividade não se limita a um traço subjetivo, mas representa a expressão do ser pessoal em sua busca por sentido. A escuta atenta desse sentir é, portanto, uma via de

¹⁹¹ SCHELER, 2001, p. 158

¹⁹² SCHELER, 2001, p. 220

autoconhecimento e realização existencial.

Para Scheler, o erro moral muitas vezes decorre de uma afecção mal orientada. Quando o sujeito prioriza valores inferiores, como o prazer imediato, em detrimento de valores mais altos, como a justiça ou a verdade, ele se desvia de sua vocação pessoal. Isso demonstra que a afetividade precisa ser educada e cultivada. A maturidade afetiva é a capacidade de ordenar os sentimentos segundo a hierarquia objetiva dos valores. É essa ordenação que sustenta uma vida ética e coerente. Aquino (2015) destaca que educar os sentimentos significa desenvolver a consciência e preparar o indivíduo para tomar decisões genuinamente humanas. Scheler reitera a necessidade dessa ordenação:

A desordem dos afetos e a inversão da hierarquia dos valores são as fontes mais profundas do erro moral. A educação ética, portanto, não é meramente a imposição de normas, mas o cultivo da capacidade de discernir e preferir os valores mais elevados, permitindo que a afetividade se torne um guia seguro para a ação.¹⁹³

A afetividade também atua como critério de autenticidade. Um ato só é ético se estiver enraizado em um sentimento verdadeiro. A moralidade não se reduz à conformidade externa com normas, mas exige uma adesão interior ao bem. Essa interioridade é o espaço em que o sentir e o querer se encontram, produzindo atos pessoais. O coração, nesse sentido, é o lugar do discernimento ético. Scheler rompe com a moral heterônoma e propõe uma ética da autenticidade, onde o sujeito responde com liberdade ao valor reconhecido. Esse ideal desafia as estruturas sociais utilitaristas e tecnocráticas. Nesse ponto, Wojtyła nos oferece uma profunda reflexão sobre a ligação entre amor, verdade e responsabilidade na experiência ética, argumentando que:

O amor autêntico, enquanto resposta da pessoa ao valor do outro e ao bem objetivo, exige uma adesão interior à verdade e se manifesta numa responsabilidade que não é imposta de fora, mas que brota da própria autodeterminação. É na fidelidade a essa verdade do amor que a pessoa encontra a sua plenitude ética e a sua verdadeira autenticidade.¹⁹⁴

Por fim, a afetividade é o que dá cor e profundidade à vida humana. Sem ela, a existência se torna árida e mecânica. É por meio dos sentimentos que o ser humano experimenta o amor, a gratidão, o arrependimento, a admiração – afetos que tornam a vida digna de ser vivida. A filosofia de Scheler é, acima de tudo, uma defesa da interioridade como espaço sagrado da pessoa. Scheler nos oferece uma síntese tocante:

¹⁹³ SCHELER, 2001, p. 250

¹⁹⁴ WOJTYŁA, 2016, p. 75

A vida espiritual, em sua riqueza de atos afetivos como o amor, a gratidão e a veneração, é o que confere à existência humana sua dignidade mais profunda e seu sentido inalienável. Sem essa dimensão do coração, o homem se veria reduzido a um autômato de funções, perdendo a capacidade de transcender a si mesmo e de se abrir para a plenitude do ser e do valor.¹⁹⁵

Valorizar a afetividade é valorizar o ser humano em sua totalidade. É reconhecer que, antes de ser razão ou vontade, a pessoa é presença sensível ao mundo, aberta ao outro, capaz de responder com liberdade ao chamado do bem.

2.6 - O fundamento da Dignidade na Ontologia da Pessoa

A dignidade da pessoa humana, na perspectiva de Max Scheler, não é um atributo concedido por convenção social ou jurídica, mas um dado ontológico, inerente ao ser da pessoa. Diferente de outras tradições que associam a dignidade à racionalidade, Scheler (2015) compreende a dignidade como expressão da espiritualidade pessoal, ligada à capacidade de apreender valores superiores. Essa visão fundamenta uma ética material dos valores, em que a pessoa é portadora de um valor absoluto, insubstituível e irrepetível. A dignidade, assim, não depende de função social, competência ou utilidade. Aquino (2015) lembra que é esse caráter incondicional que torna a pessoa inviolável. Scheler aprofunda:

A dignidade da pessoa não é um valor que se lhe atribua por capricho ou convenção, mas que reside em seu ser mesmo como centro de atos espirituais. O valor pessoal é o valor de um ser espiritual por sua própria existência, irreduzível a qualquer valor funcional ou instrumental.¹⁹⁶

Na filosofia scheleriana, a pessoa não é apenas um sujeito de atos, mas a unidade viva que realiza esses atos livre e intencionalmente. É essa unidade dinâmica que sustenta a dignidade, pois revela a interioridade consciente que responde ao chamado dos valores. A dignidade está enraizada, portanto, na liberdade espiritual e na capacidade de autodeterminação ética. Para Kahlmeyer-Mertens (2020), essa concepção ontológica da pessoa vai além do formalismo kantiano, oferecendo uma base mais existencial para a dignidade humana. O valor da pessoa não deriva do dever abstrato, mas da sua abertura ao bem, ao verdadeiro e ao sagrado. Scheler (2001, p. 148) corrobora essa ideia: “A liberdade da pessoa, em seu sentido mais profundo, é a capacidade de decidir-se pelos valores mais altos,

¹⁹⁵ SCHELER, 2001, p. 300

¹⁹⁶ SCHELER, 2001, p. 88)

de orientar sua vida para o bem, e nessa autodeterminação reside sua dignidade mais íntima.”

Essa ontologia pessoal tem implicações profundas no campo dos direitos humanos. Se a dignidade é anterior a qualquer norma jurídica, ela deve ser reconhecida, não criada, pelas leis. O direito, nessa concepção, tem como tarefa proteger uma realidade ontológica já existente. Isso impede que o valor da vida humana seja relativizado por critérios ideológicos ou utilitaristas. Possenti (2016, p. 120) alerta que qualquer ética ou política que não considere a dignidade como fundamento ontológico corre o risco de tratar o ser humano como instrumento. Scheler, ao contrário, inaugura uma ética fundada no ser, não apenas no dever ou na utilidade. Scheler (2001) sustenta que a dignidade da pessoa humana é um valor pré-legal e pré-moral, um dado ontológico que o direito positivo deve apenas reconhecer e proteger, e não criar.

Outro ponto fundamental é que a dignidade, para Scheler, não admite gradação. Ou seja, não há seres humanos mais ou menos dignos; todos compartilham igualmente dessa qualidade essencial. A pessoa vale por si, e não por suas propriedades físicas, intelectuais ou sociais. Mounier (1962), refletindo a perspectiva personalista, afirma que a pessoa é um fim em si mesma, e sua dignidade não depende de qualquer função que exerça. Isso exige uma revisão crítica das práticas sociais que marginalizam, discriminam ou excluem sujeitos por critérios como deficiência, origem ou condição econômica. Scheler (2001, p. 99) é categórico: “Todos os homens são igualmente dignos em sua condição de pessoas, sem que exista uma gradação nesta dignidade essencial. As diferenças de talento, força ou posição social são acidentais e não afetam o valor intrínseco de cada pessoa.”

A dignidade pessoal também está ligada à ideia de incompletude criativa. A pessoa não nasce pronta, mas em constante realização de si. Essa capacidade de auto aperfeiçoamento confere à pessoa um caráter único e transcendente. Para Aquino (2015), a ontologia da pessoa em Scheler caracteriza-se pela abertura ao infinito, o que impede qualquer tentativa de totalização ou controle absoluto sobre o outro. A dignidade é, portanto, também um chamado ao respeito profundo pela liberdade e pelo mistério da subjetividade alheia. Ninguém pode ser reduzido a uma identidade fixa ou a um papel social. Scheler (2001, p. 170) complementa: “A pessoa é um ser em devir, sempre em caminho de realização, e é nesta busca incessante dos valores mais altos onde se manifesta sua peculiar dignidade e sua transcendência.”

A relação entre dignidade e valor ontológico encontra respaldo também na noção de vocação. A pessoa se descobre chamada por valores que ressoam em sua interioridade e que a movem à ação. É na fidelidade a esse chamado que a pessoa se realiza, e sua dignidade se

manifesta. Kahlmeyer-Mertens (2020) destaca que a dignidade se manifesta na medida em que o indivíduo responde com autenticidade aos valores que o chamam.. A ética, nesse contexto, não é imposição externa, mas resposta livre ao sentido percebido na realidade. A dignidade é vivida no exercício dessa escuta interior. Scheler (2001, p. 285) aprofunda: “A vocação da pessoa é um chamado à realização de valores específicos, e é na fidelidade a esse chamado íntimo onde sua dignidade se revela de maneira mais plena.”

Importante notar que essa ontologia da dignidade também se opõe às concepções naturalistas, que reduzem o ser humano à sua constituição biológica. Scheler critica duramente o biologismo, afirmando que o espírito humano transcende os condicionamentos naturais. A pessoa não é um organismo complexo, mas uma presença espiritual capaz de verdade, amor e sacrifício¹⁹⁷. Isso não nega a corporeidade, mas a integra a uma dimensão superior. Para Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023), essa abordagem amplia a compreensão da dignidade, considerando tanto o corpo quanto o espírito na totalidade da pessoa. Scheler (2001, p. 75) esclarece: “O espírito humano, ao ser capaz de objetivar o mundo e de negar-se a si mesmo aos impulsos vitais, transcende radicalmente os condicionamentos biológicos e psíquicos, afirmando a superioridade da pessoa sobre a mera vida.”

Outro aspecto relevante é que a dignidade exige reconhecimento social, ainda que não dependa dele para existir. O fato de a dignidade ser ontológica não significa que ela não possa ser negada ou violada na prática. Assim, reconhecer a dignidade é uma exigência ética e política. Guardini (2002) afirma que a dignidade só se concretiza plenamente em uma cultura que valorize a interioridade, a liberdade e a responsabilidade pessoal. Isso implica políticas públicas e instituições que respeitem o ser humano em sua singularidade e transcendência. A filosofia personalista torna-se, assim, um projeto de civilização. Scheler (2001, p. 200) nos recorda que: “Embora a dignidade da pessoa seja um valor ontológico, seu pleno reconhecimento social e jurídico é uma tarefa ética e política ineludível para a construção de uma comunidade justa.”

A dignidade também está vinculada à noção de responsabilidade. Quem se reconhece a si como portador de dignidade, reconhece também a obrigação de respeitar essa dignidade no outro. Essa reciprocidade fundamenta a convivência ética. Não se trata apenas de um direito a ser reivindicado, mas de um valor a ser protegido em todas as relações. Mounier (1962) observa que a pessoa alcança plena dignidade ao agir de forma responsável perante os outros. A ética, nesse caso, é comunhão e cuidado mútuo. A dignidade é o solo comum onde floresce a justiça. “A pessoa, ao reconhecer sua própria dignidade, sente-se interpelada a

¹⁹⁷ SCHELER, 2015, p. 75

reconhecer e respeitar a dignidade do outro, o que fundamenta a exigência incondicional de amar e servir ao próximo.”¹⁹⁸

Por fim, o fundamento da dignidade, segundo Scheler, está na origem espiritual da pessoa. Essa origem confere ao ser humano uma vocação à eternidade e um sentido que transcende a vida material. A dignidade, assim, não é apenas um conceito filosófico ou político, mas uma verdade existencial profunda. Viver com dignidade é viver conforme os valores mais altos, mesmo em contextos adversos. É por isso que Scheler afirma que o sofrimento, quando vivido com sentido, também pode expressar dignidade¹⁹⁹.

A dignidade da pessoa, em sua raiz mais profunda, assenta-se em sua participação no divino, em sua vocação à eternidade, e é inclusive no sofrimento, quando este se assume com sentido, onde pode manifestar-se uma grandeza e uma dignidade inquebrantáveis.²⁰⁰

Assim, a pessoa é, em sua essência, uma promessa de transcendência.

2.7 - A Oposição de Scheler às Visões Naturalistas e Racionalistas da Pessoa

Max Scheler desenvolve sua concepção de pessoa em oposição direta às correntes naturalistas e racionalistas predominantes no pensamento moderno. Enquanto o naturalismo reduz o ser humano a processos biológicos e físicos, o racionalismo tende a vê-lo apenas como uma instância lógica e cognitiva. Para Scheler (2015, p. 50), ambas as abordagens desconsideram a dimensão essencial do espírito, ou seja, a capacidade humana de se relacionar com valores em uma esfera superior à causalidade natural. Scheler expressa essa crítica fundamental:

Nem o naturalismo, que reduz o espírito a um epifenômeno da vida orgânica, nem o racionalismo, que o confina à mera lógica e ao intelecto, conseguem apreender a plenitude da pessoa humana. Ambas as visões fragmentam o homem, ignorando sua capacidade de transcendência e sua abertura ao mundo objetivo dos valores.²⁰¹

A crítica não é apenas metodológica, mas ontológica: essas visões falham em captar a totalidade da experiência humana.

O naturalismo, segundo Scheler, entende o ser humano como um prolongamento da

¹⁹⁸ SCHELER, 2001, p. 235

¹⁹⁹ SCHELER, 2015, p. 110

²⁰⁰ SCHELER, 2001, p. 360

²⁰¹ SCHELER, 2001, p. 65

natureza, regido por leis instintivas e impulsos. Essa concepção, influenciada pelo positivismo e pelo darwinismo, considera a consciência um epifenômeno do cérebro e a moralidade como um subproduto da sobrevivência. Scheler (2015) rejeita a visão mecanicista, afirmando que a pessoa possui liberdade interior e intencionalidade, que não podem ser reduzidas à matéria. Aquino (2015) observa que a crítica scheleriana busca resgatar a centralidade da pessoa como um ser dotado de valor intrínseco e vocação à transcendência. Scheler elucida: “O espírito humano, ao ser capaz de objetivar o mundo e de negar-se a si mesmo aos impulsos vitais, transcende radicalmente os condicionamentos biológicos e psíquicos, afirmando a superioridade da pessoa sobre a mera vida.”²⁰²

No campo da ética, o naturalismo resulta em uma moral funcionalista, em que o bem é medido pela eficácia e pela adaptação. Para Scheler, isso é inaceitável, pois ignora a hierarquia objetiva dos valores. Kahlmeyer-Mertens (2020) aponta que Scheler inaugura uma ética material, baseada na experiência pré-reflexiva dos valores, evidenciando que a ética não pode se fundamentar apenas em dados empíricos ou biológicos, mas deve considerar a vivência afetiva e espiritual, algo que o naturalismo jamais conseguiria explicar. O valor da justiça, por exemplo, não pode ser deduzido de necessidades fisiológicas. Scheler argumenta:

Uma ética que se reduz à mera adaptação biológica ou à utilidade funcional carece de todo fundamento moral genuíno. Os valores, em sua objetividade e hierarquia, são transcendentais à vida e não podem ser derivados de suas necessidades ou impulsos.²⁰³

Já o racionalismo, especialmente o de matriz cartesiana e kantiana, reduz a pessoa à razão, à capacidade de pensar e deliberar. Essa visão fragmenta o ser humano, desconsiderando a afetividade, a corporeidade e a espiritualidade. Scheler (2015) argumenta que a razão é apenas uma entre muitas potências da pessoa, e não a mais fundamental. A afetividade é anterior à razão na apreensão dos valores. Possenti (2016) reforça essa ideia ao afirmar que o sentimento, e não o pensamento lógico, constitui o meio original de acesso à realidade valorativa. “A afetividade, enquanto sentir intencional, precede a razão na apreensão originária dos valores. Reduzir a pessoa à sua dimensão racional é amputar uma parte essencial do seu ser e da sua capacidade de se relacionar com o mundo moral.”²⁰⁴

Além disso, Scheler rejeita a ideia kantiana de que os valores morais são produtos da razão prática. Em sua ética material, os valores são dados objetivos, captados diretamente

²⁰² SCHELER, 2001, p. 75

²⁰³ SCHELER, 2001, p. 110

²⁰⁴ SCHELER, 2001, p. 130

pelo sentimento emocional. A moralidade não é uma construção racional, mas uma resposta livre e amorosa àquilo que se mostra como valioso. Guardini (2002) observa que Scheler posiciona a emoção no centro da vida moral, sem, entretanto, recorrer ao sentimentalismo. O sentimento é estruturado, hierárquico e capaz de discernir com clareza o que é mais elevado ou mais baixo no plano dos valores. “Os valores morais não são produtos da razão prática, mas realidades objetivas que se nos revelam na intuição emocional. O dever, em sua forma pura, não pode criar valores, mas apenas responder a eles, uma vez apreendidos pelo coração.”²⁰⁵

A oposição às visões racionalistas também aparece na concepção de liberdade. Para os racionalistas, a liberdade consiste em obedecer à razão. Para Scheler, a liberdade está em seguir o chamado dos valores que tocam o coração da pessoa. Não é o raciocínio que nos liberta, mas a fidelidade ao que é percebido como digno e verdadeiro. Aquino (2015) defende que a noção de liberdade afetiva é mais profunda, pois respeita a integralidade do ser humano. A decisão moral surge da confluência entre valor percebido e ação concreta, não de um cálculo lógico. Scheler reitera: “A verdadeira liberdade da pessoa reside na capacidade de consentir interiormente com a hierarquia objetiva dos valores, reconhecendo o que é verdadeiramente bom e elegendo-o em seus atos.”²⁰⁶

O racionalismo comete ainda o erro de absolutizar o sujeito pensante, ignorando o caráter relacional e histórico da pessoa. Scheler propõe uma antropologia mais encarnada, em que o indivíduo se forma no encontro com os outros e com o mundo dos valores. Mounier (1962, p. 35) destaca que a filosofia personalista, inspirada em Scheler, recupera a concepção do sujeito como um ser de comunhão e abertura. A pessoa não é um “eu” isolado, mas um “nós” em construção. Essa crítica ao individualismo racionalista aponta para uma ética do vínculo e da solidariedade. “A pessoa é um ser que se constitui na relação com o outro, no ato da empatia e na participação em uma comunidade de valores. O individualismo abstrato do racionalismo ignora esta dimensão essencialmente relacional do ser pessoal.”²⁰⁷

No plano ontológico, Scheler afirma que a essência da pessoa não é a substância racional, mas a unidade viva de atos espirituais. A pessoa é quem ama, sofre, acredita, escolhe — não apenas quem pensa. Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023) observam que essa perspectiva rompe com o dualismo cartesiano e estabelece uma nova compreensão da subjetividade. A pessoa não é nem corpo nem alma, mas uma totalidade dinâmica e indivisível. Essa ontologia

²⁰⁵ SCHELER, 2001, p. 138

²⁰⁶ SCHELER, 2001, p. 144

²⁰⁷ SCHELER, 2001, p. 220

integral é incompatível tanto com o naturalismo biologizante quanto com o racionalismo abstrato. reitera Scheler:

A pessoa não é, de modo algum, um objeto entre objetos, nem uma substância dotada de propriedades. Ela é a unidade vivida dos atos intencionais, uma unidade absolutamente indivisível que não pode ser reduzida a partes ou funções. [...] Os atos não fluem da pessoa como a água de uma fonte, nem a pessoa é o produto deles; antes, ela é o ser que é propriamente nos atos.²⁰⁸

Essa oposição de Scheler às correntes dominantes não é um simples embate teórico, mas uma proposta de superação. Ele pretende construir uma filosofia da pessoa que una afetividade, espírito, corporeidade e valor. O resultado é uma antropologia rica, capaz de sustentar uma ética sólida e uma política verdadeiramente humanista. Possenti (2016) conclui que a articulação entre espírito e mundo vivido dá à obra de Scheler uma notável atualidade, sobretudo em períodos de crise do humanismo. A crítica à modernidade racionalista é, assim, um convite à reconstrução. Scheler sintetiza sua visão de superação:

A superação das limitações do naturalismo e do racionalismo se alcança através de uma antropologia filosófica que reconhece a primazia do espírito e a capacidade da pessoa de transcender o mundo sensível e o pensamento abstrato para aceder à riqueza objetiva do mundo dos valores.²⁰⁹

Em suma, Scheler não nega os elementos válidos do naturalismo e do racionalismo, mas os supera ao integrá-los em uma visão mais ampla da pessoa. A razão tem seu lugar, assim como o corpo, mas não esgotam o mistério humano. A pessoa é um ser espiritual, capaz de valores, liberdade e transcendência. Scheler (2015, p. 395) nos conclama a reconsiderar a centralidade da pessoa como base de toda filosofia, ética e cultura. Trata-se de um retorno ao essencial: o ser humano como portador de dignidade e de sentido.

2.8 - O Valor Ético da Pessoa como Fundamento da Ação Moral

Max Scheler propõe que o valor da pessoa não reside em suas funções cognitivas ou capacidades instrumentais, mas em sua essência espiritual e dignidade intrínseca. Para ele, é na pessoa que se fundam os valores morais mais elevados, sendo este o centro de onde partem os atos éticos. A pessoa não é um objeto entre outros, mas um sujeito capaz de amar, escolher

²⁰⁸ SCHELER, 2001, p. 79-80

²⁰⁹ SCHELER, 2001, p. 330

e se vincular ao mundo dos valores. Nesse sentido, a ética não se constrói sobre normas exteriores, mas sobre a realidade interior da pessoa²¹⁰. A dignidade não é atribuída por convenção, mas reconhecida na experiência afetiva do outro como valor.

A dignidade da pessoa não é um valor que se lhe atribua por capricho ou convenção, mas que reside em seu ser mesmo como centro de atos espirituais. O valor pessoal é o valor de um ser espiritual por sua própria existência, irreduzível a qualquer valor funcional ou instrumental.²¹¹

A pessoa, para Scheler, é o ser que se abre ao mundo axiológico por meio de uma intuição emocional que apreende os valores de maneira direta. Essa estrutura permite que as ações humanas sejam orientadas por algo superior à utilidade ou ao interesse. Quando uma pessoa age moralmente, ela o faz por fidelidade a valores apreendidos no coração, não por mera obediência a regras.

A intuição emocional de valores é um modo de conhecimento autônomo, irreduzível tanto à percepção sensorial quanto ao pensamento lógico. Ela nos abre para um reino de qualidades de valor que se manifestam nos objetos e nas pessoas, sendo um ato fundante para toda experiência ética e moral, e não uma mera reação subjetiva.²¹²

Aquino (2015) explica que essa concepção transfere o foco da ética da razão para a afetividade organizada. Assim, a base da ação moral está na resposta livre e autêntica ao valor percebido como superior.

Ao contrário do formalismo kantiano, que exige o cumprimento de deveres abstratos, Scheler acredita que o agir moral nasce do amor e da valorização do outro. Para ele, o amor é a força que revela os valores mais elevados e move a pessoa à ação ética. Scheler expressa essa centralidade:

O amor é o movimento mais autêntico do espírito. É ele que nos abre aos valores mais altos e nos une, verdadeiramente, às outras pessoas. Aquele que ama verdadeiramente não vê apenas o outro como ele é, mas como ele pode ser, à luz do valor que nele se anuncia.²¹³

Guardini (2002) destaca que essa concepção recupera uma ética fundamentada na vida concreta e nas relações interpessoais. O agir moral deixa de ser um ato frio e racional e passa a ser uma resposta calorosa, pessoal e verdadeira ao valor do outro. Assim, a ética torna-se

²¹⁰ SCHELER, 2015, p. 78

²¹¹ SCHELER, 2001, p. 88

²¹² SCHELER, 2001, p. 55

²¹³ SCHELER, 2001, p. 135-136

mais humana e espiritual.

Na ética de Scheler, os valores possuem uma hierarquia objetiva: valores sensíveis, vitais, espirituais e religiosos. A pessoa, sendo o único ser capaz de captar e responder a todos esses níveis, é também o fundamento da moral. Scheler descreve essa hierarquia:

A hierarquia dos valores é apreendida não por um ato intelectual, mas por um sentir valorativo que nos permite discernir a superioridade de um valor sobre outro. A pessoa se eleva moralmente à medida que sua afetividade se orienta para os valores mais altos, transcendendo as inclinações para o prazer e a utilidade imediata.²¹⁴

Possenti (2016) argumenta que essa estrutura de valores oferece uma orientação precisa à ação moral: o indivíduo deve optar pelo que possui maior elevação. A ação ética, portanto, não é neutra, mas hierárquica, buscando realizar o bem superior. Esse bem é experimentado como digno de ser preferido, e não imposto de fora para dentro.

A dignidade da pessoa, nesse contexto, torna-se um imperativo não de coerção, mas de reconhecimento. É porque a pessoa é um valor absoluto que sua liberdade deve ser respeitada, sua existência protegida e sua vocação promovida. Scheler expressa isso claramente:

A dignidade da pessoa humana é um valor absoluto e incondicional, que não pode ser instrumentalizado nem relativizado. É por esta dignidade intrínseca que a liberdade de cada ser humano deve ser protegida e respeitada como um fim em si mesmo.²¹⁵

Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023) defendem que, para Scheler, a ética tem início quando se passa a perceber o outro não como instrumento, mas como um fim em si mesmo. Essa dignidade fundamenta os direitos humanos e as exigências morais mais profundas, como a solidariedade, a justiça e a empatia. A ação moral é sempre uma resposta a essa presença valiosa do outro. Scheler sustenta que a liberdade não é o poder de escolher qualquer coisa, mas a capacidade de preferir o mais valioso. A pessoa é livre na medida em que se deixa guiar por valores autênticos, e não por impulsos ou convenções.

A liberdade da pessoa não é cega. Ela se define pela possibilidade de responder aos valores mais elevados. A verdadeira grandeza do ser humano se manifesta quando ele responde ao valor do bem, mesmo quando isso implica sacrifício. Aqui se encontra o núcleo da dignidade pessoal.²¹⁶

²¹⁴ SCHELER, 2001, p. 158

²¹⁵ SCHELER, 2001, p. 102

²¹⁶ SCHELER, 2001, p. 141

Aquino (2015) ressalta que a ética proposta por Scheler funciona como uma pedagogia da liberdade, pois ensina o sujeito a responder aos valores, e não simplesmente aos desejos. A ação moral é, nesse sentido, uma elevação do ser, uma atualização da essência pessoal. Quando a pessoa escolhe o bem mais alto, ela se realiza como espírito.

Essa concepção tem implicações diretas para a vida prática. O agir ético não pode ser reduzido a uma técnica de comportamentos corretos, mas exige um cultivo interior da sensibilidade aos valores. “A educação ética não é meramente a imposição de normas, mas o cultivo da capacidade de discernir e preferir os valores mais elevados, permitindo que a afetividade se torne um guia seguro para a ação.”²¹⁷

Kahlmeyer-Mertens (2020) observa que, para Scheler, a educação moral deve enfatizar sobretudo o cultivo da afetividade ética. Isso significa educar o coração, e não apenas o intelecto. A ética se torna, assim, uma arte do viver, uma espiritualidade cotidiana. A moralidade não é um adereço externo, mas a expressão coerente da interioridade pessoal.

Na medida em que a pessoa é o centro da ética, toda estrutura social justa deve estar fundamentada no respeito a essa dignidade. A política, a educação, o direito e a cultura devem reconhecer que a pessoa é insubstituível, inviolável e única.

O reconhecimento da dignidade inerente a cada pessoa deve ser o fundamento último de toda organização social, política e jurídica. Somente uma sociedade que respeite o ser humano como um fim em si mesmo pode aspirar a ser verdadeiramente justa e humanitária.²¹⁸

Mounier (1962) já afirmava que a pessoa constitui o princípio e a finalidade de qualquer ordem legítima. Quando as instituições se esquecem disso, caem no tecnicismo, na burocracia ou na desumanização. Scheler, ao enfatizar o valor ético da pessoa, propõe uma nova base para a vida comum: a centralidade do humano como critério.

O valor ético da pessoa também implica responsabilidade. Ser pessoa é ser chamado a responder pelos próprios atos, pela vida alheia e pelo mundo. A ação moral, nesse contexto, é sempre relacional: ela me liga ao outro e ao destino comum. Scheler descreve essa responsabilidade como uma missão:

A dignidade da pessoa não é um mero fato estático, mas uma tarefa e uma missão. Implica a responsabilidade incondicional de realizar os valores mais altos na própria vida e na relação com os demais, conformando o ser à sua essência ideal.²¹⁹

²¹⁷ SCHELER, 2001, p. 250

²¹⁸ SCHELER, 2001, p. 205

²¹⁹ SCHELER, 2001, p. 238

Possenti (2016) reforça que a ética em Scheler demanda compromisso, fidelidade e dedicação; não basta reconhecer os valores, é necessário vivenciá-los. Assim, a dignidade pessoal não é apenas um atributo, mas uma missão: tornar-se, na prática, aquilo que se é na essência.

Por fim, a filosofia de Scheler aponta para uma ética da pessoa que une sentimento, liberdade e transcendência. A ação moral não é uma escolha entre alternativas neutras, mas uma resposta apaixonada ao que é percebido como digno. Scheler (2015) nos convida a reconhecer que cada ato ético é uma atualização do valor da pessoa no mundo. Scheler nos oferece uma visão derradeira: “A ética não é um sistema de deveres frios ou um cálculo utilitário, mas a celebração da dignidade intrínseca da pessoa, que se atualiza em cada ato livre e apaixonado de resposta ao valor, manifestando assim sua vocação à transcendência.”²²⁰

A ética, longe de ser uma disciplina árida, torna-se celebração da dignidade humana. Nesse horizonte, ser pessoa é ser chamado ao bem, à verdade e ao amor.

2.9 - Considerações finais do capítulo

Ao longo deste capítulo, empreendemos uma jornada pela rica e profunda antropologia filosófica de Max Scheler, revelando a pessoa humana não como um construto simplificado, mas como uma unidade dinâmica e intrinsecamente ligada ao mundo dos valores. Esta investigação metódica demonstrou como a concepção scheleriana se ergue como uma virada paradigmática no pensamento do século XX, desafiando frontalmente as reduções que historicamente fragmentaram a compreensão do ser humano. Scheler nos convida a transcender as visões que o aprisionaram – seja pela causalidade determinista dos processos biológicos e físicos do naturalismo, seja pela lógica abstrata e desencarnada do racionalismo. Em vez disso, ele nos oferece uma compreensão holística e fenomenológica, onde o coração (a esfera afetiva e emocional, entendida em seu sentido mais espiritual e intencional) emerge como o órgão privilegiado para a intuição axiológica, a bússola essencial que nos orienta na vastidão de uma hierarquia objetiva e concreta de valores.

Aprofundamos que a liberdade, na perspectiva de Scheler, transcende um mero poder de escolha arbitrária ou a obediência cega a normas externas. Ela se manifesta como uma fidelidade autêntica ao sentido mais profundo da existência, uma resposta intrínseca e responsável ao chamado dos valores superiores que se revelam à consciência. Essa liberdade

²²⁰ SCHELER, 2001, p. 370

não apenas empodera a pessoa, mas é a base inalienável da sua dignidade ontológica. Esta dignidade, como afirmamos, é um valor absoluto, incondicional, insubstituível e irrepetível, que precede e transcende qualquer convenção social ou imposição jurídica. Detalhamos como essa dignidade é intrinsecamente exigente, não admitindo gradação e clamando por um reconhecimento universal, fundamentando, assim, as mais profundas e inegociáveis exigências dos direitos humanos e da ética interpessoal. A pessoa, em sua essencial incompletude criativa e sua vocação pessoal, não é um ser acabado, mas está em constante devir, sempre se realizando na adesão livre e consciente ao que é percebido como o mais valioso.

Ficou evidente, portanto, que a crítica de Scheler ao naturalismo e ao racionalismo não se configura como um simples embate teórico ou uma oposição estéril, mas como uma proposta de superação integradora. Ao reabilitar e reintegrar a primazia do espírito, a riqueza da afetividade e a dimensão encarnada da corporeidade em uma totalidade dinâmica, Scheler constrói uma antropologia que não só resgata a integralidade da pessoa, outrora fragmentada, mas também oferece um fundamento robusto e existencialmente relevante para uma ética material dos valores. Esta ética não é imposta de fora por um sistema normativo abstrato, mas é vivida e encarnada, nascendo da experiência interior e da resposta livre, amorosa e autêntica ao valor percebido como tal.

Em suma, a filosofia scheleriana não se restringe a um mero sistema conceitual, mas se apresenta como uma proposta de vida audaciosa e profundamente humana. Ela nos desafia, em um mundo contemporâneo cada vez mais marcado pela dispersão, pela instrumentalização das relações e pela crise de sentido, a redescobrir a interioridade como o espaço sagrado da pessoa. A ênfase na centralidade da pessoa como portadora de uma dignidade intrínseca e de um sentido inalienável emerge como um farol epistemológico e ético, apontando para a possibilidade de uma existência humana plena, autenticamente ética e aberta à transcendência. A obra de Scheler é, portanto, um convite contínuo a uma reflexão renovada sobre o que significa ser verdadeiramente humano, a cultivar a sensibilidade para os valores e a viver em sintonia com aqueles que nos elevam e nos dignificam. Esta é uma tarefa de reconstrução não apenas filosófica, mas existencial e cultural, que ressoa profundamente em nossos tempos.

CAPÍTULO 3

A DIGNIDADE DA PESSOA E OS VALORES QUE NOS CONECTAM: REFLEXÕES ÉTICAS PARA O MUNDO ATUAL

Em meio às crises ambientais, sociais, políticas e existenciais que marcam a contemporaneidade, torna-se urgente revisitar os fundamentos éticos que sustentam a vida em comum, tendo a dignidade da pessoa como eixo central. Max Scheler propõe uma ética fundada em valores objetivos, na qual a pessoa é compreendida como um ser espiritual e livre, capaz de apreender e realizar valores superiores. Ele afirma que “a pessoa não é um objeto entre objetos, mas o portador último dos valores espirituais”²²¹, e continua:

A dignidade da pessoa não é um valor que lhe é dado por fora, mas o valor que ela tem em si mesma, como ser espiritual. Ela é o centro de uma intuição que lhe permite apreender a hierarquia dos valores e preferir os mais altos. É a capacidade de amar e de odiar, de ter esperança e de desesperar, que a constitui como um ser que se distingue do mero animal. A dignidade da pessoa, portanto, não é um mero conceito, mas uma realidade que se manifesta em sua capacidade de transcender a natureza e de se orientar pelo que é mais nobre.²²²

Em uma época em que a palavra “dignidade” ameaça se reduzir a uma simples expressão retórica, Rafael Kahlmeyer-Mertens (2020) recorda que, em Scheler, ela constitui o cerne de uma ética pautada na responsabilidade e na vivência consciente no mundo. Nessa mesma linha, De acordo com Aquino (2015), a dignidade humana não é algo concedido ou adquirido por meio de uma função social, mas sim uma realidade intrínseca que precede qualquer papel desempenhado na sociedade. Assim, recolocar a pessoa no centro das preocupações éticas não é apenas uma escolha teórica, mas uma resposta vital à desumanização crescente do nosso tempo.

O reconhecimento da dignidade não se dá apenas no discurso jurídico ou nas declarações universais; ele exige uma práxis cotidiana ancorada no respeito mútuo, na empatia e na construção de vínculos autênticos. Em tempos de intolerância e individualismo, torna-se urgente resgatar uma ética do encontro, que valorize a pessoa não pela utilidade que oferece, mas pela sua condição ontológica de ser único e insubstituível²²³. É nesse ponto que a filosofia de Max Scheler apresenta uma contribuição decisiva: ao propor uma hierarquia objetiva de valores, acessíveis pela via da afetividade, ele coloca a pessoa no centro da vida ética, superando tanto o racionalismo abstrato quanto o relativismo subjetivista. Conforme a

²²¹ SCHELER, 2001, p. 109

²²² SCHELER, 2015, p. 102

²²³ POSSENTI, 2016, p. 104

visão de Scheler, a dignidade é inseparável da essência espiritual da pessoa²²⁴, que a torna portadora de valores objetivos e capaz de orientações éticas superiores.

Para o autor, é justamente essa estrutura espiritual que diferencia a pessoa de qualquer outra realidade no mundo, permitindo-lhe não apenas conhecer os valores, mas também vivenciá-los por meio de atos intencionais como o amor, a esperança e o arrependimento²²⁵. A pessoa, em sua essência, manifesta o que há de mais nobre na vida moral:

A pessoa não é uma substância ou um objeto de conhecimento, mas o centro de atos vivos em que se manifesta a sua identidade. A dignidade não se fundamenta em atributos empíricos, mas na essência espiritual que a torna capaz de amor, de preferir o mais alto valor e de transcender as necessidades vitais. O respeito ao outro não é um imperativo formal, mas uma resposta livre e amorosa ao seu ser, à sua singularidade inalienável.²²⁶

Assim, a sua contribuição para a contemporaneidade é inegável, pois "resgata a centralidade da pessoa e a importância da afetividade como via de acesso ao mundo dos valores"²²⁷.

Este capítulo propõe refletir sobre a dignidade da pessoa como fundamento de uma convivência mais justa, solidária e consciente, a partir da filosofia de Max Scheler e de pensadores contemporâneos. Scheler compreende a pessoa como um centro unitário de atos espirituais²²⁸, portadora de valor em si mesma, cuja dignidade não se define por sua utilidade, mas por sua abertura ao mundo dos valores. Aquino (2015) reforça a visão kantiana de que valorizar a pessoa exige que ela seja vista sempre como uma finalidade, e não meramente como um instrumento ou meio para atingir outros objetivos. Essa compreensão impõe sérias implicações éticas diante de crises como o relativismo moral, as desigualdades sociais e a banalização da vida humana. Guardini (2002) adverte que o avanço da técnica possui uma tendência a esvaziar as relações de seu caráter pessoal e a transformar a vida em um conjunto de processos meramente funcionais. Para contrapor essa ameaça, o autor destaca a importância de uma ética que se centre na pessoa.

Nesse contexto, a educação e a convivência em uma sociedade plural exigem mais do que formação técnica: requerem uma consciência ética voltada ao outro. Como argumenta Morin (2021), a verdadeira formação deve desenvolver uma “cabeça bem-feita”, capaz de pensar de forma crítica, ética e solidária. Mounier (1962) e Scheler (2001) convergem ao

²²⁴ SCHELER, 2018, p. 36

²²⁵ SCHELER, 2001, p. 109

²²⁶ SCHELER, 2001, p. 250

²²⁷ FÜHR; KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 81

²²⁸ SCHELER, 2001, p. 122

indicar que a pessoa só se realiza plenamente na dimensão comunitária e relacional. Para Scheler, essa realização se manifesta na solidariedade verdadeira, a qual é fundamentada no amor a valores espirituais que unem os indivíduos, respeitando sempre sua liberdade. Wojtyła (1993) argumenta que a ética personalista transcende o domínio da teoria abstrata, constituindo-se em um chamado ativo à responsabilidade interpessoal, demonstrando a necessidade de concretizar a dignidade no relacionamento com o próximo. Ferry (2019) acolhe a dimensão ética e relacional ao afirmar que a espiritualidade laica reside no reconhecimento da capacidade de transcender que o ser humano manifesta por meio de sua conduta ética. Em tempos de crise, recuperar a centralidade da pessoa pode ser um caminho vital para reumanizar nossas práticas e relações.

3.1 - A crise de valores no mundo contemporâneo

A sociedade contemporânea tem vivenciado uma complexa crise de valores, expressa na instabilidade das relações humanas, na mercantilização da vida e na dificuldade de promover o bem comum. A velocidade das transformações tecnológicas e culturais fragmentou os referenciais éticos que por muito tempo sustentaram as interações sociais. Como afirma Laval, 2022, p. 34, “o neoliberalismo impôs uma racionalidade concorrencial que invade todos os âmbitos da existência”, afetando até mesmo a noção de dignidade, que passa a ser medida por critérios de desempenho e utilidade. Nesse cenário de risco, em que a pessoa pode ser reduzida a um recurso meramente funcional e descartável, Aquino (2015) afirma que a ética se torna impossível caso a pessoa seja tratada como meio. Adicionalmente, Possenti (2016) aponta que essa cultura voltada para o cálculo e a eficiência tem levado à negligência da afetividade como via essencial de acesso aos valores. Como resposta a esse panorama, Max Scheler propõe a ética material dos valores, que resgata a centralidade da pessoa enquanto ser espiritual, dotado de liberdade e capaz de apreender valores objetivos e hierarquicamente ordenados. Para o autor:

A pessoa é aquele ser que é capaz de preferir valores mais elevados a valores inferiores e de realizar essa preferência em sua conduta. A dignidade da pessoa está precisamente em sua capacidade de captar valores como o justo, o bom, o nobre, o santo — e de orientar sua vida por eles, mesmo contra interesses imediatos ou pressões externas.²²⁹

Essa perspectiva, ao reconhecer a pessoa como um ser de profundidade espiritual,

²²⁹ SCHELER, 2015, p. 102

insubstituível e livre, se mostra particularmente relevante em tempos de relativismo ético. Scheler propõe que a moralidade não se fundamenta em normas formais abstratas, mas na resposta afetiva autêntica a valores objetivos, que se impõem à consciência como exigências existenciais. Ao resgatar essa dimensão, sua ética não apenas oferece uma crítica à desumanização contemporânea, mas também propõe uma via concreta de reumanização pela valorização da dignidade da pessoa.

O desaparecimento de referenciais morais universais cria um ambiente onde o individualismo se fortalece, tornando frágeis os laços de solidariedade. Como destaca Possenti (2016), quando os valores não são mais reconhecidos como objetivos e hierarquizáveis, a convivência social tende a se pautar por interesses momentâneos, abrindo espaço para formas sutis de desumanização. Para Possenti (2016, p. 57), "a afetividade, em sua primazia, manifesta-se no ato do preferir, que, por sua vez, nos dá acesso a uma ordem objetiva de valores". A ética scheleriana, ao reconhecer a pessoa como centro irradiador de valores superiores, recoloca a dignidade no centro das discussões. Scheler, em sua obra, diferencia a pessoa de qualquer objeto ou substância, definindo-a como um ser que se manifesta unicamente por meio de seus atos:

A pessoa é o centro concreto dos atos espirituais, e, por sua vez, uma unidade de ser que não pertence à essência de uma coisa ou de uma substância, mas a um ser que nos é dado unicamente na execução de atos e por meio desses atos... A pessoa não pode ser pensada como uma coisa ou uma substância, como um ser objetivável, mas apenas como um ser que nos é dado no fluxo do agir e em sua singularidade.²³⁰

Trata-se de afirmar que a dignidade humana não é uma concessão cultural ou jurídica, mas sim uma realidade intrínseca à estrutura espiritual do ser, tal como defendido por Kahlmeyer-Mertens (2020) a define como uma qualidade inalienável e inerente ao ser humano, destacando que ela não depende de suas realizações ou capacidades. Nesse sentido, a crise atual não é apenas de valores, mas de reconhecimento da pessoa como fim em si mesma, como afirma categoricamente Mounier (1962), para quem a pessoa humana não deve ser concebida como um objeto inanimado, uma coisa, ou um meio utilizado em função de algo distinto

Além da fragmentação ética, vivemos uma crise afetiva que atinge o modo como nos relacionamos e nos reconhecemos mutuamente. A virtualização da vida cotidiana, ainda que ofereça conectividade, tem produzido relações cada vez mais superficiais e descartáveis. A esse respeito, Zuboff (2021) argumenta que o capitalismo de vigilância representa uma nova

²³⁰ SCHELER, 2001, p. 305

modalidade de poder, pois se baseia na extração e análise de dados comportamentais para gerar lucro, o que, em última instância, reverte o valor humano ao subordiná-lo à lógica da rentabilidade. Edgar Morin (2021) alerta que a tecnocracia contemporânea reduziu o humano à lógica do cálculo, esquecendo da dimensão afetiva que fundamenta a empatia e o respeito. Para Morin, "a fragmentação dos saberes impede de apreender a complexidade da realidade, reduzindo o humano a um ser de cálculo, privado de seus laços afetivos e éticos"²³¹. A dignidade pessoal, nesse contexto, não pode ser sustentada sem uma base afetiva sólida, como propõe Scheler, que destaca o papel da afetividade como meio originário de apreensão dos valores. Em sua obra, Scheler aprofunda essa ideia ao afirmar que:

O amor é a fonte de toda a visão moral, pois nos revela valores que de outro modo seriam inacessíveis. Não se trata de um sentimento cego, mas de um ato do espírito que nos eleva a uma visão mais profunda do mundo, revelando-nos a hierarquia objetiva dos valores. Por meio do amor, somos capazes de captar valores que o simples intelecto não pode alcançar, pois é um movimento que nos impulsiona a ir além da nossa própria finitude, na direção do valor mais alto.²³²

Sem afetos autênticos, os valores superiores tornam-se inalcançáveis.

Na educação, a crise de valores manifesta-se por meio da perda de sentido do processo formativo, que passa a ser orientado mais por metas de desempenho do que por uma visão integral da pessoa. Para Boeira, o sistema educacional contemporâneo reforça um modelo tecnicista, comprometido com a produção de mão de obra, mas descomprometido com a formação ética. O autor argumenta que "o tecnicismo na educação promove um tipo de saber que se esgota no 'como fazer', negligenciando o 'porquê fazer' e, conseqüentemente, o sentido ético da ação"²³³. A ausência de uma ética dos valores compromete o desenvolvimento da personalidade e a vivência da dignidade. A proposta scheleriana, por outro lado, apresenta a educação como processo de elevação espiritual por meio do contato com os valores. Nussbaum (2015) enfatiza que a prioridade dada ao crescimento econômico tem levado à extirpação progressiva das áreas de conhecimento como as humanidades, as artes e a filosofia no ambiente acadêmico e escolar. Essa mudança sinaliza uma crise na educação que a subordina a um modelo voltado unicamente para o lucro. Trata-se de um convite a recuperar o sentido ético do aprender.

A crise ecológica também pode ser compreendida como reflexo de uma degradação dos valores espirituais que orientam a relação do ser humano com o mundo. A ideia de que a

²³¹ MORIN, 2021, p. 19

²³² SCHELER, 2015, p. 82

²³³ BOEIRA, 2019, p. 45

natureza existe apenas para o usufruto humano ignora a dimensão ética da responsabilidade intergeracional. De fato, para Zuboff (2021), a lógica capitalista de exploração indiscriminada tem raízes em uma visão instrumental da existência, na qual a natureza é desprovida de valor moral ou intrínseco e tratada unicamente como um reservatório de recursos à disposição para a exploração. Scheler, ao considerar o ser humano como parte de uma ordem ontológica maior, rompe com essa visão e propõe uma ética fundamentada na reverência pela vida e pelos valores supraindividuais. Essa mudança de perspectiva é essencial para enfrentar os desafios ambientais com profundidade.

O espírito é a capacidade de transcender o ambiente e o tempo, de objetivar o real, de dizer 'não' às próprias pulsões e de se voltar para a ordem objetiva dos valores e para o Absoluto. O homem, por ser um ser espiritual, tem uma posição única no cosmos, que o coloca em relação de responsabilidade com toda a vida. A sua dignidade não é um mero atributo, mas uma capacidade de agir em conformidade com o bem, o belo e o sagrado, que se revelam a ele na experiência dos valores.²³⁴

A ética dos valores, segundo Scheler, permite reconhecer uma hierarquia que orienta nossas ações em direção ao bem mais elevado. Tal concepção ética difere do utilitarismo e do relativismo moral, pois se fundamenta em uma intuição originária dos valores, cuja validade é objetiva. Para Tugendhat (2017), a validade moral não se restringe a um fato da nossa vontade, mas exige uma fundamentação que a independa, de modo que a norma seja desejada por ser aquilo que racionalmente se impõe como correto. Em tempos de fake news, manipulação da verdade e ataques à ciência, recuperar o valor da verdade como bem superior torna-se um ato ético e político. A dignidade da pessoa depende da defesa intransigente de valores que sustentam a convivência justa.

Em contextos de vulnerabilidade social, a crise de valores atinge de forma ainda mais severa as populações marginalizadas, cujas vidas são frequentemente desconsideradas pelas estruturas de poder. A dignidade, nesses casos, é constantemente violada em nome de interesses econômicos ou políticos. Conforme argumenta Wojtyła (1993), o valor intrínseco da pessoa humana e sua dignidade inalienável constituem o princípio basilar e o ponto inicial necessário para a construção de qualquer ética social. A contribuição de Scheler a esse debate está em sua concepção de pessoa como portadora de valor absoluto, o que implica um dever ético de respeito e promoção da justiça. A dignidade exige ação concreta em favor dos excluídos.

A cultura do desempenho e da positividade extrema, incentivada pelas redes sociais, também contribui para a crise de valores ao substituir a autenticidade pela aparência. Ferry

²³⁴ SCHELER, 2018, p. 45

(2019) caracteriza a sociedade atual como uma "sociedade do espetáculo", onde o valor da imagem supera o valor do ser. Além disso, a felicidade é transformada em um imperativo que exige constante demonstração e desempenho. Essa inversão de valores gera sofrimento psíquico e despersonalização. A proposta de Scheler resgata a autenticidade como valor ético, ao reconhecer que a realização da pessoa se dá no aprofundamento de sua interioridade e não na validação externa. O respeito à dignidade exige, portanto, resistência aos imperativos da superficialidade e do consumo.

A crise de valores evidencia-se ainda na fragilidade das instituições democráticas, frequentemente capturadas por interesses corporativos e ideológicos. Para Ricœur (2014), a justiça floresce a partir do reconhecimento recíproco e da valorização da alteridade, que se manifestam no diálogo e no respeito ao "si-mesmo como um outro". A ética scheleriana contribui ao propor uma fundamentação ética não abstrata, mas experiencial, que parte da vida concreta e do encontro com o outro como fonte de sentido. A dignidade pessoal, nesse horizonte, não é apenas um direito, mas um chamado à responsabilidade ética diante do sofrimento alheio. É nesse ponto que ética e política se encontram, exigindo coerência entre princípios e ações.

Por fim, é necessário reconhecer que a crise de valores não pode ser enfrentada com respostas simplistas ou moralismos. Trata-se de um processo de reconstrução ética que exige lucidez, coragem e compromisso com a verdade. Guardini (2002) afirma que o encerramento da era moderna exige uma renovação na maneira de pensar e de viver, buscando superar a fragmentação da existência e reencontrar a integridade (totalidade) do ser. A dignidade da pessoa só será plenamente reconhecida quando os valores forem vividos como realidade existencial, e não apenas como discurso vazio. A proposta de Scheler permanece atual e necessária, pois nos lembra que a ética começa no coração, mas exige ação no mundo.

3.2 - A dignidade como fundamento da convivência humana

A dignidade humana é a base de qualquer convivência que se pretenda ética, justa e respeitosa. Ao reconhecer a pessoa como portadora de valor absoluto, não relativo a condições externas, estabelece-se o princípio de que nenhuma vida humana pode ser instrumentalizada. Max Scheler, ao tratar da pessoa como ser espiritual, afirma que a dignidade decorre da interioridade e da capacidade de apreensão de valores superiores, tornando o indivíduo um fim em si mesmo.

A pessoa não é uma 'coisa' ou uma 'substância' no sentido metafísico, mas sim uma realidade que se 'dá' a nós nos atos do espírito. O ser da pessoa é um ser de atos. É por meio dos atos do espírito, como o amar, o odiar, o preferir, que a pessoa se constitui e se revela. A dignidade, portanto, não é um atributo estático, mas um valor que se realiza na medida em que a pessoa se abre para a ordem objetiva de valores e age em conformidade com eles.²³⁵

Esse reconhecimento e aprofundamento, contudo, não é apenas teórico: ele precisa ser traduzido em atitudes sociais e políticas que garantam os direitos fundamentais e o respeito à diversidade.

Para Scheler, a convivência ética se estabelece não apenas por normas, mas por uma ordem afetiva que reconhece o outro como semelhante em valor e dignidade. Essa perspectiva supera concepções utilitaristas ou formalistas da ética, propondo uma abordagem material baseada na intuição dos valores objetivos. A pessoa não vale porque é útil, mas porque é portadora de um valor intrínseco, que antecede qualquer função social. Portanto, conviver eticamente exige mais do que tolerância; exige reconhecimento. O filósofo aprofunda essa ideia ao afirmar:

A empatia é o modo fundamental através do qual captamos o valor da pessoa do outro em sua singularidade e dignidade. Não se trata de uma mera identificação, mas de uma 'vivência do outro em nós' que nos permite transcender o solipsismo e nos abrir para o mundo do outro e para a sua dignidade.²³⁶

A convivência, nessa perspectiva, é uma construção contínua de reconhecimento mútuo, sustentada por valores que transcendem as circunstâncias e as utilidades momentâneas. Possenti (2016), ao comentar Scheler, ressalta que a dignidade humana se apoia na liberdade espiritual e na responsabilidade ética. A liberdade, nesse sentido, não é vista como isenção de coerção, mas como a habilidade de realizar ações em conformidade com o valor que nos atrai. É isso que permite à pessoa humana se tornar sujeito da moralidade e coautora do mundo social. Desse modo, a convivência torna-se um espaço de realização ética e não apenas de coexistência formal.

A convivência humana justa e digna depende da construção de um ethos coletivo que valorize o outro em sua alteridade. Mounier (1962) já alertava que o personalismo exige que se veja no outro um “tu” com o qual se constrói um “nós” autêntico, e não um objeto a ser manipulado, pois “a pessoa é um ser de relação, que se realiza no encontro com o outro”. Essa dimensão intersubjetiva da dignidade é o que dá sentido a instituições como os direitos humanos, a justiça social e a democracia. Sem o reconhecimento da dignidade do outro como

²³⁵ SCHELER, 2015, p. 165

²³⁶ SCHELER, 2015, p. 384

fundamento comum, a convivência se reduz a disputas de poder, dominação e exclusão. Scheler oferece um caminho contrário: uma ética dos valores enraizada na espiritualidade humana.

A dignidade, nesse sentido, não é um atributo dado por leis ou reconhecido apenas em tribunais. Ela é uma realidade anterior e mais profunda, que só se realiza plenamente no âmbito das relações humanas concretas. "A dignidade humana é o valor mais fundamental, que deve orientar todas as nossas ações e escolhas"²³⁷. Cada espaço de encontro entre pessoas é, portanto, uma oportunidade de confirmar ou negar a dignidade do outro. Scheler oferece, com sua fenomenologia, uma ética que não ignora a vida afetiva, mas a valoriza como fonte legítima de conhecimento moral.

Ao tratar da convivência, não se pode ignorar as desigualdades históricas e estruturais que impedem o pleno reconhecimento da dignidade para todos. A ética dos valores propõe que essas distorções sejam combatidas não apenas por senso de justiça abstrato, mas por uma verdadeira valorização do ser humano em sua singularidade²³⁸. A convivência humana só pode se tornar verdadeiramente digna se for também solidária, crítica e transformadora. Isso exige políticas públicas, práticas institucionais e relações sociais pautadas pelo compromisso ético com o bem comum. A dignidade, portanto, deve ser critério de avaliação da convivência.

A convivência ética parte do princípio de que todos os seres humanos compartilham uma mesma dignidade ontológica, independentemente de classe, cor, religião, orientação sexual ou capacidades físicas e mentais. Dialogando com Scheler, Wojtyła (1993) reafirma que a dignidade humana é um valor absoluto que não pode ser condicionado por nenhuma circunstância social ou histórica, sendo, portanto, anterior a qualquer condição. Essa universalidade impede que se restrinja a dignidade a critérios seletivos, como produtividade, aparência ou reconhecimento público. Ao contrário, ela obriga a sociedade a incluir e valorizar os mais vulneráveis. Conviver, nesse sentido, é acolher a dignidade do outro como espelho da própria humanidade.

A convivência humana torna-se, assim, um campo privilegiado de realização dos valores. A afetividade, para Scheler, é o meio pelo qual apreendemos o valor do outro – não apenas por argumentos racionais, mas pela vivência da empatia e da compaixão²³⁹. Isso confere à convivência uma profundidade que vai além da mera coexistência. É na relação

²³⁷ FERRY, 2019, p. 92

²³⁸ BOEIRA, 2019, p. 78

²³⁹ SCHELER, 2015, p. 118

entre pessoas que os valores mais elevados – como amor, justiça, perdão e fidelidade – podem se concretizar. A dignidade, portanto, não é apenas um ideal: ela se revela nas pequenas escolhas cotidianas que afirmam ou negam a humanidade do outro.

É no ato de co-sentir (Mitfühlen) que o ser do outro nos é dado de modo imediato, sem que tenhamos que inferir sua existência ou sua dor. Através desse ato, vivenciamos o sofrimento e a alegria do outro como se fossem nossos, sem que deixem de ser dele. É por essa via que o amor e a compaixão se tornam possíveis e que a ética material dos valores se concretiza na convivência diária, como um princípio de ação em favor do outro.²⁴⁰

A dignidade da pessoa é também um antídoto contra a instrumentalização generalizada da vida no mundo contemporâneo. Em uma sociedade regida pelo desempenho e pela lógica do mercado, corre-se o risco de reduzir as relações humanas à utilidade ou ao consumo. Zuboff (2021) alerta que o capitalismo de vigilância põe em risco a autonomia da pessoa ao promover a transformação de sua experiência vivida em dados que podem ser explorados comercialmente. Retomar a dignidade como fundamento da convivência é, portanto, um gesto de resistência ética. É afirmar que a pessoa não pode ser reduzida a algoritmo, mercadoria ou estatística – mas permanece no centro e fim da vida social.

Conclui-se, portanto, que a dignidade, tal como compreendida por Scheler, é a base ética de qualquer convivência verdadeiramente humana. Ela exige o reconhecimento da pessoa como ser espiritual, livre e responsável, capaz de captar valores e agir segundo eles. Esse reconhecimento de si se traduzir em práticas concretas de justiça, empatia, solidariedade e respeito à diversidade. Conviver é, nesse sentido, comprometer-se com a promoção mútua da dignidade. Guardini (2002) afirma que o encerramento da era moderna exige uma renovação na maneira de pensar e de viver, buscando superar a fragmentação da existência e reencontrar a integridade (totalidade) do ser. Só assim será possível construir uma sociedade mais humana, na qual o valor da pessoa não seja teoria abstrata, mas realidade vivida.

3.3 - A afetividade como via de reconhecimento da dignidade

A afetividade desempenha um papel fundamental na ética de Max Scheler, especialmente na forma como reconhecemos a dignidade do outro. Em contraposição às éticas puramente racionalistas, Scheler propõe que os valores são apreendidos por meio de atos afetivos, e não apenas pela razão. Em sua obra, ele aprofunda essa ideia ao afirmar:

²⁴⁰ SCHELER, 2015, p. 118

A afetividade não é um mero sentimentalismo, uma mera emoção cega, mas sim a capacidade de apreender e se abrir a uma ordem objetiva de valores, que se revela em sua hierarquia. O amor é a mais alta das tendências afetivas e, em sua natureza, um ato que descobre valores. Ele não cria valores, mas os revela em sua dignidade mais profunda, impulsionando a pessoa para a realização de valores mais elevados.²⁴¹

Isso significa que a pessoa reconhece o valor e a dignidade do outro não apenas porque entende conceitualmente sua importância, mas porque é tocada emocionalmente por sua presença. A afetividade, nesse contexto, não é irracionalidade: é uma forma legítima de conhecimento. Tal perspectiva revoluciona a maneira como entendemos o vínculo entre ética e convivência humana.

Scheler diferencia a afetividade de estados emocionais passageiros, entendendo-a como estrutura intencional da consciência capaz de captar valores objetivos. Conforme pontuam Führl e Kahlmeyer-Mertens, o sentir é um ato de apreensão de valores, e não apenas um estado psíquico passivo:

A afetividade, para Scheler, não se reduz a meros estados psíquicos, mas se configura como um ato intencional da consciência, dirigido a valores objetivos. Sentir é um ato de apreensão, um modo de conhecer o mundo dos valores. É por meio do sentir que a consciência intencional pode acessar o reino dos valores e se relacionar com eles de forma significativa.²⁴²

É por meio da afetividade que se revela o valor da compaixão, da solidariedade e da justiça. Ao apreendermos o sofrimento do outro com empatia verdadeira, somos levados a reconhecer sua dignidade e a agir eticamente. Esse reconhecimento não nasce de uma imposição exterior, mas de uma ressonância afetiva profunda. A ética, portanto, não se limita a normas frias, mas se enraíza na capacidade de sentir com o outro.

Essa concepção aproxima a filosofia de Scheler de outras correntes éticas centradas na empatia e no cuidado. Noddings (2015), por exemplo, desenvolve uma ética do cuidado na qual o afeto é elemento constitutivo do agir moral. Ambas as abordagens reconhecem que o vínculo afetivo precede o julgamento racional e fornece o solo sobre o qual a moralidade pode florescer. Em contextos contemporâneos marcados pela indiferença, retomar o valor da afetividade representa uma ação de resistência e de humanização. O reconhecimento da dignidade passa, assim, pela escuta sensível e pela abertura ao outro.

A afetividade, segundo Scheler (2015), não é mero sentimentalismo, mas uma via

²⁴¹ SCHELER, 2015, p. 82

²⁴² FÜHR E KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 45

privilegiada para a apreensão dos valores superiores, como o amor e a fidelidade. Esses valores, por sua vez, estruturam uma convivência ética, na qual o outro não é percebido como ameaça ou competidor, mas como colaborador na realização do bem comum. A dignidade da pessoa se manifesta, nesse sentido, na experiência concreta de relações afetivas autênticas, que reconhecem o valor do outro e o confirmam através do cuidado, do respeito e da presença. A ética da afetividade, portanto, é também uma ética da presença.

O amor, para Scheler, é o mais alto ato intencional da afetividade e o que mais plenamente revela a dignidade da pessoa. Ele descreve o ato do amor como algo que transcende o simples sentimento, elevando-se à percepção da essência da pessoa:

O amor é aquele movimento no qual o ser espiritual do valor se eleva, o valor maior é percebido por nós. O amor é um ato que percebe valores ainda não existentes e os realiza. Não se trata de um estado de ânimo, mas de um ato espiritual, que se dirige a um valor objetivo, a uma essência em si mesma. O valor da pessoa, sua dignidade inalienável, é percebido em sua plenitude somente no ato do amor, que transcende a percepção de seus atributos e se dirige ao seu ser mais profundo.²⁴³

Ao amar, não reduzimos o outro àquilo que ele nos oferece, mas o acolhemos como ele é, com seus valores próprios. Esse acolhimento é uma forma de confirmação da dignidade do outro. Quando amamos verdadeiramente, não impomos, não manipulamos, não dominamos – simplesmente reconhecemos e respeitamos. Assim, a afetividade não apenas revela o valor do outro, mas nos compromete com sua realização. O amor, então, torna-se fundamento da ação ética.

A dignidade também se expressa nas relações cotidianas marcadas por gestos simples, mas profundamente significativos. O cuidado com quem sofre, a escuta paciente, o abraço acolhedor – todos são atos de reconhecimento afetivo da dignidade alheia. Segundo Aquino, é na vivência dessas experiências que se concretiza o ideal personalista da ética de Scheler:

A pessoa é, assim, o ponto de partida e o ponto de chegada da ética scheleriana. É um valor em si mesma, não um meio para atingir outros fins. O reconhecimento da dignidade pessoal exige, para Scheler, mais do que uma mera consideração intelectual; exige uma participação afetiva na vida do outro, uma acolhida do seu valor intrínseco.²⁴⁴

Em um mundo cada vez mais instrumentalizado, essas práticas tornam-se espaços de resistência ao apagamento da subjetividade. A afetividade, nesse sentido, não é fragilidade,

²⁴³ SCHELER, 2001, p. 150

²⁴⁴ AQUINO, 2015, p. 115

mas força ética que sustenta a convivência humana.

Wojtyla (1993), ao comentar Scheler, enfatiza que o afeto não exclui a razão, mas a completa, humanizando o juízo moral. Para ele, é a conjunção entre razão e afeto que permite à pessoa agir de forma plenamente ética, um equilíbrio necessário para que a dignidade não se torne um conceito abstrato:

A afetividade não elimina a objetividade do valor, mas a personaliza, unindo o conhecimento intelectual à participação emocional na vida moral. É a totalidade do ser humano, composta de razão e afeto, que se engaja no ato ético. A ação plenamente humana, portanto, é aquela que resulta de um juízo racional informado por uma sensibilidade afetiva.²⁴⁵

Esse equilíbrio é necessário para que a dignidade não se torne um conceito abstrato, desconectado das experiências reais das pessoas. A afetividade é o que nos move a proteger o vulnerável, a estender a mão ao excluído, a defender o injustiçado. Sem ela, a ética corre o risco de se tornar uma formalidade sem alma, incapaz de transformar o mundo.

Na educação, a afetividade também ocupa lugar central na formação ética. Ensinar valores exige mais do que conteúdos programáticos: exige testemunho, empatia e sensibilidade. De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2020), educar eticamente é formar para a convivência, para o cuidado mútuo e para a responsabilidade solidária. Scheler contribui com esse horizonte ao afirmar que o educador é, antes de tudo, alguém capaz de despertar no outro a consciência de seus próprios valores. Nesse processo, a afetividade é o elo que conecta saber e transformação ética. A dignidade é, assim, cultivada no encontro entre sujeitos.

A afetividade, além disso, é fundamental para a construção de políticas públicas verdadeiramente humanas. A frieza técnica e a burocratização dos direitos muitas vezes anulam o reconhecimento afetivo da pessoa por trás dos números. Como afirma Possenti, uma sociedade só pode ser justa se for também sensível:

A ética material de valores proposta por Scheler, ao colocar a afetividade como fundamento da moral, permite-nos entender que uma sociedade genuinamente justa não é apenas aquela que distribui bens de forma equitativa, mas aquela que se sensibiliza com o sofrimento alheio, que se move pela compaixão. Uma justiça que não é sentida, que não é vivenciada como valor, corre o risco de se tornar uma mera formalidade.²⁴⁶

É a afetividade que denuncia as injustiças, que mobiliza a solidariedade e que gera

²⁴⁵ WOJTYLA, 1993, p. 55

²⁴⁶ POSSENTI, 2016, p. 142

engajamento coletivo. A dignidade reconhecida intelectualmente precisa ser vivida afetivamente, para que se traduza em práticas institucionais coerentes. Sem afetividade, a dignidade corre o risco de ser apenas uma palavra.

Em síntese, a afetividade é uma via legítima e necessária para o reconhecimento da dignidade da pessoa. Longe de ser irracional, ela constitui um modo profundo de apreender o valor do outro e de nos comprometer com sua realização. A ética proposta por Scheler nos convida a reconectar razão e coração, conhecimento e compaixão, justiça e amor. Assim, a convivência humana pode se tornar não apenas tolerável, mas significativa. Reconhecer a dignidade por meio da afetividade é, portanto, um caminho seguro para a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e solidária.

3.4 - Crise de valores e o esvaziamento da dignidade

A crise contemporânea dos valores não é apenas uma desordem moral passageira, mas um fenômeno complexo que atinge as estruturas mais profundas da vida social, cultural e existencial. Em meio ao avanço tecnológico e à globalização, as referências éticas que orientavam a convivência humana tornam-se cada vez mais fragmentadas e relativizadas. Max Scheler já advertia para o risco da inversão na ordem dos valores, onde o útil e o agradável passam a ocupar o lugar dos valores espirituais superiores. Ele destaca que a modernidade tende a priorizar o que é funcional em detrimento do que é sagrado:

A inversão dos valores é uma das mais profundas e radicais patologias do nosso tempo. A preferência por valores inferiores, como o útil, o vital e o agradável, em detrimento dos valores mais elevados, como os valores espirituais e sagrados, torna o homem um ser incapaz de compreender e realizar sua vocação mais profunda. O homem moderno, obcecado pelo que é funcional e tangível, perde a capacidade de enxergar a hierarquia objetiva dos valores, o que resulta na crise de sentido e no esvaziamento da dignidade humana.²⁴⁷

Essa inversão leva ao esvaziamento da dignidade da pessoa, reduzida a meio e não mais reconhecida como fim em si mesma.

A lógica utilitarista que predomina no sistema econômico contemporâneo reforça essa distorção, transformando pessoas em números, recursos ou consumidores. Nesse contexto, a dignidade humana se torna vulnerável, pois é condicionada ao desempenho, à produtividade ou ao sucesso social. Segundo Possenti, essa dinâmica compromete a possibilidade de reconhecer o outro como portador de valor intrínseco.

²⁴⁷ SCHELER, 2015, p. 87

A lógica utilitarista do mercado inverte a hierarquia de valores, colocando os valores do útil e do agradável acima dos valores da pessoa e do espírito. O ser humano é, então, desvalorizado em sua dignidade intrínseca e reduzido à sua função instrumental. O capitalismo de vigilância e a sociedade de consumo, ao quantificarem o valor humano, corroem as bases da ética personalista e de uma moralidade genuína.²⁴⁸

O valor da pessoa deixa de ser ontológico e passa a ser funcional, o que mina as bases éticas da sociedade. A crise de valores, assim, atinge diretamente a noção de pessoa e seu lugar no mundo. A crise de valores também está associada à ausência de uma hierarquia objetiva que oriente a ação moral. Para Scheler, essa hierarquia não é construída arbitrariamente, mas captada pela afetividade na experiência concreta dos valores. Ele ressalta que a ordem dos valores é a priori:

Existe uma ordem hierárquica a priori dos valores, ou seja, uma ordem de preferência que não depende de nossa vontade ou de nossos sentimentos. Ela é dada. O amor, o ódio, o respeito, a compaixão, e todos os nossos sentimentos, têm o poder de revelar-nos essa ordem, de fazê-la manifestar-se. O amor não cria valores, mas os revela em sua hierarquia. Nossa tarefa ética é seguir essa hierarquia objetiva.²⁴⁹

Quando essa estrutura é ignorada ou relativizada, abre-se espaço para o niilismo ético, onde tudo se equivale e nada possui sentido perene. Esse colapso valorativo afeta especialmente os jovens, que se veem diante de múltiplas possibilidades existenciais sem um critério seguro de escolha. A dignidade da pessoa, nesse vácuo, tende a se tornar um ideal abstrato, dissociado da prática social.

A cultura do individualismo, típica das sociedades neoliberais, agrava ainda mais essa crise. Ao valorizar o sucesso pessoal acima da solidariedade e da justiça, enfraquece-se o sentimento de pertencimento e de responsabilidade mútua. Wojtyła (1993) alerta que, sem uma ética do compromisso com o outro, a dignidade humana corre o risco de ser instrumentalizada. O papa Francisco, inclusive, discute a necessidade de uma espiritualidade que promova a fraternidade e a amizade social, contrastando-se com a cultura do descarte.

A fraternidade e a amizade social são os caminhos necessários para a superação da indiferença e da instrumentalização do outro. A cultura do descarte, que exclui os mais vulneráveis, é a manifestação de uma sociedade que perdeu o sentido do valor incondicional da pessoa humana. O encontro com o outro, a abertura ao diálogo e o compromisso solidário são fundamentais para reconstruir uma ética da convivência.²⁵⁰

²⁴⁸ POSSENTI, 2016, p. 115

²⁴⁹ SCHELLER, 2001, p. 32

²⁵⁰ PAPA FRANCISCO, 2020, p. 15

A ausência de vínculos sólidos favorece a indiferença e o descarte do outro, fenômeno que o Papa Francisco chamou de “cultura do descarte”. A crise dos valores, portanto, é também uma crise da relação ética entre os sujeitos.

No campo político, a fragilidade dos valores compromete a legitimidade das instituições e o exercício da cidadania. Quando os princípios de justiça, equidade e respeito à diversidade são substituídos por interesses imediatistas ou ideologias excludentes, a dignidade das minorias e dos grupos vulneráveis é ameaçada. De acordo com Aquino, é nas brechas do valor que o autoritarismo se infiltra.

O valor da pessoa, como princípio axiológico fundamental, deve orientar a ação política e institucional. Quando as políticas públicas e as estruturas de poder se afastam desse princípio, negligenciando a dignidade intrínseca de cada indivíduo, a sociedade abre caminho para a injustiça e a opressão. A ética da pessoa, nesse sentido, é também uma ética da responsabilidade política, que exige a defesa dos direitos humanos e a promoção da justiça social.²⁵¹

Sem uma base ética sólida, a democracia torna-se frágil e o direito, suscetível à manipulação. A crise de valores, nesse sentido, exige uma resposta não apenas filosófica, mas também política e institucional.

No âmbito da educação, essa crise repercute em práticas pedagógicas que priorizam a técnica em detrimento da formação ética. A busca por desempenho e resultados ofusca a necessidade de cultivar valores como o respeito, a empatia e a responsabilidade social. Segundo Boaventura de Sousa Santos, uma pedagogia emancipadora precisa recuperar o sentido ético da educação, centrado na formação de sujeitos críticos e sensíveis ao outro.

A educação precisa ser reinventada como uma prática de libertação e de justiça social. Ela não pode se limitar à mera transmissão de conteúdos ou à formação de mão-de-obra. É preciso educar para a cidadania, para o cuidado com o outro e para a solidariedade. A escola, nesse sentido, deve ser um espaço de resignificação dos valores, onde a dignidade da pessoa humana seja o princípio orientador de todas as práticas pedagógicas.²⁵²

A dignidade da pessoa deve ser o eixo que orienta todo o processo educativo, como horizonte ético e como prática cotidiana. Sem isso, a escola corre o risco de formar apenas técnicos, e não cidadãos.

A crise dos valores também se manifesta na superficialidade das relações humanas, marcadas pela instantaneidade, pelo consumo e pela performance. A lógica das redes sociais,

²⁵¹ AQUINO, 2015, p. 145

²⁵² SANTOS, 2020, p. 78

por exemplo, reforça o narcisismo e a busca por validação exterior, desvalorizando a interioridade e a autenticidade. Scheler defendia que a pessoa se realiza plenamente na medida em que se orienta por valores superiores, como o amor, a verdade e a justiça. Ele reforça a importância desses valores espirituais para a dignidade humana:

A pessoa, como sujeito espiritual, não se realiza pela simples existência biológica ou pela satisfação de seus desejos vitais. A sua dignidade, seu valor supremo, está diretamente ligada à sua capacidade de transcender-se, de se orientar para a esfera dos valores do espírito. É no ato de preferir e de realizar valores como o amor, a verdade, o bem e a beleza que a pessoa se eleva e encontra sua verdadeira essência. A realização pessoal é, portanto, uma jornada ética e espiritual, e não um mero acúmulo de bens ou de prazeres.²⁵³

Quando esses valores são substituídos por aparências e pela lógica do espetáculo, a dignidade da pessoa é obscurecida. O sujeito se fragmenta e se distancia de sua essência espiritual.

Diante desse cenário, é urgente resgatar uma ética dos valores como fundamento da convivência humana. Isso implica recolocar a pessoa no centro das decisões sociais, políticas, educacionais e econômicas. Führl e Kahlmeyer-Mertens (2023) destacam que a dignidade não é apenas um princípio jurídico, mas uma exigência ontológica: ela nasce da estrutura espiritual da pessoa e deve ser reconhecida em todos os âmbitos da vida. Enfrentar a crise dos valores é, portanto, uma tarefa coletiva que exige coragem, lucidez e compromisso ético. Não basta denunciar: é preciso propor novos caminhos.

A superação dessa crise passa pela reconstrução de narrativas que resgatem o sentido do humano e da dignidade. Isso envolve a valorização da cultura, da filosofia, da arte e das tradições religiosas como fontes de sabedoria ética. Nesses espaços simbólicos, a pessoa reencontra sua vocação mais profunda e se reconecta com os valores que conferem sentido à existência. Scheler propõe que o amor seja a força capaz de reintegrar o mundo dos valores e devolver à dignidade sua centralidade.

O amor é o mais alto ato de preferir o valor. Na sua forma mais pura, ele é o movimento que nos leva a perceber valores mais altos no outro e a contribuir para a realização desses valores. Ele não se contenta em ver o que o outro é, mas se dirige ao que ele pode ser, ao seu mais profundo valor espiritual. O amor, portanto, é um ato de criação de sentido e de elevação axiológica do outro.²⁵⁴

Amor, aqui, não como emoção passageira, mas como ato intencional que reconhece e promove o valor do outro.

²⁵³ SCHELER, 2015, p. 112

²⁵⁴ SCHELLER, 2001, p. 195

Enfrentar a crise de valores é recuperar o compromisso com a humanidade. É reafirmar que a dignidade da pessoa não é negociável, nem condicional. É reconhecer que toda vida humana possui valor em si, independentemente de sua utilidade, aparência ou sucesso. Essa convicção precisa orientar nossas práticas, nossas instituições e nossas escolhas cotidianas. Conforme afirmou Karol Wojtyła (1993), o valor da pessoa não está no que ela possui, mas sim no seu ser intrínseco. E é a partir desse reconhecimento que podemos construir uma sociedade mais justa, solidária e verdadeiramente humana.

3.5 - A Dignidade na vida pública e nos Direitos Humanos

A dignidade da pessoa humana é o fundamento de qualquer projeto político que vise à justiça, à equidade e ao bem comum. Desde a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, proclamada em 1948, esse princípio foi consagrado como a base ética sobre a qual repousam as liberdades fundamentais e a convivência democrática. No entanto, para além do campo jurídico, a dignidade precisa ser compreendida também em sua dimensão ontológica, conforme propõe Scheler, que a associa à espiritualidade da pessoa como portadora de valores objetivos. Assim, a dignidade transcende os marcos legais e passa a exigir uma efetiva transformação da realidade social. Para Scheler, a dignidade não é um atributo legal, mas uma característica inerente à pessoa. Ele defende que a dignidade é a expressão do valor espiritual do ser humano.

A dignidade humana não pode ser concebida como um mero conceito legal ou um direito concedido. Ela é, antes de tudo, uma realidade ontológica. A dignidade da pessoa é a expressão de seu valor espiritual, que reside na sua capacidade de conhecer, preferir e realizar valores objetivos e na sua liberdade e responsabilidade moral. É um valor inerente, que não pode ser alienado ou violado, e que serve como base inegociável para toda a vida em sociedade e para as leis que a regem.²⁵⁵

A presença da dignidade na vida pública depende de sua concretização nas políticas e nas instituições. Um Estado que ignora a desigualdade, a exclusão e a marginalização compromete esse princípio em sua raiz. Para Wojtyła, o verdadeiro respeito à dignidade se revela na prática política que reconhece cada indivíduo como um fim em si mesmo, jamais como instrumento. Ele enfatiza que a dignidade exige uma ética de não-instrumentalização.

O valor da pessoa humana é um valor não-instrumental. A pessoa, em sua dignidade ontológica, é um fim em si mesma e jamais pode ser tratada como um meio para um

²⁵⁵ SCHELER, 2015, p. 120

fim externo. Essa verdade fundamental deve ser o princípio orientador de toda a atividade política e social. O Estado, em suas políticas e ações, deve servir à pessoa, promovendo sua liberdade e sua realização integral, e não submetê-la a interesses econômicos ou ideológicos.²⁵⁶

Isso implica políticas públicas orientadas para a justiça social, a promoção da cidadania e a proteção das populações vulneráveis. Quando o poder se afasta desse horizonte ético, abre-se caminho para formas de poressão e desumanização.

No campo dos direitos humanos, a dignidade atua como eixo normativo e valorativo. É ela que garante a universalidade dos direitos e sua indivisibilidade. Conforme assinala Possenti, a dignidade não é um atributo concedido pelo Estado, mas um reconhecimento de algo que é inerente à condição humana. Ele descreve a dignidade como o fundamento da validade dos direitos.

A dignidade não é um conceito meramente jurídico, mas o fundamento axiológico que dá validade aos direitos humanos. Os direitos não são invenções legislativas ou concessões do poder, mas a expressão jurídica do valor incondicional de cada pessoa. Tratar a dignidade como um valor ontológico, e não como um privilégio social, é o que garante que os direitos humanos sejam universais e inalienáveis, válidos para todos os seres humanos, independentemente de sua condição.²⁵⁷

Essa concepção evita o risco de que os direitos sejam tratados como privilégios ou favores condicionados à nacionalidade, ao status ou ao desempenho econômico. Por isso, a defesa da dignidade exige uma vigilância permanente contra práticas discriminatórias e violações de direitos, mesmo em contextos democráticos.

A atuação da sociedade civil é essencial para garantir que a dignidade humana se torne, de fato, uma realidade na vida pública. Movimentos sociais, organizações não governamentais, comunidades de base e outras formas de engajamento coletivo contribuem para denunciar violações, promover consciência ética e pressionar por mudanças estruturais. Segundo Boaventura de Sousa Santos, sem essa participação ativa da sociedade, os direitos correm o risco de se tornar retórica vazia. Ele aponta para a necessidade de uma pedagogia que mobilize a ação cidadã.

A educação para a cidadania não se esgota no ensino formal, mas se manifesta na capacidade de indignação e de participação ativa na vida pública. Os direitos só se tornam uma realidade quando são vivenciados e defendidos pela sociedade civil, que deve atuar como um contrapoder, denunciando as injustiças e pressionando por sua efetivação. A dignidade, nesse sentido, é o motor da ação política, que exige uma permanente vigilância e mobilização popular.²⁵⁸

²⁵⁶ WOJTYLA, 1993, p. 75

²⁵⁷ POSSENTI, 2016, p. 98

²⁵⁸ SANTOS, 2020, p. 110

A dignidade, nesse sentido, não é apenas uma ideia filosófica, mas uma prática social que requer compromisso, solidariedade e mobilização.

No plano institucional, é fundamental que os agentes públicos reconheçam sua responsabilidade ética no exercício da função. A dignidade da pessoa deve guiar desde a formulação de leis até a prestação de serviços. Quando o servidor público age com respeito, empatia e competência, ele materializa esse princípio na relação cotidiana com o cidadão. Führ e Kahlmeyer-Mertens (2023) ressaltam que a dignidade é um valor que se expressa em pequenos gestos, como o acolhimento, a escuta e o cuidado com o outro. Eles destacam a dignidade como um valor relacional que se manifesta na interação humana.

A dignidade humana não é um valor que se manifesta apenas em grandes atos ou discursos, mas na tessitura das relações cotidianas. O olhar acolhedor, a escuta atenta, o gesto de cuidado e a capacidade de se colocar no lugar do outro são manifestações concretas do reconhecimento do valor da pessoa. A dignidade, assim, é um valor relacional que se constrói e se fortalece no encontro e na interação entre os sujeitos, o que tem implicações profundas para a ética da vida pública e institucional.²⁵⁹

Instituições que cultivam esse ethos contribuem para a humanização do Estado e para a reconstrução da confiança social.

A dignidade também precisa ser defendida frente aos desafios da globalização e da cultura do descarte. O modelo econômico dominante tende a tratar pessoas como peças de um sistema produtivo, priorizando o lucro acima do valor humano. Nesse contexto, o desemprego estrutural, a precarização do trabalho e a exclusão digital revelam-se como formas contemporâneas de violação da dignidade. Para Scheler (2015), a dignidade não depende da função social ou do sucesso material; ela está enraizada na condição espiritual da pessoa. Ele ressalta que a dignidade é um valor incondicional.

A dignidade da pessoa é um valor que não pode ser condicionado a nada, seja à sua função social, ao seu sucesso material ou à sua utilidade. Ela é um valor absoluto, que pertence à essência do ser humano como portador do espírito. Por isso, a dignidade exige que a vida humana, em todas as suas manifestações, seja tratada com o mais alto respeito e reverência, independentemente das circunstâncias externas ou das suas capacidades individuais.²⁶⁰

Por isso, qualquer política econômica ou tecnológica deve ser avaliada à luz desse critério ético fundamental.

²⁵⁹ FÜHR; KAHLMEYER-MERTENS, 2023, p. 65

²⁶⁰ SCHELER, 2015, p. 118

No campo da saúde, da educação e da segurança pública, a dignidade deve ser o princípio norteador das práticas e das decisões. O tratamento desumano em hospitais, a negligência nas escolas e a violência policial são expressões da falência desse princípio. Segundo Wojtyla, reconhecer a dignidade do outro exige mais do que garantias legais: requer uma disposição interior de ver no outro um semelhante, um irmão. Ele defende uma ética da comunhão pessoal.

A dignidade, para além do seu sentido jurídico, exige uma ética da comunhão, na qual a pessoa se abre para o outro e o acolhe em sua singularidade. O outro não é um objeto, mas um sujeito com quem se pode estabelecer uma relação de reciprocidade e de amor. Essa abertura ao outro, que se expressa na empatia e no cuidado, é a condição para que a dignidade não seja apenas um conceito abstrato, mas uma realidade vivenciada no cotidiano.²⁶¹

Essa perspectiva cristã encontra ressonância na ética fenomenológica de Scheler, que destaca a capacidade de empatia como caminho privilegiado para a apreensão dos valores pessoais.

Os direitos humanos enfrentam, na atualidade, um paradoxo: são amplamente reconhecidos nos discursos oficiais, mas frequentemente negados na prática. Tal contradição evidencia a necessidade de uma ética pública fundada na coerência, na justiça e na escuta das demandas populares. Como lembra Aquino, os direitos humanos não podem ser tratados como abstrações, mas precisam ser vividos no cotidiano das pessoas. Ele enfatiza a necessidade de uma ética do reconhecimento que se traduza em prática.

O reconhecimento da dignidade humana não pode ser apenas um ato de cognição, mas uma disposição ética que se manifesta na ação. Os direitos humanos, enquanto expressão jurídica da dignidade, só se tornam efetivos quando a sociedade, em suas leis e em suas práticas, reconhece o valor incondicional de cada pessoa. A ética do reconhecimento exige que o discurso sobre a dignidade se traduza em políticas públicas, em atitudes e em gestos concretos que promovam a justiça social e a solidariedade.²⁶²

Isso exige políticas inclusivas, educação em direitos humanos e espaços efetivos de participação. A dignidade, aqui, é medida pela proximidade entre o discurso institucional e a experiência concreta do cidadão.

A valorização da dignidade na esfera pública também passa pela promoção do diálogo entre diferentes culturas, crenças e visões de mundo. Em um contexto globalizado, o respeito à diversidade é condição para a paz e para a convivência democrática. Scheler (2015)

²⁶¹ WOJTYLA, 1993, p. 88

²⁶² AQUINO, 2015, p. 185

ressalta que a pessoa é sempre situada e concreta, mas aberta à transcendência e à alteridade. Isso significa que a defesa da dignidade exige o reconhecimento do outro em sua singularidade, sem reduções ou generalizações.

A pessoa humana é um ser concreto, situado em uma cultura e em um tempo, mas que possui a capacidade de transcender suas limitações e de se abrir ao mundo do espírito. Essa abertura à transcendência e à alteridade é a base para o reconhecimento da dignidade do outro, que não pode ser reduzido a estereótipos ou a uma visão estreita de mundo. A ética da pessoa exige um diálogo permanente e um respeito incondicional pela singularidade de cada ser humano.²⁶³

A cultura dos direitos humanos, portanto, deve ser continuamente renovada a partir do encontro com a diferença.

Concluir que a dignidade da pessoa é o fundamento de um mundo mais justo, democrático e solidário não é apenas um apelo ético, mas um compromisso civilizatório. A dignidade nos lembra que a vida humana tem um valor inegociável, que deve ser respeitado nas leis, nas instituições e nas relações sociais. Ela é o eixo que sustenta a convivência e a esperança em um futuro mais humano. Karol Wojtyła (1993) argumenta que a dignidade é o alicerce da liberdade, e esta é o alicerce da humanidade, de modo que a supressão de uma inviabiliza a seguinte. E é por meio desse princípio que podemos construir sociedades mais éticas, fraternas e verdadeiramente humanas.

3.6 - Valores Universais e a convivência solidária

A convivência solidária é uma expressão prática dos valores universais que sustentam a dignidade da pessoa humana. Tais valores, como o amor, a justiça, a liberdade, a compaixão e a verdade, não estão condicionados a culturas ou épocas específicas; eles são apreendidos por meio da experiência afetiva e espiritual do ser humano. Scheler argumenta que a hierarquia axiológica não é relativa, mas objetiva, permitindo que esses valores sejam reconhecidos independentemente de contextos históricos. Quando assumidos na vida cotidiana, tais valores se tornam pontes de conexão entre os indivíduos e alicerces para sociedades mais humanas.

A hierarquia dos valores, ou a preferência de uns em relação aos outros, não é um fenômeno casual ou relativo, mas uma ordem objetiva, imutável e a priori, que se manifesta na nossa consciência. A valoração não cria o valor, mas apenas o apreende em sua essência. O ato de preferir é um ato de intuição afetiva que nos revela a

²⁶³ SCHELER, 2015, p. 150

ordem e a estrutura do mundo dos valores, com sua escala de inferioridade e superioridade, que vai dos valores mais baixos (prazeres sensíveis) aos mais altos (valores espirituais e santos).²⁶⁴

A solidariedade, nesse sentido, é mais do que um sentimento momentâneo; trata-se de uma disposição interior enraizada no reconhecimento do outro como semelhante e merecedor de cuidado e respeito. Possenti (2016) reforça que o personalismo ético exige uma postura ativa diante do sofrimento alheio, um engajamento moral que transcende interesses individuais. A solidariedade, portanto, é fruto da consciência ética e da empatia, ambas características da pessoa espiritual. Conforme afirma Aquino (2015), a dignidade da pessoa se manifesta na experiência concreta de relações afetivas autênticas, que reconhecem o valor do outro e o confirmam através do cuidado, do respeito e da presença. A convivência baseada nesses princípios fortalece o tecido social, reduz as desigualdades e promove uma cultura da paz.

Na perspectiva de Emmanuel Mounier (1962), a realização plena da pessoa é inseparável de sua dimensão social e relacional, pois ela só existe de fato através da interação e do intercâmbio com o outro. Essa relação não se dá pela utilidade, mas pela comunhão de valores e pela reciprocidade. Ao adotar esse olhar personalista, rompe-se com o individualismo exacerbado e cria-se espaço para uma ética da corresponsabilidade. Scheler (2015) também destaca que os valores superiores — como os espirituais — demandam abertura ao outro, pois são vivenciados em comunhão. A convivência solidária, assim, é uma forma concreta de expressar a essência espiritual da pessoa e a dignidade que a constitui.

Em sociedades marcadas pela desigualdade e pelo conflito, os valores universais funcionam como horizontes éticos que orientam as ações públicas e privadas. Para Wojtyla (1993), esses valores não são abstratos ou idealistas, mas realidades que precisam ser encarnadas nas instituições, nas leis e nas relações interpessoais. Wojtyla, 1993, p. 55 ressalta que "a ação plenamente humana, portanto, é aquela que resulta de um juízo racional informado por uma sensibilidade afetiva". Quando o valor da justiça é negligenciado, a convivência é corroída pela indiferença; quando o amor é descartado, o outro se torna invisível. Por isso, cultivar valores universais é tarefa urgente para a reconstrução de laços comunitários e para o fortalecimento da democracia.

A educação desempenha papel decisivo na formação para os valores e a solidariedade. Desde a infância, os indivíduos devem ser estimulados ao respeito, à empatia e à responsabilidade coletiva. Edgar Morin (2021) defende que uma "cabeça bem-feita" é

²⁶⁴ SCHELER, 2001, p. 115

aquela que consegue pensar de maneira conjunta (integrada), que é capaz de compreender a complexidade da vida e que manifesta o reconhecimento e a valorização do humano no próximo. A educação ética é, portanto, uma dimensão fundamental da convivência solidária. Ao formar pessoas conscientes de sua dignidade e da dignidade alheia, constrói-se uma base sólida para uma cultura dos direitos humanos.

A convivência solidária também está intimamente relacionada ao cuidado com o meio ambiente e com as gerações futuras. A solidariedade intergeracional implica responsabilidade pela sustentabilidade do planeta e pelos que virão depois. Scheler propõe uma ética que inclua a totalidade da vida, superando o antropocentrismo.

O que faz do homem um ser único e o distingue do animal não é simplesmente o uso da inteligência e da razão, mas a capacidade de dizer 'não' ao que a vida lhe impõe. O homem é o ser ascético por excelência, capaz de pôr entre parênteses o mundo para se abrir a uma dimensão espiritual que o transcende. O espírito não é um mero produto da evolução, mas um princípio de ser autônomo, cujo poder é o de idealizar e de intuir valores.²⁶⁵

Essa ampliação é essencial para enfrentar os desafios do nosso tempo, como a crise climática e a degradação ambiental.

Além de seu papel decisivo na educação e na política, a religião constitui uma fonte privilegiada de valores universais que orientam a convivência humana. Embora apresentem tradições, doutrinas e práticas diversas, as religiões compartilham princípios éticos fundamentais, como o amor ao próximo, a justiça, o perdão e a proteção da vida. Scheler (2015) enfatiza que a experiência religiosa, quando autêntica, amplia o horizonte moral do indivíduo, permitindo-lhe acessar valores mais elevados. Em sua formulação direta, Scheler afirma que “o valor santo se revela por meio de uma intuição afetiva, em um ato de preferência que nos conduz à esfera do que é incondicionalmente valioso”²⁶⁶. Indiretamente, o filósofo argumenta que a dimensão sagrada introduz o ser humano em uma esfera ética superior, na qual a dignidade é vivida como valor absoluto. Nesse contexto, o diálogo inter-religioso torna-se uma via fecunda para o fortalecimento da convivência solidária, pois fomenta o reconhecimento da alteridade, promove a cooperação entre povos e sustenta esforços conjuntos em torno de causas humanitárias.

Contudo, a solidariedade não deve ser concebida de modo ingênuo ou romantizado. Ela exige compromisso, renúncia, responsabilidade ética e enfrentamento das estruturas sociais injustas. Laval (2022) observa que, nas sociedades contemporâneas, o neoliberalismo

²⁶⁵ SCHELER, 2018, p. 40-41

²⁶⁶ SCHELER 2015, p. 250

tende a corroer os vínculos comunitários, reduzindo o cidadão a mero consumidor e submetendo a educação à lógica mercantil. Em citação direta, o autor afirma: “A sociedade neoliberal impõe uma forma de subjetivação que faz do indivíduo um ‘empresário de si mesmo’, responsável por seu próprio sucesso ou fracasso, e que esvazia a dimensão social e política da existência”²⁶⁷. De modo indireto, Laval denuncia como essa racionalidade competitiva destrói mecanismos de cooperação e enfraquece a solidariedade. Resistir a essa lógica excludente implica recuperar valores que dignificam a vida humana e fortalecem a coesão social, fazendo da solidariedade um ato de resistência ética e esperança histórica.

A convivência solidária manifesta-se, igualmente, na escuta ativa e no diálogo honesto entre grupos sociais distintos. Em uma época marcada pela polarização, intolerância e fragmentação discursiva, torna-se imprescindível resgatar a capacidade de dialogar, compreender e construir consensos mínimos. Ricœur (2014) descreve a ética da solicitude como o ato de desejar o bem do próximo, o cuidado com sua vida e a intervenção para que sua dignidade seja efetivamente reconhecida. O autor insiste que essa ética e a justiça dependem do reconhecimento mútuo e do diálogo. Indiretamente, o autor sustenta que a convivência solidária exige essa atitude constante de abertura ao outro, rejeitando discursos excludentes e restituindo o valor do diálogo público. Assim, a solidariedade torna-se fruto de um esforço coletivo para construir pontes, superar barreiras e incluir aqueles que historicamente foram marginalizados.

Em síntese, os valores universais constituem uma linguagem ética comum que atravessa culturas, tradições e sistemas de crença, funcionando como base da convivência solidária. Esses valores recordam que, apesar das diferenças, todos os seres humanos compartilham uma mesma dignidade e aspiram a uma vida plena de sentido. Scheler (2015) ressalta que tais valores devem ser apreendidos por meio da afetividade e da intuição ética, colocando a pessoa no centro de toda vida moral. A convivência solidária, enraizada nesses valores, representa a expressão mais elevada da espiritualidade humana e o caminho mais promissor para a construção de uma sociedade justa, fraterna e orientada ao bem comum. Frankl (2011) argumenta que o sentido da vida não é um produto da invenção humana, mas sim uma descoberta, indicando que essa experiência está intimamente ligada à realização de valores e ao engajamento relacional com o outro. Ele complementa ainda: “O homem que busca o sentido, encontra a si mesmo, em sua dignidade e liberdade”. Assim, a ética dos valores universais aponta para um horizonte de humanização indispensável ao futuro da sociedade.

²⁶⁷ LAVAL, 2022, p. 88

3.7 - A Ética da Compaixão e o Amor como Valor Supremo

A compaixão é um dos sentimentos mais profundos e originários da vida ética, pois nasce do reconhecimento do sofrimento alheio como algo que me interpela e exige uma resposta. Segundo Scheler, a compaixão não é simples simpatia ou emoção passageira, mas uma forma de intuição afetiva que apreende valores morais e espirituais. Ela é, portanto, uma via de acesso à dignidade do outro. Ao experimentar a dor do outro como se fosse própria, o indivíduo transcende o egocentrismo e reconhece a alteridade em sua plenitude. A ética da compaixão, assim, não é sentimentalismo, mas uma exigência moral fundada na estrutura espiritual da pessoa. “A compaixão, no seu sentido originário, não é um sentimento, mas um ato de participação na dor do outro, um co-sentir que transcende o mero contágio sentimental, e que nos faz verdadeiramente partícipes do sofrimento alheio”.²⁶⁸

Para Wojtyła (1993), o amor é a forma mais elevada de relação entre pessoas, pois implica doação de si mesmo sem anulação da identidade pessoal. O amor autêntico realiza a pessoa enquanto tal, pois responde ao valor do outro com responsabilidade e compromisso. Essa concepção encontra eco em Scheler (2015), que define o amor como um movimento ascendente em direção aos valores superiores, especialmente os espirituais. Nesse movimento, a pessoa se transforma e transforma o mundo ao seu redor.

O amor, como ato fundamental, não é um sentimento cego, mas um movimento espiritual que nos faz apreender e preferir valores mais altos. Ele nos revela valores que antes eram "cegos" para nós. O amor é um ato criador que eleva o ser amado à sua máxima dignidade, revelando-o em sua singularidade e valor. É por meio do amor que a hierarquia dos valores é progressivamente desvendada à nossa consciência. Assim, o amor não é apenas uma reação a valores já existentes, mas a própria intuição que nos guia para o surgimento de valores ainda não realizados.²⁶⁹

Assim, a compaixão e o amor se fundem como expressão ética do mais elevado valor: a dignidade da pessoa.

A modernidade, no entanto, desvalorizou a compaixão ao privilegiar a racionalidade técnica e o individualismo utilitário. Como aponta Bauman (2004, p. 120), a sociedade líquida tende a evitar vínculos duradouros, substituindo a responsabilidade pelo outro por relações funcionais e descartáveis. "Na sociedade líquida, os laços humanos tendem a ser frágeis, porque as relações são vistas como utilitárias e descartáveis, não como vínculos

²⁶⁸ SCHELER, 2015, p. 180

²⁶⁹ SCHELER, 2015, p. 165

éticos". A ética da compaixão resiste a essa lógica, pois exige presença, escuta e compromisso. Ela se faz especialmente necessária em tempos de exclusão social, desigualdade e violência simbólica. A compaixão, portanto, é um valor contra-hegemônico, capaz de restaurar a centralidade da pessoa e a sensibilidade diante do sofrimento humano.

No cristianismo, a compaixão é elevada à condição de virtude teologal, sendo Jesus de Nazaré o paradigma do amor compassivo e universal. Esse modelo não se limita ao campo religioso, pois sua força simbólica e ética atravessa culturas e se traduz em práticas concretas de acolhimento, perdão e justiça. Possenti (2016) afirma que o personalismo ético transforma a alteridade de ameaça em condição para a plena realização da pessoa. A dignidade humana é, assim, confirmada e encontrada no relacionamento com o outro, reflexo do amor cristão que revela a sacralidade individual. A ética da compaixão, nesse sentido, funda-se na abertura incondicional ao outro e na recusa à indiferença. É uma ética da presença e da ternura, que humaniza as relações.

A afetividade, segundo Scheler (2015), não é irracional, mas constitui uma forma originária de conhecimento de valores. É por meio dos sentimentos que se captam os valores morais e espirituais, e o amor ocupa o ápice dessa hierarquia. O amor verdadeiro é aquele que vê o outro em sua dignidade, sem reduzi-lo à aparência ou à utilidade. Nesse sentido, o amor é critério ético de verdade, pois revela o ser autêntico da pessoa.

Os sentimentos intencionais, como o amor e o ódio, são atos de conhecimento que nos permitem ter acesso à hierarquia material dos valores; eles não são estados meramente psicológicos, mas atos que revelam uma ordem axiológica objetiva, que é apreendida no ato de preferir e de odiar.²⁷⁰

Quando uma sociedade é estruturada segundo o valor supremo da dignidade humana, suas instituições passam a promover de modo mais coerente o bem comum e a justiça distributiva. Como observa Scheler (1923), a ordem social somente se torna verdadeiramente justa quando reconhece que a pessoa é o centro axiológico de todas as relações. Assim, organizar a convivência em torno desse valor significa assumir que políticas, decisões econômicas e práticas culturais devem sempre garantir a promoção e a proteção do ser humano como fim, e nunca como meio. Nesse horizonte, a organização social deixa de reproduzir desigualdades e passa a favorecer o florescimento integral de cada pessoa.

Na filosofia contemporânea, Paul Ricœur destaca a importância da solicitude como dimensão ética fundamental do amor. A solicitude manifesta-se como cuidado atento, abertura

²⁷⁰ SCHELER, 2015, p. 55

ao diálogo e responsabilidade pelo outro. Ricœur (2014) defende que a justiça e a solicitude não podem ser separadas: a justiça fica "fria" se não for acompanhada de solicitude, e a compaixão sem justiça perde sua eficácia. O filósofo define a ética da solicitude como a ação de desejar e garantir o bem do outro, promovendo seu reconhecimento e dignidade. Indiretamente, essa proposta ecoa uma ética da alteridade, na qual o encontro com o outro exige reconhecimento, diálogo e acolhimento. O resultado é uma convivência solidária orientada por valores universais e sensível ao sofrimento humano.

A ética da compaixão, nesse contexto, não se reduz ao campo individual, mas desdobra-se em implicações políticas profundas. Nussbaum (2015) sustenta que a democracia necessita cultivar emoções morais capazes de ampliar a sensibilidade ética da população. Em citação direta, ela afirma que “as emoções morais, como a compaixão e a empatia, são fundamentais para a democracia, pois nos permitem enxergar a humanidade dos outros e nos indignar com a injustiça, agindo em favor do bem comum”²⁷¹. Indiretamente, a autora enfatiza que tais emoções devem orientar a educação, a legislação e as políticas públicas, transformando-as em dispositivos de inclusão e superação das desigualdades. Assim, a compaixão torna-se critério de ação coletiva, e o amor, enquanto valor supremo, exige que a dignidade humana esteja no centro de todas as escolhas sociais.

Do ponto de vista existencial, o amor revela-se também como fonte de sentido para a vida. Frankl (2011), refletindo sobre a experiência extrema dos campos de concentração, argumenta que o amor possui uma potência que transcende a dor e confere significado mesmo nas situações mais desumanizadoras. Frankl (2011) define o amor como o objetivo máximo do ser humano. O autor o descreve não como um simples sentimento, mas como uma força criadora que impulsiona o indivíduo a transcender a si mesmo e a descobrir o sentido de sua vida na existência do outro. Indiretamente, Frankl sublinha que o amor é ato da vontade, expressão de liberdade e afirmação da vida, constituindo uma resistência ao niilismo que ameaça a condição humana. Assim, a compaixão se torna uma resposta ética ao sofrimento, sustentando uma moralidade universal fundada no valor da pessoa.

Nesse mesmo horizonte, torna-se necessário recuperar o amor como fundamento de uma nova racionalidade: uma razão que reconhece a legitimidade da emoção como forma de conhecimento. Morin (2021) insiste que a complexidade da realidade exige um pensamento que saiba integrar a razão, a emoção, o sentimento e a experiência. Essa integração é crucial para que se possa ter uma compreensão mais completa tanto do mundo quanto da totalidade humana. Indiretamente, o autor argumenta que o amor não é mera afetividade, mas força

²⁷¹ NUSSBAUM, 2015, p. 120

epistemológica e ética que ilumina aquilo que a racionalidade instrumental tende a obscurecer: a dignidade intrínseca de cada ser humano. Intrenalgramor, compaixão e justiça, portanto, constitui o grande desafio ético das sociedades pluralistas.

Em suma, a ética da compaixão e o amor como valor supremo configuram o núcleo da filosofia personalista de Scheler e dialogam com diversos pensadores contemporâneos. Essa ética transcende a esfera íntima e se projeta na vida pública como princípio orientador do respeito, do cuidado e da valorização da pessoa. Em tempos marcados pela indiferença, pela violência simbólica e pela fragmentação das relações sociais, resgatar o amor como fundamento da convivência torna-se um gesto profundamente transformador. Ele nos convoca a reconhecer o outro com olhar humano, a agir com ternura e a construir, de modo responsável, um mundo que clama por sentido, justiça e esperança.

3.8 - Valores éticos e o futuro da humanidade

A discussão sobre o futuro da humanidade deve estar necessariamente ancorada em uma reflexão ética profunda. Em tempos marcados por avanços tecnológicos exponenciais e crises ambientais e sociais, torna-se fundamental interrogar quais valores guiarão nossas escolhas coletivas. Scheler já advertia que o progresso técnico, desvinculado de um fundamento ético sólido, pode levar à desumanização.

O que caracteriza o homem é a capacidade de "dizer não" ao que a vida lhe impõe. O homem, por ser um ser ascético, é capaz de reter o impulso para poder realizar um ato espiritual livremente. O espírito não é um mero produto da evolução, mas um princípio de ser autônomo, cujo poder é o de idealizar e de intuir valores. É por meio do espírito que o homem se liberta da coação biológica e se abre à dimensão dos valores.²⁷²

Assim, o desafio atual não é apenas o que a humanidade pode fazer, mas o que deve fazer, à luz de uma hierarquia objetiva de valores que priorize a dignidade, a solidariedade e a justiça.

A construção de um futuro humano e habitável exige uma nova sensibilidade ética, que reconheça a interdependência entre todos os seres. Para Hans Jonas (2006), o princípio de responsabilidade é a base de uma ética voltada para o futuro. Ele afirma que nossas ações presentes devem considerar seus impactos sobre as próximas gerações, o que demanda prudência, humildade e compromisso. Essa ética da responsabilidade se articula com a axiologia de Scheler, que coloca os valores espirituais – como o amor, a compaixão e a justiça

²⁷² SCHELER, 2018, p. 40-41

– no topo da escala dos valores apreendidos pela pessoa.

A hierarquia dos valores, ou a preferência de uns em relação aos outros, não é um fenômeno casual ou relativo, mas uma ordem objetiva, imutável e a priori, que se manifesta na nossa consciência. A valoração não cria o valor, mas apenas o apreende em sua essência. O ato de preferir é um ato de intuição afetiva que nos revela a ordem e a estrutura do mundo dos valores, com sua escala de inferioridade e superioridade, que vai dos valores mais baixos (prazeres sensíveis) aos mais altos (valores espirituais e santos).²⁷³

O risco da tecnocracia e da lógica utilitarista está em reduzir a pessoa humana a um mero dado estatístico ou objeto de manipulação. Como destaca Morin (2021), é preciso restaurar o pensamento complexo, que integre razão e emoção, ciência e ética. A fragmentação do saber e a desvalorização do sentido ameaçam o futuro coletivo. O resgate dos valores éticos é, portanto, uma tarefa educativa e cultural, que passa pela formação integral da pessoa. A ética não pode ser um apêndice da técnica, mas seu horizonte regulador. A sobrevivência da humanidade depende dessa inversão de perspectiva.

O futuro também passa pelo fortalecimento de valores comunitários. A globalização aproximou povos, mas também acentuou desigualdades e conflitos. Nesse cenário, valores como empatia, diálogo intercultural e respeito à diversidade tornam-se imprescindíveis. Possenti (2016) observa que a dignidade da pessoa humana só se realiza plenamente em comunidade, onde o reconhecimento mútuo é condição de desenvolvimento ético. O futuro, portanto, deve ser pensado a partir de uma ética relacional, em que o outro não é ameaça, mas parceiro de uma história comum. Essa visão se opõe à lógica da exclusão e do medo.

A juventude tem papel decisivo na construção desse novo paradigma ético. Como aponta Cortella (2022), educar para os valores é capacitar as novas gerações a pensar criticamente, agir com responsabilidade e comprometer-se com o bem comum. Os jovens são especialmente sensíveis a causas éticas, como a justiça climática, os direitos humanos e o combate às desigualdades. Oferecer-lhes referenciais éticos sólidos e coerentes é investir no futuro da humanidade. A filosofia de Scheler, com sua ênfase na liberdade e na intuição afetiva dos valores, pode inspirar uma pedagogia humanista e transformadora.

A liberdade, como essência da pessoa, não consiste em um mero livre-arbítrio, mas na capacidade de atuar a partir da intuição dos valores. A pessoa é um ser que se determina por atos de preferência e de amor, que são atos espirituais e transcendem a causalidade natural. A liberdade, nesse sentido, não é ausência de coação, mas capacidade de realizar valores, de abrir-se à realidade em sua plenitude.²⁷⁴

²⁷³ SCHELER, 2001, p. 115

²⁷⁴ SCHELER, 2015, p. 100

No campo político, a ética deve orientar as decisões de Estado, colocando a pessoa e o bem comum no centro das políticas públicas. A governança ética não se limita à integridade institucional, mas envolve também a escuta da sociedade, a inclusão dos marginalizados e a proteção dos mais vulneráveis. Para Nussbaum (2015), a política precisa recuperar sua dimensão humanista, baseada na compaixão e na justiça distributiva. O futuro será ético ou não será, pois apenas sociedades que respeitam e promovem a dignidade humana podem enfrentar os desafios da sustentabilidade e da paz.

A crise ecológica atual evidencia a urgência de uma ética planetária. A devastação ambiental, as mudanças climáticas e a perda da biodiversidade são sintomas de uma relação utilitarista com a natureza. Hans Jonas (2006) propõe uma ética do cuidado com o planeta, fundada no temor e no respeito pelos limites da vida. O futuro da humanidade está indissociavelmente ligado ao futuro da Terra. Valores como responsabilidade, moderação e reverência pela vida precisam orientar o consumo, a produção e as escolhas políticas. O ser humano é guardião e não senhor da criação.

A cultura da indiferença, denunciada por diversos pensadores, precisa ser combatida com uma ética da proximidade e da solidariedade. Como destaca Papa Francisco (2020), o futuro passa por uma fraternidade universal, onde ninguém é excluído e todos têm lugar. Essa proposta se aproxima da visão de Scheler, ao valorizar a afetividade como meio de acesso aos valores e fundamento da ação moral.

O que chamamos de “sentir” é um ato intencional, que não se confunde com um mero estado afetivo. É através dos sentimentos que somos capazes de apreender valores, de sentir o valor do outro, de nos compadecer do seu sofrimento. O amor e a compaixão, nesse sentido, não são irracionais, mas atos de conhecimento que nos abrem para a ordem objetiva dos valores.²⁷⁵

A ética do futuro deve integrar compaixão, justiça e verdade, criando as bases para uma convivência mais humana e fraterna. O desafio é grande, mas a possibilidade de um novo mundo depende da vontade ética coletiva.

É necessário, ainda, resgatar a esperança como valor ético. A desesperança paralisa e alimenta o niilismo, enquanto a esperança mobiliza para a transformação. Viktor Frankl (2011) ensina que o ser humano é capaz de encontrar sentido mesmo nas situações mais adversas. Esse sentido se funda na liberdade interior e no compromisso com algo maior que o eu. O futuro ético da humanidade será fruto de uma esperança ativa, que reconhece os limites, mas se recusa a ceder à apatia. A esperança, assim como o amor e a compaixão, é um ato de

²⁷⁵ SCHELER, 2015, p. 250

resistência e de criação.

Conclui-se, portanto, que os valores éticos são condição *sine qua non* para a construção de um futuro digno da humanidade. Eles não podem ser relativizados ou negociados, pois expressam o que há de mais nobre na pessoa. Scheler, Jonas, Frankl, Morin, Nussbaum e tantos outros nos apontam caminhos para uma ética comprometida com a vida, a justiça e a dignidade.

A pessoa é o ponto de partida e o ponto de chegada da ética. Ela não é um mero substrato de qualidades, mas o centro ativo e criador dos atos espirituais. A dignidade da pessoa não é algo que se conquista, mas uma realidade que se manifesta no ato de realizar valores, de amar, de se compadecer, de buscar a verdade. O futuro da humanidade depende da capacidade de cada pessoa de viver uma vida digna, orientada pelos valores mais altos.²⁷⁶

Cabe a cada geração assumir essa tarefa, reencantando o mundo com valores que nos conectam e nos humanizam. O futuro é uma construção ética e coletiva, onde cada pessoa tem um papel insubstituível.

Considerações finais sobre o capítulo

O percurso analítico desenvolvido ao longo deste capítulo evidenciou que, à luz da filosofia de Max Scheler, o futuro da humanidade não depende exclusivamente de avanços técnicos ou de soluções científicas, mas de uma profunda renovação ética. Scheler (1923) argumenta que o principal problema da época não é técnico, mas axiológico (de valores), pois nenhum desenvolvimento tecnológico, por mais sofisticado que seja, pode tomar o lugar do valor moral presente nas escolhas e decisões humanas. Indiretamente, Lima Vaz (1992) aponta que o grande dilema do nosso tempo não é o que o ser humano é capaz de fazer, mas o que ele **deve** fazer, de acordo com um fundamento objetivo de valor. Nesse sentido, o verdadeiro norte da ação humana continua sendo a dignidade da pessoa, bússola ética que orienta escolhas e práticas sociais.

Sob essa perspectiva, a crise atual—seja ambiental, social, política ou existencial—não pode ser compreendida apenas como falta de recursos ou de conhecimento, mas como resultado de um profundo empobrecimento do universo dos valores. Scheler (1923) observa diretamente que a desordem moral se inicia no momento em que se reduz o valor da pessoa ao seu valor de uso. Essa premissa serve como um aviso sobre a crescente

²⁷⁶ SCHELER, 2015, p. 110

objetificação do outro nas relações sociais atuais. Em leitura indireta, Guardini (1964) reforça que a modernidade tecnocrática transforma o ser humano em número, estatística ou funcionalidade, apagando sua singularidade espiritual. Assim, ao tratar o outro como dado manipulável, perde-se o reconhecimento de que a dignidade não é um atributo conferido externamente, mas uma qualidade intrínseca que cada pessoa porta em virtude de sua abertura ao mundo dos valores.

Nessa direção, é o amor que permite revelar, de modo mais profundo, a dignidade da pessoa, sobretudo quando ela se encontra obscurecida pelas dinâmicas sociais que produzem indiferença. Scheler (1923) estabelece que o amor possui um papel fundamental, pois é o ato que eleva o valor da outra pessoa e possibilita que a vejamos em sua realidade autêntica. Do mesmo modo, Ricoeur (1990) destaca, de forma indireta, que a empatia amplia nossa compreensão moral ao transformar o sofrimento alheio em apelo, convocando-nos à responsabilidade. Portanto, o caminho para um futuro mais humano passa pelo resgate afetivo do valor de cada pessoa, passo decisivo para superar a lógica individualista que insiste em fragmentar relações e comunidades. É nessa ética do encontro que o outro deixa de ser ameaça para tornar-se parceiro na construção da vida comum.

Por fim, torna-se evidente que as contribuições de Scheler e de outros pensadores personalistas ultrapassam o campo teórico, constituindo-se como convocação existencial e prática para o agir humano. Scheler (1923) estabelece que a dignidade humana não é um objetivo a ser alcançado (conquista), mas sim um ponto de partida que impõe a necessidade de realização e desenvolvimento contínuo, evidenciando sua natureza dinâmica. Indiretamente, Mounier (1949) complementa que a pessoa se constitui no ato e pela relação, de modo que a ética personalista exige compromisso permanente com escolhas orientadas ao bem comum. Assim, construir um mundo em que a dignidade seja fundamento de toda convivência implica trabalho contínuo, exigente e, ao mesmo tempo, profundamente esperançoso. A dignidade não representa um fim já alcançado, mas o horizonte a partir do qual se torna possível edificar um futuro verdadeiramente humano e digno de ser vivido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo lançou-se à árdua tarefa de explorar o conceito de pessoa em Max Scheler, cujo pensamento, lamentavelmente, permanece quase invisível nos estudos filosóficos brasileiros. Tomando como referência a tradução castelhana da obra *Ética: Novo ensaio de fundamentação de um personalismo ético*, o trabalho buscou penetrar na profundidade de sua reflexão, tentando compreender de que maneira a abordagem scheleriana se entrelaça com os valores concretos da experiência humana. As reflexões tecidas ao longo dos capítulos precedentes não apenas iluminam essa relação, mas permitem afirmar, com convicção, que o pensamento de Scheler oferece uma resposta robusta e substancial às inquietações éticas que atravessam nossa compreensão da pessoa.

Verificou-se que a filosofia ética de Scheler oferece, de fato, uma base sólida para o personalismo ético, ao fundar a dignidade humana não em categorias abstratas ou utilitárias, mas na essência da pessoa como um ser que experimenta e realiza valores concretos. A pessoa, conforme analisada, revela-se como o centro ativo dos atos intencionais de percepção axiológica, sendo intrinsecamente conectada a uma hierarquia de valores que transcende o plano empírico e sensível.

Dessa forma, a pesquisa confirmou que, para Scheler, a dignidade humana é inseparável dessa capacidade de amar e de captar valores. A ética é, portanto, compreendida como um esforço contínuo de realização pessoal e inter-humana, onde o valor intrínseco do indivíduo é o critério último para a ação moral, promovendo uma sociedade baseada no respeito mútuo e na responsabilidade compartilhada.

A jornada de nossa análise do pensamento scheleriano, desdobrada ao longo dos capítulos, teve como obujetivo demonstrar a solidez filosófica do pensamento de Scheler e a sua relevância para a crise contemporânea dos valores.

O primeiro momento da pesquisa consolidou a dignidade da pessoa como o alicerce inalienável de qualquer projeto de convivência justa. A conclusão central é categórica: a pessoa é um centro de atos vivos e espirituais, irredutível ao individualismo ou à mensuração utilitarista. Sua essência é portadora de um valor que a torna sagrada, jamais podendo ser medida pela funcionalidade que oferece ao sistema. Ao confrontar o formalismo e o reducionismo, o estudo demonstrou que a verdadeira nascente da vida moral reside na intuição afetiva de valor, e o Amor surge como a força espiritual primária, capaz de nos abrir para a riqueza do ser do outro.

O segundo eixo de análise aprofundou essa compreensão ao revelar a pessoa humana como uma unidade viva e pulsante, um centro espiritual que transcende fórmulas lógicas ou impulsos biológicos. O principal aprendizado reside na legitimação do coração como o órgão mais nobre do conhecimento moral. É por meio do sentimento intencional (como a compaixão e a admiração) que se capta a hierarquia objetiva dos valores, impelindo o indivíduo à ação ética autêntica. A consequência direta dessa visão é a dignidade inegociável devolvida a cada indivíduo, que se torna um valor absoluto, base de todo relacionamento humano saudável e intrinsecamente ligada à liberdade autêntica — a responsabilidade de escolher os valores mais altos.

Por fim, o terceiro e último momento do trabalho convergiu para as implicações concretas desse personalismo. A reflexão final aponta que a ética, para Scheler, não é uma lista de regras frias, mas algo que brota do coração, da capacidade de sentir e intuir os valores. O estudo concluiu que a crise de desumanização contemporânea exige uma resistência à lógica do utilitarismo, reafirmando a pessoa no centro de toda a vida. A plena realização da humanidade exige uma práxis renovada e um compromisso diário com a dignidade, construindo um futuro de comunhão, solidariedade e responsabilidade pelo bem comum.

Em suma, a contribuição fundamental desta dissertação reside em oferecer um paradigma profundamente humanizador, capaz de reestruturar a ética a partir da pessoa concreta, ao mesmo tempo em que abre caminhos para a difusão do pensamento de Scheler na cultura brasileira. Reafirma-se, assim, que a verdadeira resposta aos dilemas morais contemporâneos não se encontra no mero cumprimento de deveres formais, mas emerge de uma atitude livre, espontânea e amorosa diante do valor inalienável do outro, reconhecendo nele a profundidade e a dignidade que tornam cada ser humano insubstituível.

Ao concluir esta investigação sobre o personalismo ético de Max Scheler, torna-se imprescindível reconhecer as limitações metodológicas inerentes ao recorte realizado, dado que nenhuma pesquisa filosófica pode abarcar, em sua totalidade, a riqueza conceitual de um autor com obra tão extensa e complexa. Scheler (1923) afirma que a dignidade não é uma conquista, mas um ponto de partida que demanda realização contínua, indicando seu caráter dinâmico. Assim, este estudo, ao se concentrar exclusivamente na obra *Ética: Novo Ensaio de Fundamentação de um Personalismo Ético*, limitou-se à dimensão estritamente ontológica e axiológica da pessoa. Conforme argumenta Stein (2011), tal delimitação é comum e necessária em pesquisas filosóficas, pois possibilita profundidade argumentativa, embora restrinja o alcance interdisciplinar das conclusões. Desse modo, é preciso reconhecer que áreas como a sociologia, a estética, a psicologia e a filosofia política ficaram fora do escopo

deste trabalho, ainda que, como sugere Hartmann (1949), constituam campos fecundos para a expansão da compreensão sobre a pessoa humana.

Todavia, embora limitado, o presente estudo estabelece bases sólidas para pesquisas futuras, uma vez que a concepção scheleriana de pessoa se desdobra para além da ética, influenciando diferentes domínios do saber. Como Scheler afirma diretamente, “a pessoa não é um objeto entre objetos, mas um centro de atos espirituais”²⁷⁷, o que abre possibilidades de interpretação no campo educacional, político e cultural. Indiretamente, Lima Vaz (1992) observa que o personalismo possui um potencial integrador, capaz de responder aos desafios da modernidade fragmentada. Diante disso, é possível compreender que a limitação deste estudo não representa um déficit insanável, mas um ponto de partida para aprofundamentos críticos necessários à filosofia contemporânea. Dessa forma, as restrições assumidas aqui evidenciam não apenas os limites da pesquisa, mas também sua abertura estrutural ao novo, coerente com a própria fenomenologia dos valores.

Nesse sentido, a primeira sugestão para estudos posteriores consiste na análise da aplicabilidade da ética scheleriana em contextos sociais concretos, especialmente no âmbito da bioética e da responsabilidade social. Scheler (1923) afirma categoricamente que os valores mais altos demandam uma resposta moral superior, o que é essencial para enfrentar dilemas atuais sobre vida, sofrimento e dignidade humana. Indiretamente, Ricoeur (1990) destaca que a intuição afetiva, tão central no pensamento scheleriano, oferece um antídoto à cultura utilitarista que reduz o humano ao funcional. Assim, estudos futuros podem investigar como o amor—em sua dimensão fenomenológica—pode orientar decisões éticas no campo da saúde, da biotecnologia e da assistência social. Em vista disso, abre-se um horizonte frutífero para reflexões sobre a presença dos valores pessoais em práticas institucionais.

Outra via de aprofundamento consiste na aplicação da ética personalista de Scheler ao campo educacional, especialmente no Ensino Religioso e na formação integral do sujeito. Scheler (1923) afirma que a realização da pessoa é alcançada na medida em que ela ama, um princípio com vastas implicações pedagógicas. Para Lima Vaz (1992), a educação é o processo pelo qual o sujeito se torna capaz de realizar os valores superiores, o que se harmoniza com a concepção scheleriana de pessoa como centro espiritual capaz de captar valores através da intuição afetiva. Nesse sentido, pesquisas futuras poderiam explorar metodologias educativas que valorizem a experiência, a afetividade e a formação ética, superando modelos tecnicistas e fragmentados. Assim, a pedagogia inspirada em Scheler pode se apresentar como alternativa humanizadora diante das exigências da educação

²⁷⁷ SCHELER, 1923, p. 89

contemporânea.

Além disso, propõe-se como direção investigativa relevante a comparação entre o personalismo ético de Scheler e o de outros pensadores personalistas, como Emmanuel Mounier, Romano Guardini e o próprio Henrique Cláudio de Lima Vaz. Conforme Mounier (1949), a pessoa é um movimento de interiorização e de abertura ao outro, uma ideia que converge, em seus aspectos relacionais, com a fenomenologia dos valores de Scheler. Ao mesmo tempo, há tensões importantes entre essas perspectivas, sobretudo na relação entre liberdade, valor e transcendência. Em uma análise indireta, Guardini (1964) destaca que o personalismo cristão tende a situar a pessoa em um horizonte comunitário mais explícito que Scheler. Assim, estudos comparativos podem evidenciar tanto as aproximações quanto as rupturas, oferecendo um panorama mais abrangente das éticas da pessoa no século XX.

Em continuidade ao que foi argumentado, torna-se relevante propor também a investigação do impacto da fenomenologia dos valores na crise da racionalidade contemporânea. Scheler (1923) estabelece que a razão instrumental é incapaz de perceber o valor do ser humano, crítica que antecipa discussões atuais sobre a tecnocracia e a desumanização. Indiretamente, Habermas (1987) reforça que a modernidade produziu um déficit ético em razão da hipertrofia da racionalidade técnica em detrimento da racionalidade comunicativa. Dessa forma, a fenomenologia scheleriana pode fornecer ferramentas conceituais para compreender a crise ética que atravessa sociedades modernas, mostrando que a intuição afetiva e o amor são vias possíveis de resistência à lógica utilitarista dominante.

Diante dessa constatação, a presente dissertação encerra-se não com um ponto final, mas com a abertura de um horizonte reflexivo que convoca à revalorização da vida moral e social. Scheler (1923, p. 233) destaca que “a dignidade da pessoa é o fundamento de toda ordem moral”, reafirmando a necessidade de recentrar a ética na pessoa humana. Lima Vaz (1992) também salienta que a crise civilizacional contemporânea é, sobretudo, uma crise de sentido, derivada da perda da centralidade da pessoa. Assim, a análise desenvolvida aqui sustenta que a recuperação do conceito de pessoa é condição decisiva para enfrentar os desafios éticos de uma sociedade marcada pela técnica e pela objetificação do humano. Dessa forma, o legado scheleriano torna-se um chamado à esperança.

Assim, ao longo da pesquisa, confirmamos que o conceito de pessoa para Scheler se relaciona intrinsecamente com a experiência concreta dos valores. Como ele mesmo afirma em citação direta, “a pessoa é quem ama, quem odeia, quem decide”²⁷⁸, enfatizando que os atos espirituais revelam seu valor intrínseco. Indiretamente, Stein (2011) observa que a

²⁷⁸ SCHELER, 1923, p. 58

dignidade pessoal se manifesta na unidade viva dos atos, o que reforça a centralidade da afetividade na constituição do sujeito. A hipótese inicial desta investigação—de que a essência da pessoa transcende o empírico e serve como critério último da moralidade—foi confirmada mediante análise rigorosa dos atos intencionais, especialmente o amor. Assim, conclui-se que o personalismo scheleriano oferece um marco ético robusto para compreender a complexidade do humano.

A contribuição maior deste trabalho reside na apresentação de um paradigma personalista que se opõe frontalmente ao formalismo ético e ao utilitarismo contemporâneo. Scheler critica diretamente a ética kantiana afirmando que “nenhuma norma pode substituir a intuição dos valores”²⁷⁹, ressaltando a superioridade da experiência vivida sobre a rigidez do dever abstrato. Mounier (1949) afirma que toda moral autêntica nasce do encontro vivo com o outro, o que converge com o primado scheleriano do amor. Assim, esta dissertação se coloca no debate atual sobre a necessidade de uma ética mais sensível, encarnada e responsiva às situações concretas do mundo moderno. A valorização da afetividade emerge, portanto, como caminho indispensável para uma ética verdadeiramente humanizadora.

Além disso, as reflexões aqui desenvolvidas oferecem subsídios para uma renovada compreensão do papel da convivência justa e da solidariedade na vida social. Scheler (1923) afirma que o amor autêntico é expansivo e criador de comunidade, o que confere à ética personalista implicações diretas na organização social. Como aponta Ricoeur (1990), a responsabilidade pelo outro não é uma obrigação externa, mas uma resposta à vulnerabilidade alheia. A partir dessa perspectiva, evidencia-se que a solidariedade não é mera política pública ou dispositivo jurídico, mas uma atitude ética fundada no reconhecimento do valor da pessoa. Assim, o pensamento scheleriano contribui para redefinir a própria noção de justiça.

Ao reconhecer esse horizonte, compreende-se que a ética personalista pode oferecer uma base teórica consistente para debates contemporâneos sobre cidadania, inclusão e políticas sociais. Scheler (1923) afirma que “todo valor pessoal é inalienável”, reforçando a necessidade de proteger os direitos fundamentais de cada ser humano. Indiretamente, Guardini (1964) ressalta que a dignidade humana precede o Estado, e é dele que se deve derivar qualquer forma legítima de ordem social. Dessa maneira, pesquisas futuras podem explorar como o personalismo scheleriano pode fundamentar propostas políticas centradas na pessoa, evitando tanto o individualismo liberal quanto o coletivismo que absorve o sujeito.

²⁷⁹ SCHELER, 1923, p. 119

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

SCHELER, Max. **Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.** Tradución de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, S.L. 2001.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012

SCHELER, Max. **Do eterno no homem.** Rio de janeiro: Vozes, 2015.

SCHELER, Max. **Essencia y formas da simpatia.** Buenos Aires: Losada, 2004.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALBUQUERQUE, Francisco Deusimar Andrade. **A Ética Personalista de Karol Wojtyla: Uma tensão entre Scheler e Kant.** Mimesis, Bauru, v. 37, n. 1, p. 7-20, 2016.

AQUINO, Thiago. **A fenomenologia da distinção humana: Scheler e o projeto da antropologia filosófica.** Revista Síntese, v. 42, n. 132, p.61-80, 2015.

BARBOSA, Possidônio Ferreira Júnior¹; SOUSA, Antônio Rômulo Pereira Ribeiro de. **Premissas fundamentais do sistema ético de Max Scheler.** Cadernos do PET Filosofia, v. 7, n.16, Jul-Dez, p.62-71, 2016.

BORGES, Luiza Aparecida Bello. **O conceito de pessoa a partir da visão antropológica de Max Scheler.** Monografia de graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal (UFJF). Juiz de Fora, p. 32, 2018.

CARNEIRO, Alan Dionizio e PEQUENO, Marconi José Pimentel. **A ética de Max Scheler e a essência do cuidar do outro.** São Paulo: Ideias & Letras, 2021.

CHOZA, Jacinto. **Manual de antropologia filosófica.** Madrid: RIALP, 1988.

COSTA, Débora Duarte. **O Conceito de Pessoa.** revista cultural helleniká. v.1n1p. 1-38 jan-dez.(2019).disponível em [link:https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/hellenika/article/view/70/42](https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/hellenika/article/view/70/42) Acesso dia 08/8/2023.

FÜHR, Rosele Teresinha; KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **O conceito de pessoa e a axiologia scheleriana.** Revista Alamedas Vol. 11, N. 3, 2023

HUISMAN, Denis. Dicionário dos filósofos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia*

fenomenológica: introdução geral pura. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Scheler**. Petrópolis, RJ: vozes, 2020.

POSSENTI, Vittorio. **O novo princípio pessoa**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

SENA, Paulo Henrique Reis de. **A antropologia filosófica de Max Scheler: Uma resposta fenomenológica ao problema da pessoa**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, p. 201. 2022

SOBRINHO, Omar Pereira. **A teoria dos valores de Max Scheler: fenomenologia, concepção e ética**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Belo Horizonte, 101 p, 2017

URDANOZ, Teófilo. História de la filosofia. Vol. VI, Cap. XI.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

WOJTYLA, Karol. **Amor e Responsabilidade**. 1ª. ed. São Paulo: Cultor de Livros, 2016.

WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a ética cristã**. Trad. Diva T. Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.