

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA: *PESSOA* E *ESPÍRITO* EM MAX SCHELER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Leila Rosibeli Klaus

**Santa Maria – RS – Brasil
Setembro/2014**

**A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA: *PESSOA* E *ESPÍRITO* EM MAX SCHELER**

Leila Rosibeli Klaus

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Área de Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. D. Marcelo Fabri

**Santa Maria – RS – Brasil
Setembro/2014**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

**A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA: *PESSOA E ESPÍRITO* EM MAX SCHELER**

elaborada por
Leila Rosibeli Klaus

Comissão Examinadora

**Prof. Dr. Marcelo Fabri– UFSM
(Presidente/Orientador)**

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski – UFSM

Prof. Dr. Robinson dos Santos – UFPEL

Santa Maria, 10 de Setembro de 2014

Ao homem.

[Digite texto]

AGRADECIMENTOS

A minha família, meu pai, minha mãe e meu irmão, que sempre me apoiam e me cuidam.

Aos meus amigos que sempre me alegram e me ensinam.

Ao meu professor e orientador Marcelo Fabri, pela paciência, atenção e conhecimento.

A todos os professores e funcionários do departamento de Filosofia.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

“Li nos escritos dos Árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: ‘Grande milagre, ó Asclépio, é o homem.’”

Pico della Mirandola

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

**A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA: *PESSOA E ESPÍRITO* EM MAX SCHELER**

AUTOR: LEILA ROSIBELI KLAUS

ORIENTADOR: MARCELO FABRI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 10 de Setembro de 2014.

O objetivo da pesquisa se baseia, sobretudo, na leitura da Antropologia Filosófica de Scheler, para trazer à tona o tema acerca do problema do homem a partir de abordagens fenomenológicas. Procuramos desenvolver a perspectiva da filosofia de Scheler através do método fenomenológico, o qual é instituído, principalmente, por Husserl. As contribuições acerca do conceito de intuição deste filósofo foram decisivas para a elaboração da ética scheleriana, mas, em especial, para a Antropologia Filosófica. A preocupação de Scheler com relação ao fenômeno humano exige uma metafísica renovada. Em busca da unidade do ser humano a metafísica scheleriana, juntamente com a fenomenologia, reescrevem a essencialidade do homem. A partir disso, o homem, enquanto pessoa no mundo, possui uma estrutura peculiar, a saber, o espírito. Este conceito, por sua vez, concede à Antropologia Filosófica de Scheler o salto metafísico da esfera concreta para a esfera transcendental. A fim de sustentar a tese acerca do método fenomenológico presente na metafísica da Antropologia Filosófica de Scheler, partimos de uma contextualização histórico-conceitual da Antropologia Filosófica de Scheler. Posteriormente, faremos uma análise mais detida das teses mais metafísicas de Scheler, para, finalmente, colocar a questão da filiação fenomenológica do filósofo. A principal obra aqui analisada é *A Posição do Homem no Cosmos* (1928). Obras auxiliares como *A Ética*, bem como *Ideias I* de Husserl, também mostraram-se importantes para a pesquisa.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica. Fenomenologia. Pessoa. Espírito. Scheler.

ABSTRACT

Master Course Dissertation
 Graduation Program in Philosophy
 Universidade Federal de Santa Maria

**THE PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO PHILOSOPHICAL
 ANTHROPOLOGY: PERSON AND SPIRIT IN MAX SCHELER**

AUTHOR: LEILA ROSIBELI KLAUS

ADVISER: MARCELO FABRI

Defense Place and Date: Santa Maria, September 10, 2014.

The work's objective relies mainly on the reading of Scheler's Philosophical Anthropology, to bring up the theme about the problem of man from phenomenological approaches. We attempt to develop Scheler's philosophical perspective through the phenomenological method, which is established mainly by Husserl. The contributions on this philosopher concept of intuition were decisive to the elaboration of Schelerian ethics, but especially to the Philosophical Anthropology. Scheler's concern about the human phenomenon demands a renewed metaphysics. In search of the human being's unity, the Schelerians metaphysics together with the phenomenology, rewrite man's essentiality. From that, the man, as person in the world, owns a peculiar structure, namely, the spirit. In turn, this concept grants to Scheler's Philosophical Anthropology the metaphysical leap from the concrete sphere to the transcendental sphere. In order to sustain the thesis concerning the phenomenological method present in the metaphysics of Scheler's Philosophical Anthropology, we start from a historic-conceptual contextualization of Scheler's Philosophical Anthropology. Posteriorly, a more focused analysis will be made of Scheler's more metaphysical thesis, to place the issue of the philosopher's phenomenological affiliation. The main work here analyzed is *The Position of Man in the Cosmos (1928)*. Adjuvant works such as *The Ethics and Ideas I*, by Husserl, proved importance to the research.

Keywords: Philosophical Anthropology. Phenomenology. Person. Spirit.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 ANTROPOLOGIA NO INTERIOR DO PENSAMENTO FILOSÓFICO ...	4
1.1 A questão antropológica na história da filosofia	5
1.2 A formação do pensamento filosófico de Scheler	10
1.2.1 Scheler e a fenomenologia	12
1.2.2 As fases dos escritos de Scheler	16
1.3 A construção da Antropologia Filosófica	18
1.3.1 A contribuição de Buber para a Antropologia Filosófica	21
1.3.2 A situação antropológica pós Segunda Guerra Mundial	22
1.4 A obra A Posição do Homem no Cosmos	24
1.4.1 O mundo psíquico em A Posição do Homem no Cosmos	25
2 DO MUNDO PSÍQUICO AO MUNDO ESPIRITUAL: UM SALTO METAFÍSICO	30
2.1 Acerca da essencialidade do homem: o espírito	32
2.1.1 Espírito	33
2.1.2 O ato de ideação	36
2.1.2.1 O espírito em si mesmo	39
2.2 As teorias acerca do espírito	39
2.2.1 As teorias negativas	40
2.2.2 As teorias clássicas	41
2.2.3 A teoria da interdependência	42
2.3 A teoria dualista sobre o homem	43
2.4 As teorias naturalistas de homem	45
2.4.1 A religião	48
3 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E MÉTODO FENOMENOLÓGICO	51

3.1 A constituição do método fenomenológico	53
3.1.1 A constituição do método fenomenológico husserliano	53
3.1.2 A experiência fenomenológica scheleriana	56
3.1.2.1 Subjetivismo <i>versus</i> apriorismo	59
3.1.3 Uma análise das constituições fenomenológicas	60
3.2 A constituição da pessoa na Antropologia Filosófica	63
3.2.1 Pessoa e atos	65
3.2.2 A pessoa e a esfera psicofísica	66
3.3 A questão da intersubjetividade	68
CONCLUSÃO	73
REFERÊNCIAS	77

INTRODUÇÃO

Quando discursamos acerca do tema da Antropologia Filosófica mostra-se essencial e necessário fazer referência às contribuições de Scheler. Apesar da morte prematura e da obra inacabada – *A Posição do Homem no Cosmos*(1928)–, este filósofo nos deixou um legado filosófico de alto nível intelectual, principalmente sobre a Antropologia Filosófica. Segundo alguns escritores, toda a obra de Scheler foi escrita com uma atenção dirigida ao tema do homem¹. Contudo, a preocupação de fundamentar uma unidade à ideia de homem foi explicitamente elaborada apenas em 1928. Na obra deste ano Scheler buscou desenvolver a Antropologia Filosófica sobre uma base ampla, ou seja, capaz de esclarecer a estrutura essencial do homem situando-o em relação aos demais reinos da natureza, da sociedade e do ser. Sendo assim, a *Posição do Homem no Cosmos* constitui uma abordagem unificada para a questão acerca do homem. E a esta questão atribui-se um problema mais atual do que nunca, pois a urgência de uma ideia unitária de homem se depara com as crescentes e emergentes ciências particulares, que ofuscam e ocultam a essência *a priori* do homem.

A Antropologia Filosófica de Scheler se estabelece na qualidade de uma disciplina que não seja específica da vida biológica ou cultural. Ao contrário, é uma disciplina filosófica fundamental com pretensões de descrever todas as características essenciais do ser humano, a fim de buscar uma totalidade a partir de um método filosófico universal. Diante das predominantes ciências naturais do início do século XX, Scheler já no prefácio à primeira edição da obra *A posição do homem no cosmos* manifesta a imprescindível união entre a filosofia e as demais áreas do saber humano, com o propósito de obter um método universal para a Antropologia Filosófica. Ele afirma que além dos círculos filosóficos especializados, a problemática da Antropologia Filosófica abarca também o dos biólogos, médicos, psicólogos e sociólogos. Assim sendo, filósofos e pesquisadores naturais se juntam em busca da estrutura essencial do ser humano. A Antropologia Filosófica de Scheler representa, a partir de um fundamento cosmovisional entre todas as esferas do conhecimento humano, um abalo no conceito tradicional de homem – ente dotado de razão.

¹ Cf. GOOD, Paul. *Max Scheler – Eine Einführung*. Dusseldorf/Bonn, 1998, p. 83.

O objetivo da pesquisa se baseia, sobretudo, na leitura da Antropologia Filosófica de Scheler, para trazer à tona o tema acerca do problema do homem a partir de abordagens fenomenológicas. Procuramos mostrar, principalmente, que as análises de Scheler nunca abandonam o método fenomenológico proposto por Husserl, muito embora sua interpretação tenha sido um tanto crítica em relação ao intelectualismo predominante no pensamento do pai da fenomenologia. É com os recursos do conceito husserliano de intuição da essência que o filósofo desenvolve seus principais contributos à ética, mas também – e tal será a nossa tese – à própria leitura do fenômeno humano. A esse respeito, pensamos que, mesmo em sua original renovação da metafísica, Scheler repensa a questão do homem numa perspectiva marcadamente fenomenológica, isto é, preocupada com o ser humano no mundo, entendido como pessoa e, principalmente, como ser de relação (com o mundo, consigo mesmo e com os outros). Para sustentar esta proposta, procuramos realizar um percurso que parte de uma contextualização histórico-conceitual da Antropologia Filosófica de Scheler, passando por uma análise mais detida de suas teses mais “metafísicas” para, finalmente, colocar a questão da filiação fenomenológica do filósofo.

O primeiro capítulo, intitulado *A antropologia no interior do pensamento filosófico*, apresenta quatro etapas, que são as seguintes: a) Abordagem da questão acerca do homem na história da filosofia. Utilizamos aqui a obra *Antropologia Filosófica* de Vaz, a fim de situar a antropologia no decorrer da história filosófica, bem como o pensamento de Scheler. b) A formação do pensamento de Scheler e suas influências, bem como seu vínculo com a fenomenologia; também apresentamos as fases dos escritos de Scheler, desde sua ética e filosofia da religião até a Antropologia Filosófica. c) A construção da Antropologia Filosófica, juntamente com as contribuições de Buber para o pensamento antropológico de Scheler (aqui, tornou-se importante dissertar acerca da situação antropológica pós Segunda Guerra Mundial)². d) A

² O livro de Schnädelbach *Filosofia na Alemanha, 1831 -1933* demarca as fronteiras entre as épocas do pensamento filosófico no período entre guerras. Situa a Antropologia Filosófica na instabilidade radical da política, da cultural e do espírito. Para Schnädelbach, a queda do idealismo alemão culminou na crise de identidade da filosofia e, conseqüentemente, a partir do final do século XIX testemunhamos a tentativa de reorientar o pensamento filosófico. Perante tal contexto, a Antropologia Filosófica constitui uma das vertentes de pensamento que tentou unificar a ideia de ser humano a partir de um método filosófico genuíno, que, por sua vez, apresentava até o momento uma perda total de sentido e critério metodológico. Scheler, de acordo com Schnädelbach, se mostrou um importante expoente na investigação pela unificação de um método filosófico capaz de fundamentar a essencialidade do homem.

reconstrução da obra *A posição do Homem no Cosmos*, nos delimitando à noção de mundo psíquico.

No segundo capítulo, denominado *Do mundo psíquico ao mundo espiritual: um salto metafísico*, o objetivo é a leitura da noção de espírito, tendo como base a obra *A Posição do Homem no Cosmos*. Este capítulo subdivide-se em três partes. A primeira aborda a essencialidade do homem, a saber, o espírito. Trata-se aqui de explorar o ato de ideação diretamente relacionado com a noção de espírito, bem como dissertar sobre o espírito em si mesmo. Na segunda parte é presente a interpretação de Scheler a respeito de outras teorias do espírito, ou seja, as teorias negativas e as clássicas. Para finalizar, na terceira parte discorreremos sobre a teoria dualista de homem no interior da filosofia a partir da visão scheleriana.

No terceiro e último capítulo está justamente abordado a relação da Antropologia Filosófica com a fenomenologia. Isto posto, intitulou-se este capítulo de *Antropologia Filosófica e método Fenomenológico*. Tem-se presente aqui três obras fundamentais: *A Posição do Homem no Cosmos* e a *Ética* de Scheler, bem como a *Ideias I* de Husserl. Divide-se este último capítulo em três partes. A primeira baseia-se na construção do método fenomenológico. Tendo como base a experiência fenomenológica husserliana e a scheleriana. Na segunda parte desenvolveu-se a noção de pessoa e sua importância para a Antropologia Filosófica enquanto orientada na direção fenomenológica. Na terceira parte apresenta-se o tema da intersubjetividade, na qualidade de questão fundamental no interior da Antropologia Filosófica de Scheler. A noção de pessoa assume importante função enquanto aquela que existe em um mundo com outros seres. Assim, abre-se, sobretudo, neste último capítulo, a possibilidade de explorar uma questão fundamental no pensamento husserliano, a saber: a relação do ego puro com os outros. Por fim, além de resgataremos o tema da Antropologia Filosófica de Scheler, expomos a importância do pensamento deste filósofo na atualidade. Ademais, pretendeu-se aqui, mostrar a relação entre a Antropologia Filosófica e a fenomenologia, ou seja, a presença fenomenológica na construção do método antropológico. Desta maneira, ao final, foi possível dissertar acerca de temas atuais vinculando a Antropologia Filosófica scheleriana e a fenomenologia husserliana.

1 A ANTROPOLOGIA NO INTERIOR DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Neste primeiro capítulo, introduziremos o tema da Antropologia Filosófica tomando como fio condutor a questão antropológica no decorrer da história da filosofia. Se faz necessário um aparato geral na história da filosofia, a fim de acompanhar o desenvolvimento do conceito de ser humano, bem como situar o pensamento de Scheler. Posteriormente, procuramos elucidar a construção do pensamento filosófico antropológico scheleriano a partir dos filósofos antecessores. Como também, perpassar as principais obras de Scheler e a sua estreita ligação com a fenomenologia. Em outro momento, se faz presente a elaboração da Antropologia Filosófica, juntamente com interpretações de outros filósofos que contribuíram para o assunto. Por último, adentramos na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, com o intuito de centrarmos o tema da Antropologia Filosófica. Scheler escreveu muitas obras importantes, seja no campo da filosofia da religião ou da ética, mas é sobretudo na obra acima citada que seus estudos voltaram-se para a análise do ser humano no mundo.

Após 1922, o tema da Antropologia Filosófica é o objetivo scheleriano de desenvolver a ideia unitária de ser humano. Entretanto, Scheler falece em 24 de maio de 1928, depois de escrever sua obra central para a questão da Antropologia Filosófica: *A Posição do Homem no Cosmos (Die Stellung des Menschen im Kosmos)* de 1928. Esta obra propõe uma nova concepção de homem diferente de todas aquelas já desenvolvidas no interior do pensamento filosófico. No pensamento moderno, principalmente do século XVII e XVIII, a ênfase era o conhecimento do mundo e da realidade. Neste contexto, o sujeito era submetido e limitado no mundo das suas representações. Não havia conhecimento acerca das coisas em si mesmas, mas sim conhecimento da representação da realidade na nossa consciência racional. O foco de análise era investigar o método de conhecimento da realidade em si mesmo, a fim de que ele constituísse um modo de visualizar o mundo de maneira clara e distinta. Desse modo, na filosofia moderna o homem era capaz de conhecer o mundo, de sistematizar e racionalizar seu conhecimento. Todavia, na modernidade o homem era compreendido, ele mesmo, na qualidade de objeto de conhecimento racional, ou seja, o homem era uma representação como toda a realidade circundante. No interior deste pensamento moderno, o destaque era o conhecimento em si mesmo, e neste cenário o

homem era submetido ao plano de objeto a ser conhecido. Já a Antropologia Filosófica de Scheler, retira de cena a problemática do conhecimento e propõe a investigação acerca do ser humano. Assim, Scheler disserta sobre a essência do homem na sua totalidade, e não por meio de visões representacionais.

Em busca da resposta para a questão central da possibilidade de fundamentar uma ideia única para o homem na obra de 1928, Scheler desenvolve a Antropologia Filosófica a partir de todas as perspectivas do complexo ser humano. Scheler edifica a investigação filosófica antropológica com todas as ciências que o ser humano dispõe, principalmente, a biologia, a psicologia e a metafísica. A fim de se distanciar das concepções do ser humano já estabelecidas, Scheler destaca a importância de se considerar o ser humano como ser vivo³. Assim, a primeira parte da obra supracitada é composta pelas definições de ser humano a partir das ciências naturais. Mesmo com as ciências empíricas dominando as investigações acerca dos conhecimentos em geral, Scheler encontra uma maneira de construir uma disciplina filosófica do homem sem rejeitar tais ciências, a partir da psicologia e da biologia, ele inicia a descrição da vida para concluir que a diferença entre o animal e o homem não é dada no âmbito das ciências empíricas, mas sim num contexto filosófico onde a diferença entre ambos não é de grau racional ou de capacidade técnica, mas de autocompreensão. Entretanto, a ideia de homem engloba o viver e fazer humanos não menos que o ser e a essência humana, pois a essência humana que é espiritual depende da esfera vital. Não há no pensamento de Scheler uma essência humana totalmente desligada do contexto vital humano.

1.1 A questão antropológica na história da filosofia

A obra na qual nos baseamos para resgatar a questão do homem na história da filosofia é intitulada de *Antropologia Filosófica*, do filósofo e humanista brasileiro Lima Vaz. A partir do erudito conhecimento de Vaz, e de seu profundo conhecimento da filosofia ocidental, se fez

³ É importante lembrar que Aristóteles já falava de homem como ser vivo. O homem na visão aristotélica é, fundamentalmente, o animal político (*Zoon*) capaz de viver em sociedade. Enquanto homem social e político, ele compartilha do âmbito da existência e da transcendência, de modo que carece da interdependência de ambos os níveis para se constituir enquanto homem político. Destacam-se aqui obras como *De Anima* e *A Política*.

[Digite texto]

possível um aparato geral da ideia de homem no decorrer da história da filosofia. Passemos, pois, às questões antropológicas que surgiram mais ou menos por volta do século VIII e VII a.C., e que, desde então, sofreram alterações já a partir das filosofias pré-socráticas. Perpassando as concepções de homem desde os pré-socráticos até os contemporâneos, as noções acerca do homem mudaram muitas vezes. Na concepção clássica de homem o conceito abarcava dois significados, a saber, o homem fundamentalmente dotado de discurso e o homem como animal político. Entre os pré-socráticos que mais representaram o pensamento antropológico clássico se destaca Diógenes de Apolônia. Ele exaltava a superioridade do homem em relação aos animais. De modo que, cabia ao homem “o olhar voltado para o alto, mostrando a aptidão do homem para a contemplação dos astros”⁴. Desse modo, Diógenes marca o início da conceitualização antropológica, pois estabelece a transição do pensamento filosófico, que girava em torno do problema da *physis* em busca da *arché* de todo movimento natural, para o pensamento da individualidade do homem. O homem na filosofia de Diógenes foi, pela primeira vez, constituído pela ideia de corpo e espírito, isto é, o homem era capaz de se elevar ao nível da reflexão sobre si mesmo e sobre o cosmos. Ainda no século V a.C. com a inauguração do pensamento antropológico na filosofia surgiram ideias de homem e de cosmos que, por sua vez, originaram os conceitos de microcosmos e macrocosmos. Neste se encontra a noção de totalidade do mundo e naquele, respectivamente, se encontra a particularização da ordenação da vida natural. Tais conceitos se tornarão presentes até a filosofia do século XX.

A antropologia na filosofia de Sócrates atribuiu ao homem um princípio interno a ele mesmo, isto é, um princípio socrático denominado de *alma*. Afirmar Lima Vaz;

A ‘alma’, segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na ‘alma’, em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira *areté*⁵.

Desse modo, em Sócrates o problema do homem parece fundir na concepção clássica de homem a tradição pré-socrática, da relação homem-cosmos, e a tradição sofista, do homem como ser de cultura e de política, em uma única ideia de *homem interior* e de *alma*. O homem na qualidade de possuidor do princípio da *alma*, pode meditar acerca da legítima essência humana e ainda, acerca da vida humana perante suas instituições e valores éticos.

⁴ Vaz, *Antropologia Filosófica I*, pp. 30-31.

⁵ *Ibidem*, p. 34

Nos diálogos platônicos encontramos uma antropologia a partir das ideias de *logos* verdadeiro, de imortalidade e de destino. Ora, isso implica um distanciamento da concepção de homem como apenas ligado à *physis*⁶. Já Aristóteles percorreu o sentido da natureza, isto é, afastou-se das concepções platônicas de *psyché* e das concepções socráticas de *alma*. De tal forma que “o centro da concepção aristotélica do homem é, assim, a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma (*entelécheia*) que lhe é imanente e, como forma ou *eidos*, é seu núcleo inteligível”⁷. Assim, enquanto que Platão situava o *télos* ou o fim almejado do homem e do agir do homem no mundo ideal, Aristóteles colocava o homem e suas estruturas teleológicas no âmbito da *physis*. Além disso, Aristóteles retomou a ideia de homem dos pré-socráticos, como aquele ser possuidor de *logos*. No entanto, no período helenístico, a filosofia epicurista e a filosofia estoíca subtraíram as ideias intelectualistas de Platão e de Aristóteles. Para Epicuro o homem é essencialmente um ser que sente, já para a antropologia estoíca, o homem é responsável por buscar uma vida boa a partir da ordem natural do cosmos. Por fim, ao final das concepções clássicas de homem, surge o neoplatonismo em disputa com o Cristianismo. A ideia de homem de Plotino baseia-se na teoria tripartida de alma. Com outras palavras, o homem é alma intelectiva (*nóus*), isto é, ele é capaz de buscar e contemplar o mundo inteligível. O homem é, bem como, a alma racional, pela qual pode raciocinar e se desvincular do corpo. Por último, o homem é alma sensitiva, ou seja, ele é união de corpo e alma com o propósito de realizar funções sensitivas e vegetativas. Com tais características de homem, que seguem a teoria da alma, Plotino enfatiza que o homem busca, acima de tudo, a inteligibilidade, que faz parteda mais elevada das almas. No entanto, a alma mais elevada pressupõe as demais almas para alcançar a esfera inteligível. E isto opõe-se a teoria do Cristianismo, pois nesta teoria o homem não é capaz de ascender intelectivamente pressupondo estruturas sensíveis. Em Plotino, todavia, a alma sensível do homem está ligada a busca de inteligibilidade da alma intelectiva.

Após tantos séculos de perspectivas ou visões sobre o homem, a concepção cristã-medieval se apresenta como a teoria teológica de homem. No entanto, é a partir das filosofias gregas que são elaborados os conceitos medievais e cristãos de homem. Uma caracterização da concepção é a leitura neoplatônica de homem. O filósofo Agostinho é o forte representante da antropologia cristã-medieval. Ele parte da filosofia grega platônica a fim de interpretar a tradição

⁶ O tema da *physis* é abordado na filosofia da obra *Timeu* de Platão.

⁷ *Ibidem*, p. 39.

bíblica e a tradição cristã de homem⁸. Para Agostinho, o homem habita e compartilha de dois reinos, a saber, o reino da luz e o reino das trevas. Desse modo, o homem segundo Agostinho, não podia ser uma coisa entre outras coisas, uma mera parte do mundo. Agostinho interpretava o homem enquanto um grande mistério⁹. Por isso, a teoria agostiniana acerca do homem avança elementos que serão importantes em no pensamento de Scheler. A teoria de Agostinho sobre a dualidade de reinos que o homem habita, bem como a teoria do amor, são centrais para Scheler, principalmente para a obra *Ordo Amoris* (1914-1916). Séculos mais tarde a filosofia medieval de Tomás de Aquino é influenciada, tanto pelo aristotelismo quanto pelo agostinismo. À vista disso, “Tomás de Aquino realiza assim uma síntese admiravelmente equilibrada e profunda da tradição clássica e da tradição cristã no *campo da antropologia*”¹⁰.

Transpondo-nos para a concepção moderna de homem temos uma imagem antropológica fracionada, em outras palavras, a ideia de homem não é mais uma como era na concepção clássica e na concepção cristã-medieval. Na Grécia antiga a unidade cultural influenciava no pensamento antropológico, como também, a unidade religiosa da época medieval. No entanto, devido à adversidade cultural e ao avanço das ciências do homem na modernidade, a unicidade presente até então na ideia de homem é abandonada. E o filósofo que marcou tal época histórica da filosofia foi Descartes. Ele fundamentou a antropologia de acordo com a racionalidade. Isto significa que a ideia de homem está subordinada ao método que possibilita a certeza indubitável do *Cogito*. Por isso, a antropologia na época cartesiana é profundamente transformada através da ideia de *razão*. Não é mais visado o homem e seu sentido, mas sim as capacidades epistemológicas e morais do homem. No cenário do século XVII o protagonista se apresenta com o nome de revolução científica. Esta passa a dominar as ideias filosóficas de homem e, acarretando à antropologia, uma travessia pelo interior do método científico.

O método racional de Descartes e o método empirista caracterizaram o novo modelo de pensamento filosófico. Tais métodos alteraram as filosofias do homem e as filosofias da vida. As primeiras se transformaram em antropologias empíricas e, as segundas se transformaram em biologismo, psicologismo e em física. Todas agora utilizando os métodos racionais para obtenção de conhecimento. Na filosofia kantiana as perspectivas antropológicas não se alteraram. Kant fundamenta a antropologia a partir de uma base empírica. De acordo com Kant a antropologia é

⁸ Cf. Vaz, *Antropologia Filosófica I*, p. 62: Filosofia patrística.

⁹ Há uma bela explanação acerca do pensamento de Agostinho na obra *¿Que es el hombre?* de Martin Buber.

¹⁰ Vaz, *Antropologia Filosófica I*, p. 70.

fundamentalmente pragmática, isto é, “a *antropologia desdeo ponto de vista pragmático* corresponde, assim, a uma intenção típica da Ilustração alemã, a de tornar a filosofia útil para a vida, e ela constitui, sem dúvida, um dos aspectos fundamentais da concepção kantiana de homem, aquele pelo qual ele participa do movimento pedagógico da *Aufklärung*”¹¹.

Por fim, o conceito de homem na filosofia contemporânea situa-se juntamente com as inúmeras ciências humanas, culturais, econômicas, sociais e ainda, psicológicas. A escola positivista, por exemplo, considerou a sociologia como a única disciplina capaz de estudar o homem. Diante desse contexto das ciências humanas empíricas a antropologia filosófica se encontrou perdida, em virtude do emaranhado de conceitos empiristas. A fim de resgatar um método genuinamente filosófico, diferente do método racionalista e empirista, a antropologia filosófica possuía duas tarefas, a saber, lidar com as ciências empíricas/naturais de homem e ainda, legitimar a antropologia no interior da filosofia. Perante tais necessidades da antropologia no pensamento filosófico, no ano de 1928 o filósofo Scheler desenvolve um método fenomenológico para a antropologia filosófica. Com tal método se fez possível, depois de muitos séculos, resgatar a ideia una e essencial de homem.

O desenvolvimento da Antropologia Filosófica encontrou-se diante de circunstâncias que situavam o homem ao lado de outras ciências naturais. A urgência e justificação de se resgatar o pensamento antropológico, ao lado e no interior da filosofia, parte da situação em que se encontrava o método racional de conhecimento, isto é, as ciências da razão e da natureza não respondiam mais às questões acerca do homem, do cosmos, e da própria filosofia. A idade moderna mergulhou a filosofia em métodos racionais que agora se mostravam em crise. Ademais, o contexto filosófico alemão se encontrava diante de um problema de identidade, ou seja, o espírito alemão, que representava muitas das obras filosóficas do século XX, achava-se em contexto de guerra e logo, descentralizado. Dadas as situações filosóficas da contemporaneidade, o método filosófico a fim de se reedificar da crise de identidade, não podia negligenciar as ciências naturais, pois elas governavam todo conhecimento da época. Mas, por outro lado, a filosofia precisava recolocar o problema da essência do homem. Com intuito de construir o método filosófico perante as ciências naturais e, ao mesmo tempo, fundamentar a essência do homem a partir da antropologia, agora, filosófica, Scheler desenvolve a Antropologia Filosófica em relação com a psicologia, com a biologia e com a sociologia.

¹¹ Ibidem, p. 97.

Contudo, outra justificativa para o desenvolvimento da Antropologia Filosófica no século XX advém das suas fronteiras conflitantes, isto é,

face às ciências positivas particulares ela faz valer o todo e representa o momento crítico e especulativo. Sua autocompreensão filosófica oscila entre os extremos de uma ciência abrangente do ser humano (Gehlen) e uma metafísica e onto-teologia (Scheler). Face a uma perspectiva ‘de uma dimensão da existência que paira livremente’ e de uma auto-escolha individual, ela acentua o lado da natureza e o corpo. Porém, apesar de toda dedicação à natureza, ela mantém distância em relação à teoria da evolução e insiste na posição privilegiada do ser humano juntamente com a originalidade da automediação histórico-cultural¹².

A partir disso, pode-se considerar que a Antropologia Filosófica de Scheler estaria em condições de interpretar o ser humano no interior da filosofia, apresentando um método seguro de validade universal. Portanto, completamente diferente do método utilizado nas ciências particulares, como na antropologia empírica. No século XX Scheler possui o objetivo de expor na obra *A Posição do Homem no Cosmos* o ser humano por uma via e métodos filosóficos.

1.2 A formação do pensamento filosófico de Scheler

Scheler inicia seus estudos em filosofia e psicologia em Munique, mas devido sua curiosidade ele decide participar de um curso na Universidade de Berlim, ministrado pelos filósofos Dilthey, Stumpf e Simmel. E, “junto a estes preeminentes doutos ele recebe impulsos fundamentais para seu posterior filosofar”¹³. Contudo, além da influência dos filósofos da Universidade de Berlim, na Universidade de Jena junto ao professor e filósofo Rudolf Eucken, Scheler foi fortemente motivado a estudar temas metafísicos, éticos e antropológicos.

De fato, foi R. Eucken o professor de Jena que merece ser chamado de *mestre* de Scheler; ele orientou suas dissertações acadêmicas e lhe proporcionou um círculo de ideias que irão ser os horizontes de Scheler neste época; por isso, com toda razão, falou-se, com respeito à vida de Scheler, de um ‘primeiro período determinado por Eucken’¹⁴.

O ponto nevrálgico da orientação de Eucken diz respeito à sua noção de *espírito*, pois é com tal conceito que Scheler elabora uma das suas principais obras, a saber, *A Posição do Homem no Cosmos*. Os escritos de Eucken que tendiam para temas metafísicos, como os “problemas do espiritual e do religioso na história da humanidade, a atenção para a cosmovisão

¹² Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 228.

¹³ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴ Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, pp. 42-43, tradução nossa.

histórica e a investigação naturalística, assim como a pergunta pelo ser humano”¹⁵, acabam influenciando a filosofia de Scheler. Para compreender melhor a influência de Eucken¹⁶, tentemos elucidar rapidamente sua filosofia. O pensamento acerca da filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) de Eucken, por exemplo, é desenvolvida nos seguintes parâmetros. A vida está separada em graus inferiores e superiores, aqueles se referem ao grau biológico e estes ao grau noológico. Na qualidade de vida biológica ela está diretamente conectada à natureza. Já enquanto vida no grau noológico ela está em posição de independência e em domínio de si mesma. E ambos os níveis da vida não estão justapostas, mas sim se conectam por um grau de hierarquização. Para Eucken, o pensamento antropológico necessita de novos horizontes de compreensão, a fim de alcançar a relação entre o humano e o mundo. Assim, a filosofia de Eucken integra o homem com a vida natural, mas com a característica libertadora que compete ao homem no grau noológico.

Em consequência da filosofia de Eucken, cuja propensão tende a abordagens metafísicas, faz com que Scheler e, seu pensamento também metafísico, enfrentem os “monstros” da filosofia dos meados do século XIX: o positivismo, o psicologismo e as ciências naturais. A fim de buscar uma identidade sólida para a filosofia, Scheler procura uma objetividade diferente da objetividade das ciências naturais. Ele coloca-se contra tais tendências científicas para mostrar as limitações do positivismo como, por exemplo, as limitações que dizem respeito ao reducionismo que ele provoca à realidade. Desta forma, as insuficiências do positivismo, em especial, provocam Scheler a abordar o complexo problema do mundo humano. A partir da noção scheleriana de espírito, introduzida na análise acerca do homem, a Antropologia Filosófica é marcadamente diferenciada de um fundamento reducionista ou insuficiente, pois baseia-se em um fundamento absoluto e metafísico. Ademais, a antropologia enquanto estabelecida nos parâmetros da filosofia é tida como autônoma, justamente pelo fato do espírito constituir-se independentemente de uma esfera psíquica pertencente ao âmbito do mundo natural. Mas, contudo, nos perguntamos: porque isto não acaba sendo um simples retorno à metafísica tradicional¹⁷?

¹⁵ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 89.

¹⁶ Rudolf Eucken (1846-1926) foi um filósofo idealista, já que defendeu a espiritualidade invés do materialismo. Entre suas obras se destacam: *O sentido e o valor da vida* (*Der Sinn und Wert des Lebens*, 1908-1911), *O conteúdo de verdade da religião* (*Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1907) e *Correntes espirituais do presente* (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1908).

¹⁷ Temos aqui em mente, como metafísica tradicional, a ideia de que os conhecimentos podem ser obtidos independentemente da experiência, ou seja, apenas com base nas estruturas racionais da mente humana.

Porque toda trajetória de Scheler teve como meta eleger uma filosofia diferente daquela que apresentava um caráter puramente ontológico racional de conhecer as coisas pela relação ser inteligível e episteme. Ao invés disso, Scheler procurou realizar uma abordagem na qual não há algo objetivável, ou seja, em que a relação ser-objeto é substituída pela relação ser-ato. Para Scheler, a verdadeira filosofia é aquela que participa atuando na essência das coisas da realidade, inclusive da vida emocional. Esta nova postura de Scheler frente ao pensamento filosófico tradicional pretende trazer a ideia de que o verdadeiro filósofo é aquele que conhece a realidade não somente por meio da razão, mas, sobretudo, através de um *ato de amor*¹⁸, o qual é em si mesmo a essência de conhecimento. O *ato de amor* é uma concepção já presente na *Carta Sétima* de Platão, e respondia ao encontro da alma com a verdade. Bem como em Pascal, conhecemos os princípios pelo coração. Em Scheler, este ato corresponde ao fundamento de todos os atos intencionais intelectivos e emotivos. Dito de outro modo, a atitude espiritual presente no pensamento fenomenológico scheleriano baseia-se em uma atitude a partir do amor, ou seja, o espiritual é a pessoa com amor que acessa o inteligível e assim, alcança a essência. O ato de amor na concepção de Scheler precede a intelecção:

Mas visto que dentro do grupo de actos emocionais, o *amor* e o *ódio* são os tipos de actos mais originários, que englobam e fundam todos os restantes tipos de actos (interesse, sentimento de algo, preferencia, etc.), constituem também as *raízes comuns* do nosso comportamento prático e teórico; são os *actos fundamentais* em que exclusivamente encontra e preserva a sua *unidade* derradeira a nossa vida teórica e prática¹⁹.

É verdade que Platão e Aristóteles consideravam fundamental o papel da parte afetiva da alma na busca de conhecimento, de modo que a metafísica platônica, em especial, se desenvolveu através de temas sobre o amor²⁰. Todavia, nem por isso o pensamento platônico e aristotélico deixavam de considerar o ser das coisas como “objeto”. Para Scheler, a filosofia precisa ir além do conhecimento racional entre ser e objeto. A nova forma de pensar de Scheler reconheceu que, juntamente com a razão, deve estar a via emocional, de tal forma que aquela justifique e identifique esta como igualmente válida a fim de preservar o caráter racional à filosofia:

E, por isso, podemos acrescentar também de imediato que os tipos específicos “emocionais” do acto do nosso espírito, graças aos quais os valores nos são primeiramente dados e que constituem também as fontes para todos os *juízos* secundários de valor e para todas as normas e princípios do dever-ser, formam o *laço de*

¹⁸ Há uma exposição sobre o *ato de amor* na obra *Essência da Filosofia* de Scheler.

¹⁹ Scheler, *Da essência da Filosofia*, p. 28.

²⁰ Sobre os temas da alma afetiva na metafísica platônica, vale conferir as obras *O Banquete* e *O Fedro*.

*união comum, tanto para toda a nossa conduta prática como para todo o nosso conhecimento e pensamento teórico*²¹.

Contudo, Scheler não se alia aos transcendentalistas, pois isso implicaria o racionalismo na sua filosofia metafísica. Também não se alia ao naturalismo, porque não confiava na validade empírica da psicologia para compreensão do ser humano: “portanto, se opõe a todo intento de reduzir a vida espiritual a um puro processo psíquico”²². O espírito, por sua vez, é transcendente a toda e qualquer psicologia empírica e, ademais, o espírito jamais é um ser psíquico.

1.2.1 Scheler e a fenomenologia

Para Scheler, a fenomenologia é o movimento filosófico mais significativo do século XX, pois ela possui “a intenção fundamental que anima o interesse de colocar ordem dentro do caos reinante no mundo da filosofia”²³. Assim, a fenomenologia significou a tentativa de colocar um método rigoroso para a solução dos problemas filosóficos. Além disso, ela procurava um novo começo que colocasse-a distante das doutrinas filosóficas do século XIX. Por essas razões Scheler se aproximou da fenomenologia, ele visualizou nela um método seguro para o pensamento filosófico na época. Scheler aplica as análises fenomenológicas em várias áreas do conhecimento, a saber, na ética, na filosofia da religião, na Antropologia Filosófica e na análise da vida emocional²⁴. Quanto a fenomenologia presente nas concepções de Scheler, Pintor Ramos escreve que: “Uma das originalidades da concepção scheleriana da fenomenologia é fazer dela, não apenas um método puramente intelectual, mas uma atitude perante a vida e perante a realidade; deste modo, servindo como arma crítica frente a outras atitudes distintas”²⁵.

No ano de 1902 Scheler tem seu primeiro contato com Edmund Husserl (1859-1938) e consequentemente, com a fenomenologia²⁶. Este encontro terá, tanto quanto a influência da noção de espírito lançada por Eucken, uma significação decisiva, pois “não se pode compreender o filosofar de Scheler sem a influência da fenomenologia”²⁷. Em 1907 na Universidade de

²¹ Scheler, *Da essência da Filosofia*, p. 28.

²² Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, p. 45, tradução nossa.

²³ Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, p. 47, tradução nossa.

²⁴ Husserl chegou a indicar algo sobre a vida emocional, mas apenas com o desenvolvimento da filosofia de Scheler contra o racionalismo é que o tema da vida emocional se fez de fato presente. Cf. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, p. 52.

²⁵ Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, p. 52, tradução nossa.

²⁶ Cf. Arlt, *Antropología Filosófica*, pp. 89 ss.

²⁷ Arlt, *Antropología Filosófica*, p. 90.

Munique, na sua cidade natal, Scheler dedica-se aos estudos das ideias de Husserl iniciando com as *Investigações Lógicas*. Em 1912/1913 ele escreve *Sobre o ressentimento e o julgamento moral, Sobre a fenomenologia e teoria dos sentimentos da simpatia e sobre o amor e o ódio*²⁸ e ainda, *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, obras responsáveis por garantir a Scheler inicial prestígio e reconhecimento.

Scheler é, sem dúvida, um fenomenólogo que procurava resolver os mais diversos problemas filosóficos a partir de abordagens metafísicas. O conhecimento da realidade do ser originário, o qual o filósofo deve almejar, deve provir da esfera espiritual absoluta da pessoa, em oposição à esfera vital relativa. Pertence à esfera espiritual todo campo do racional, incluindo a lógica, todo o campo do emocional puro, incluindo os valores superiores. Na esfera vital situam-se o nível biológico e o nível psíquico, isto é, níveis suscetíveis a mudanças e instabilizações inerentes a todo o mundo natural. A preferência por vias metafísicas é nítida na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, pois nela Scheler se direciona para o homem e, respectivamente, para o seu lugar no interior da filosofia, relacionando-os com a noção de espírito. A metafísica aparece aqui no momento em que o homem deixa de viver apenas numa esfera inferior das pulsões e dos desejos e volta-se para um nível transcendente. Determina-se nesta obra a organização metafísica e cosmológica em que o mundo está submetido, isto é, há a esfera psíquica – realidade natural – e a esfera espiritual – mundo²⁹.

O interesse de Scheler por uma abordagem metafísica e fenomenológica para encontrar a essência da realidade e do homem possui como motivo a incapacidade da razão fornecer sentido a tudo o que é real. Além de que, segundo Scheler, “pode-se dizer que em tempo algum da história o homem se tornou tão *problemático* quanto no presente”³⁰, e, deste modo, Scheler encara a questão antropológica buscando encontrar uma posição singular ao homem. E, para tal, “vale como decidido que o ser humano não é mais uma parte óbvia da natureza. Não obstante, ele tem

²⁸ Essa obra tem uma nova edição em 1922 intitulada *Wesen und Formen der Sympathie– Essência e Formas da Simpatia*.

²⁹ Como Scheler distingue ambas as esferas? A esfera psíquica natural é nomeada por Scheler de realidade ou ambiente. Fazem parte dessa esfera a vida como *bios* e *zoé*, isto é, a vida enquanto reprodução e desenvolvimento dos seres. Já a esfera espiritual é compreendida no âmbito fenomenológico e não mais meramente biológico. Na esfera do mundo (*Welt*) a vida é *phatos*, auto-afecção e afetividade. Nesta esfera o mundo abre-se para os sentimentos e valores, como também o sujeito abre-se ao mundo. No entanto, como se dá o *abrir* do sujeito para o mundo é algo que Scheler não explora na obra *A Posição do Homem no Cosmos*. O homem possui a capacidade de elevar-se ao mundo espiritual, todavia, Scheler é impreciso ao expor essa abertura para o mundo espiritual.

³⁰ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 6.

em comum com todas as outras co-criaturas suas raízes instintivo-naturais”³¹. Segue então, que o procedimento fenomenológico husserliano é marcadamente presente no pensamento scheleriano, a fim de buscar o verdadeiro sentido ontológico para o homem. Entretanto, enquanto que em Husserl o mundo é “colocado entre parêntese”, e sua essência e seu sentido descobertos numa consciência imanente, Scheler mantém a pessoa em contato direto com o mundo sem mediações intelectualistas provenientes da consciência. Para que ocorra o ato de *ideação*, Scheler o descreve como “*suspensão* de todo caráter de realidade das coisas, do mundo”³². Ora, para Scheler, o que está em jogo aqui é a técnica que a pessoa executa a fim de ultrapassar a efemeridade e a fugacidade da mera realidade. Dito de outra forma, a pessoa perante o ato de *suspensão* é capaz de transcender os conteúdos intelectuais da ordem de pressupostos ou preconceitos, bem como transcender a esfera psicológica, como as emoções e sentimentos. O método de *suspensão* permite à pessoa acessar a essência das coisas estando intelectualmente e moralmente regenerado.

No sujeito husserliano a intencionalidade ocorre sob a forma de fusão entre a consciência de características racionais e as vivências de caráter psicológico. Muito embora, tal procedimento husserliano possua uma certeza apodítica do objeto em si, para Scheler a essência da realidade não pode resguardar nenhum tipo de elemento da esfera psíquica. A pessoa pode intuir a realidade porque ela não dispõe de aspectos negativos da razão, como é o caso dos preconceitos e dos pré-requisitos; dispõe menos ainda da influência de caracteres psicológicos, por exemplo, as paixões, as vontades, as vivências, e os desejos. Mas, repetimos: mesmo apresentando algumas diferenças, o pensamento de Scheler foi positivamente influenciado por Husserl. Sem o aparato da intencionalidade talvez Scheler não tivesse sido um fenomenólogo como ele mesmo se definia. E depois, sua antropologia filosófica não alcançaria o status filosófico que aspirava. Assim, com a noção de *intuição* Scheler desenvolve um método filosófico seguro ao homem empírico e, este como pessoa espiritual, é capaz de intuir a realidade por uma via fenomenológica, mantendo o elo entre o mundo metafísico e o mundo da realidade.

A *intuição* viabiliza a suspensão da realidade natural e eleva o homem ao mundo espiritual. A este compete a cosmovisão filosófica, sendo constituído por essencialidades necessárias e absolutas e, apresentando uma unidade metafísica. Na esfera espiritual a estrutura cognitiva da pessoa possui elasticidade, pois o seu conteúdo não é fixo, nem é determinado. Na

³¹ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 113.

³² Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 50.

medida em que as pessoas descobrem novos valores, estes são incorporados, contanto que possuam validade absoluta. Para Scheler o mundo, considerado um macrocosmo, existe enquanto correlato da pessoa individual. Esta pode ordenar, julgar e dirigir este mundo, ou nas palavras de Scheler: “*O homem é o X que pode se comportar ‘abertamente para o mundo’ em uma medida ilimitada. A gênese do homem é a elevação até a abertura do mundo por força do espírito*”³³. Por conseguinte, o mundo pode ser assimilado a partir do momento em que o homem passa a constituir-se como pessoa. Opostamente ao mundo situa-se o âmbito da realidade, ou do microcosmos, a este pertencem a consciência natural e a esfera científica, ou seja, existe nesta realidade o homem enquanto apenas um ser psicofísico.

Desta maneira, situamos Scheler no movimento fenomenológico, fundado por Husserl e, de certa forma, continuado por Heidegger. O pensamento de Scheler enquadra-se na filosofia contemporânea, ao lado das teorias de Husserl e de Heidegger. Portanto, escrever sobre a filosofia scheleriana é trazer à tona uma época em que a fenomenologia lutava contra a hegemonia das ciências empíricas e, ao mesmo tempo, não recusava totalmente as ciências naturais, mas tentava partir delas para reedificar as bases da filosofia. As contribuições de Scheler à ética, à antropologia filosófica, à filosofia da religião e à teologia moral foram decisivas³⁴. Embora o presente trabalho se restrinja ao conteúdo da antropologia filosófica, volver parte do seu pensamento é uma tentativa de mostrar quão importante foi esse filósofo para o pensamento filosófico.

1.2.2 As fases dos escritos de Scheler

Na primeira fase das obras de Scheler, sobre a ética especialmente, a preocupação girava em torno da questão da pessoa, enquanto possuidora de uma essência não objetivável. Ela era compreendida, essencialmente, enquanto capaz de realizar atos, sejam eles intelectuais, afetivos e emocionais. A pretensão de Scheler nessa fase não constituía-se ontologicamente, mas sim, eticamente. Em 1912, com o pensamento voltado na direção contrária a qualquer racionalismo ético, Scheler escreve a obra intitulada *Ética (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)*. A desvinculação em relação à ética racionalista constituiu-se no interesse por uma

³³ Ibidem, p. 38.

³⁴ Cf. as obras schelerianas *Ética* e *Do eterno no homem* (acerca do problema da religião).

[Digite texto]

ética dos valores; tal ética forma um domínio autônomo no qual nos é dado o sentimento de valor. Este sentimento é independente de qualquer juízo lógico e além, é caracterizado por Scheler como um sentimento oposto a qualquer juízo lógico. Assim, com a ideia de sentimento na sua filosofia ética, em 1913 Scheler escreve *Para a fenomenologia e teoria dos sentimentos da simpatia e sobre o amor e o ódio (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathie gefühle und von Liebe und Hass)*, que se tornará em 1922, com nova edição, *Essência e formas da simpatia (Wesen und Formen der Sympathie)*. Nesta nova edição Scheler faz de pequenas a grandes adições de texto, inclusive de capítulos inteiros e novas notas. Com o volume duplicado e apresentando novo título, esta obra é um volume de uma série de tomos coletados separadamente, cujo título é *As leis do sentido da vida emocional (Die Sinngesetze des emotionalen Lebens)*.

Nesses tomos Scheler caracteriza, principalmente, as etapas da vida emocional com significações éticas, sociais e religiosas, buscando uma demonstração mais rigorosa da verdadeira ideia de Pascal³⁵. A partir de leituras sobre as teorias de Pascal, principalmente da faculdade do *coração*, Scheler desenvolve a noção de amor como um sentimento genuinamente espiritual diferente dos sentimentos da esfera vital. Já o tema da simpatia é abordado de um ponto de vista psicológico e axiológico, sem limites empíricos e genéticos, mas desde o fenômeno lógico essencial da descrição rigorosa. É por uma original unificação afetiva que as formas mais primitivas dos fenômenos da simpatia aparecem, entretanto, para alcançar tal unificação foi necessário traçar a teoria dos graus evolutivos das formas de simpatia na obra acima mencionada. Por fim, aparece pela primeira vez, em 1914, a preocupação com a questão do homem na obra *Para a ideia de homem (Zur Idee des Menschen)*. Já em 1921, na grande obra *Do eterno no homem (Vom Ewigen im Menschen)* Scheler escreve sobre a filosofia e seu método de investigação, tal obra é composta por quatro volumes escritos desde meados de 1917. Contudo, em 1922 Scheler parece se distanciar do catolicismo, o qual havia se convertido anos antes e, conseqüentemente, seus escritos tomam outra perspectiva que não a concepção do teísmo cristão e da autonomia da religião.

³⁵ Com a teoria, segundo a qual, é a partir do coração que conhecemos as soluções e os princípios úteis para a resolução dos mais diversos problemas, Pascal aborda a questão da razão humana de um modo diferente em relação a Descartes. Ao contrário, é o coração, como uma forma singular de inteligência, o conhecimento imediato e intuitivo dos princípios. Assim, para Pascal, há duas maneira de conhecimento sem oposição entre o coração e a inteligência. Há o modo intuitivo e imediato da verdade e há o modo mediato e discursivo da realidade. Cf. Pascal, *Pensamentos*, Col. “Os Pensadores”, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

Assim, inicia-se a segunda e nova fase de seus escritos, na qual há a pretensão de fundamentar e unificar a ideia de homem e do seu lugar de maneira ontológica. A concepção de Deus, principalmente na obra de 1928 – *A Posição do Homem no Cosmos* – é um saber próprio e irreduzível a partir do espírito humano e, a concepção divina é tida como um ser pessoa, isto é, Deus ou *ser originário* pode agir e evidenciar-se no ser humano espiritualizado. Aqui, Scheler passa a se ocupar da definição da Antropologia filosófica e da metafísica. Sua convicção era que o conteúdo dado a partir da nossa intuição constitui um aparato muito mais rico que aquele conteúdo oriundo mediante processos sensíveis, genéticos e de formas lógicas. Desse modo, a abordagem da Antropologia Filosófica e da metafísica possui como base a intuição fenomenológica. Esta é *a priori* porque é um modo de conhecimento essencial, cuja validade é desvinculada de variações existenciais particulares e, além disso, não se limita a experiências cognoscitivas, mas abrange também toda vivência volitiva e emocional. Contudo, embora Scheler demonstrasse nos seus escritos uma propensão sobre o tema do homem, apenas em 1928 ele desenvolve sua teoria acerca do ser do homem, e é nela que nos concentraremos agora.

1.3 A construção da Antropologia Filosófica

O interesse de Scheler em fundamentar uma disciplina filosófica para o homem inicia com uma ideia unitária de ser humano e seu lugar ontológico originário. A ontologia de Scheler traz como novidade seu não fundamentalismo, isto é, a investigação ontológica pressupõe uma base antropológica e filosófica. A ontologia *só pode ser alcançada com uma ampla busca pelo homem*, ou se pode ainda dizer, a ontologia e a Antropologia Filosófica se complementam na explicação do homem e de seu lugar no panorama do ser. Quanto à metafísica que perpassa a Antropologia Filosófica, pode-se dizer que ela não é exclusiva, ou seja, há a presença constante do plano sensível e do plano espiritual, e quem media essa relação é o homem. Assim, a metafísica engloba todo o pensamento antropológico incluindo a esfera vital e a esfera essencial. Ao escrever sobre o homem Scheler não excluiu o campo das ciências naturais, ao contrário, partindo de tal âmbito empírico é que a Antropologia Filosófica se edificou. Já ao campo da concepção de *ser originário* apresentada até os escritos de 1922, em 1928, com a elaboração da

Antropologia Filosófica, Scheler compete outra interpretação; a pessoa espiritual³⁶ como executadora de atos se identifica com o ser originário – divino. O que significa que este se manifesta atribuindo qualidades à pessoa e à vida. O divino já não é mais independente, ele participa da vida e do homem a partir do centro ativo da pessoa. O que está em jogo, em outras palavras, não é o sentido do ser originário no poder de conceder significado à vida e à pessoa. Invés disso, há uma co-participação entre ser originário e pessoa no intuito de buscar a essência das coisas na vida humana³⁷.

Dado que a teoria husserliana considerou a antropologia como uma filosofia mundana, como uma ciência do mundo natural, que não representava um possível método filosófico, e que Heidegger condenou a antropologia na categoria de segunda ordem, pois o ser humano é definido apenas em relação à primeira categoria, a saber, a categoria do Ser³⁸, segue-se que mesmo com estas ideias filosóficas contrárias à antropologia, Scheler, por outro lado, definiu o ser humano em relação ao fundamento cósmico absoluto e também em relação à esfera do ser vivo. Diferentemente de Husserl e Heidegger, na visão scheleriana a antropologia é uma coparticipação entre o absoluto e a existência humana. Scheler fixa a antropologia filosófica na estrutura metafísica tornando-a uma disciplina genuinamente filosófica de primeira categoria. Por isso, a Antropologia Filosófica somente se constituiu como disciplina sólida e independente nos escritos de Scheler.

Parte dessa guinada antropológica presente no pensamento scheleriano se difundiu a partir do pensamento de Dilthey. Este, por sua vez, constrói uma doutrina filosófica a partir da oposição ao idealismo e a filosofia da história do tipo hegeliana. Em busca de uma filosofia concreta e imediata ele baseia sua ideia no conceito de *vida*. Esta é responsável por todo tipo de manifestação da realidade humana. Entretanto, vida para Dilthey não tem o mesmo significado que *bios*, isto é, a noção de vida diltheyana sobrepõe-se ao termo de vida dos gregos. Além disso, *bios* “não significa de nenhum modo a redução aos processos físico-químicos elementais (*zoé*),

³⁶ Devido à abordagem da tradição o homem foi denominado de várias formas, a fim de evitar tais denominações, Scheler passa a intitulá-lo de pessoa. Como é a pessoa que dá forma ao espírito, resta qualificar o homem como pessoa espiritual.

³⁷ A teoria acerca de Deus, como o ser originário dependente da esfera da pessoa, pode ser conferida no Segundo capítulo da pesquisa aqui desenvolvida.

³⁸ A desaprovação heideggeriana para com a Antropologia Filosófica de Scheler aparece explicitamente no parágrafo dez de *Ser e Tempo*, quando Heidegger afirma “Quando, porém, se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos de ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser”. Heidegger, *Ser e Tempo*, pp. 92-93.

mas principalmente o que a *vida humana* tem de específico perante a vida vegetal e animal”³⁹. Para os gregos a vida tinha características de autoprodução, isto é, a capacidade que os seres vivos possuem de se reproduzir, de crescer e de se mover. Aristóteles compreendia a vida na qualidade apenas de necessidades fundamentais para a conservação da vitalidade, como a alimentação, o crescimento e a morte. Já para Dilthey, a vida constitui as manifestações culturais ou artísticas nas mais diversas ciências do homem. Juntamente com a vida situa-se o espírito de forma personificada nas manifestações humanas. Desse modo, Dilthey elabora as ciências do espírito como aquelas responsáveis pelo estudo da vida humana, das criações humanas e manifestações humanas.

Com respeito a psicologia a que Dilthey recorre nos seus escritos filosóficos não é a psicologia naturalista, menos ainda, a psicologia explicativa. Esta é responsável pela explicação da vida humana por meio de hipóteses e adição de elementos “inequivocamentedeterminados”⁴⁰. Quanto a psicologia científicista, esta segue o modelo das ciências naturais que procedem por hipóteses, igualmente contestada por Dilthey. Perante as críticas dirigidas a ambas as psicologias, Dilthey defende uma *descritiva*⁴¹, pois ao contrário de explicações, a psicologia descritiva compreende a realidade vivenciada. Assim, a vida é compreendida pelas ciências do espírito – ciências humanas –, e entre elas, a mais básica e fundamental é a psicologia descritiva. Por fim, Dilthey nega qualquer tipo de ciência natural científicista como fundamento para a compreensão do ser humano. É com a doutrina de espírito que ele escreve acerca das ciências humanas como a forma mais essencial de conhecer a vida, isto é, independente de qualquer âmbito empírico. Nas palavras de Dilthey isso se resume do seguinte modo:

A impossibilidade da dedução de fatos espirituais a partir da ordem mecânica da natureza, uma impossibilidade que está fundada na diversidade de sua proveniência, não impede a inserção dos fatos espirituais no sistema da ordem mecânica. É somente quando as relações entre os fatos do mundo espiritual se mostram como incomparáveis em seu modo de ser com as uniformidades de transcurso da natureza que uma subordinação dos fatos espirituais aos fatos constatados pelo conhecimento mecânico da natureza é excluída; é somente nesse caso que não se mostram barreiras imanentes do conhecimento empírico, mas limites junto aos quais finda o conhecimento da natureza e se inicia uma ciência humana (uma ciência do espírito) autônoma que se forma a partir de seu próprio ponto central⁴².

³⁹ Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, pp. 38-39, tradução nossa.

⁴⁰ Dilthey, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. p. 23.

⁴¹ Cf. Dilthey, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. p. 43. Dilthey aborda a distinção entre psicologia explicativa e a psicologia descritiva.

⁴² Dilthey, *Introdução às ciências humanas*, pp. 22-23.

Ao entrar em contato com as teorias de Dilthey, principalmente acerca da psicologia descritiva como ciência do espírito, Scheler impulsionou-se a criticar a psicologia naturalista e ainda, interessou-se por temas da vida concreta humana. O vitalismo historicista de Dilthey foi impactante para o pensamento de Scheler. Porém, enquanto fenomenólogo, Scheler se vê impulsionado a investigar um método para o encontro das coisas mesmas, que, por sua vez, não se reduza a um psicologismo. Contudo, Dilthey contribuiu visivelmente para a elaboração da Antropologia Filosófica scheleriana, na medida em que defendia as ciências do espírito invés das ciências da razão.

1.3.1 A contribuição de Buber para a Antropologia Filosófica

No seu livro *¿Qué es el hombre?* Buber inicia o terceiro capítulo sobre a doutrina scheleriana com a seguinte frase: “O segundo intento importante, na nossa época, que trata do problema do homem como um problema filosófico independente, tem surgido também da escola de Husserl; nos referimos à antropologia de Max Scheler”⁴³. Mesmo sendo a obra de 1928 de Scheler publicada postumamente, Buber estava certo acerca da opinião que Scheler possuía sobre a Antropologia Filosófica. Com outras palavras, segundo Buber, Scheler não situou o homem tirando-o da sua vida concreta, a fim de levar a cabo apenas sua existência humana, como a única essência metafísica. Ao contrário, Scheler escreveu sobre o homem de modo bem distinto de Heidegger. O interesse de Scheler, nos lembra Buber, é a vida concreta do homem em sua plenitude. Uma vez que, Scheler distinguiu o homem dos outros seres vivos, ele fez isso partindo da conexão com o que ambos haviam em comum. A partir das características semelhantes entre homem e os outros viventes, Scheler desenvolveu o caráter específico de homem perante os demais seres.

Entretanto, de acordo com Buber, a Antropologia Filosófica scheleriana não desenvolveu com rigor seu método antropológico, pois o estudo do homem acabou desembocando em uma metafísica do ser absoluto. Para Scheler, o homem é a divinização do absoluto. Por quê? Pelo motivo de, enquanto forma última das coisas, o homem remeter ao absoluto, como também o absoluto remete ao homem. Desta forma, Scheler alcança o patamar mais elevado da sua

⁴³ Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 122, tradução nossa.
[Digite texto]

metafísica. E isso ocorre na elaboração da estrutura do absoluto juntamente com a antropologia nos últimos capítulos da obra de 1928 de Scheler. De acordo com Buber, quando Scheler desenvolve estes últimos capítulos de tal obra, ele acaba por situar o absoluto – Deus – no tempo. E isso acontece justamente quando Scheler localiza o homem juntamente com o absoluto. Assim, o tempo é a manifestação do absoluto, mas de modo algum o tempo poderia ser a origem do absoluto.

Todavia, mesmo que Buber afirme uma falta de rigor na antropologia scheleriana, ele nos lembra que o conceito de espírito desenvolvido por Scheler é o seu fundamento ontológico. Ou melhor, não é o absoluto o fundamento do mundo, pois o absoluto situa-se no interior do próprio fundamento, isto é, no interior do espírito. E o espírito, como veremos no segundo capítulo desse trabalho, é edificado a partir da noção de pessoa humana. Portanto, embora Buber indique essa tal falta de rigor metodológico no interior da antropologia scheleriana, a metafísica do absoluto só se torna visível a partir do ser humano pessoalizado, isto é, a Antropologia Filosófica de Scheler visa o âmbito metafísico do absoluto, mas não deixa de lado a noção de homem. Pelo contrário, fundamenta o absoluto metafísico no próprio homem enquanto pessoa. O desenvolvimento filosófico da antropologia exige do espírito humano um método a percorrer, ou seja, o espírito precisa elevar-se das formas psíquicas da realidade e localizar-se no macrocosmos. A ponto de o espírito vitalizar as formas psíquicas do microcosmos e estas, se espiritualizarem. Assim, o fundamento do mundo “requer, precisamente, uma dominação original do espírito, uma potência tão forte que é capaz de frear e desenfrear todas as forças dinâmicas com as quais o mundo anda”⁴⁴. Há, pois, um interesse metafísico na elaboração da antropologia, mas há também, a presença da existência humana.

1.3.2 A situação antropológica pós Segunda Guerra Mundial

Depois de retomarmos as origens do pensamento antropológico, desde o início da filosofia, chegamos ao século XX, e aqui “os vestígios da Antropologia Filosófica ameaçam

⁴⁴ Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 132, tradução nossa.
[Digite texto]

perder-se no jogo de forças cosmovisional, social e científico da era posterior à guerra”⁴⁵. A ciência do comportamento, etologia, inicia um embate com a antropologia filosófica. Graças a ela, o estudo do homem de teor filosófico, pode estar direcionando-se ao seu fim. A etologia, enquanto ciência biológica e investigação empírica, pode apresentar um número muito maior de adeptos do que a Antropologia Filosófica. Além disso, ela estuda o ser humano e o animal, enquanto que a Antropologia Filosófica analisa apenas o ser humano. Nos anos sessenta, a etologia representou uma forte concorrente para a antropologia filosófica. A sociedade pós-guerra, que durante anos vivenciou os mais cruéis acontecimentos, agora visa apenas atividades que reconstruam a consciência política, social e cultural. E perante esse contexto, a antropologia filosófica perde quase toda e qualquer importância. As pessoas evitavam o passado, buscando um comportamento que as identificavam não mais como os sobreviventes da segunda guerra mundial. Consequentemente, a partir do desejo em comum de comportamento semelhante e reconhecível, a busca por teóricos do tipo sociólogo surgiu imediatamente, ao contrário de antropólogos.

Já nos anos setenta é notável a interdisciplinaridade, e aqui a antropologia é invadida por diversas ciências particulares, a saber, a antropologia psicológica, a psicanalítica, a pedagógica, a sociológica, a teológica e a médica. Por isso, o retorno do ser humano a si mesmo, do mesmo modo que ocorreu nos anos vinte, percorre agora um caminho diverso. O ser humano é objeto de análise das mais distintas áreas, por exemplo, da filosofia da existência, da etologia, da biologia, do behaviorismo, das ciências sociais. Assim, “a antropologia filosófica moderna é uma forma medial de saber, uma **disciplina de mediação e de interrogação** que, em tempos de crescente especialização e fragmentação científica, se constituiu como posto avançado da filosofia no âmbito das ciências humanas”⁴⁶.

Perante o contexto diversificado das ciências humanas, a Antropologia Filosófica ainda parece possível, mas agora de outra perspectiva. Dado seu caráter reflexionante e crítico, ela é capaz de analisar o ser humano juntamente com as ciências humanas. Sem que para isso ela precise escolher entre as ciências do espírito (Dilthey) e a ciência da natureza. Mesmo que a etologia respeite a máxima de se analisar o homem a partir dos fundamentos da natureza, o homem não é, somente, um animal entre os demais animais. Mesmo que o homem apresente um

⁴⁵ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 215.

⁴⁶ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 228.

cérebro mais desenvolvido, ele não pode ser tido apenas como um animal racional. Pois, se esse fosse o caso, jamais precisaríamos de uma antropologia, e sim apenas de uma zoologia. E, a etologia, por sua vez, bastaria para compreender os comportamentos de animais e de humanos. A Antropologia Filosófica apresenta-se na qualidade de uma disciplina filosófica passível de desenvolvimento, mesmo perante tal contexto cientificista, porque ela distancia-se de um mero estudo comportamental. Ela, enquanto disciplina essencialista, que procura percorrer um método fenomenológico fundamental, é totalmente protegida contra explicações naturalistas e cientificistas do ser humano e do mundo.

1.4 A obra *A Posição do Homem no Cosmos*

Dada todas as noções antropológicas no transcorrer histórico (seção secundária 1.1), centremo-nos a partir desse momento no século XX. Neste século uma obra em especial levanta novamente a questão acerca do homem. Em *A Posição do Homem no Cosmos* do ano de 1928 o problema sobre “o que é o homem” é edificado a partir da esfera filosófica. O que nos leva a retomar tal obra é a imprescindibilidade de estudar o ser humano no interior da filosofia. De modo que a ideia de homem mova-se em direção à constituição de seu conceito a partir dos princípios de necessidade e universalidade, contrastando com todas as concepções apresentadas durante o decurso histórico. A partir do resgate da Antropologia Filosófica centremo-nos no homem em si mesmo e não mais em suas particularizações contingentes. A nova ideia de homem, segundo Scheler, é aquela na qual é possível uma autorreflexão ou uma autoconsciência de si mesmo. Sem que para isso sejam necessários meios teológicos, científicos ou naturais, já que estes colocaram a questão do homem apenas de maneira parcial. Scheler visa uma análise filosófica que priorize a essencialidade do homem perante todo o cosmos existente.

As ideias antropológicas que nortearam até agora a noção de ser humano são basicamente três: a ideia da tradição judaico-cristã, a ideia racional e a ideia das ciências naturais. A primeira ideia remete ao conceito de criação divina do mundo, na qual o homem é responsável por habitar o paraíso de acordo com a vontade de Deus. Cabe a segunda ideia o pensamento que o homem se torna singular perante sua capacidade de possuir *razão – Vernunft* – na qualidade de discurso. Já a terceira ideia, das ciências naturais, concede ao homem a qualidade de ser mais evoluído do [Digite texto]

planeta, tornando-o diferente de todos os seres vivos. O objetivo de Scheler na obra supracitada procede da carência de identidade entre as três ideias de homem, de modo que

Falta as estas três esferas de ideia toda e qualquer unidade entre si. Neste sentido, possuímos uma antropologia científico-natural, uma antropologia filosófica e uma teológica que não se preocupam umas com as outras. *Mas não possuímos uma ideia una do homem*. Além disto, por mais valiosas que possam ser a pluralidade sempre crescente das ciências especiais que se ocupam com o homem sempre encobre a essência do homem muito mais do que a ilumina⁴⁷.

A tarefa que Scheler se propõe é uma ideia una de homem. Para tal, ele disserta acerca da possibilidade de um *conceito essencial de homem*⁴⁸ perante todas as concepções tradicionais de homem. A antropologia filosófica necessita fundamentar o homem de acordo com uma *posição peculiar* em face das demais espécies vivas. Uma fundamentação filosófica que assegure-se autenticamente. O intuito de elaborar uma base suficientemente genuína para o *conceito essencial de homem* conduz Scheler a elucidar, primeiramente, o mundo psíquico. A partir da constituição de tal mundo torna-se possível afirmar, por uma via negativa, o que não torna-se essencial ao conceito de homem. Assim, na obra de 1928 Scheler apresenta uma estrutura hierárquica do cosmos, a saber: no primeiro grau encontra-se o mundo *inorgânico*; o segundo grau corresponde às plantas, aos animais e ao ser humano – mundo *orgânico*; já no terceiro e último grau, situa-se o ser humano na qualidade de pessoa – *supra-orgânico*. Centremo-nos neste momento no primeiro e no segundo grau da estrutura hierárquica.

1.4.1 O mundo psíquico em *A Posição do Homem no Cosmos*

O primeiro grau do cosmos é composto pelo reino do inorgânico, já o segundo grau se refere ao reino da realidade e do ambiente –*Umwelt* –, e é neste grau que Scheler desenvolve a ontologia da vida em geral. À vista disso, encontra-se na realidade a esfera *biopsíquica*, iniciando-se pela planta, progredindo até o animal e chegando ao ser humano. Essa sequência *biopsíquica* respeita as competências e aptidões psíquicas concernentes a todos os seres vivos ou a todos *viventes* (em contraposição a todo reino inorgânico que não possui algo de psíquico).

⁴⁷ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, pp. 5-6.

⁴⁸ O *conceito essencial de homem* é abordado no segundo capítulo da nossa pesquisa.

Scheler não caracteriza os seres *viventes* como meros “objetos para observadores externos”⁴⁹, mas sim, como seres que possuem “um *ser-para-si e um ser íntimo*, nos quais eles se tornam íntimos para si mesmos”⁵⁰. Tal definição manifesta, segundo Scheler, os traços ontológicos dos *viventes* como o “*fenômeno psíquico originário da vida*”⁵¹. O primeiro traço ontológico dos *viventes* é denominado por Scheler de *impulso afetivo – Gefühlsdrang*. No entanto, o *impulso afetivo* é tão básico que cabe ao grupo dos corpos inorgânicos. Ele se refere apenas aos movimentos em direção à luz, para o crescimento e fotossíntese, ou ao movimento de retirada em face a elementos externos prejudiciais ao desenvolvimento de tal corpo. Scheler afirma que, para esses seres que possuem apenas o *impulso afetivo*, não é atribuído o traço ontológico de ser íntimo. Scheler assegura sua afirmação em relação aos corpos possuidores de *impulso afetivo* a partir da seguinte evidência científica, segue nas palavras de Scheler:

Segundo as investigações minuciosas que foram feitas mais recentemente pelo botânico holandês Blaauw, não se pode atribuir à planta nenhum tropismo específico, nenhuma sensação, nem mesmo os mais diminutos indícios de um arco reflexo, nenhuma associação e nenhum reflexo condicionado, e, exatamente por isto, também nenhum “órgão sensorial”, tal como Haberlandt os buscou delimitar⁵².

Segue-se, portanto, que a planta como um corpo inorgânico, não possui nenhuma sensação, nenhum tipo de memória. De modo que, cabe à planta apenas o “*impulso para o crescimento e para a reprodução*”⁵³, pois ela não apresenta “um centro a partir do qual se pudesse esperar um retorno informativo”⁵⁴. Já que nas plantas é ausente qualquer tipo de núcleo sensorial, Scheler designa a esse grupo de *viventes* um impulso afetivo *ekstático*. Tal impulso afetivo é assim denominado porque falta nas plantas uma *re-flexio*, isto é, falta qualquer tipo de “consciência” que demonstre uma capacidade de resposta. Diante da ausência de sensação e “consciência”, as plantas também não apresentam, conseqüentemente, um “estar desperto”. Apenas aos *viventes* que partilham da sensação se faz possível tal estado de esperteza.

O *impulso afetivo* presente, sobretudo, nas plantas, se faz igualmente presente nos animais e no ser humano. Contudo, o que se faz presente nos animais e nos humanos, mas não nas

⁴⁹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 8.

⁵⁰ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 8. Com a caracterização de um *ser íntimo* Scheler pode ter anulado a dualidade corpo-alma. Já que cabe às coisas vivas uma essência oposta aos elementos psíquicos e biológicos. Essa essência conecta as estruturas biológicas internas com as estruturas biológicas externas a partir da fenomenologia da essência. Cf.: Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 116.

⁵¹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 8.

⁵² *Ibidem*, p. 10.

⁵³ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁴ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 115.

plantas, é o segundo traço ontológico dos *viventes*, a saber, o *instinto*. Conforme Scheler, o *instinto* é psicologicamente definido “a partir do chamado *comportamento* do ser vivo”⁵⁵. Ele, o *instinto*, enquanto forma inata e hereditária de comportamento do animal, faz este agir de acordo com cada situação a fim de preservar a espécie. No entanto, o *instinto* não se torna melhor com a quantidade de vezes que o animal tenta determinada tarefa. Não é possível a partir da prática melhorar o *instinto*, a fim de se alcançar uma tarefa bem sucedida. Ele, sendo inato, apresenta uma estrutura que não pode ser alterada. O que sim pode ocorrer é o *animal* tornar-se mais experiente a partir da estrutura inata do *instinto*, mas não adquirir um novo comportamento mais sofisticado. Independente do número de vezes, o *instinto* apresentará sempre o mesmo comportamento.

Outra característica do *instinto* é ele ser totalmente inalterado, isto é, mesmo com leis associativas e reflexos condicionados ele permanece o mesmo. Como forma mais primitiva do que qualquer lei de associação, o *instinto* no “animal se comporta exatamente como os elétrons, segundo a teoria quântica, se comportam: ‘como se’ ele previsse um estado futuro”⁵⁶. Isto é, quando o animal se prepara, pela primeira vez, para o acasalamento, ele executa a tarefa sabendo como proceder, sem que para isso seja necessário uma experiência anterior. Outra informação acerca do comportamento *instintivo* é que o animal age somente para o bem da espécie, jamais em prol de si mesmo. A estrutura do *instinto* é rígida, opostamente a estrutura flexível do adestramento e inteligência associativa. Tal estrutura também é *a priori* a qualquer sensação e a qualquer memória. Em outras palavras, é o *instinto* que determina o que é importante para o animal ver ou sentir. Desse modo, o *instinto* atua no comportamento, nas sensações, na organização da espécie e na memória de modo prévio.

Diferente de ambos os traços ontológicos já mencionados está a *memória associativa*. Este traço está diretamente ligado ao número de vezes que um comportamento, humano ou animal, é efetivado, ou seja, o comportamento posterior é dependente do comportamento anterior para que seja reproduzido com sentido. A base da *memória associativa* é o que Scheler denomina de *reflexo condicionado* e seu análogo seriam os reflexos condicionados. A lei associativa garante a uma determinada estrutura induzida por estímulos os mesmos comportamentos perante outras estruturas induzidas. Mas as estruturas devem apresentar pelo menos um fator em comum entre a primeira estrutura e as subsequentes. A *memória associativa* está presente nos animais e nos

⁵⁵ Scheler, op. cit., p. 15.

⁵⁶ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p.16.

[Digite texto]

humanos. Ela representa uma rigidez e um hábito, de tal modo que se caracterize por um princípio conservador, originando, assim, o fenômeno da repetição e o fenômeno da tradição. Além disso, a *memoria associativa* ainda é dominada pelos *instintos*, mas Scheler lhe concede uma liberdade que cause uma diminuição do *instinto* na medida em que a lei associativa comporte-se de modo eficiente.

O quarto e último traço ontológico da vida psíquica dos *viventes* é a *inteligência prática* e compete a este traço a capacidade de escolha. O comportamento, enquanto inteligente, se refere a situações novas nas quais o *vivente* age de acordo com um sentido. É independente, para tal comportamento, atingir um resultado satisfatório ou não. Ademais, essa inteligência é *prática*, porque “seu sentido final é sempre um agir, através do qual o organismo alcança (ou perde) seu fim pulsional”⁵⁷. Nos homens, entretanto, tal traço ontológico pode almejar fins *espirituais*, isto é, algo diferente de uma ação que vise apenas resultados satisfatórios. Mas, por outro lado, na esfera psíquica, tanto do animal superior quanto do ser humano, a *inteligência prática* é apenas uma *intelecção* de coisas dadas no mundo circundante da mera realidade. Diferente da *memória associativa*, a inteligência não precisa anteceder tentativas comportamentais, nem precisa de um número substancial de tentativas. O comportamento inteligente é atípico e novo tanto para espécie, como também é novo para o próprio indivíduo. Mesmo que os animais superiores, como os chimpanzés, detenham o grau da *inteligência prática*, eles não são capazes de decidir entre o necessário e o prazeroso. A inteligência se manifesta muito mais nos humanos do que nos animais. O que mais aproxima os animais dos humanos são suas capacidades afetivas, por exemplo, a capacidade de auxílio, de ajuda, de harmonia ou concórdia.

Finalmente, o que Scheler denominou de esfera psíquica seguiu, como mostrou-se evidente, unicamente os conceitos sistemáticos naturais –*natursystematischenBegriff*–, ou seja, o homem é caracteristicamente diferenciado dos outros seres vivos somente a partir das ciências naturais, como a biologia, a psicologia e a fisiologia. No entanto, o que difere o homem dos outros *viventes* segue um sentido negativo: o animal e o homem possuem inteligência, mas a diferença do homem para o animal não seria em ter mais inteligência ou capacidades de escolha até graus infinitos. O que garante uma *posição peculiar* ao homem não pode ser nada em comparação com os graus ontológicos biopsíquicos e naturais dos animais. Não pode ser nada que se assemelhe às características do mundo psíquico, nem que seja em níveis superiores.

⁵⁷ Ibidem, p. 29.

Mesmo que Scheler tenha atingido o grau mais alto da esfera psíquica, a saber, a inteligência, ele ainda não alcançou o nível cosmológico. A determinação do homem deve ser algo totalmente novo e para além da esfera psíquica do mundo natural:

O novo princípio encontra-se *fora* de tudo isto que podemos denominar “vida” no sentido mais amplo possível. O que torna o homem homem não é um novo estágio de *uma* forma de manifestação desta vida, da *Psyche*. Ao contrário, ele é um *princípio oposto a toda e a cada vida em geral, também à vida no homem*: um fato autenticamente novo que não pode ser absolutamente reduzido como tal à “evolução natural da vida”, mas, se é que pode ser reduzida a algo, apenas ao fundamento único e supremo das coisas mesmas⁵⁸.

⁵⁸ Ibidem, p. 35.

2 DO MUNDO PSÍQUICO AO MUNDO ESPIRITUAL: UM SALTO METAFÍSICO

Scheler, ao escrever sobre a Antropologia Filosófica, alcança uma ideia de homem na qual a esfera da vida e a esfera metafísica⁵⁹ formam uma unidade. Para expor a resposta da questão acerca da unidade e essencialidade do homem, Scheler faz referência ao conceito de espírito – *Geist*. A partir deste conceito, se introduz o patamar transcendental à obra *A Posição do Homem no Cosmos*. E o homem, como possível ser espiritual, se constitui como uma automanifestação do espírito. Por conseguinte, a posição privilegiada do ser humano perante todo cosmos existente, funda-se no alicerce metafísico. O *salto metafísico*, por sua vez, presente no pensamento da Antropologia Filosófica, surge com a noção de espírito. A metafísica scheleriana se distingue da metafísica que compreendia o homem enquanto *animal rationale*, isto é, difere do pensamento predominante de Platão até Hegel. Enquanto que a metafísica tradicional situava o homem a partir do idealismo racional, a metafísica scheleriana se baseia na configuração espiritual. Nesta configuração, o homem é vontade de instinto juntamente com um aparato cosmológico metafísico, a saber, o espírito. O conceito metafísico reside na ideia segundo a qual o “eu” e o “corpo” permanecem vinculados ao *ambiente*, enquanto que a pessoa espiritual consegue suspender-se ao absoluto. Para assegurar a legitimidade a essa posição metafísica peculiar do homem, Scheler demonstra, precisamente, os degraus da constituição ontológica do mundo, como já foi explicitado no primeiro capítulo do trabalho aqui exposto.

⁵⁹ Como podemos entender a metafísica de Scheler? A metafísica na Antropologia Filosófica se dá, exatamente, quando ao homem é concedido mais que apenas a inteligência racional com vistas a conhecimentos ideais. Em outras palavras, o homem dispõe de inteligência racional, bem como de intuição de fenômenos originários ou de conteúdos essenciais. Além disso, aqui a metafísica, enquanto um método, possibilita ao homem uma determinada classe de atos afetivos. Isto posto, a metafísica de Scheler confere ao homem um método fenomenológico de essências. Diferentemente da metafísica tradicional, a qual determinava-se pela tentativa de descrever os fundamentos, as condições e leis da realidade ou dos seres em geral, a metafísica de Scheler segue uma estrutura da realidade. Dito de outro modo, a metafísica presente na Antropologia Filosófica, bem como na ética e na sociologia de Scheler, baseia-se em uma visão dualista: a esfera do espírito e a esfera da vida orgânica. E ambas as esferas se conectam em busca da essência do homem imerso no mundo que habita. Não há, portanto, uma metafísica transcendente que busca entender a realidade humana apartada desta própria esfera humana. Assim, a teoria scheleriana jamais pode considerar-se um retroceder à metafísica tradicional. Estamos delimitando aqui o sentido da metafísica scheleriana que busca uma estrutura ordenadora de essências através da interdependência entre as esferas da realidade orgânica e do mundo espiritual. A obra *Idealismo e realismo* (1927/28) de Scheler evidencia o tema da metafísica, e aprofunda a discussão com a fenomenologia transcendental.

O objetivo deste segundo capítulo é, portanto, fundamentalmente, desenvolver a constituição scheleriana de espírito. Com este intuito, se faz necessário explicitar como Scheler introduz o conceito de espírito a partir da elaboração dos graus da vida psíquica, e ainda, mostrar o que torna o homem essencial em relação aos os outros seres vivos. Deste modo, se mostraimprescindível dissertar acerca do conceito de *ato ideação*, a fim de introduzir a esfera espiritual na construção da Antropologia Filosófica. Juntamente com o conceito de ato de ideação, Scheler expõe, como conceito imprescindível, a *suspensão do caráter de realidade*. Ambos os conceitos desempenham a função central de fundamentar a peculiaridade e a transcendentalidade antropológica. A partir de destas noções, Scheler estabelece para o ser humano a capacidade espiritual de intuir fenômenos originários ou conteúdos essenciais.

Prosseguindo no desenvolvimento scheleriano em busca da essencialidade do ser humano, é indispensável apresentar, no presente capítulo, as críticas de Scheler às teorias acerca do homem no transcorrer histórico. Scheler opõe-se a todo tipo de teoria negativa, bem como a todo tipo de teoria clássica de homem. Para ele, ambas carecem de desenvolvimento metafísico, e ambas valorizam de modo exagerado a vida sensível, uma vez que suprimem a esfera espiritual. Outra teoria alvo de desaprovação é a cartesiana. Scheler afirma que essa teoria incompatibiliza a vida fisiológica e a consciência, ou seja, o corpo e a consciência são duas esferas separadas uma da outra. Ora, para Scheler, ocorre o contrário, isto é, a vida fisiológica/orgânica forma uma unidade inseparável com a consciência. E essa unidade se dá porque as sensações corporais se ligam às emoções psicológicas; a pessoa é o centro ativo da consciência, da alma e do corpo. Além de Descartes, todas as teorias naturalistas de homem também formam alvos de duras críticas schelerianas. De acordo com Scheler tais teorias erram ao reduzir o ser humano a suas raízes naturais enquanto *homo naturalis*. Porque o ser humano, apesar da sua ligação com a esfera natural, é pessoa – *Person* –, e com essa característica ele é capaz de participar do fundamento divino do mundo.

Por fim, é indispensável esclarecer o conceito de divindade – *Gottheit* – na obra de Scheler, pois diferente da sua posição em escritos anteriores, em *A Posição do Homem no Cosmos*, presenciamos um Deus acessado através da pessoa humana, desviando de uma direção apenas teísta. Nesse ponto é possível, assim, apresentar a teoria acerca de Deus e a posição de Scheler para com a religião e outros tipos de amparos transcendentais que o homem busca. Em suma, com este pretendemos enfatizar o intuito scheleriano de proporcionar uma essencialidade

metafísica ao ser humano. Já que todas as teorias acerca do homem já realizadas não forneceram ao homem nenhuma peculiaridade perante os demais seres vivos. O conceito de espírito, o qual ocupa toda a obra de 1928, merece no mínimo, uma explanação que ocupe todo um capítulo da nossa pesquisa.

2.1 Acerca da essencialidade do homem: o espírito

O que torna o homem essencial? Esta é a questão pela qual Scheler busca respostas a partir da elaboração da Antropologia Filosófica. Desse modo, a caracterização antropológica é estruturada a partir do conceito *essencial* de homem –*WesensbegriffdesMenschen*–, ou seja, um conceito bem diverso daquele que partiu dos conceitos naturais e psíquicos, pelos quais o homem era conhecido por possuir *inteligência prática*. A ordinária diferença entre o animal e o homem segue duas correntes de pensamento. Uma afirma que o homem é superior ao animal, porque aquele apresenta a capacidade de escolha e inteligência e este não. A outra corrente, que segue a escola de Darwin e Lamarck, afirma que o homem é *homo faber*. Para esta segunda corrente não há diferença essencial entre animal e homem. Scheler, por sua vez, nega ambas as correntes de pensamento que dizem respeito a distinção entre o animal e o homem. A diferença que situaria o homem em uma esfera metafísica e, respectivamente, em uma posição essencial, precisa ser oposta a toda conceitualização psíquica ou prática. Em busca da essencialidade do homem, Scheler investiga um novo conceito que estenda-se desde as capacidades psíquicas do homem, inclusive a razão, até a capacidade de intuir. Esta última capacidade seria responsável pela intuição de fenômenos originários e essenciais, sejam eles objetos de conhecimento ou de atos volitivos e emocionais. O conceito scheleriano que abarca todas essas características fornecendo essencialidade ao homem é o de espírito. O homem, opostamente aos demais seres vivos, possui espírito. Este, enquanto uma capacidade metafísica concedida ao homem, necessita de um ponto material onde possa se materializar. A fim de o espírito se localizar no mundo finito e material, Scheler designa a pessoa como aquela capaz de conceber tal estrutura metafísica.

2.1.1 Espírito

O princípio que torna o homem único perante os outros seres vivos é designado por Scheler de espírito. Enquanto tal, o espírito é determinado pelo

seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade – ou ao menos a separabilidade de seu centro existencial – ante os laços, a pressão e a dependência do orgânico, da “vida” e de tudo o que pertence à vida – portanto, também de sua própria “inteligência” pulsional⁶⁰.

Diferentemente dos demais seres, os quais existem na esfera do microcosmos e deste não conseguem se desprender, o ser espiritual é totalmente aberto ao mundo. Mesmo na qualidade de ser metafísico, o espírito é capaz de conhecer a esfera inferior dos animais e dos seres inferiores. E isso é possível porque o espírito pode apreender o modo de ser dos objetos e dos seres vivos em geral sem qualquer tipo de mediação. Com outras palavras, enquanto que os animais permanecem *extaticamente* presos aos centros vitais e pulsionais, o ser espiritual é capaz de conhecer esta esfera psíquica sem que para isso seja previamente dado algum tipo de experiência sensível através de órgãos sensoriais ou vitais. O animal que vive extaticamente possui “seu ambiente apenas como centro de resistência para seu desejo e sua relutância, no ser humano estes centros de resistência se elevam à condição de objetos”⁶¹. Desse modo, o ser espiritual é *objetividade*, pois pode conhecer as coisas em si mesmas sem o auxílio de estruturas externas, químicas ou psíquicas.

Scheler afirma que o animal vive *ekstáticamente*. Trata-se de um modo de vida caracterizado por três etapas de comportamento, a saber: a etapa na qual o animal age de acordo com os contornos limítrofes do seu meio ambiente, a etapa na qual o animal pode causar alguma alteração no meio ambiente, a fim de atingir uma meta pulsional, e, finalmente, a etapa correspondente à constituição de um estado psíquico-fisiológico que pode ser alterado pelo mesmo estado psíquico-fisiológico causador. Vale, no entanto, observar que nas três etapas mencionadas o animal está sempre subordinando ao meio ambiente. Ora, no caso do ser espiritual, o comportamento ocorre de outro modo. Primeiramente, o humano age na qualidade de ser *motivado* pelo modo de algo representado intuitivamente, e isso de tal modo que o humano

⁶⁰ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 36.

⁶¹ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 120.

não seja guiado por nenhuma constituição fisiológica ou psíquica do seu organismo. Em seguida, o humano se vê desprendido de qualquer tipo de impulsão, ele é livre de inibição pulsional que podia lhe manter contido ao meio ambiente. Por último, o comportamento humano de ordem espiritual é aquele no qual o homem pode se ver aberto ao mundo, e aqui sucede a ruptura com o meio ambiente. No comportamento animal a bi-implicação ocorria entre a pulsão animal e o meio ambiente, já no comportamento humano espiritual verifica-se a bi-implicação entre o homem e o mundo.

O homem é o único ser que consegue se comportar abertamente ao mundo de modo infinito, sem inibições oriundas do corpo orgânico e psíquico. O homem pode objetivar o mundo e captar o *si mesmo do mundo* sem recorrer a mediações químicas-fisiológicas de experimentação. O espírito sendo responsável pela relação ser-objeto torna possível ao homem transformar o meio ambiente em um mundo objetivável. Em contrapartida, o animal se fixa na mera realidade e não consegue objetivar o mundo e a si mesmo, não consegue captar o que há de mais puro e originário na vida, pois permanece preso nas mediações do mundo em torno dele - *Umwelt*. Isto posto, torna-se claro, segundo Scheler, que o homem é o único existente que *pode* realizar o ato espiritual e, por conseguinte, se desvincular da realidade meramente psíquica e fisiológica. Na qualidade de mera realidade os seres vivos constituem centros vitais e origens da ideia casual de mundo, já na qualidade superada da vida, o homem abre-se à essência transcendente do mundo.

Mas, perguntamos: em que consiste, por fim, o espírito? Pois bem, segundo Scheler, o espírito é ato de *reunião*, de *autoconsciência* e de *capacidade objetiva de resistência pulsional originária*. Somente ao homem compete tal estrutura espiritual, pois é precisamente nele que o espírito reside. O homem perante esta estrutura pode realizar o ato espiritual tornando-se autoconsciente e, ademais, pode objetivar a mera realidade. Além disso, e mais importante, o homem através do espírito pode objetivar sua própria constituição psíquica, cada vivência singular psíquica, suas próprias funções vitais e assim, conseqüentemente, esculpir e delinear de forma livre a sua própria vida. Enquanto que o animal é ekstático, o homem é livre para ser e fazer.

Para hierarquizar os entes de acordo com sua posição no cosmos e suas capacidades, Scheler enumera quatro estágios. O primeiro é o estágio do ser inorgânico, no qual sua existência depende totalmente da capacidade humana de distinguí-los e indentificá-los, não possuindo

[Digite texto]

nenhum ambiente ou qualquer meio. Isso se dá, por exemplo, no caso dos elétrons e das moléculas. Já o segundo estágio é dos seres vivos, estes possuem uma individualidade e são animados. No terceiro estágio encontram-se os animais. Estes apresentam sensações e consciência que correspondem a atividades somente psíquicas. No quarto e último estágio, por fim, encontra-se o homem, o qual pode encontrar a si mesmo na autoconsciência, na objetivação de suas estruturas psíquicas, separado do organismo e do meio ambiente. Em tal estágio, o ente humano, através do ato espiritual, pode se desvincular da mera coisa dada, se opor a mera opinião dada, com o intuito de objetivar seu mundo e a si mesmo. Assim, de acordo com os quatro estágios Scheler consegue localizar cada estrutura do ser, a fim de fixar o homem no estágio mais avançado de objetivação. Ao mesmo tempo, torna-se evidente que apenas o homem consegue se desvincular de seu mundo circundante porque possui um princípio espiritual.

A partir de destes estágios que delimitam a esfera ontológica do homem, é possível ao homem algumas peculiaridades que são oriundas do espírito. Ao homem é facultado o conhecimento de coisas e substâncias, de espaço e tempo. Recorrendo aos exemplos de ordem animal, Scheler afirma que enquanto que a mosca não possui um centro que a avise do espaço existente entre ela e o predador, ela morrerá. Enquanto que o macaco não souber que a banana semidescascada é a mesma que a com casca ou a sem casca, ele não comerá a banana. Além disso, o homem é o único ser que pode ser dar conta que há um “vazio” que nos acomete de vez em quando. Quando nos deparamos com a falta de um referencial sensorial ou perceptivo, “o homem olha para o próprio vazio em seu coração como um ‘vazio infinito’ do espaço e do tempo, como se este vazio perdurasse mesmo se não houvesse mais coisa alguma!”⁶². E isso tudo ocorre ao homem porque ele pode se elevar acima de si mesmo e para além do espaço e do tempo, de modo a tornar tudo objeto de seu conhecimento, inclusive si mesmo.

Entretanto, para o homem objetivar a si mesmo, o seu corpo e a sua *psyché*, ele necessita de um centro no qual ele seja distinto e separável deste mundo, sem apresentar um referencial espaço-temporal. Segundo Scheler, este centro coloca o homem no *fundamento ontológico mais supremo*. Isto significa que em tal posição o homem enquanto ser espiritual é incapaz de ser objetivável por outros seres. Dito de outro modo, o ser espiritual que pode ser acessado pela pessoa não é um ser objetivo, muito menos um ser coisificado, “mas apenas uma estrutura

⁶² Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 43.
[Digite texto]

ordenadora de atos (essencialmente determinada) que leva a termo constantemente a si mesma”⁶³. Ao passo que tudo o que é anímico é objetivável, a pessoa espiritual apenas existe em seus atos e por meio deles, de modo que o espírito jamais pode ser objeto de estudo, de experimentação, de análises, e assim por diante. A pessoa enquanto ser humano, carrega consigo o espírito e este pode analisar sua própria existência e sua própria consciência. No entanto, de modo algum pode ser objeto. Acarretando, dessa maneira, a implicação que nem mesmo pessoas podem objetivar outras pessoas. Só é possível compreender os atos intencionais das outras pessoas por meio do *amor* espiritual, compreensão esta que deve ser oposta a toda e qualquer objetivação.

2.1.2 O ato de ideação

O espírito é tão essencial e peculiar que cabe a ele um ato especial, a saber, o ato de ideação. Diferente de todo tipo de inteligência produtora e dedutora, ligada aos animais e aos humanos, o ato de ideação não é algo nem de perto semelhante aos procedimentos de qualquer ciência positiva. Scheler exemplifica o ato de ideação por meio do sentimento da dor. Ao invés de investigarmos a dor, suas causas e consequências, o ato ideativo seria uma leitura mais compreensiva do sentimento em si mesmo. De modo que se poderia expor a dor a um questionamento acerca dela mesma, interrogando-se o que é a dor em geral. Visto que a pessoa é a única que pode se deparar com um vazio em si mesmo, ela também é a única capaz de separar a dor mesma do objeto da dor. A pessoa pode se desvincular de seu corpo sensível a fim de torná-lo objeto de compreensão, pode também buscar a verdade do que é ser pessoa perante tal corpo.

Visto isso, o ato de idear proporciona ao homem espiritual⁶⁴ a capacidade de compreender as qualidades essenciais do mundo e de seus variados e possíveis objetos. E o conhecimento apreendido a partir de tal ato é desconectado de qualquer estrutura psíquica e de experiência sensível. O ato de ideação é um tipo de intelecção que pode ser infinito e alcançar todo possível universo objetivável. Deste modo, ao intuir conquistamos conhecimentos essenciais que são

⁶³ Ibidem, 45.

⁶⁴ No decorrer do texto usamos o termo *homem espiritual* e pessoa na qualidade de sinônimos. Tanto o homem espiritual quanto a pessoa forma o centro ativo no qual o espírito se manifesta.

[Digite texto]

universais e *a priori*. O conhecimento essencial ou é válido como os axiomas presentes nas lógicas mais universais, ou é válido enquanto abertura para o ser absoluto e metafísico. Ao delimitar o ato de ideação como uma intelecção de essências, Scheler executa uma cisão entre o que é essência e o que é existência. E tal “*cisão entre essência e existência* perfaz o traço *fundamental* do espírito humano, um traço que *funda* todos os demais. O essencial ao homem não é o fato de ele possuir saber, como já disse Leibniz, mas o fato de ele ser capaz de ter ou de alcançar saber *a priori*”⁶⁵.

O método que o homem espiritual deve percorrer para alcançar o ato de ideação e, conseqüentemente, alcançar a essência das coisas mesmas, é uma *técnica*⁶⁶ que Scheler denomina *suspensão do caráter de realidade*. A fim de que o ato de ideação se torne possível, o homem precisa suspender ou negar as coisas existentes da mera realidade. A essência só é alcançada a partir desta técnica de alienação do mundo orgânico e do mundo psíquico. O *logos*, que se faz presente na esfera da essencialidade, se manifesta na medida em que as coisas do mundo se tornam objetiváveis perante o ato de ideação. Ao passo que o animal vive na realidade que exige um centro físico e perceptível, o homem deve negar esse tipo de realidade. Com o método do ato de ideação indicado, nos falta compreender como o ato de redução da mera realidade poderia ser acessado.

Mas, antes de elucidar o acesso ao ato de redução, Scheler disserta acerca do que seria a *vivência da realidade*, ou seja, a realidade não é nenhum tipo de qualidade concreta, também não é uma sensibilização dada à consciência por meio de lembranças ou percepções. A realidade torna legível para nós apenas o modo de ser casual das coisas, e não o modo real das coisas. O modo casual da existência das coisas não proporciona uma abertura ao mundo, na qual podemos resistir às nossas estruturas da vida psíquica. A mera realidade é contrária ao ser-ato da pessoa espiritual. Nesta mera realidade o mundo é causado pelo instinto e neste o ser vivo é circunscrito no espaço e no tempo. Esta realidade é apenas um cuidado prático, é a disponibilidade da técnica, bem como do pensamento discursivo, intuitivo e dedutivo, próprio das ciências empíricas e naturais. Portanto, apenas nos assegurando da realidade objetiva é que o ato de ideação pode ser acessado, a partir de uma escolha do homem espiritual em direção à verdadeira essência das

⁶⁵ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 49.

⁶⁶ Scheler utiliza o termo *técnica* para determinar o procedimento ou o método que viabiliza o ato de ideação. Cf. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 50.

coisas⁶⁷, pois assim, a espacialidade, a temporalidade, e a singularização provindos da mera realidade são superados. Nas palavras de Scheler:

Deixai esvaecer para uma consciência todas as cores e todas as matérias sensíveis; deixai se dissolver todas as figuras e ligações; deixai se volatilizar todas as formas de unidade das coisas – o que ainda permanecerá por fim como que nu, livre de todo tipo de qualidade e solto é a impressão poderosa da realidade, a impressão da *efetividade* do mundo⁶⁸.

A partir da negação da mera realidade, se dá a vivência originária enquanto realidade em essência. Scheler executa a superação do momento da mera realidade por meio do método de desrealização, atingindo a essencialização do mundo. Na esfera da essência o homem espiritual se vê livre de qualquer consciência dedutiva, de qualquer representação sensível ou abstrata, e de qualquer percepção, que antes eram presentes na esfera vital da mera realidade não objetiva. Então, após nos tornar claro o que é a vivência da realidade objetiva, podemos visualizar como o ato de ideação pode ser acessado. O acesso ao ato de ideação, através da pessoa, está ligado a uma negação, a uma desrealização da mera realidade e, por último, à capacidade de idear o mundo. Isso significa que suspender a mera realidade habitada é negar todo impulso afetivo (instinto, vontades, desejos, etc), é ascender para além de toda condição de sensibilidade da esfera psicofísica. A desrealização (negar a mera realidade e o ambiente) é a existência enquanto resistência de toda a esfera biopsíquica. O homem espiritual é o único que pode acessar o ato de desrealização, porque ele é *vontade pura*.

Dessa forma, por meio do ato de vontade pura o homem pode querer se desatualizar daquilo que até agora era tido como ser casual. E este ato de vontade pura não é de modo algum ocasional. Em outras palavras, a vontade pura necessita negar as pulsões vitais, e assim, a pessoa pode elevar-se à atividade espiritual. Portanto, ao ato de ideação e ao seu acesso está diretamente vinculado a desrealização da mera realidade e a vontade pura. A partir do ato de ideação a pessoa é capaz de voltar-se para o mundo objetivável, para a consciência de si mesmo e, para a consciência de seu mundo aberto para infinitas possibilidades. Diante disso, Scheler situa a realidade de um lado e a essência da realidade de outro. De modo igual, situa a esfera do impulso afetivo de um lado e o espírito de outro. Porém, o equilíbrio entre as diferentes esferas do ser

⁶⁷ Scheler emprega o termo *coisas mesmas* ao descrever o método de desrealização. Cf. Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, pp. 36 e 46. Vale, pois, nos perguntarmos o seguinte: Scheler ao dissertar acerca do método de ideação recorre à essência das *coisas mesmas* e não aos fenômenos, por quê? Não seria isso uma mera abstração? De modo algum seria uma abstração, porque a ideação do pensamento de Scheler não consiste na essência do fenômeno na consciência, mas sim no ato de essência da coisa mesma no mundo concreto juntamente com o homem.

⁶⁸ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 51.

depende da determinação do homem, pois é ele o ser que por essência “nunca se aquieta com a realidade que o cerca, sempre ávido por romper as barreiras de seu ser aqui-e-agora de tal modo, sempre aspirando a *transcender* a realidade efetiva que o envolve – nesta também a sua própria auto-realidade”⁶⁹.

2.1.2.1 O espírito em si mesmo

O ato de ideação é precedido pela técnica de suspender a realidade, e ademais, é a vontade de inibir as pulsões que impulsionam este ato. Entretanto, Scheler esclarece que a negativa que o homem assume perante a mera realidade não é a causa da manifestação do espírito em si mesmo. O espírito em sua essência não é manifestado a partir do ato de suspensão, pois o que acontece é apenas a capacidade que o espírito possui de se manifestar. O ato de desrealização é a porta de entrada para o espírito, para sua essência e para seus princípios, mas não para o espírito em si mesmo. No momento em que a pessoa se volta para si mesma, para a objetividade do mundo, o espírito torna-se presente, juntamente com sua essência. Assim, não é no ato de ideação, mas após tal ato, a partir do centro ativo da pessoa, que o espírito em si mesmo pode ser acessado. Segundo Scheler, quando o espírito não se encontra na pessoa, ele é totalmente desprovido de força e de atividade. Ele se torna, portanto, ativo apenas por meio da pessoa. Com tal caracterização, espírito só é força de essencialidade quando se une à pessoa e ao potencial de sublimação e desrealização da pessoa. Assim, justamente em consequência da relação de dependência da atividade do espírito com a pessoa, a noção de espírito em si mesmo não pode ser lido aqui com vistas a uma mística. Ao contrário, a constituição do espírito é oposta a qualquer interpretação contemplativa. O espírito é em si mesmo a possibilidade do ser humano objetivar o mundo, ele visa o conhecimento de essência das coisas mesmas na concretude humana. E apenas se ativa perante a pessoa concreta no mundo.

2.2 As teorias acerca do espírito

De acordo com Scheler há duas teorias acerca da apreensão do espírito no decorrer da história humana. A primeira teoria é cunhada de *teoria clássica*. Ela se baseia na ideia de que o

⁶⁹ Ibidem, p. 53.
[Digite texto]

ser inalterável e causador do mundo, é tão poderoso quanto as formas provindas dele, pois estas últimas são capazes de causar outros modos de ser. A segunda teoria é oposta à primeira e por isso, denominada por Scheler de *teoria negativa*. Esta teoria admite que toda e qualquer forma de espírito em si mesmo provém do ato de negação executado pelo homem. Todavia, ambas as teorias são rejeitadas por Scheler, pois para ele o espírito possui essência própria, mas não possui uma energia causadora própria. Para mais, jamais o ato de suspensão colocaria o espírito em si mesmo presente a nós. O que ocorre no ato de suspensão, pelo contrário, é um conjunto de intenções puras.

2.2.1 As teorias negativas

As teorias negativas apresentam muitos defeitos, isto é, elas não buscam o acesso ao espírito através do homem de modo originário ou, apenas negam toda forma de espírito. Buda e Schopenhauer, exemplos citados por Scheler⁷⁰, compreendiam todos os viventes, inclusive o espírito, como aqueles seres acessados, respectivamente, através de nadificações ou negações. Entretanto, Buda apenas executou uma técnica de desrealização para eliminar (e é neste “eliminar” que se encontra toda nadificação budista) qualquer sofrimento corporal ou psicológico, mas “Buda não possui uma ideia positiva do espírito, nem no homem nem no fundamento do mundo”⁷¹. Já Schopenhauer, afirma Scheler, somente concedeu peculiaridade ao homem porque este seria o único a negar a vontade da vida, ignorando toda necessidade de busca espiritual. Outra teoria negativa é a teoria freudiana. Ela forneceu ao homem apenas o poder de conservação, isto é, de saciar a fome ou a sede. Para Freud, o eu, enquanto indivíduo e não espécie, possui pulsões de autoconservação. Estas, por sua vez, visam a conservação de si mesmo e não a reprodução da espécie. Segundo Scheler, a teoria freudiana acerca das forças que determinam a autoconservação, isto é, as pulsões – Triebe – (Freud não usa o termo instinto), apenas asseguram a sobrevivência da pessoa, e jamais algum tipo de conhecimento de si mesmo e do mundo existente. De acordo com Scheler, a autoconservação do indivíduo levaria o homem a um resultado destrutivo, pois o homem existiria na mais pobre e insignificante realidade de si, de

⁷⁰ Cf. Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, pp. 55 ss.

⁷¹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 56.

mundo e do absoluto. Na teoria de Freud, além de não existir nenhum ser espiritual, o homem não busca o acesso a nenhum ser originário.

Para Scheler, as teorias negativas do homem possuem um defeito fundamental, a saber, elas não interrogam acerca do que seria essa negação, e qual o motivo dela ocorrer. Tais teorias negativas ignoram a existência de um ser originário, e a negação presente nelas não funciona como um acesso ou um ato em busca da essência de si mesmo e do mundo. Além do mais, o que tornaria o homem tão especial, diante de espécies inteiras já extintas e outras à beira da extinção, diante da vida sofredora e do destino mortal? O que permite ao homem continuar existindo e lutando? As respostas não são fornecidas por nenhum tipo de teoria negativa. Para Scheler, há uma única resposta, a saber, “através do espírito que só deve surgir através da ascese, repressão e desligamento do orgânico”⁷². Em outras palavras, o que garante uma vida na realidade objetiva, não é uma nadificação do tipo budista, não é a negação da vontade da vida, nem um descanso, mas sim o ser originário. O *não*, por meio do qual as teorias negativas procuram entender o homem, é uma negação apenas para com as pulsões vitais, e tal negação já advém do espírito, por meio da vontade pura que também já é espiritual.

2.2.2 As teorias clássicas

A vontade, de acordo com Scheler, é guiada pelo *direcionamento*, – *Lenkung* – para a direção certa de inibição dos processos pulsionais. O espírito por si só não é capaz de influenciar nas pulsões, ele só é capaz de poder e atividade à medida em que se vivifica na pessoa. Com respeito às teorias positivas ou clássicas do homem, presentes em quase toda a filosofia ocidental, Scheler afirma que elas cometem um erro muito mais perigoso que as teorias negativas do homem. Segundo Scheler, estas teorias baseadas nos conceitos de espírito, apontam para uma autonomia espiritual própria que produz efeitos. De acordo com elas, o espírito constitui força e atividades originárias. Todavia, as teorias clássicas ao defenderem que o espírito possui um poder originário próprio, caem no erro de supor que o espírito seria um princípio poderoso e onipotente *sem* o impulso afetivo e *sem* a pessoa.

⁷² Ibidem, p. 59.
[Digite texto]

Scheler aponta, dessa forma, para o erro mais profundo das teorias clássicas, isto é, que “as formas de ser mais elevadas *crecem* não apenas em sentido e valor, mas – aqui começa o erro – também em *força e poder*, quanto *mais elevadas* elas são”⁷³. Scheler defende que o nosso mundo não obedece a forças e atuações provindos do ser superior para os seres inferiores⁷⁴. O que acontece é completamente o contrário, ou seja, as forças e as atuações ocorrem de baixo para cima dentro do mundo. E isto porque a esfera inorgânica com suas próprias leis é independente dos animais e dos homens. Há uma total interdependência dos graus inferiores do cosmos em relação aos graus superiores. Nas palavras de Scheler a tese é assim exposta: “Em relação às formas de ser mais baixas, toda e qualquer forma de ser mais elevada é *relativamente* desprovida de força – e elas não se realizam através de suas próprias forças, mas através de forças mais baixas”⁷⁵. Por isso, podemos afirmar que há uma dependência entre a força de vivificação do espírito e a capacidade de espiritualização da pessoa. E “tal **dicotomia mundo-ambiente** foi acolhida na Antropologia Filosófica e se tornou como que seu indicativo. Dito de outro modo, isto significa que o ser humano tem dois centros, os centro vital e o centro espiritual”⁷⁶.

2.2.3. A teoria da interdependência

A teoria scheleriana de interdependência da natureza em relação ao homem pode nos trazer a ideia de que o ser humano, por mais extraordinário que ele seja, não é nada sem a natureza que o cerca. O homem depende de matérias primas para seu desenvolvimento tecnológico, depende dos mais diversos alimentos para sua saúde corporal, como depende também das mudanças climáticas para sua sobrevivência. Por outro lado, a vida é um processo em si mesmo configurador e regulador a partir de estruturas próprias, pela matéria e pelas forças do mundo inorgânico. Por isso, se há algum problema com a extinção do mundo, podemos afirmar que, mais do que o elemento inorgânico da natureza, é mais fácil que o homem venha a

⁷³ Ibidem, p. 62.

⁷⁴ Ao defender a tese de que o mundo não é regido por forças superiores de um ser originário, Scheler instaura sua teoria panteísta e deixa de lado as doutrinas teístas que eram presentes nos seus primeiros escritos.

⁷⁵ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 63.

⁷⁶ Arlt, *Antropologia Filosófica*, pp. 119-120.

se extinguir. Pois a existência humana depende, tão somente, da parte mais forte da natureza, que por sua vez, é a anímica e a mais primitiva. Segundo Scheler, até mesmo o espírito é dependente da pessoa humana para possuir energia, visto que ele não possui originariamente força e atividade.

Diferente das teorias unilaterais do homem e do mundo, Scheler defende a dupla via que ocorre entre a pessoa humana e o espírito superior. O ato de ideação e sua respectiva sublimação respeitam a vontade pura que é direcionada para a inibição correta das pulsões, entretanto, isso ocorre porque a pessoa e o espírito já estão ligados e dependentes um do outro. E no trânsito desta dupla dependência há a relação originária na qual as formas mais superiores são as mais fracas e as mais inferiores são as mais fortes. Nesse sentido, a força e a atividade do mundo não surgem das formas mais elevadas do ser, ao contrário, surgem das formas mais primitivas e autônomas. Além disso, a forma mais elevada, a do espírito, necessita da pessoa para entrar em atividade. Há, assim, uma dependência do ser mais puro e metafísico para com a pessoa finita. A teoria scheleriana, longe de constituir-se unilateralmente, defende a via dupla de dependência no cosmos. Isso porque, o espírito necessita da pessoa para entrar em atividade, e a pessoa, por sua vez, carece do espírito para objetivar o mundo e a si mesma.

2.3 A teoria dualista sobre o homem

Quanto às teorias sobre o homem, Scheler critica, principalmente, a doutrina dualista de Descartes a respeito do homem, afirmando:

Pelo fato de ter dividido todas as substâncias em “pensantes” e “extensas” e de ter ensinado que somente o homem dentre todos os seres é constituído a partir destas duas substâncias em uma ação recíproca, Descartes introduziu na consciência ocidental todo um exército de equívocos da pior espécie acerca da natureza humana⁷⁷.

Ao separar a esfera pensante da esfera física, Descartes comete o erro, segundo Scheler, de reduzir todo o universo animal e vegetal à categoria de coisas mecânicas. Além disso, apenas o homem seria o possuidor de consciência, o restante dos seres seria desprovido de esfera psíquica. Uma consequência disso, de acordo com Scheler, é que a categoria fundamental da vida foi posta

⁷⁷ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 69.
[Digite texto]

de lado e fora do mundo pensante. Na doutrina cartesiana o homem é tido como animal na qualidade de corpo orgânico, o que ocasiona a descrição do homem em analogia com uma máquina. Uma máquina sem alma, e esta radicalmente distinta do corpo⁷⁸. No entanto, na ideia antropológica de homem, Descartes une corpo e alma, algo demasiadamente confuso visto a separação introduzida por ele entre substâncias pensantes – alma – e substâncias extensas – corpo –.

No entanto, apesar das críticas à doutrina cartesiana, Scheler elege um ponto positivo de tal pensamento, a saber, Descartes reconheceu a supremacia e autonomia do espírito sobre tudo o que é orgânico e vivente. Contudo, todo o resto da doutrina cartesiana é tido como falso por Scheler. Por exemplo, Descartes acreditava que o psíquico era atribuição apenas da consciência e do córtex cerebral, quando a verdade é que as funções psíquicas que formam o caráter humano não localizam-se apenas no cérebro, mas sim na base do encéfalo e no sistema de glândulas endócrinas. Assim, “*todo o corpo* e não apenas o cérebro tornou-se hoje uma vez mais o campo fisiológico paralelo dos acontecimentos anímicos”⁷⁹. Dito isto, a vida pulsional e a afetividade do homem, que formam basicamente o fundamento originário do psíquico, não estão ligados apenas ao mecanismo cerebral como defendeu Descartes, mas a todo o corpo humano.

Para Scheler, o problema acerca do corpo mecânico e da alma não pode ser interpretado dualisticamente, isto é, esfera psíquica e corpo, cérebro e partes extensas formam um único conjunto. Ao separarmos a consciência do corpo mecânico e reduzirmos toda a vida anímica à consciência estamos recorrendo ao erro cartesiano. A ideia de que o centro do homem é o corpo e a alma, diferente do corpo mecânico, está fora de questão, apenas foram verdadeiras na filosofia de Descartes. Na doutrina ontológica e cosmológica de Scheler, os processos fisiológicos – do corpo mecânico na teoria cartesiana – e os processos psíquicos – a consciência na teoria cartesiana – são unos e idênticos. Fenomenalmente, contudo, eles são diversos, mas as suas estruturas são as mesmas e, tanto o processo fisiológico quanto o processo psíquico visam a fins e à totalidade. Quanto mais primitivos eles são, mais totalizantes e fortes são, e fazem parte de um sistema vital de funções mais que mecânicas⁸⁰.

⁷⁸ A obra cartesiana na qual tal tema é abordado é o *Tratado do homem*.

⁷⁹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos* p. 70.

⁸⁰ O corpo ligado à experiência da pessoa enquanto ato pessoal jamais é diminuído ao valor de uso ou de instrumento. O corpo é expressão da pessoa, isto é, ele é o primeiro gesto da experiência da pessoa para com a objetivação do mundo humano.

A união que Scheler proporciona às ideias de corpo mecânico e de consciência formam uma única harmonia. Para ele, a parte químico-física do corpo e a parte psíquica estão conectadas, e o “procedimento fisiológico é fenomenologicamente tão ‘pleno de sentido’ quanto o procedimento psíquico ou os decursos conscientes; e estes são com frequência exatamente tão ‘estúpidos’ quanto os decursos orgânicos”⁸¹. Além de Descartes, que executou uma filosofia unilateral da consciência, a ciência ocidental também executa uma ciência unilateral em direção ao corporal e ao vital. Também a medicina oriental obedece uma ciência unilateral, mas essa orientada para a alma e para o psíquico.

Scheler, por outro lado, lança mão dessa vida una, ligando o ponto extremo do físico com o ponto extremo do psicológico. E essa união abrange o ser humano e todos os seres vivos. A junção que Scheler defende entre alma e corpo mecânico/fisiológico ou entre psíquico e físico, faz com que não haja diferença em grau entre animal e homem. Tanto o animal possui um sistema vital tão bem formado e estruturado quanto o homem. A diferença que ocorre entre o animal e o homem está situado em um nível muito mais denso, a saber, na diferença entre espírito e vida. O espírito faz com que a diferença entre homem e animal seja superior à mera distinção entre corpo mecânico e alma. Enquanto que o corpo mecânico e a alma podem se tornar objetos, o espírito é aquele que tudo pode objetivar, mas ele mesmo nunca será objeto. O espírito em si mesmo é autônomo e independente, apenas torna-se dependente quando demanda atividade, e assim, volta-se para o processo vital temporal a partir da pessoa. Assim sendo, a visão cosmológica scheleriana situa vida e espírito em sintonia e dependência na pessoa, a fim de ambos possuírem atividade e força. Fora de um tal processo, o espírito se constitui supra temporalmente e supra espacialmente. Quanto as condições ontológicas do espírito e do impulso afetivo, ambos estão mutuamente em crescimento por meio do espírito humano histórico, e no desenvolvimento da vida num todo.

2.4 As teorias naturalistas de homem

Além de Descartes, Scheler critica as teorias naturalistas do homem. De acordo com Scheler, as teorias naturalistas não se centram no fundamento da vida e assim, conseqüentemente,

⁸¹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 74.
[Digite texto]

ignoraram ou mal compreenderam a esfera espiritual. Seja as doutrinas antigas de Epicuro e Demócrito, seja a filosofia moderna de Hume, ambas as doutrinas naturalistas fundam-se no princípio formal-mecânico. Elas se baseiam, respectivamente, em princípios da mecânica física e nas sensações vigentes, desmerecendo, deste modo, a peculiaridade e a legitimidade da própria vida. Por outro lado, as teorias naturalistas do homem, intituladas de vitalistas, colocaram a vida na qualidade de categoria originária e total do homem. Encontram-se, neste grupo vitalista de teorias naturalistas, filósofos da política, como Hobbes ou Maquiavel, e filósofos contemporâneos, como Nietzsche⁸² e Schopenhauer. De todo o modo, tanto as teorias formais-mecânicas quanto as teorias vitalistas do homem precisam ser abandonadas. De acordo com Scheler, as teorias naturalistas do homem desprezaram integralmente a originalidade e a autonomia do espírito⁸³.

Uma crítica de Scheler é dirigida em especial a um escritor, a saber, Ludwig Klages⁸⁴. Este buscou uma essência para o homem, que, segundo Scheler, terminou desvalorizando a essência do espírito. Com outras palavras, Scheler aponta para o fato de Klages ter equiparado o espírito à inteligência e à capacidade de escolha. Além disso, Klages atribui ao espírito um princípio destruidor da vida e da alma no decorrer da história do homem. Scheler discorda desta suposição de Klages e defende que a tragédia da vida do homem deveria ser analisada no próprio homem em questão e não em um evento exterior. Ademais, já que Klages não confere nenhum tipo de poder, autonomia ou energia originária ao espírito, esse não poderia constituir a causa de

⁸² Vale lembrar aqui que Scheler pode ter sofrido influência das obras nietzschianas, ou de modo negativo para criticar ou de modo positivo para inspirar suas teorias existenciais. Nietzsche compreendeu o ser humano a partir de todo o aparato da vida. Ele se posicionou a favor das correntes vitais e corporais a fim de entender o homem. Para Nietzsche, o homem se constitui a partir do corpo, e este é a razão segundo a qual o homem age de modo tão plural quanto é o corpo. A obra nietzschiana que expõe a constituição do ser humano de acordo com o corpo se intitula *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (em alemão: *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*). Nesta obra nietzschiana, perante o homem que conhece, o corpo é uma grande razão, de modo que a existência corporal é o fundador da parte sensível e intelectual, ou seja, uma ideia de que o corpo constitui os dados sensíveis e teóricos. Portanto, Nietzsche compreendeu o homem a partir de um fundamento irracional corporal, vital e animalesco, instintivo e afetuoso. Além disso, ao mesmo tempo que o homem é um ser de vontades corporais e preso a desejos efêmeros, ele sonha com certezas e princípios racionais absolutos.

⁸³ A repercussão dos autores naturalistas foi grandiosa, pois os sistemas éticos, morais, e das ciências humanas, como a psicologia, a história, a sociologia, e a filosofia, foram submetidos às teorias naturalistas. Estas, por sua vez, determinavam que todos os fenômenos podiam ser explicados mecanicamente em termos e causas naturais.

⁸⁴ As principais obras de Klages são: *Os problemas de grafologia* (1910), a obra clássica *A Escrita e o Carácter* (1917) e *Introdução à psicologia da escrita à mão* (1924). Uma de suas ideias principais gira em torno da noção de *formnivel* – nível de forma. Este expressa e traduz a energia vital ou intensidade de vida.

uma total destruição na vida humana. Scheler deixa bem clara sua posição acerca da ideia de destruição da vida por meio do espírito na seguinte passagem:

As manifestações realmente deploráveis de uma cultura historicamente epigonal, que Klages cita em seus escritos ricos em observações sutis, não devem ser imputados ao ‘espírito’, mas, em realidade, reduzidas a um processo que denomino ‘hiper-sublimação’ – a um estado de tão excessiva cerebralização do homem que em razão dele e como reação a ele sempre tem lugar uma fuga conscientemente romântica para o interior de um estado (na maioria das vezes supostamente encontrado na história), no qual esta hiper-sublimação, em particular o excesso da atividade *intelectual discursiva*, ainda não se deu⁸⁵.

Mesmo que o conceito de espírito de Klages caracterize-se por uma inteligência técnica, sendo portanto totalmente oposta ao conceito scheleriano, ele tirou de questão qualquer tipo de fundamentalismo e peculiarismo na ideia de espírito. Para Scheler, a vida e o espírito estão em concomitante ordenamento, e Klages comete um erro ao supor que o espírito seria a causa de desgraças originárias e hostilidades originárias na vida do homem.

Por fim, os conceitos naturalistas do homem erram ao defender que este desenvolveu-se dos animais ou que ele é racional, diferente de toda animalidade. Para Scheler, o homem foi animal e não só desenvolveu-se do animal, como continua sendo animal e ainda sempre será animal. Segundo Scheler, as teses naturalistas não observam

que a soberba e a mania de grandeza consistem justamente na *ousadia de se contrapor* de algum modo *em geral* – sem qualquer consideração em relação a Deus – ao animal e em se imaginar então que se é um “mais” que se “desenvolveu” a partir dele, em vez de concluir que se é um animal adoentado e que “se perdeu do caminho”⁸⁶.

As explicações naturalistas fracassam ao determinar o homem como animal superior, pois menosprezam os animais tidos como inferiores. Além disso, elas malogram ao determinar o homem como possuidor de razão e, mais uma vez, sendo superior aos demais seres vivos. As investigações naturalistas de homem não consideram a unidade do homem em conceito, sentimento e essência, mas apenas a oposição aos animais.

Já os positivistas, que acreditam que o homem é diferente dos demais seres por possuir o dom da palavra, se enganaram em acreditar que a palavra advém da fala ou da linguagem. Segundo Scheler, a palavra não depende de nenhum sistema de comunicação, ela é fenômeno originário. O modo como a palavra é usada, seja até com sinais, não manifesta a essência da palavra. O que acontece ao animal e ao homem que “fala” é a aplicação representacional da palavra. A palavra em si mesma não possui história, ela é autônoma e pressupõe sentidos e,

⁸⁵ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 83.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 117.

assim, conhecimentos. Portanto, o homem não pode depender da palavra para se constituir enquanto homem, porque aquilo de que o homem faz uso não é a palavra em si, mas seus sentidos e referências. Tanto o animal superior quanto o homem fazem uso das palavras, mas nunca da palavra em si mesma, pois ela é um fenômeno originário e a-histórico⁸⁷.

2.4.1 A religião

Juntamente com a elaboração da Antropologia Filosófica se estruturam outras regiões específicas do homem, isto é, além de mostrar a constituição do ser homem, há de se mostrar a religião, a ética, as artes, e assim por diante. No entanto, Scheler deixa de centrar-se nas demais tarefas da Antropologia Filosófica para delimitar-se às consequências da relação metafísica do homem com o fundamento das coisas. Uma dessas consequências é que o homem, na medida que toma consciência de si mesmo, do mundo e da vida, é compelido a perguntar-se acerca do seu lugar perante o todo. Ao perguntar-se sobre seu lugar e seu posicionamento, o homem se vê como fora do mundo e como objeto de si mesmo, ele se vê, desse modo, perante o nada absoluto. As questões colocadas pelo homem, diante deste contexto nadificante absoluto, necessitam essencialmente da conexão entre a consciência do mundo, a consciência de si próprio e a consciência formal de Deus⁸⁸. Essas três esferas conscientes estão constitutivamente ligadas à essência do homem. Para que ocorra no homem a presença de um nada absoluto é preciso a união necessária das três consciências acima citadas. De acordo com Scheler, a existência do mundo é contingente, o homem ao tomar consciência em geral do mundo e de si mesmo não pode deduzir que o mundo só exista por causa de um ser absoluto, ou por causa de um *eu penso* no sentido de Descartes.

O homem quando *descobre* o mundo, tirando o véu que encobria toda a sua essência, “não podia mais se tomar como uma simples ‘parte’ ou como simples ‘membro’ do mundo, sobre o qual ele tinha se colocado de maneira tão audaz”⁸⁹. Entretanto, quando o homem se depara com o nada absoluto, com a contingência do mundo e com a casualidade ontológica (opostamente aos que defendiam uma lei empirista de causa e efeito para o ordenamento do mundo), ele se vê

⁸⁷ O tema acima exposto sobre a “palavra” poderia render um capítulo inteiro, no entanto, este não é nosso objetivo. apenas trazemos a tona a crítica scheleriana dirigida aos positivistas.

⁸⁸ O âmbito no qual o conceito de Deus – *Got* – se dá é religioso. Enquanto um ser de fé de ordensuprafísica.

⁸⁹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 87.

diante de dois possíveis comportamentos, a saber, o comportamento de *admiração* ou o comportamento de *proteção*. Scheler defende que o comportamento de admiração ocorre quando o homem se admira por constituir-se fora do mundo e por conhecer a vida e a si mesmo. Desse modo, admirando-se, o homem acaba apreendendo e articulando-se com o absoluto. Já no comportamento de proteção, o homem perde-se em rituais, fantasias e cultos. Em busca de conforto que o tire da sensação nadificante, o homem busca proteção contra a autoconsciência e a perda de vida efetiva.

O comportamento por busca de proteção desencadeia um afastamento de todo e qualquer niilismo, ele forma o que denominamos de *religião*. De acordo com Scheler, o que primeiramente nos é dado do mundo não é o poder objetivo de conhecimento, mas sim uma resistência para com qualquer tipo de objetivação. O mito e a religião desencadeiam as formas de apoio e auxílio que o homem deseja contra qualquer conhecimento objetivo verdadeiro. Entretanto, a pessoa espiritual não almeja o conhecimento das religiões, pelo contrário, “o ser humano moderno, na era do nihilismo e da ciência que trabalha num regime de divisão do trabalho, necessita do asseguramento em uma determinação unitária da essência”⁹⁰. Isto é, o ser humano espiritual não se vê perdido diante da objetivação do mundo e de si mesmo, pois é justamente neste momento que ele pode encontrar-se livremente enquanto pura atualidade. Além do mais, para Scheler a divindade absoluta não é dada independente do homem como defendem as doutrinas religiosas, o homem é a estrutura na qual se fundam o mundo, e vida e a ideia de um ser absoluto – Deus. Nas palavras de Scheler, “segundo a nossa intuição, a gênese do homem e a gênese de Deus estão co-referidas reciprocamente”⁹¹.

No que diz respeito às religiões, Scheler defende que a metafísica não se justifica pelo fundamento de apoio ou suporte afetivo e existencial para os homens fracos e carentes de proteção. O fato de a metafísica estar para além das realidades efêmeras, pressupõe um homem forte o suficiente para se desligar de tal realidade e objetivá-la. O homem somente encontra-se com a divindade e com a sua autoconsciência no momento em que eleva seu autoconhecimento da mera realidade. Enquanto que a divindade absoluta é um componente do autoconhecimento humano, da realização ativa na esfera espiritual objetivante, o Deus das religiões serve de apoio ao homem tornando-o objeto de fraquezas. Concluindo, o Deus scheleriano, diferente do Deus

⁹⁰ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 112.

⁹¹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 89.

das religiões, apresenta-se no interior da divisão cosmológica de poder, como dependente da forma inferior da pessoa espiritual. Se o propósito de Deus é vir a ser um ente junto aos demais, ele necessita constituir a ideia scheleriana da Antropologia Filosófica, que respeita a corrente de energia, força e atividade de baixo para cima, isto é, dos seres mais tidos como mais fracos aos seres tidos como mais fortes. Logo, a constituição da Antropologia Filosófica, incluindo a divindade absoluta, respeita, imprescindivelmente, a esfera do impulso afetivo a fim de se fazer presente o humano espiritual⁹².

⁹² A teoria de Scheler segundo a qual o espírito é dependente da pessoa para se ativar pode ser herança da filosofia de Aristóteles, bem como de Bergson. Em Aristóteles temos presente a teoria da potência e ato, e em Bergson a teoria do impulso vital. É bom lembrar, também, que Bergson conhecia Eucken (orientador de Scheler), por isso podemos inferir certa influência bergsoniana nas teorias de Scheler.

3 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Ao compreendermos a constituição fenomenológica da pessoa estamos simultaneamente compreendendo a própria existência humana, que, por sua vez, volta-se às coisas do mundo numa relação de objetividade, como também volta-se para outros em uma relação de intersubjetividade. Além disso, também compreendemos a possibilidade de transcendência, na qual a pessoa pode abrir-se ao mundo e a si mesma, ou pode permanecer encoberta na esfera da realidade denominada de ambiente. A pessoa representa a constituição mais transcendente, a saber, a dimensão segundo o espírito. Ela é a síntese totalizante entre essência e existência através da sua auto realização transcendental e espiritual. Ademais, como centro de inteligibilidade de si, ou das suas estruturas de identidade, a pessoa é também abertura para com os outros, isto é, a pessoa abre-se no mundo para a relação intersubjetiva. Assim, a pessoa manifesta-se, no interior da Antropologia Filosófica, na qualidade de união entre a essência – estrutura e relações – e a existência – realização. Isso de tal modo que se apresente, enquanto categoria da pessoa ou enquanto conteúdo inteligível, o sujeito e seu existir na qualidade de ato totalizante de realização da sua essência pessoal.

Somam-se, assim, à estrutura essencial da pessoa, como ser no mundo, a relação entre ela e as coisas, entre ela e os outros, e a sua finitude espiritual com o absoluto transcendente. Entender filosoficamente o homem na qualidade de pessoa significa tematizar o sujeito consigo mesmo e mostrá-lo como princípio de inteligibilidade, com um método de autoconstituição que o define como homem em si mesmo na existência. A ideia clássica de pessoa⁹³, a qual

⁹³ Vale destacar que o conceito de pessoa apresentou diversas noções no decorrer do pensamento filosófico. A interpretação de pessoa segundo a ideia de *substância* era predominante no pensamento de Aristóteles. Nas doutrinas divinas a pessoa apresentava um caráter de relação divina. Em Tomás de Aquino, em contrapartida, a pessoa manifestou uma noção de relação, mas esta relação se constituía na distinção para com a natureza em geral. Na filosofia de Locke, no entanto, a pessoa significou inteligência, razão e reflexão. Assim, a partir de Locke, bem como de Leibniz e de Wolff, a pessoa era o ente que possuía a característica da disposição de consciência. Desta feita, nestas últimas abordagens a pessoa foi determinada com relação à ideia de consciência. Todavia, em Scheler, como foi frisado outras vezes, recusa-se reduzir a pessoa à consciência. A noção de pessoa enquanto *relação* consigo mesma e de *relação* com o mundo pode ter sido despertada na filosofia de Kant, já que este desenvolveu sua ética na [Digite texto]

acaracterizava como consciência, exigia da pessoa a sua mais alta e perfeita constituição na contemplação da realidade ideal, distante da trama do mundo sensível. Mas Scheler concorda que o conceito de pessoa só pode surgir claramente para nós a partir do momento que for assegurado o plano da sua contingência, pois a inteligibilidade pertencente à existência. Tendo em vista tais características, a fenomenologia presente na Antropologia Filosófica se mostra como um dos maiores destaques do pensamento de Scheler, pois a noção de pessoa não seria possível sem a experiência fenomenológica de acesso às coisas do mundo.

Por outro lado, é reconhecida a questão na fenomenologia husserliana do mundo objetivo, no entanto, Scheler expande para uma antropologia mesma do mundo e da intersubjetividade. Há na Antropologia Filosófica scheleriana uma compreensão de si mesmo – ipseidade – e uma compreensão da realidade exterior – alteridade. Juntamente com tais compreensões se dá a unidade a partir da qual a pessoa se constitui. E esta constituição ocorre em face da transcendência espiritual, na qual a pessoa humana situa-se além de todo horizonte mundano para encontrar-se com o absoluto ser. Apenas enquanto transcendência a pessoa pode efetuar os atos intencionais, que, por sua vez, constituem a essência da pessoa.

Esse último capítulo da nossa pesquisa se divide em três partes. A primeira aborda o processo de constituição do método fenomenológico husserliano. Nos centramos, principalmente, nas *Ideias I* de Husserl a fim de desenvolver este tema. Soma-se ainda à primeira parte a explanação da experiência fenomenológica scheleriana, a fim de ao final trazer à tona ambas as tradições fenomenológicas e analisá-las. Na segunda parte é tratada a noção de pessoa, que ocupa espaços centrais tanto na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, como também na *Ética* de Scheler. Com o intuito de situar a importância dos atos intuitivos, a exposição da constituição da pessoa abre a possibilidade de temas acerca da intersubjetividade e temas éticos. Por fim, na terceira e última parte se tem como leitura básica a noção de intersubjetividade em Husserl. O objetivo desta última parte é desencadear, no interior da Antropologia Filosófica, temas fundamentais da fenomenologia husserliana, como da intersubjetividade.

relação de intersubjetividade. Porém, é sobretudo com a *fenomenologia* que o conceito de pessoa se encontrou em relação com as outras coisas (intencionalidade). Scheler explicitou a relação da pessoa com o mundo, partindo da ideia de que o mundo apenas torna-se objetivo enquanto partes de um mundo correlativo a uma pessoa. Portanto, a noção metafísica de pessoa, após séculos de filosofia da consciência, voltou-se para a noção de pessoa em relação com o mundo e com os outros. Em consequência disso, o pensamento de Scheler mostrou-se fecundo tanto para a Antropologia Filosófica quanto para a Ética e para a Sociologia.

[Digite texto]

3.1 A constituição do método fenomenológico

O método de investigação fenomenológico, proveniente de Husserl é predominante na Antropologia Filosófica de Scheler. No entanto, a fenomenologia deste possui algo de próprio em cada uma das duas interpretações. Nossa proposta consiste em ressaltar a inovação do método fenomenológico realizada por Scheler, sobretudo no que se refere à noção de ideação. Para compreendermos a questão é preciso retomar o tema a partir de Husserl, para, em seguida, expor a análise da constituição fenomenológica no interior da Antropologia Filosófica de Scheler. Mesmo que ambos os filósofos apresentem um método fenomenológico próprio no interior da sua filosofia, Husserl considerava que Scheler havia obscurecido os objetivos da investigação fenomenológica a partir do desenvolvimento da Antropologia Filosófica. De acordo com Husserl, a Antropologia Filosófica seria “uma pretensão de fundamentação que, por falta de fundamentos últimos, não se deixa realizar (antropologismo). Ela é um obstáculo à estruturação constitutiva da filosofia como ciência primeira”⁹⁴. No entanto, tentaremos expor, que Scheler, ao contrário de Husserl, não procurou fundamentar a filosofia enquanto ciência primeira, mas sim fundamentar uma unidade filosófica de homem a partir de um método fenomenológico.

3.1.1 A constituição do método fenomenológico husserliano

A obra na qual nosso estudo se centra é *Ideias I*, ou então, *Ideias relativas à Fenomenologia Pura e à Filosofia Fenomenológica*, de 1913. Husserl desenvolve nos primeiros parágrafos desta obra a noção de essência e fato. Com o intuito de fundamentar a filosofia a partir de uma base teórica consistente, Husserl elabora o projeto estruturado das intuições de essência, o qual constituirá todo o aparato teórico para a fundamentação da filosofia. Uma das principais etapas desta estruturada fundamentação se funda na *epoché*. Esta se delimita a fornecer ao sujeito transcendental o conhecimento de essência a partir do objeto intencional, ou seja, a redução eidética coloca em suspenso toda a realidade isolando apenas o objeto almejado a fim de que ele se reduza a um fenômeno da “minha” consciência. Com o objetivo de buscar a certeza absoluta

⁹⁴ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 70.
[Digite texto]

ao método da filosofia, Husserl parte exclusivamente da teoria da intencionalidade, pois nela o sujeito não poderá colocar em dúvida suas vivências ou experiências da realidade. Do mesmo modo que apenas a pessoa em Scheler pode alcançar a essência da realidade, somente o *eu puro* em Husserl pode capturar os objetos transcendentais, transformá-los em objetos imanentes e a partir destes alcançar a essência do mundo natural. No entanto, nossa pesquisa não se centra no processo da *epoché* em si mesmo, mas na relação entre fato e essência no interior do processo intuitivo em busca de conhecimentos de essências consistentes para a fundamentação da própria filosofia.

Nesse sentido, é imprescindível mostrar como Husserl desenvolve um método de investigação a partir da experiência fenomenológica que vise o *eidós* na consciência intuitiva. Tudo se inicia a partir da experiência da *percepção* que viabiliza a intuição doadora de sentido dos objetos – ser no mundo. Todo conhecimento natural do mundo parte, exclusivamente, da experiência natural e de uma investigação natural para o mundo e para as ciências do mundo. A experiência originária das coisas no mundo constitui-se a partir da percepção externa. Esta, por sua vez, possibilita a objetivação dos objetos no mundo de modo a fundar as ciências da natureza. Todas as ciências da natureza, isto é, ciências empíricas, são baseadas em *atos individuais contingentes*. No entanto, segundo Husserl, ligada à ideia de contingência está o caráter de *necessidade eidética*. O que isso significa? Que a toda necessidade eidética encontra-se uma *generalidade* eidética imutável. Embora todos os fatos se mostrem como contingente dentro do mundo, eles apresentam uma essência que pode ser apreendida a partir dos seus variados níveis de generalidade. Isso é bem expresso nas palavras de Husserl: “ (...) toda coisa material tem sua conformação eidética própria e, acima de tudo, a conformação geral ‘coisa material em geral’ (...)”⁹⁵. Desse modo, em todos os objetos do mundo estão presentes, em si mesmos, *especificidades* não contingentes.

A partir disso, ainda que um ente no mundo – *fato* – se apresente de modo contingente, se encontra algo propriamente dele, a saber, uma essência própria. Contudo, todas as especificidades do fato apenas podem ser captadas na *ideia* transcendente de um sujeito transcendente. Assim, todas as experiências naturais que estruturam intuições empíricas podem se transformar em *visão de essência*, ou seja, podem ser intuídas. Segundo Husserl, a categoria mais suprema do fato consiste na essência pura intuída, e a cada degrau em direção à existência fáctica se perde a

⁹⁵ Husserl, *Ideias I*, p. 35.

essencialidade dada intuitivamente. Todavia, a intuição do fato, de acordo com Husserl, é apreendida inadequadamente. Com outras palavras, o objeto factual diante da sua multiplicidade empírica fornece suas essências ou especificidades em etapas, deixando sempre de conceder algumas de suas determinações. Assim, “o fato não possui em si mesmo sua essência, mas tende a realizá-la mais ou menos adequadamente”⁹⁶. Desta feita, tanto a intuição inadequada do fato, quanto a intuição adequada se tornam visões de essências.

No que diz respeito ao intuído, a saber, à essência do fato, há um “novo” objeto com uma essência *pura*. De modo que, à intuição empírica cabe um objeto individual, e à intuição de essência cabe uma essência pura. Porém, para ocorrer a intuição de essência na consciência de um sujeito, deve-se apresentar na base desta intuição um objeto individual. Ao intuir a essência do objeto individual o sujeito volta-se para este objeto de modo a não intuir a efetividade do objeto, bem como não se volta ao objeto a partir de uma apreensão natural. Ao contrário, a intuição de essência visualiza o objeto a fim de apreender apenas as suas essências e não suas propriedades factuais. Ademais, vale ressaltar que intuições de essências referem-se a *eidos*, ao passo que as intuições empíricas referem-se a fatos existentes. Finalmente, para que ocorram intuições de essências, não é necessária a existência de um objeto empírico ou real, já que o fato individual pode referir-se a um simples ato de imaginação. A exigência que se segue a uma intuição de essência é, por conseguinte, como afirma Husserl, que “(...) o pensamento acerca de essências puras (...) precisa ter a apreensão intuitiva de essência como seu alicerce *de fundação*”⁹⁷. Do mesmo modo que todo pensamento de fatos necessita apresentar na sua base a experiência.

A relação entre o fato e a essência se baseia, pois, em um nível transcendente, já que a intuição da essência enquanto ideia é, por sua vez, a essência do fato. O método fenomenológico husserliano conserva a ideia das coisas do mundo e a sua essência na imanência do próprio “mundo”. Com outras palavras, o fato e a essência deste fato – do mundo – participa da ideia, a qual ela mesma é imanente; logo, o que participa na constituição do conhecimento do mundo não é o fato enquanto ele mesmo, mas a sua forma na qualidade de imanência na consciência do sujeito transcendente. O fato, ou o objeto enquanto ser no mundo, apenas possui uma essência quando participa do processo intuitivo de uma consciência. Assim, essência é transcendente, e o

⁹⁶ Muralt, *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*, p. 34.

⁹⁷ Husserl, *Ideias I*, p. 39.

fato apenas é intuído na sua forma não concreta, ou seja, apenas enquanto ideia. Esta, por sua vez, é “medida e norma a priori do fato”⁹⁸. Em suma, a relação entre essência e fato pode ser traduzida a partir da seguinte frase: “o fato é a ideia realizada e a ideia é o fato idealizado”⁹⁹.

Toda a essência do mundo, isto é, todo aparato *a priori* do mundo – do fato – é subordinado à subjetividade transcendental, que é propriamente constituinte e doadora de sentido. O sentido de toda ciência das coisas do mundo é uma objetividade de segunda ordem, visto que é idealizada a partir de uma consciência transcendental. Portanto, a constituição da fenomenologia husserliana busca a essência do mundo a partir de um processo intuitivo transcendente, no qual o mundo em si mesmo não é descoberto, mas apenas sua forma na consciência. De todo modo, para Husserl é justamente neste processo da consciência constituinte que a filosofia encontra seu consistente fundamento para todo conhecimento possível. De modo geral, a relação entre essência e fato garante, sobretudo, para a dimensão da fenomenologia descritiva da intencionalidade uma redução ao eu, ao cogito e ao ego puro. Segue-se, portanto, que à subjetividade transcendental cabe todo o objeto reduzido a partir da intuição de essência.

3.1.2 A experiência fenomenológica scheleriana

O característico da experiência fenomenológica scheleriana se manifesta na qualidade *apriorística* presente no processo intuitivo. Com isso, Scheler preserva o conteúdo essencial *a priori* independente da *posição* em que se encontra o objeto ou aquele que intui. Assim, na obra intitulada *Ética (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)* Scheler introduz o tema da experiência fenomenológica, a fim de expor o caráter *a priori* e essencial do processo intuitivo. Segundo Scheler, todas as unidades significativas ideais e as proposições que chegam a ser dadas por si mesmas no interior de uma intuição *imediata* possuem o caráter *apriorístico*. *Independente da posição do sujeito que pensa ou da posição do objeto pensado*, sempre a essência intuitiva *a priori* das unidades significativas são dadas por si mesmas no conteúdo da intuição. Com isso, Scheler abarca no interior da experiência fenomenológica, até mesmo as posições intuitivas ilusórias da vida, isto é, as posições reais e não reais, ou as posições de aparência e de realidade. De modo que o conteúdo das posições ilusórias também é dado

⁹⁸ Muralt, op. cit., p. 35.

⁹⁹ Ibidem, p. 39.

aprioristicamente no processo intuitivo independentemente da posição do objeto. Para todo conteúdo de intuição Scheler designa o termo *fenômeno*. Este não possui nada de semelhante com a aparição de algo não real ou com uma simples aparência. Por esse motivo, Scheler rejeita qualquer tipo de distinção entre *coisa em si* e *fenômeno*. Ademais, no conteúdo da ilusão deve ser dado a essência intuitiva da “vida” ilusória mesmo esta apresentando-se em tal posição.

Por isso, é importante salientar que o conteúdo *a priori* das essências *não* é ocultado de acordo com a posição dos envolvidos. Assim, *todas* as intuições de ordem *mediata* são designadas por Scheler de *intuições de essências*, ou de intuição fenomenológica, ou de experiência fenomenológica. No entanto, o que poderia comprometer a experiência fenomenológica é a possibilidade de que o conteúdo seja dado de maneira relativa. Com outras palavras, se o objeto é intuído ele deve ser dado em si mesmo, *sem* mediações representacionais, como imagens ou símbolos. Se o conteúdo do objeto não é dado em si mesmo na experiência fenomenológica, segue-se que ele não é intuído e nem sequer dado. Dessa forma, para haver uma intuição fenomenológica, o objeto não pode ser representado, ou seja, a fim de que suas essências se apresentem ao sujeito que intui ele deve ser dado em si mesmo.

Quanto à verdade do conteúdo intuitivo, ela jamais pode ser dada dependentemente de observações, de descrições, de experiências indutivas ou ainda, de explicações casuais. Visto que a essência é dada *a priori*, antes de qualquer proposição de juízo categorial do pensamento (Kant), segue-se que a verdade dos conteúdos proposicionais é dada simultaneamente *a priori*. Além disto, uma proposição *a priori* verdadeira ou falsa do conteúdo intuitivo depende do dado dos *atos* intuitivos da experiência fenomenológica. Isso de modo que, a essência intuída não pode “ser cancelada pela observação e indução, nem nunca poderá ser melhorada ou aperfeiçoada”¹⁰⁰. Assim, experiência fenomenológica é distinta não somente da experiência da concepção de mundo natural, mas também da experiência científica. E a peculiaridade da experiência fenomenológica scheleriana se dá conforme o seu critério, isto é, ela deve ocorrer *aprioristicamente*, antes de qualquer tipo de observação. Com outras palavras, para analisarmos o conteúdo essencial em uma experiência fenomenológica, a intuição não pode prescindir de qualquer observação que possa falsear a natureza da coisa mesma intuída. Portanto, na experiência fenomenológica os conceitos *a priori* de intuições essenciais não necessitam de

¹⁰⁰ Scheler, *Ética*, pp. 104-105, tradução nossa.
[Digite texto]

definições ou fundamentações observacionais, pois ao intuir as essências, toda a sua definição, a sua fundamentação e a sua verdade já é dada *a priori*.

Os veículos capazes de fornecer os conteúdos essenciais das coisas mesmas são os *atos mesmos*. Os atos mesmos possuem a característica de jamais transformarem-se em objetos, pois sua essência consiste exclusivamente nas suas execuções por parte da pessoa. Scheler afirma, desse modo, que são os atos mesmos e imediatos e, “não mediatamente, por símbolos, signos ou indicações de qualquer índole”¹⁰¹, os responsáveis por propiciar o conteúdo essencial da experiência fenomenológica. Esta, por sua vez, apresenta a totalidade da coisa dada a partir dos atos, isto é, não apresenta as partes fornecidas a partir de mediações de todo e qualquer tipo. Segue-se com isso a seguinte afirmação de Scheler:

...toda experiência *não* fenomenológica é em princípio por ou mediante qualquer *símbolo*, e, por isso, experiência *mediada*, e nunca das coisas ‘mesmas’. Só a experiência fenomenológica é *assimbólica*, e, precisamente por isto, capaz de satisfazer *todos* os possíveis símbolos¹⁰².

Além disso, em toda experiência fenomenológica deve-se, simultaneamente, unir-se o dado e o intuído. Já em uma experiência natural qualquer, o que é intuído não é dado em si mesmo. O conteúdo da experiência fenomenológica é fornecido apenas a partir da *união* do que é dado e do que é intuído. Scheler designa o termo *fenômeno* para o conteúdo que aparece a partir de tal união, destacando que qualquer experiência na qual a coisa intuída não é dada em si mesma, se constitui como qualquer tipo de experiência, menos a experiência fenomenológica.

A fim de expor o *a priori* da experiência fenomenológica, Scheler distingue três classes de conexões de essências. A primeira classe diz respeito às essências das qualidades dadas nos atos, e quaisquer conteúdos objetivos. Por isso, intitulada por Scheler de fenomenologia das coisas. A segunda classe de conexão se refere às essências dos atos mesmos e das conexões essenciais que existem entre eles, também com suas fundamentações, esta é a fenomenologia dos atos ou da origem. A terceira classe de conexão reporta-se às conexões que existem entre as essências dos atos e as essências das coisas. Para Scheler, contudo, as leis *apriorísticas* do objeto não dependem das leis dos atos, ou seja, na experiência fenomenológica, há entre os atos e as coisas mesmas conexões recíprocas de essência. Não é uma via unilateral entre ato e objeto, mas sim bilateral, na qual os atos e os objetos em si mesmos possuem conteúdos *apriorísticos* antes de quaisquer proposições ou leis de entendimento.

¹⁰¹ Ibidem, p. 106, tradução nossa.

¹⁰² Ibidem, p. 106, tradução nossa.

Portanto, na experiência fenomenológica scheleriana, a essência do dado e do intuído é o que mais *aprioristicamente* se dá, até mesmo antes do ato reflexionante. Independente da posição do dado e da posição do sujeito pensante, o conteúdo de cada um é *a priori*, antes de qualquer intuição. Eis, com efeito, a contribuição inovadora de Scheler à fenomenologia. Por quê? Porque diferentemente de Husserl não é função do sujeito pensante conferir sentido ao que é intuído. Melhor dizendo, o sentido não é dado pelo eu, e sim encontrado em algo que não foi posto por ele. Scheler parece desenvolver o apriorismo acerca do sentido do objeto a fim de destacar sua teoria perante as demais. Dito de outro modo, na experiência fenomenológica de Scheler a essência do objeto no mundo já está sempre presente no próprio objeto, não é, então, uma consciência constituinte que atribui sentido e essência à coisa enquanto ser no mundo. Tudo está em compreender a diferença entre a essencialidade do próprio mundo e a essencialidade concedida ao mundo a partir de um aparato transcendente (Husserl).

3.1.2.1 Subjetivismo *versus* apriorismo

Dado que o conteúdo *apriorístico* de uma experiência fenomenológica não depende da lei dos atos reflexionantes, muito menos dos atos de um *eu* ou de um *sujeito*, segue-se que o subjetivismo nada tem a ver com o *apriorismo* do conteúdo das partes envolvidas na intuição. Não é a ligação entre um *eu* com o objeto que possibilitará o conteúdo *a priori* a uma experiência fenomenológica, pois “o eu não é o *ponto de partida* para a captação de essências, nem tampouco o produtor destas essências”¹⁰³. Com respeito aos objetos exteriores, estes possuem independência *apriorística* porque não se constituem em dependência ao *eu*. A pessoa, por sua vez, é fundamentalmente distinta do *eu*, de modo algum ela está fundada em um *sujeito* ou em um *eu*, ela apresenta apenas a única forma concreta na qual os atos podem existir¹⁰⁴. Com a distinção entre o *eu* e a pessoa, resulta que a pessoa não é um nome relativo, mas um nome *absoluto*. Para Scheler, o *eu* é um ser pertencente a natureza empírica, e como tal pode ser intuído. Dessa forma, o *eu* ou o *sujeito* representa empiricamente, ou seja, fundado na experiência, o eu transcendental.

¹⁰³ Ibidem, p. 137, tradução nossa.

¹⁰⁴ A estrutura da pessoa é mais bem efetuada no subcapítulo 3.2.

A partir disso, podemos confirmar que o subjetivismo nada possui de relevante em relação ao apriorismo de uma experiência fenomenológica. Do mesmo modo, o *a priori* não depende de uma *necessidade* ou de uma *validade em geral* como é o caso na filosofia kantiana. Nem a necessidade nem a validade em geral constituem um critério para a existência de uma intuição *a priori*. Scheler afirma que há necessidade apenas entre proposições e juízos, mas não na conexão entre atos de intuição. Para ele, necessidade é um conceito negativo, pois remete a impossibilidade do seu contrário. Logo, completamente independente de uma tal necessidade está a intuição apriorística de atos, pois esta não depende de juízos, mas sim de uma visão imediata. E ainda, uma intuição é puramente positiva da existência, ou seja, com tais características, segue que há uma separação abismal entre a intuição apriorística e necessidade. E como já foi visto antes, a verdade do conteúdo de uma intuição é tão *a priori* quanto o próprio ato de intuir, resultando disso que a verdade não é reduzida à necessidade. Isso tudo é bem expresso na seguinte frase de Scheler: “Carece de sentido o reduzir a intuição mesma a uma necessidade”¹⁰⁵.

À vista disso, segundo Scheler, é errôneo pretender reduzir a verdade ou a essência do objeto à necessidade de juízos ou de proposições, ou ainda, à necessidade de representações. A “validade em geral não pertence em sentido algum à essencialidade”¹⁰⁶. Assim, tanto o subjetivismo quanto a necessidade e a validade em geral, não significam nada para a constituição *a priori* de uma experiência fenomenológica. O papel do sujeito na intuição não é conferir sentido ao dado intuído (isto é contrário a ideia husserliana), pelo contrário, o dado em si mesmo já possui conteúdo *apriorístico* muito antes de um sujeito intuí-lo. No pensamento scheleriano, as coisas em si mesmas já possuem essências, independentemente de uma experiência fenomenológica.

3.1.3 Uma análise das constituições fenomenológicas

Para Scheler se mostra fundamental o desenvolvimento do processo intuitivo no interior da experiência fenomenológica, no entanto, este processo possui a função de unificar a essência

¹⁰⁵ Scheler, *Ética*, p. 135, tradução nossa.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 136, tradução nossa.

de ser humano juntamente com o mundo existente. Diferentemente, pois, do objetivo da fenomenologia husserliana, já que ela apresentava, a missão teórica de fundamentar a filosofia, e além disso, de descrever e ser fenomenologia além do método. Soma-se a essa diferença entre o pensamento de Husserl e de Scheler, que na fenomenologia scheleriana o objeto possui em si mesmo uma essência independente da intuição, já em Husserl a essência do fato só é constituída intuitivamente. Para Scheler, o objeto é apreendido completamente, fornecendo seu total sentido à pessoa. Por outro lado, na constituição fenomenológica de Husserl o objeto – fato – é dado inadequadamente em partes. Ademais, a diferença que rompe de vez os pensamentos de Husserl e de Scheler é a concepção husserliana segundo a qual o mundo atinge um sentido somente através da consciência constituinte.

Scheler questiona o subjetivismo presente na ideia husserliana de uma consciência que constitui sentido ao mundo existente, pois mesmo que Husserl respeite o fator afetivo¹⁰⁷, ele sempre se volta para a questão lógica e objetivante que está por trás da sua fenomenologia. Já é sabido, por conseguinte, que na abordagem husserliana a fundamentação do mundo é racional, enquanto que a concepção espiritual de Scheler ultrapassa a intelecção ou a fundamentação das ciências. Vale lembrar, porém, que todo aparato racional submetido ao ego puro é totalmente outro na noção de pessoa no Husserl das *Ideias II*. Nesta obra a pessoa constitui mundo, sofre e se comporta¹⁰⁸. Ainda assim, embora Husserl abrindo espaço na sua obra para a questão da afetividade, ou para questões acerca do corpo e dos outros existentes, ele termina sempre dirigindo seu pensamento em direção ao ego puro transcendente. Assim, a ruptura entre o pensamento fenomenológico de Husserl e de Scheler assenta-se na afirmativa de que o primeiro volta-se sempre para o plano teórico, enquanto que o segundo se abre para o mundo existente.

Por outro lado é verdade que Husserl e Scheler se rebelam contra o psicologismo, mas nem por isso eles deixam de discordar quanto à ideia de intencionalidade. Na visão husserliana a fenomenologia visa a consciência doadora de sentido, o que causa sempre a busca do mundo objetivado. O fato enquanto fenômeno só é cognoscível a partir da redução eidética. Já para Scheler, a fenomenologia é a relação constitutiva entre sujeito e objeto, mas sem que o sujeito interferira na constituição ontológica do objeto, pois o objeto é independente (e indiferente) da relação cognoscitiva. Com outras palavras, a fenomenologia, para Scheler, não é somente um

¹⁰⁷ Temos aqui em mente os temas abordados na obra *Ideias II* de Husserl, a saber: a passividade, o corpo, o outro, a pessoa, a realidade anímica e a empatia.

¹⁰⁸ Cf. Parágrafo cinquenta e seguintes da obra *Ideias II* de Husserl.

método de conhecimento, mas também uma atitude perante a vida e a realidade. Estas últimas, vida e realidade, não necessitam de uma consciência transcendental que lhe proporcionem sentido, pois elas já apresentam significado essencial enquanto fora da esfera cognoscitiva transcendental.

Scheler se distancia da fenomenologia husserliana desde o início, uma vez que apoia na existência concreta sua fenomenologia como intuição de essência e ontologia de essência. No entanto, insistimos em que “não se pode compreender o filosofar de Scheler sem a influência da fenomenologia”¹⁰⁹. Na visão scheleriana, a fenomenologia constitui-se opostamente ao sentido do “colocar entre parêntese” as posições cotidianas e científicas, de modo que se estabeleça o sujeito apenas enquanto uma consciência com um campo infinito de investigação. Para Scheler, o mundo e o homem não formam um aglomerado essencial na consciência. Nas *Ideias I*, Husserl move-se somente, como é sabido, em direção à filosofia transcendental, e a partir disso, o eu empírico é constituído apenas nas estruturas do ego puro. Scheler, contrariamente, deposita na pessoa uma esfera ontológica que é distinta de tudo o que é biopsíquico. Scheler usa a fenomenologia para os interesses ontológicos e ainda, busca uma visão metafísica. Os interesses ontológicos são diferentes de uma ontologia formal, e antes, dirigida a domínios ontológicos concretos: o absoluto, a pessoa e a vida.

A redução de Scheler é distinta da redução de Husserl¹¹⁰. Para Husserl, a fenomenologia é uma disciplina cujos objetos do mundo são fenômenos conscientes, admitindo um tipo de indubitabilidade oposta àquela das ciências naturais. Se em Husserl existe um antinaturalismo para fundamentar a filosofia, Scheler, por sua vez, parte das ciências naturais para embasar filosoficamente a Antropologia Filosófica. De acordo com Husserl, as ciências naturais ou a atitude natural em geral, implicam uma espécie de circularidade ao tentar explicar o tipo de contato existente com os objetos, pois elas recorrem aos próprios objetos para tentar explicar a possibilidade e o contato possível para com eles. Partindo disso, na concepção husserliana as ciências naturais jamais conseguiriam responder questões transcendentais. Scheler, em contrapartida, não recusa as ciências naturais, pois como já vimos, ele parte delas a fim de

¹⁰⁹ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 90.

¹¹⁰ Vale reforçar que a redução fenomenológica de Scheler apela para uma dimensão não intelectual da realidade humana. Ao contrário, ela se assemelha a “ordem do coração” de Pascal. Scheler subordina a redução fenomenológica ao ato mais puro, isto é, ao ato de amor. A partir deste ato a pessoa pode alcançar a essência do mundo e das outras pessoas. É um amor absoluto que não se prende em tais e tais qualidades particulares. É bem desenvolvida a noção de “amor” na obra *Essência e formas da simpatia* de Scheler.

fundamentar a ideia de homem em um patamar metafísico de ordem espiritual e absoluto. Portanto, a constituição fenomenológica husserliana parte da ideia de ego puro, já Scheler situa a constituição fenomenológica na pessoa, que mesmo habitando uma esfera transcendente, opera na vida concreta, sem perder sua essencialidade. Desse modo, a pessoa é completamente diversa do eu transcendental como sujeito de conhecimento privado de qualquer relação com mundo, como também é totalmente oposta ao sujeito psíquico como coisa no mundo. E como vimos, por fim, a essência da pessoa reside na constituição dos atos.

3.2 A constituição da pessoa na Antropologia Filosófica

A pessoa constitui o repertório básico da Antropologia Filosófica, isto é, embora o termo tenha perdido o seu conteúdo metafísico na filosofia moderna, na Antropologia Filosófica com a reflexão sobre o homem a pessoa passa a significar toda uma riqueza metafísica na autoafirmação do sujeito. Há dois momentos nos quais a pessoa se mostra de modo inteligível, a saber, na *essência* e na *existência*. Na qualidade do momento da existência, a pessoa encontra-se enquanto ser-homem na sua realização de estar-no-mundo. Já no momento de essência, a pessoa como ser-homem apresenta-se na sua constituição ontológica fundamental. Ambos os momentos representam a unidade *inteligível* da pessoa, mas o momento da essência representa a qualidade mais suprema na qual o espírito se manifesta no homem em si mesmo conforme pessoa espiritual. É de se ressaltar, portanto, que apenas como pessoa que o homem pode expor a inteligibilidade radical do seu ser. Assim, o homem enquanto pessoa é sujeito inteligível. Na unidade entre existência e essência a pessoa cumpre o princípio *totalizante* entre o sujeito e o ser. Desse modo, a pessoa é responsável por toda unidade encontrada no interior da Antropologia Filosófica e é novamente concedido a ela sua estrutura metafísica, eliminando a possibilidade da pessoa tornar-se objeto.

A pessoa é responsável pela função de sujeito espiritual, e conforme tal função a pessoa é constitutivamente livre e inteligente, capaz de uma infinitude *intencional* de atos presente na pessoa *finita*. Tais atos intencionais configuram na pessoa o que ela é e o que ela deve ser, pois ela age de acordo com a unidade e inteligibilidade absoluta do ser. Através dos atos intencionais de ordem espiritual a pessoa jamais pode ser tida enquanto objeto, como era o caso das filosofias modernas que se estendem de Descartes a Kant. Dito isso, na contemporaneidade,

[Digite texto]

exclusivamente no método fenomenológico, a pessoa ganha uma especificidade metafísica. Inicialmente, é Husserl que abre as portas para tal especificidade metafísica. Entretanto, a singularidade husserliana não é nomeada na qualidade de metafísica¹¹¹, mas sim é de ordem fenomenológica transcendental. Através da descoberta da *intencionalidade* da consciência Husserl confere à pessoa a possibilidade supra empírica de relacionar-se consigo mesmo e com o mundo. Assim, abre-se a possibilidade da relação intersubjetiva na fenomenologia transcendental de Husserl¹¹².

Todavia, a noção de pessoa no interior da Antropologia Filosófica é responsável por fundamentar de maneira mais rica a descoberta husserliana de intencionalidade. Visto que a teoria da pessoa scheleriana é baseada na fenomenologia do ato, por meio da intencionalidade, segue-se que a pessoa atinge o ponto mais elevado de conhecimento por meio das suas ações e atos, a partir dos quais ela não é passível de objetivação. É, pois, sobre a fundamentação de atos intencionais que Scheler desenvolveu o quadro fenomenológico absoluto da pessoa. Com tal característica, o que nos é possível entender pelo conceito scheleriano de pessoa? Que ele não é um conceito fundamentado no caráter de substância ou no caráter de um objeto real. A pessoa é essencialmente uma estrutura de atos, e é também a realização de tais atos. Segundo Scheler:

...nunca pode ser pensada a pessoa como uma *coisa* ou uma *substância* com quaisquer potencias ou forças, entre as que se acham também a “potencia” ou a “força” da razão, etc. Mas sim, a pessoa é a *unidade* imediatamente convivida do viver, mas não uma coisa simplesmente pensada fora e atrás do imediatamente vivido¹¹³

Com tais características, a experiência na qual o homem se experimenta existindo como pessoa é a mais profunda e compreensiva, e é propriamente uma experiência que transcende a mera realidade e o mero âmbito psicofísico. No posto de uma experiência transcendental a pessoa jamais pode ser acessada por procedimentos objetivantes de conhecimento, que podem reduzi-la ao estado de coisa observável. A experiência da pessoa é articulada apenas internamente a partir dos atos de auto-reflexão, de modo que o único acesso à pessoa é pelos seus atos intencionais de uma experiência fenomenológica. Segundo Scheler, qualquer ideia de pessoa que a conecte com uma noção de concretude implica em uma despersonalização. Assim, também como, qualquer ideia de pessoa como um sujeito de uma atividade racional origina algo idêntico a todos os

¹¹¹ A partir da noção husserliana de pessoa, segundo a qual se baseia na constituição da esfera espiritual mais elevada, Scheler extrai consequências metafísicas. Em outras palavras, a pessoa “espiritual” de acordo com Scheler é mais do que mera inteligência, ela é constitutivamente metafísica e, bem como, existente em um mundo concreto.

¹¹² Tal tema é mais bem exposto no decorrer deste mesmo capítulo.

¹¹³ Scheler, *Ética*, p. 499, tradução nossa.

homens, a saber, a racionalidade. De acordo com a racionalidade, que torna os homens idênticos, caem por terra a ideia de que todo ser finito é um indivíduo. Apenas a pessoa possui algo de próprio, é seu conteúdo de atos vivenciados, tais como o querer, o pensar, o sentir, etc. Portanto, “o ser da pessoa não pode nunca ficar limitado a ser um sujeito de atos de razão submetidos a certas legalidades”¹¹⁴.

3.2.1 Pessoa e atos

A uma pessoa cujos atos se relacionam apenas com o saber conceitual e intuitivo, se concede, segundo Scheler, a ordem de seres puramente de razão. Conforme tal ordem, todos esses seres racionais possuem uma unicidade. Já a pessoa apresenta uma individualidade graças às diferentes possibilidades de realizações de atos. Para Scheler, os seres racionais “sempre seriam sujeitos (lógicos) que realizam atos de razão, mas não seriam “pessoas”¹¹⁵. De acordo com Scheler, a pessoa é responsável por fundamentar todos os atos essencialmente diversos, inclusive os atos da razão. Na investigação de atos se procura com clareza *todos* os atos lançados por nós na fenomenologia, a fim de tomá-los como autênticas essências intuitivas. A partir disso, Scheler inclui na totalidade de atos as essências intuitivas abstratas e as essências concretas. Ambas as essências intuitivas se diferenciam de abstrações empíricas. Com respeito as essências intuitivas abstratas, elas existem, como no exemplo de Scheler, a saber: a cor vermelha de um pano é intuída por completo, mesmo sendo algo abstrato ela pertence a alguma coisa concreta. Já às essências concretas, compete a qualidade de existir mas não é o mesmo que ser algo real, pois, segundo Scheler, o número é uma existência única concreta, mas ideal e não real.

Todavia, para que uma essência de atos concretos seja dada com plenitude intuitiva, é necessária uma referencia à essência da pessoa que realiza o ato. Ou melhor, a pessoa sendo um ser concreto, não alcança nunca o modo de ser pleno e adequado de um ato, mas apenas uma essência abstrata. No entanto, os atos se concretizam, deixando de ser essências abstratas, graças unicamente a sua adesão a essência dessa ou daquela pessoa. Portanto, “nunca pode captar-se

¹¹⁴ Ibidem, p. 500, tradução nossa.

¹¹⁵ Ibidem, p. 512, tradução nossa.

plena e adequadamente um ato concreto sem a intenção precedente da essência da pessoa mesma”¹¹⁶. Assim, em cada ato plenamente concreto se acha a pessoa íntegra, mas cada pessoa varia em cada ato, mas sem que para isso seu ser se esgote em qualquer de seus atos ou, que altere seu ser como uma coisa no tempo. Dada a peculiaridade da pessoa em relação aos atos, resulta que a pessoa não pode ser apreendida de acordo com suas vivências, ou seja, não é por meio do conhecimento do juízo da vivência que sabemos como a pessoa vive. Para Scheler, a pessoa é precisamente o *viver* das diversas possibilidades dos atos de vivências. Na qualidade de suas vivências, a pessoa jamais será concreta, mas sim transcendente, de modo algum ela se apresentará no viver dessas vivências.

Enquanto pessoa que vive seus atos, ela é capaz de amar e odiar, de um perceber sentimental e de um preferir, de ter consciência de seu corpo, um querer e um não querer, um representar e assim por diante. Desse modo, a pessoa não é a mera conexão de seus atos, ela é cada ato singular, pois “a pessoa mesma é a que, vivendo em cada um de seus atos, absorve por completo cada um deles com sua peculiaridade”¹¹⁷. Portanto, a pessoa mesma e a sua essência nos permitem atribuir a cada ato que ela executa um conteúdo peculiar, como também, uma peculiaridade a cada conhecimento de seu mundo com respeito a todos os seus conteúdos. Dito isso, o ato confere à pessoa uma total autonomia perante todo o conjunto transcendental de referenciais, isto é, a pessoa é, individualmente, o que ela vive, o que ela executa nas suas vivências. A pessoa não se estabelece de acordo com suas vivências a partir de um eu transcendente, pelo contrário, ela se estabelece concretamente nesse mundo na medida em que vive seus atos.

3.2.2 A pessoa e a esfera psicofísica

Segundo Scheler, o ato em si nunca pode ser um objeto. Do mesmo modo que a pessoa jamais pode ser objetivável, segue-se que jamais um ato, que pertence à essência da pessoa, poderia ser um objeto. O único modo possível de a pessoa poder dar-se é em “...sua mesma realização de atos (incluindo a execução do ato de sua reflexão sobre seus atos), realização de

¹¹⁶ Ibidem, p. 514, tradução nossa.

¹¹⁷ Ibidem, p. 516, tradução nossa.

atos nos quais vivendo, se vive ao mesmo tempo a si mesma; ...”¹¹⁸. Além disso, atos e funções pertencem a duas esferas distintas. Todas as funções fazem parte do *eu* psicofísico, ou seja, as funções são psíquicas e, conseqüentemente, não participam da esfera da pessoa. Já os atos, como sabemos, não são psíquicos, visto que eles constituem uma classe executável. Compete à esfera das funções um corpo e um entorno – *Umwelt* – na qual se encontram todos os tipos de manifestações. Inversamente, na esfera da pessoa e do ato, jamais supõe-se nenhum corpo e, além disso, cumpre à pessoa um mundo – *Welt* – e nenhum entorno. Scheler expõe de forma sucinta o que acima evidenciamos no seguinte segmento: “...a antítese função-fenômeno está contida como parte dentro desta outra, pessoa-mundo da pessoa, e, por conseguinte, nunca pode coincidir com esta última”¹¹⁹. Quanto à relação com as outras pessoas, Scheler afirma que o modo de dar-se é a co-realização ou a pré-realização ou pós-realização de seus atos. E em tal relação com as outras pessoas, também jamais pode haver objetivação¹²⁰. Nas palavras de Scheler: “Como pessoa, não podemos objetivar nem mesmo as outras pessoas”¹²¹. Parece possível, a partir da ideia da coexistência da pessoa com outras pessoas, a relação intersubjetiva no mundo concreto. Além disso, dado que pessoas não podem ser tidas como objetos, uma ética torna-se o núcleo central das obras schelerianas, uma ética baseada nos atos intuitivos e nos valores mais supremos.

Visto que a pessoa e o ato não participam da esfera física, não segue-se disso que ambos não pertencem a tal esfera física porque há uma diferença entre físico e psíquico. Pelo contrário, perante toda a esfera psicofísica, pessoa e ato são completamente *indiferentes*. Dessa forma, na teoria scheleriana de pessoa e ato, jamais pode se dar o dilema metafísico cartesiano entre físico e psíquico. A fim de posicionar a pessoa e o ato em uma esfera diferente da esfera psíquica e física, Scheler introduz já na obra *Ética* o termo espírito¹²². O objetivo de trazer a tona tal termo faz com que tudo que possua a essência do ato, da intencionalidade e de sentido, participe da ordem do espiritual e não do *eu*. Assim, “todo espírito, necessariamente e essencialmente, é pessoal, e que a ideia de um ‘espírito impessoal’ é ‘absurda’”¹²³. Portanto, à esfera do espírito jamais pertence um

¹¹⁸ Ibidem, p. 517, tradução nossa.

¹¹⁹ Scheler, *Ética*, p. 517, tradução nossa.

¹²⁰ Podemos verificar na constituição da pessoa, no interior da obra *Ética*, uma abertura para com os outros. Uma tal abertura que nunca pressupõe a objetivação ou a substancialização dos outros agentes. A mesma constituição de pessoa é levada em consideração na elaboração da ideia unitária de homem na obra, após quinze anos entre o escrito da *Ética* e da obra sobre o homem.

¹²¹ Scheler, *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 45.

¹²² Termo, o qual já sabemos, ocupa toda a obra *A Posição do Homem no Cosmos*.

¹²³ Scheler, *Ética*, p. 520, tradução nossa.

eu, ao contrário, pertence necessariamente e essencialmente à esfera do espírito a pessoa, a fim de constituir o espírito na esfera concreta.

Cabe à noção de pessoa, uma *totalidade* que basta a si mesma, pois uma pessoa pode passear, trabalhar, amar, odiar e assim por diante. Já os *eus* não podem executar atos na vida. O *eu*, no caso de sentenças do tipo “eu choro”, cumpre apenas a função de sujeito na frase, mas o *eu*, enquanto ele mesmo, jamais pode caminhar, sorrir, admirar, etc. O sujeito que executa atos não é um *eu*, mas sim o homem como pessoa espiritual. Por outro lado, na sentença de que Scheler lança mão, a saber, “eu percebo meu eu”, o primeiro *eu* cumpre a função de sujeito da frase, mas já o segundo, significa o eu psíquico, o eu de experiência interna. Já a pessoa que é capaz de executar atos, pode, desde sempre, perceber seu eu, e igualmente seu corpo e seu mundo exterior, “mas é impossível em absoluto que a pessoa se converta em objeto da representação ou percepção executada por ela mesma ou por algum outro”¹²⁴. Por isso, é da essência da pessoa que ela viva exclusivamente na realização dos seus atos intencionais, e é por isso que ela não é jamais um objeto ou apenas um *eu*. Finalmente, a pessoa, com todos os seus atos, é sempre superior em relação à consciência, visto que esta, na qualidade de percepção interna, pertence a esfera psíquica. De acordo com isso, Scheler determina que o termo “consciência” possui a função específica de percepções internas, ou a função referente a todos os eventos de ordem psíquica.

3.3 A questão da intersubjetividade

Sobretudo a partir da *Ética* e da *Posição do Homem no Cosmos*, Scheler institui seu interesse por temas antropológicos. A noção de pessoa, dessa forma, é responsável pelo desenvolvimento da unidade metafísica de homem. Juntamente, se dá a importância dos atos, pois é a partir deles que a pessoa existe e pode atuar na esfera da vida. No âmbito que supera a mera esfera da consciência, a pessoa é capaz de interagir com outras pessoas, vivendo em comunidade. Percebemos em toda filosofia scheleriana a ausência de um solipsismo, ou seja, a pessoa interage com os outros, vive em comunidade e em sociedade¹²⁵. A pessoa é capaz de alcançar a essência dos objetos e de outras pessoas sem torná-los objetos na *minha* consciência. O homem enquanto pessoa metafísica não pode objetivar outras pessoas, já sabemos o porquê.

¹²⁴ Ibidem, p. 521, tradução nossa.

¹²⁵ É importante lembrar que a noção de simpatia, explorada na obra *Essências e formas da simpatia*, é de suma importância para a relação da pessoa com os outros.

[Digite texto]

Todavia, se faz necessário expor o modo pelo qual acessamos as outras pessoas. Por isso, Scheler escreve, brevemente, na obra de 1928 que “só conseguimos conquistar uma participação nas pessoas se *acompanharmos a realização e co-realizarmos* seus atos livres”¹²⁶. Dito de outro modo, alcançamos a outra pessoa por meio da *compreensão – Verstehen* – que parte, exclusivamente, do amor espiritual – *geistigenLiebe* – presente na vontade pura da pessoa. Acrescenta-se ainda, de acordo com Scheler, que essa compreensão é “o oposto mais extremo de toda objetivação”¹²⁷.

A noção de co-realização implica a relação entre pessoas através de seus atos, e não, pelo contrário, a partir da objetivação das pessoas na consciência. Assim como há uma co-realização entre os atos das pessoas, já vimos que há uma co-realização entre o ser originário e os atos das pessoas concretas. Com essa tese Scheler manifesta a teoria de que não há um ser independente de nós capaz de objetivar o mundo e os outros. Há, sim, pelo contrário, a realização dos atos em junção com os atos das outras pessoas. O acesso para a essência da outra pessoa não está subordinada a minha consciência objetivante, mas sim à compreensão dos atos desta outra pessoa a partir da intuição. Portanto, de acordo com Scheler, há uma co-realização entre a minha pessoa e o ser originário, como há também, entre a minha pessoa e os atos da outra pessoa. A pessoa metafísica e seus atos intuitivos tornam possível acessar as outras pessoas sem que para isso seja necessário a objetivação delas na minha consciência, ou seja, apenas pela compreensão dos atos é possível me relacionar com outras pessoas. Há, portanto, em todo pensamento de Scheler uma co-realização, seja entre pessoas concretas ou entre pessoas e o ser superior.

Por outro lado, na filosofia de Husserl, a vida do outro é mediada pela *minha* consciência. Na obra *Meditações cartesianas* (1931), precisamente a partir da quinta meditação, temos presente a preocupação husserliana acerca da fenomenologia transcendental não incorrer em um solipsismo: “Quando eu, o eu que medita, me reduz mediante a *εποχή* fenomenológica a meu *ego* transcendental absoluto, por acaso não me converti em um solipsismo?”¹²⁸. Dito isso, na quinta meditação Husserl busca a saída do solipsismo em direção a uma esfera transcendental de ser que manifesta a intersubjetividade monadológica. Assim, no § quarenta e dois procurou-se expor fenomenologicamente o *alter ego* a partir do solo do *meu* ego transcendental. Mas antes, é

¹²⁶ Scheler, *A posição do Homem no Cosmos*, p. 46.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹²⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 149, tradução nossa.

preciso verificar, de acordo com o filósofo, como, em quais intencionalidades, se forma em *mim* o sentido do outro ego. Nas palavras de Husserl:

Temos que conseguir ver na intencionalidade explícita e implícita em que, sobre o solo de nosso *ego* transcendental, se manifesta e se verifica o *alter ego*; temos que conseguir ver como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações se forma em mim o sentido “outro ego” e, sob o título de “experiência unânime do outro”, se verifica como existindo – e, a seu modo, ainda como estando aí ele mesmo –¹²⁹.

A partir disso, no § quarenta e três Husserl afirma que é a *minha* vida intencional que oferece sentido a qualquer ser. Dito de outro modo, o mundo intersubjetivo é acessível para cada mônada e, sobretudo, depende da constituição transcendental (neste momento Husserl levanta a questão da empatia, enquanto uma teoria transcendental de experiência do outro em mim, mas a prossegue adiante. No entanto, não é nosso objetivo, agora, desenvolver a noção de empatia formulada por Husserl). Segundo o filósofo, o outro ser existe, no entanto, ele permanece na esfera do *meu* ego puro, isto é, o outro está dado na intencionalidade a partir da *minha* experiência. O outro é apenas constituído –noema –; não existe em si mesmo, mas sim apenas *pensado* como existente na esfera monádica.

O outro, de acordo com Husserl, “existe” apenas no método intuitivo, excluindo-se a doação originária do mundo e do outro, a fim de privilegiar somente a intencionalidade. No § quarenta e quatro da quinta meditação explicitamente o outro é constituído no *meu* ego puro a partir da redução fenomenológica egológica (não eidética), afirma Husserl: “o ‘outro’ remete, por seu sentido constituído, a mim mesmo; o outro é reflexo de mim mesmo, e, no entanto, não é propriamente reflexo; é um análogo de mim mesmo e, de novo, não é, no entanto, um análogo no sentido habitual”¹³⁰. Husserl se refere aqui, que o outro não é um análogo no sentido habitual porque ele é acessado apenas a partir da redução fenomenológica. Além disso, o outro é apenas um análogo de mim mesmo, do meu corpo e da minha consciência, ou seja, o outro é um alter ego e ele reflete *meu* eu próprio, em minha mônada. Em suma, o outro é, sim, reflexo de *mim* mesmo, na qualidade de um análogo de *mim* mesmo. Ora, eis uma questão a ser posta: como pode haver comunidade ou intersubjetividade se o outro, de acordo com Husserl, é objeto representado, constituído pelo *meu* próprio ego? Parece não haver na noção de intersubjetividade de Husserl um outro em *si mesmo*, visto que o outro é um análogo de mim mesmo como ego puro, tanto o corpo como a *psyché*.

¹²⁹ Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 150, tradução nossa.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 154, tradução nossa.

Ainda, seguindo as meditações, aparece no § cinquenta a seguinte questão posta por Husserl: como saio da minha própria consciência para ir ao encontro do outro? Ora, pois, por meio da apresentação por analogia, ou seja, o outro que aparece no *meu* âmbito perceptivo é um fragmento de determinação de *mim* mesmo, no entanto, agora o outro depende da minha esfera primordial – meu próprio corpo como corpo psico-físico –, não mais enquanto consciência transcendental, mas o outro depende do meu próprio corpo¹³¹. Por conseguinte, no § cinquenta e cinco a subjetividade alheia ou a intersubjetividade surge por apresentação dentro da *minha* esfera fechada da minha subjetividade do que é por essência *meu* próprio. O outro é apenas eu *mesmo*, uma apresentação do outro mediante uma representação do tipo *mit-da* sem mostrar o *selbst-da* do outro.

Nesse ponto erguem-se algumas questões, a saber, o que acontece com outros egos, que não são representações em mim? Um fenomenólogo como Husserl pode dizer algo que não seja constituído no ego, ou seja, algo que tem seu mundo mesmo que é em si e não em minha consciência? Poderia ser possível expor o sentido dos outros que existem sem que seja necessário consultá-los? A partir do desenvolvimento da quinta meditação Husserl expõe a constituição fenomenológica do *alter ego* a partir do solo do *meu* ego transcendental. Todavia, Husserl tenta sair do problema do solipsismo recorrendo à noção de *alter ego* por meio da ideia de mônada. Assim, a intersubjetividade transcendental não passa de uma comunidade de mônadas, um mundo único e idêntico a *mim* mesmo. O outro é apenas como eu mesmo, isto é, ele constitui-se a partir de uma modificação minha, na minha mônada, para formar outra mônada. Segue-se, portanto, que “o único modo pensável, que podem os outros terem sentido e valor para mim de existentes e de seres de tal índole, é que se constituam em mim como outros”¹³².

Isto posto, a intersubjetividade transcendental é constituída, afirma Husserl, como existente para mim, puramente em mim, no ego que medita, puramente a partir de fontes da minha intencionalidade. Além disso, ele escreve que está constituída em mim a essência do mundo transcendental e também o mundo de homens que possuem seus sistemas de vivências intencionais dentro do mundo. Mesmo que Husserl afirme que a teoria da intersubjetividade transcendental não está ainda resolvida, fica claro que para ele a exposição da comunidade parte

¹³¹ É importante salientar que a experiência do outro é compreensível para mim porque associo ela com o meu estilo próprio de viver. Há aqui presente a noção de emparelhamento associativo, isto é, chega-se ao outro pela esfera analogizante, por paralelismo ou emparelhamento. Contudo, não exploraremos tal noção aqui nessa pesquisa.

¹³² Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 194, tradução nossa.

exclusivamente da minha esfera monádica, permanecendo discutível como podemos ter acesso ao outro sem que ele seja um espelho de mim mesmo.

Embora a primeira dimensão da experiência fenomenológica do sujeito transcendental se desdobre a partir da objetividade, a relação de intersubjetividade está aberta à análise. O que nos interessa, por fim, é a seguinte questão: como a relação com outros pode se dar apenas em uma esfera transcendental *da minha* consciência – do *meu ego puro*? Já por outro lado, no entanto, com a noção de pessoa que exploramos anteriormente, a Antropologia Filosófica de Scheler poderia resolver esta questão, visto que tal ideia engloba tanto a experiência da vida como a experiência com outras pessoas a partir da noção de pessoa metafísica.

A pessoa não pode ser equiparada nem ao sujeito empírico nem ao sujeito transcendental. Ela não é sujeito empírico, pois que está subtraída a toda objetividade e temporalidade e é neutra em termos psicofísicos. Ela também não é sujeito transcendental, isto é, estrutura geral e formal da constituição objetivante do mundo, mas o membro individual de uma correlação que é instituída através de atos intencionais (amar, odiar, valorar, perceber, etc.). A relação da pessoa com o mundo, portanto, não é determinada através de constituição (transcendental), mas, antes, através de participação e interação¹³³.

Parece, pois, que a questão acima acerca da intersubjetividade de Husserl pode apresentar uma suposta solução se considerarmos a orientação do método metafísico fenomenológico de Scheler. Já que o método da “suspensão da realidade” redescobre o ser humano concreto juntamente suas relações com o mundo e com os outros¹³⁴. Todavia, nossa pesquisa finaliza-se neste ponto, deixando em aberto para uma pesquisa futura o tema da intersubjetividade na fenomenologia de Husserl e na Antropologia Filosófica de Scheler.

¹³³ Arlt, *Antropologia Filosófica*, p. 103.

¹³⁴ Na obra *A Ética* Scheler expõe a relação entre os atos da pessoa particular e da pessoa coletiva (sociedade), precisamente, no segundo capítulo da sexta seção.

[Digite texto]

CONCLUSÃO

O objetivo geral da pesquisa baseou-se na leitura da Antropologia Filosófica de Scheler. Incorporou-se na pesquisa a trajetória da questão antropológica no decorrer da história da filosofia, e nesse ínterim situou-se o próprio Scheler. Mostrou-se relevante a exposição acerca do pensamento scheleriano no decorrer dos seus escritos, bem como as influências de outros autores, principalmente, da fenomenologia de Husserl. O tema do espírito ocupou um capítulo inteiro da nossa exposição, visto que esta noção é essencial para a ideia de pessoa metafísica no interior da Antropologia Filosófica. Procurou-se, sobretudo, expor a ideia antropológica de Scheler por meio da via fenomenológica, isto é, a partir da leitura da ideia de intuição e do método da suspensão do caráter de realidade. A fim de expor a fenomenologia de Husserl e a de Scheler, se fez imprescindível demonstrar o método de experiência fenomenológica em ambos os filósofos, para mostrar as particularidades de cada um. Ao final, portanto, a noção de pessoa, enquanto ser metafísico e concreto, preencheu boa parte do último capítulo da nossa pesquisa. O objetivo de expor a ideia de pessoa, além de ser imprescindível por si só, recorreu em vista da problemática da intersubjetividade. Posicionando a fenomenologia de Husserl de um lado e a metafísica fenomenológica de Scheler de outro, chegou-se ao problema do outro, sempre levando em conta a ideia de ego puro e pessoa espiritual. As principais obras consultadas a fim de expor estes temas são as seguintes: *A Posição do Homem no Cosmos e A Ética* de Scheler; *Ideias I e Meditações Cartesianas* de Husserl.

Isto posto, pretendemos com esta pesquisa salientar a importância da filosofia de Scheler, principalmente as suas contribuições à Antropologia Filosófica. Sua ideia unitária de homem surgiu após um período de guerras, em que a identidade do povo estava abalada, conseqüentemente sua cultura. Buscar uma ideia de homem a partir da perspectiva filosófica, tendo em vista a predominância das ciências naturais, mostrou-se algo inovador. Além disso, demonstrava a preocupação de Scheler quanto ao homem e, em especial, sua identidade perante o cosmos existente. A partir da sua bagagem filosófica, ele foi capaz de desenvolver uma antropologia nos parâmetros filosóficos jogando com a ideia de metafísica e de fenomenologia. Sob olhar de alguns, no entanto, como já é sabido, sua Antropologia Filosófica somente podia ser lida nos termos de uma ontologia regional (Heidegger), ou ainda, não possuía um método rigorosamente filosófico já que tratava de um ente concreto (Husserl). Todavia, Scheler enquanto

[Digite texto]

filósofo do homem no mundo, conseguiu desenvolver uma ideia de fenomenologia conectando tanto a esfera transcendental quanto a esfera do mundo vivido. Escrever acerca da filosofia de Scheler é algo inovador, tanto por sua ética material quanto pela ideia de homem. Esta, por sua vez, adquiriu um lugar especial na nossa investigação, pois aborda os aspectos mais instintivos do ser humano e evolui para as capacidades reflexionantes, seja acerca de nós mesmos, do mundo ou dos outros.

Ao expormos a filosofia de Scheler, principalmente a Antropologia Filosófica, tentamos desenvolver sua ideia de espírito e pessoa para demonstrar a metafísica presente no seu pensamento. Contudo, esta antropologia metafísica também possui uma orientação fenomenológica, ao abordar métodos intuitivos. Porém, esta fenomenologia presente na Antropologia Filosófica de Scheler, concernente à noção de pessoa espiritual, apresenta um enfoque diferenciado da fenomenologia tradicional. Enquanto que a fenomenologia pura (principalmente de Husserl) visava o fundamento dos saberes, isto é, a base da filosofia, a partir de uma esfera idealizadora e transcendental, a fenomenologia presente na Antropologia Filosófica busca fundamentar o homem perante sua esfera transcendental objetivante em conjunto com a esfera concreta, somando-se aqui, a esfera dos sentimentos humanos. No entanto, nos perguntamos, há um ponto em comum entre a fenomenologia tradicional e a fenomenologia da Antropologia Filosófica? Sim, e este ponto se dá na noção de *método*, isto é, ambas as fenomenologias apresentam no seu interior um método rigoroso a ser percorrido. Assim, além das proximidades de das distâncias entre as concepções fenomenológicas, elas apresentam um ponto no qual se encontram, a saber, um método constituinte.

Nesse sentido, tanto Husserl quanto Scheler construíram no interior de suas filosofias um método fenomenológico. Enquanto que o primeiro se fixou na consciência transcendental, o segundo estabeleceu-se na ideia de homem metafísico e concreto. Ambos os filósofos estão presente em discussões atuais, devido ao caráter inovador e questionador. O tema da intersubjetividade, tal como é tratado na nossa pesquisa, também apresenta trabalhos contemporâneos acerca da sua problemática, incluindo aí a fenomenologia de Husserl e de Scheler. Estudos atuais procuram retomar o tema da intersubjetividade mostrando a relevância entre Scheler e Husserl¹³⁵. Embora o artigo inicie com o pensamento de Scheler, o autor não defende as ideias schelerianas, mas ainda assim são problemas atuais a partir de autores

¹³⁵ Ver artigo de Zahavi, intitulado “Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity”.
[Digite texto]

tradicionais. Problemas envolvendo a fenomenologia e a noção de intersubjetividade, a relação entre eu e os outros, entre minha consciência e a consciência dos outros. Neste artigo mostra-se fundamental para o desenvolvimento da questão a obra *Essência e Formas da Simpatia* de Scheler, mas a Antropologia Filosófica, no entanto, permanece invisível. Parece que falta algo nas discussões atuais. Mesmo em trabalhos acerca da empatia e da intersubjetividade, que reveem problemas fenomenológicos, o tema da Antropologia Filosófica não é destacado. No entanto, Husserl aparece mais enfaticamente. Isto nos mostra como a discussão com Scheler, em especial com a sua teoria da Antropologia Filosófica, permanece em aberto.

Por fim, enquanto que a metafísica tradicional incorria em “delírios especulativos”, a metafísica de Scheler nos abre a possibilidade de fundamentar o homem perante sua esfera espiritual e sua esfera concreta da pessoa. Assim, a Antropologia Filosófica scheleriana orienta-se metafisicamente, bem como fenomenologicamente, mas esta fenomenologia é concreta, pois verifica as coisas elas mesmas. Já a fenomenologia de Husserl, e este é nosso ponto, é um método apodítico que não aceita o que é contingente, aceita somente o noema e a necessidade. Para Husserl o ego é constituinte, e o mundo, por sua vez, é constituído por esse ego. Há o mundo da vida, mas ele é subordinado à consciência transcendental. Já em Scheler o mundo é dado e não posto por uma consciência. Em Scheler a vida tem um nexos que se dá no âmbito da cultura, da história. A Antropologia Filosófica é metafísica porque ela se dá conforme uma ordem, e é fenomenológica porque assume um método a ser seguido, mas este método não pressupõe uma consciência transcendental constituinte. Na obra *Essência da filosofia* de Scheler defende-se a filosofia da cosmovisão não a partir da tarefa de um espírito puro (Husserl), mas as próprias cosmovisões possuem ordens que condicionam a estrutura dos povos, épocas e culturas, isto é, um conhecimento ordenado que ajuda a determinar o mundo, os povos, etc. Assim, na Antropologia Filosófica de Scheler, a pessoa constitui o centro a partir do qual a metafísica se apresenta e o método fenomenológico. A pessoa é presença corporal com uma atitude filosófica, ou seja, não submete, como o faz Husserl, sua concretude a uma discussão transcendental, preocupada em privilegiar, no mundo dito espiritual, os aspectos intelectivos da experiência humana.

Finalmente, o ponto central trazido à tona se refere ao método da fenomenologia presente no pensamento husserliano e o método da fenomenologia desenvolvida no interior da Antropologia Filosófica de Scheler. Dito de outro modo, o método presente em ambos as

fenomenologias permite que a filosofia alcance domínios opostos, visto que enquanto que uma direciona-se ao ego puro, a outra vira-se em direção ao homem concreto. Por fim, cabe aqui a seguinte pergunta a partir desta análise: como permanece a relação entre mim e os outros no âmbito fenomenológico transcendental? Na quinta meditação cartesiana, precisamente no parágrafo cinquenta e nove, Husserl escreve que a estrutura fáctica universal do mundo objetivo dado, da natureza, da animalidade, da humanidade, da socialidade, está no *meu* ego e em minhas variações de essência, é uma necessidade essencial. Aqui, nesta passagem, em suma, posicionamos a questão acerca da problemática da intersubjetividade no interior da fenomenologia husserliana: se o mundo, os outros, são constituídos no meu ego puro, tudo se resume, sim, a minha consciência.

Todavia, os desafios que envolvem tal problemática devem ser enfrentados em outro momento, já que para desenvolvê-la seria necessário expor com rigor conceitos defendidos por ambos os autores, entre eles de consciência intersubjetiva, empatia e transcendentalismo. Por ora podemos afirmar que tanto Scheler quanto Husserl apresentam concepções fenomenológicas distintas, mas que ambos contribuíram satisfatoriamente para temas concretos, humanos, éticos e sociais. Muita coisa que Husserl escreveu sobre ética¹³⁶ pode ampliar a discussão com Scheler, visto que Scheler não teve contato com as obras póstumas da ética de Husserl. A tese que sustentamos ao final dessa pesquisa permanece a seguinte: se é verdade que a fenomenologia de Scheler possui traços *metafísicos*, não é para mostrar que a fenomenologia deve ser abandonada, mas para questionar a própria fenomenologia como uma *metafísica*. A *metafísica* de Scheler é, com efeito, uma abertura da pessoa ao mundo e aos outros. Uma *metafísica* do concreto, do vivido, do humano, da vida. Uma *metafísica* autenticamente fenomenológica.

¹³⁶ As fases da ética husserliana iniciam em 1908 a 1914 com lições sobre ética e teoria do valor, voltada a uma ética formal e pura. Segue-se em 1920 a 1924 uma ética da pessoa, do eu pessoal, com temas acerca da responsabilidade e intencionalidade, visando agora uma ética personalista que clama por uma renovação pós contexto de guerra. Por fim, a obra *A crise das ciências europeias*, é explorado o tema da vida e o problema teleológico.

REFERÊNCIAS

Obras principais

SCHELER, M. *A Posição do Homem no Cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928.

SCHELER, M. *Ética*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001.

SCHELER, M. *Essência y formas de la simpatía*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Losada, 2004.

SCHELER, M. *Da essência da Filosofia*. Trad. Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/schelermax_da_essencia_da_filosofia.pdf. Acesso em: 18/08/2014.

SCHELER, M. *Ordo Amoris*. Trad. Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/2012726-scheler_ordo_amoris.pdf. Acesso em: 18/08/2014.

SCHELER, M. *De lo eterno en el Hombre*. Trad. Julián Marías y Javier Olmo. Madrid: Encuentro, 2007.

SCHELER, M. *Da reviravolta dos Valores*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SCHELER, M. *Idealismo-Realismo*. Trad. Agustina S. Castelli. Buenos Aires: Nova, 1962.

Obras auxiliares

ARLT, G. *Antropologia Filosófica*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* Trad. Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica: México, 1949.

CERBONE, D.R. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

[Digite texto]

COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996.

DESCARTES, R. *Discurso do método. Meditações. Objeções e Respostas. As paixões da Alama. Cartas*. In: CIVITA, Victor (Org.). Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DILTHEY, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DILTHEY, W. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FABRI, M. “Ética Pura e Situações Motivacionais: O sujeito moral em Husserl”. Dissertatio (UFPel), v. 35, p. 31-45, 2012.

GOOD, P. *Max Scheler – Eine Einführung*. Dusseldorf/Bonn, 1998

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica: libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 2005.

HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. J. Gaos e M. Garc3a-Bar6. 2. ed. México: Fondo de Cultura Econ6mica, 1996.

HUSSERL, E. “Phänomenologie und Anthropologie”. Ensaios e Conferências 1922 – 1937, in: Vol. XXVII, Husserliana.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Mor6o. Lisboa: Edições 70, 1990.

JONAS, J. “Mensch - Leben - Technik. Phänomenologische Anthropologie heute”. Einleitung zu: Julia Jonas, Karl-Heinz Lembeck (Hg.), Mensch - Leben - Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie, Würzburg, K&N 2006, 11-31

[Digite texto]

KORELC, M. “Pessoa e formação a partir de Husserl”. In: V Congresso de fenomenologia do Centro-Oeste, 2013, Goiânia. Anais do V Congresso de fenomenologia do Centro-Oeste, 2013. p. 48-60.

MOURA, C. A. R. “Husserl nos limites da fenomenologia”. Manuscrito (UNICAMP), Campinas, v. 6, n.1, p. 38-58, 1982.

MURALT, A. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Trad. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.

PASCAL, B. *Pensamentos*, trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989.

PINTOR RAMOS, Antonio. *El Humanismo de Max Scheler*. Madri: La Editorial Catolica, 1978.

SANTOS, R. . “Scheler: sobre a posição do homem no cosmos”. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E.. (Org.). *Natureza Humana em Movimento. Ensaio de Antropologia Filosófica*. 1ed.São Paulo: Paulus Editora, 2012, v. 1, p. 225-236.

SCHNÄDELBACH, H. *La Filosofia en Alemania, 1831-1933*. Madrid: Catedra, 1991.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de OliveirMoraes. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. SP: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. SP: Loyola, 1992.

ZAHAVI, D. "Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity". Disponível em: http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Zahavi_JCS_8_5-7.pdf. Acessado em: 18/08/2014.