

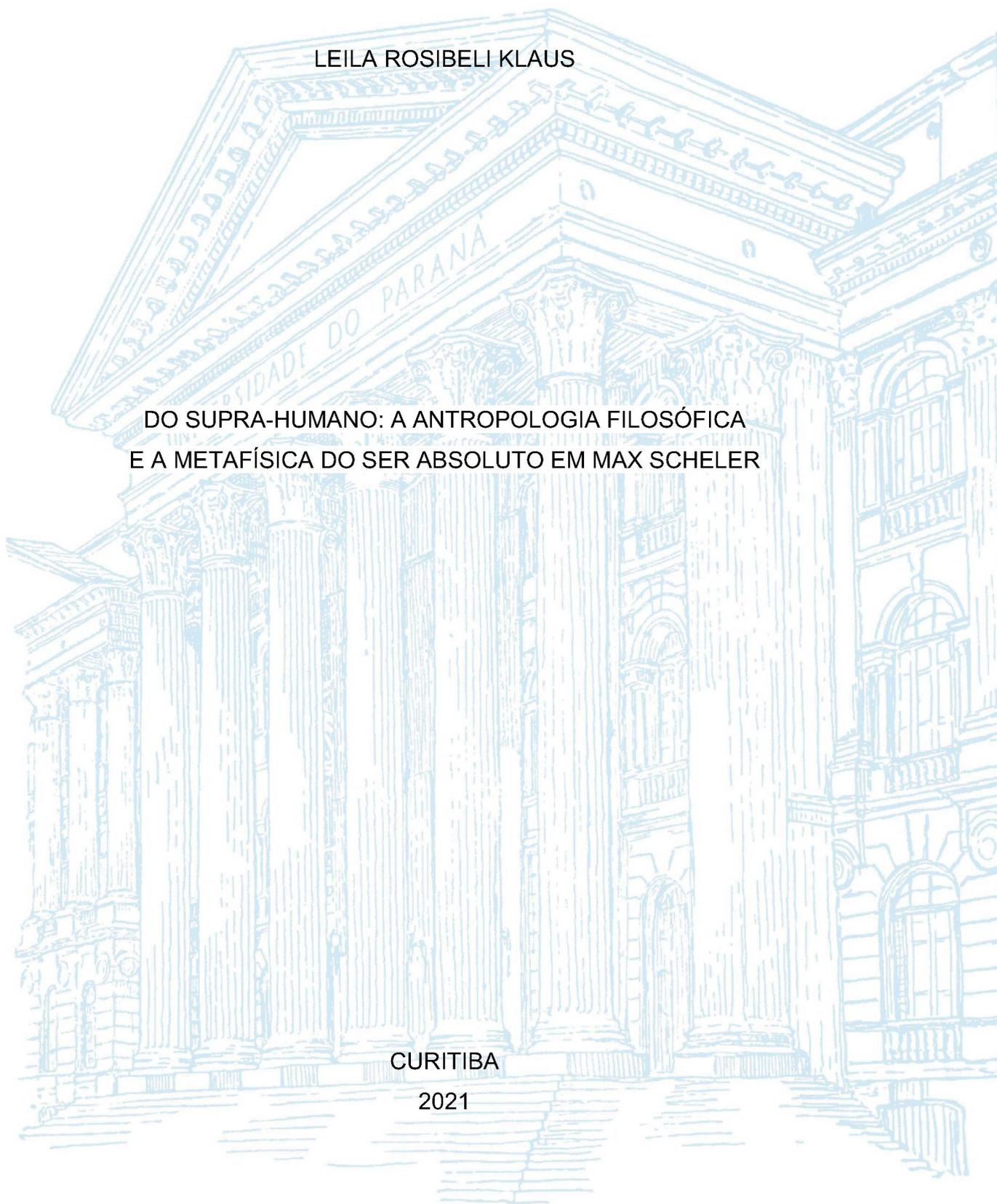
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LEILA ROSIBELI KLAUS

DO SUPRA-HUMANO: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA
E A METAFÍSICA DO SER ABSOLUTO EM MAX SCHELER

CURITIBA

2021



LEILA ROSIBELI KLAUS

DO SUPRA-HUMANO: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA
E A METAFÍSICA DO SER ABSOLUTO EM MAX SCHELER

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Walter Romero Menon Junior
Coorientador: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Klaus, Leila Rosibeli

Do supra-humano : a antropologia filosófica e a metafísica do
ser absoluto em Max Scheler. / Leila Rosibeli Klaus – Curitiba, 2021.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior

Coorientador : Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

1. Scheler, Max, 1874-1928. 2. Antropologia filosófica.
3. Metafísica. 4. Ontologia. I. Menon, Walter, 1966-. II. Kahlmeyer-
Mertens, Roberto Saraiva, 1972-. III. Título.

CDD – 193



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **LEILA ROSIBELI KLAUS** intitulada: **DO SUPRA-HUMANO: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E A METAFÍSICA DO SER ABSOLUTO EM MAX SCHELER.**, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 11 de Junho de 2021.

Assinatura Eletrônica

14/03/2022 05:56:23.0

WALTER ROMERO MENON JUNIOR
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

08/03/2022 15:17:01.0

GIORGIA CECCHINATO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Assinatura Eletrônica

07/03/2022 22:44:27.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

08/03/2022 09:25:17.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

07/03/2022 23:39:27.0

DANIEL RODRIGUES RAMOS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE TOCANTINS)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 159792

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 159792

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha família e amigos. Também aos estudantes e pesquisadores da filosofia de Max Scheler. Por fim, dedico ao Musse, companheiro nas madrugadas de trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor e orientador Walter Romero Menon Junior pelo apoio, paciência e, principalmente, pelo interesse em meu projeto de doutorado, sem o qual não teria tido a possibilidade de desenvolver meus estudos na UFPR. Sou grata também ao professor R. S. Kahlmeyer-Mertens, como coorientador, pela incansável dedicação para com a minha pesquisa e por disponibilizar seus conhecimentos especializados sobre Scheler. Assim, que se registre – com ênfase – gratidão aos dois professores, pela oportunidade e pela confiança depositadas em meu trabalho acadêmico.

Agradeço aos professores em geral e aos secretários do departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

Um agradecimento cordial à banca, composta pelo professor Daniel Rodrigues Ramos, pela professora Giorgia Cechinato, pelo professor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão e pelo professor Marco Antônio Valentim.

Segue, por fim, o registro de meu reconhecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo fundamental subsídio financeiro ao longo desta pesquisa de doutorado.

Ser homem significa: lançar um enérgico “*não*” contra este tipo de efetividade. [...] E Edmund Husserl não tinha em vista nada além disto ao articular o conhecimento da ideia de uma “*redução fenomenológica*”, i.e., com um “*corte*” ou com uma “*restrição*” dos coeficientes casuais da existência das coisas do mundo, a fim de conquistar sua “*essentia*”. Francamente não posso concordar em detalhes com a teoria de Husserl sobre essa redução, mas admito que nela se pensa o ato que propriamente define o espírito humano.

(SCHELER, *A posição do Homem no Cosmos*)

RESUMO

O tema da pesquisa gira em torno da essência do humano, formulada a partir das ideias da Antropologia filosófica de Max Scheler. O objetivo inicial é determinar a compreensão que o filósofo apresenta dessa essência enquanto fenômeno; para tanto, torna-se necessário caracterizar o método fenomenológico, indicando o quanto Scheler se apoia em contextos e conceitos da fenomenologia de Husserl, mas também o quanto se afasta deles. Mostra-se, assim, como o pensamento scheleriano se baseia em princípios fenomenológicos. A pesquisa também se vê diante da imprescindível reconstrução dos principais conceitos e etapas do ensaio *A posição do homem no cosmos* (1928). Ao apresentar e analisar as posições e as conceitualizações do texto de 1928, ela possibilita a abordagem da filosofia tardia de Scheler sobre a essência do fenômeno humano. A obra *Visão filosófica do mundo* (1928) se abre para o acontecimento do fenômeno humano enquanto origem da ontologia do ser absoluto. Nesse ponto, contudo, a Antropologia filosófica parece perder a centralidade para outro questionamento, a saber, uma ontologia do ser absoluto sob critérios metafísicos. Conseqüentemente, a hipótese da pesquisa se centra na ideia de que a essência do humano é subordinada a uma metafísica do absoluto, e a tese pretendida é a afirmação de que a Antropologia filosófica serve apenas de recurso metodológico para a teorização da entidade absoluta, desconsiderando o humano *ens a se*. Por fim, a investigação sobre a essencialidade do humano é transferida para uma ontologia do ser absoluto, que nada de fundamentalmente antropológico apresenta. O ser em questão, então, não é o humano, mas sim o supra-humano que é filosoficamente construído para a realização filosófica da metafísica do ser absoluto.

Palavras-chave: Scheler. Antropologia filosófica. Metafísica. Ser absoluto. Supra-humano.

ABSTRACT

The research theme revolves around the essence of the human as formulated by Max Scheler's philosophical anthropology ideas. The initial goal is to determine the understanding that the philosopher presents of that essence as a phenomenon; therefore, it is necessary to characterize the phenomenological method, indicating how much Scheler relies on contexts and concepts of Husserl's phenomenology, but also how much he moves away from them. Thus, it is shown how Schelerian thought is based on phenomenological principles. The research is also faced with the indispensable reconstruction of the main concepts and stages of the essay *The Human Place in the Cosmos* (1928). By presenting and analyzing the positions and conceptualizations of the 1928 text, it becomes possible to approach Scheler's late philosophy on the essence of the human phenomenon. The work *Philosophical Perspectives* (1928) opens itself to the occurrence of human phenomenon as origin of the absolute being's ontology. At this point, however, philosophical anthropology seems to lose centrality to another questioning, namely, an ontology of the absolute being under metaphysical criteria. Consequently, the research hypothesis focuses on the idea that the essence of the human is subordinated to a metaphysics of the absolute, and the proposed thesis is the assertion that philosophical anthropology serves only as a methodological resource for theorizing the absolute entity, disregarding the human *ens a se*. Finally, the investigation of the human essentiality is transferred to an ontology of the absolute being that presents nothing fundamentally anthropological. The being in question, then, is not the human, but the suprahuman, which is philosophically constructed for the philosophical realization of the metaphysics of absolute being.

Keywords: Scheler. Philosophical anthropology. Metaphysics. Absolute being. Suprahuman.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO A SERVIÇO DO CONHECIMENTO DO HUMANO.....	21
2.1	HUSSERL COMO INICIADOR DA PESQUISA FENOMENOLÓGICA.....	23
2.2	FENOMENOLOGIA EM DOIS DE SEUS DESDOBRAMENTOS SIGNIFICATIVOS.....	30
2.2.1	Heidegger e a fenomenologia do ser-aí (humano).....	30
2.2.2	A fenomenologia segundo Merleau-Ponty.....	37
2.3	SCHELER COMO FENOMENOLÓGO.....	42
2.3.1	A fenomenologia no pensamento de Scheler e seu componente apriorístico..	47
2.3.2	A fenomenologia da pessoa humana e a evidenciação do princípio axiológico do amor.....	50
3	DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.....	60
3.1	KANT E A SÍNTESE DO PROJETO CRÍTICO: O QUE É O HUMANO?.....	61
3.2	A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER: ESBOÇOS SEMINAIS.....	65
3.2.1	O humano como problema para si mesmo.....	71
3.2.2	A construção do mundo psíquico.....	73
3.2.3	Da essência animal e humana.....	80
3.2.4	Psicofísico.....	83
3.3	DO FUNDAMENTO DO HUMANO E DA ORIGEM DA METAFÍSICA: DO HUMANO.....	88
4	O PROGRAMA METAFÍSICO PARA ALÉM DO HUMANO ESPIRITUAL EM MAX SCHELER.....	97
4.1	A ESTRUTURAÇÃO METAFÍSICA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.....	98
4.2	A CONEXÃO ENTRE O CONCRETO E O METAFÍSICO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.....	103
4.3	ESPÍRITO E VIDA.....	107
4.3.1	As doutrinas do espírito na história humana.....	109
4.4	A METAFÍSICA DO SER ABSOLUTO E DO SABER DE SALVAÇÃO.....	115
4.5	UMA CRÍTICA INERENTE À METAFÍSICA DO SER ABSOLUTO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER.....	124

5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
	REFERÊNCIAS.....	144
	FONTES PRIMÁRIAS.....	144
	FONTES SECUNDÁRIAS.....	145

1 INTRODUÇÃO

O conhecimento acerca do humano (*Mensch*)¹, por longa data, foi historicamente dominado por questões metafísicas (mesmo quando sob a legenda da teologia). Após esse período de inclinações teológicas, a indagação a respeito do humano tornou-se problema no repertório das assim chamadas ciências naturais, modo de pensar matizado pelo critério das ciências de rigor (e do conhecimento positivo que lhe é típico).

O modo de conhecer pela ciência, de início, buscava tratar o humano como *objeto* a ser explicado segundo os critérios de certeza e de exatidão. Contudo, logo reconheceu-se que o humano, enquanto “objeto de ciência”, exigiria para si não apenas uma metodologia diferente, quanto um novo modo de conhecer cientificamente cujos fundamentos fossem coerentes com a essência desse “objeto”.

Teve início, assim, um conjunto de esforços que remontam a meados do século XIX, especialmente junto a Wilhelm Dilthey (1833-1911), que se dirigem à criação das ciências humanas (ou, por assim dizer, “ciências do espírito”, ainda usando a linguagem própria aos 1800). O humano, diferentemente de um objeto a ser explicado com base nas ciências positivas, agora é quem assume a centralidade de um conhecimento que, enfocando suas vivências, é compreendido no campo da história, da sociedade e da cultura.

Não há dúvida de que a filosofia de Kant, especialmente o conjunto de seu projeto crítico (cujo ímpeto investigativo, segundo o próprio autor, sintetizaria o problema: “o que é o homem?”), teria contribuído para a cunhagem das assim chamadas ciências humanas, especialmente por força de sua antropologia metafísica. A filosofia do espírito de Hegel também tem aqui uma contribuição ao fornecer elementos para se tratar o humano em face da consciência histórica, o que torna possível uma abordagem opcional àquela oferecida pelo biologicismo evolucionista

¹ De saída, faz-se necessária uma elucidação: optou-se pela utilização do termo “humano”, na presente pesquisa, a fim de evitar a palavra “Homem” e, com esta, as implicações decorrentes de uma compreensão substancial da experiência humana enquanto “Anthropos”. Quer dizer, evitou-se o termo para não arrolar pressuposições ontológicas acerca do humano como “animal rationale” ou “criatura dei”, que já instilariam vieses ora antropocêntrico ora teocêntrico na abordagem do conceito aqui focado. A opção se justifica por se distanciar das interpretações substancialistas e apontar para uma figura em sua totalidade física e psíquica, como também para as ações morais, para os acontecimentos sociais e culturais e, ainda, para o conhecimento humano ao longo da história.

de Darwin, ao positivismo de Comte e ao cientificismo identificado no seio das escolas do neokantismo alemão.

Formado no caldo de cultura do neokantismo, tendo sido também aluno de Dilthey e profundamente interessado pelo curso das ciências de sua época, principalmente, trazendo os expedientes de um modo de pensar denominado fenomenologia, o filósofo alemão Max Ferdinand Scheler (1874-1928) avalia os avanços das ciências do humano em sua época como prodigiosos. Em seus termos:

Tenho a satisfação de constatar que os problemas de uma antropologia filosófica ganharam hoje o ponto central de toda a problemática filosófica na Alemanha e que, muito para além do círculo dos especialistas em filosofia, há biólogos, médicos, psicólogos e sociólogos trabalhando em uma nova imagem da constituição essencial do homem (SCHELER, 2003, p. 3).

Em meio ao referido progresso, Scheler identifica que as ciências em geral, entre fins do século XIX e o início do XX, se especializam criando até novos e inusitados ramos. No entanto, em sua avaliação, apesar de essas terem crescido e se especializado como nunca antes se vira, elas ainda não são capazes de responder, eficazmente, à pergunta pelo humano, fazendo com que ainda não haja uma compreensão satisfatória da essência desse fenômeno.

Em face dessa evidência, Scheler procura desenvolver uma Antropologia filosófica cujo projeto filosófico se justifica como retomada inovadora da questão do humano partindo da ideia de fundamentos únicos. A investigação scheleriana procede com a ideia de que a busca por esses fundamentos próprios ao humano e a um saber que lhe é coerente não deveriam ser adversárias da filosofia, mas sim suas aliadas. Desse modo, a ideia de humano apoiou-se sobre princípios da biologia, da psicologia e da antropologia até atingir uma teoria puramente filosófica – metafísica. No panorama do conjunto dos escritos schelerianos, o desenvolvimento dessa Antropologia filosófica localiza-se na segunda fase, que se inicia após o texto *O eterno no Homem* (1920-1922) e se estende até as obras tardias de 1928. As obras finais, determinadas por Sander (1996) como integrantes de uma terceira fase da filosofia scheleriana, não apresentam mais temas ligados ao sentimento e aos valores, mas sim a uma experiência metafísica.

O propósito de Scheler, ao fazer uso de definições metafísicas, era evidenciar que, para além do raio de atuação das ciências naturais, o humano apresenta uma característica própria e diferente de qualquer outro ser vivo. Portanto, mesmo em meio

a uma atmosfera racional própria ao cientificismo, o filósofo soube sustentar uma filosofia na qual o conhecimento em relação ao humano não dependeria exclusivamente das ciências. E, para além disso, as ciências naturais e humanas² não foram excluídas da investigação filosófica; ao contrário, elas foram usadas por ele com a finalidade de fundar uma ideia de humano que ultrapassaria aquela compreensão que, muito rapidamente, se aceita como resposta à pergunta pelo humano com a fórmula: ser racional.

Mas, qual área de estudo seria capaz de caracterizar o humano sem os pressupostos do cientificismo? Como o filósofo determinou o humano dada toda a sua diversidade cultural, social e política? Com base no tema da pesquisa, anunciado no título deste trabalho, pode-se responder às questões da seguinte maneira: a caracterização filosófica do humano é do tipo fenomenológica e metafísica com princípios tais como a *intencionalidade* e a *pessoa*. Essa caracterização e esses princípios conduziram a ideia de humano a fundamentos puramente filosóficos no interior da Antropologia filosófica.

Ora, se anteriormente as questões filosóficas do humano foram obscurecidas pelas ciências naturais, então a própria filosofia deveria voltar-se para si mesma de modo a fundamentar seu questionamento do humano tendo em vista o contexto plural no qual ele vive. Assim, não é suficiente responder “o que é o humano?” a partir de visadas unilaterais e isoladas, isto é, ora do ponto de vista biológico, ora desde a visada antropológica. As ciências (como é próprio daquilo que Dilthey chamou de “fazer abstrativo” das ciências positivas) acabaram “desmembrando” o humano em partes: físicas, psíquicas, sociais, culturais e políticas. Todavia, o humano não é, em um instante, um ser de razão, em outro, um ser social e, em outro ainda, um ser de cultura, mas sim um ser que conjunta todas essas partes singulares e apresenta uma essência que o caracteriza para além das definições físicas, psicológicas, sociais e políticas.

No prefácio da primeira edição de *A Posição no Homem no Cosmos* (1928), Scheler assinala o merecido posto que a investigação acerca do humano conquistou com a sua pesquisa, colocando-o no cerne da filosofia do século XX:

² Tem-se em mente, enquanto ciências naturais, a biologia e a antropologia. Já as ciências humanas seriam a psicologia e a sociologia.

Independente disso, porém, os problemas que o homem coloca acerca de si mesmo alcançaram no presente o ponto máximo registrado em toda a história que nos é conhecida. No momento, como o homem admitiu nunca ter estado antes com uma posse tão diminuta de um saber rigoroso sobre o seu ser e como nenhuma possibilidade de resposta a esta pergunta o assusta mais, a nova *coragem para a veracidade* parece ter retornado até ele: a coragem de colocar de uma maneira nova a questão essencial, sem a sujeição total, parcial ou só muito pouco consciente a uma tradição teológica, filosófica ou científico-natural até aqui corrente; a coragem de desenvolver - aproveitando ao mesmo tempo os ricos tesouros de saber singular conquistados através do trabalho das diversas ciências do homem - uma nova forma de sua autoconsciência e de sua auto-intuição (SCHELER, 2003, p. 3).

Na filosofia contemporânea, foi Scheler quem desenvolveu uma antropologia que conjugou o saber filosófico com as ciências especializadas. Nela, a essência do humano foi interpretada a partir da concretude real, natural e existente. Portanto, a construção da Antropologia filosófica proporcionou ao humano a consciência de si mesmo e a ciência de objetos exteriores, de tal modo que pudesse ultrapassar a barreira do orgânico, do psíquico e do corporal. As limitações psicofísicas foram suplantadas através da relação entre as ciências do humano e a metafísica.

Assim, em um período de ascendência científica, a independência de um saber humano filosófico foi apresentada de forma corajosa pelo pensamento inovador de Scheler (SÁNCHEZ-MIGALLÓN, 2008). É em face deste cenário que se pode apresentar as linhas diretrizes da pesquisa que resulta no presente trabalho de tese.

Assumida como tema a interpretação que Scheler fez do fenômeno humano por meio de investigação fenomenológica de sua essência metafísica, o problema investigado neste cenário pode ser formulado com a seguinte pergunta: *Como a Antropologia filosófica chega a viabilizar uma investigação do humano abrindo campo para a elaboração de uma metafísica do ser absoluto?* Essa questão leva a um segundo problema: *A Antropologia filosófica de Scheler responde satisfatoriamente pela essência do humano enquanto ser natural e de existência concreta?*

O objetivo primordial com tais perguntas diretoras é estabelecer em qual âmbito Scheler situa sua ideia de humano para defender uma essência única e singular a esse ente tão geral. Em sua esteira, objetivos secundários podem ser formulados como metas específicas: 1. Analisar as influências fenomenológicas na construção da ideia de humano; 2. Revisitar a ideia de pessoa espiritual; 3. Tratar do método metafísico pelo qual a Antropologia filosófica foi construída; 4. Trazer à tona a relação entre vida e espírito na concepção de humano espiritual; e, por último, 5. Buscar o vínculo entre o humano e o ser absoluto da metafísica de segundo grau.

Após isso, a tese que perpassa este trabalho, elaborada diante da consideração dos contextos temáticos desta investigação, deve ser indicada de maneira categórica. *Sustenta-se que o método de Scheler não cumpriu com a tarefa filosófica de definir o humano como o ente que existe por ele mesmo, mas sim descreveu um homem que vive e existe em benefício da entidade absoluta.*

Por último, ainda se pretende defender que a Antropologia filosófica de Scheler estabeleceu o conceito de um supra-humano que serviu somente de trampolim para a fundação de uma metafísica de segundo grau com uma divindade absoluta. Apresentadas essas considerações, pode-se agora passar à indicação de sua estruturação em capítulos e seus respectivos conteúdos.

O desenvolvimento do presente trabalho inicia com um capítulo que possui caráter propedêutico. O preparado e introduzido nele é o método com o qual Scheler operou sua Antropologia filosófica, bem como parte considerável de suas investigações precedentes. O método em questão é a *fenomenologia*; frente a ele, o propósito é o de apresentar, em linhas gerais, seu conceito, suas ideias-chave e outros traços-força, além de três de suas principais apropriações operadas por três destacados fenomenólogos. Contudo, não se pretende uma caracterização da fenomenologia em sua fundação com Husserl e nas interpretações de Scheler, Heidegger e Merleau-Ponty. A exposição programada para esse capítulo traz, como viés, a indicação de sua aplicação frente ao fenômeno humano, ou seja, busca apontar como a fenomenologia esteve a serviço de uma investigação do essencial ao humano.

Tal como se verá, no primeiro de seus tópicos (2.1), Husserl é iniciador da pesquisa fenomenológica. Esse movimento começa com a criação de um *método*, a princípio aplicado a conhecer por meio dos fenômenos, peça fundamental no projeto husserliano de refundamentação da teoria do conhecimento (não em um terreno hipostasiadamente psicologista, mas em um campo apodítico de idealidades) e a criação da ciência ideal. Após, sob novas diretrizes, a fenomenologia, mais do que apenas método, passa a ser também tratada como uma *atitude* e uma *filosofia*. Nessa nova tópica de seu pensamento, Husserl, ainda à busca de intuições das idealidades, desenvolve uma fenomenologia transcendental de cariz francamente idealista. Essa orientação, apesar de controversa, não deixa de ser provocadora na resposta realista dada por alguns expoentes da fenomenologia, entre os quais o próprio Scheler. Nesse momento da exposição, acentua-se o quanto a fenomenologia husserliana nutriu uma preocupação com o humano e com a essencialidade deste fenômeno.

O tópico reservado a Heidegger, nesse capítulo (2.2.1), contido em outro que pretende ilustrar como a fenomenologia de Husserl se desdobra significativamente em outros intérpretes (2.2), tem o fito de apresentar uma compreensão do que seja a fenomenologia e de como ela é tratada por um autor na orla de Husserl. Tal como se pode ver, Heidegger absorve com agrado a ideia da fenomenologia como descritiva de fenômenos, compreendendo-a igualmente em seu caráter metódico. Entretanto, não acompanha Husserl em sua filosofia transcendental, objetando contra uma redução de um todo do humano a um *ego puro*, por entender que isso constituiria recorrer à ideia de psicologismo, o que Husserl, desde o início, combatera.

Heidegger se mantém na proximidade da fenomenologia das *Investigações Lógicas* (1900) de Husserl, ao elaborar, com os expedientes desta, uma ontologia fenomenológica. Assim, ao retornar à questão do ser na chave de uma pergunta por seu sentido, ressalta-se que o modo de operação dessa ontologia fundamental já seria fenomenológico. E não apenas isso, também a analítica existencial, projeto filosófico que garante acesso a tal ontologia, por meio de uma inquirição ao único ente que pode compreender sentido de ser (*Dasein*), também seria fenomenológica, nesse caso, ontológico-existencial. Ao verificar como Heidegger tratou fenomenologicamente o que há de essencial no humano, busca-se evidenciar que sua analítica do *Dasein* não constitui uma antropologia ou ciência congênere. Isto porque Heidegger se recusa a lidar com uma instância substancial à ideia de humano (ao exemplo do *Antropos*). Nesse caso, como se procura mostrar, se há uma contribuição heideggeriana ao pensamento do humano, esta ocorre indiretamente, no roldão de seu projeto ontológico mais primordial.

Merleau-Ponty é outro fenomenólogo focalizado nesse primeiro capítulo. No tópico reservado à apresentação de sua compreensão de fenomenologia (2.2.2), tem-se um painel de sua síntese autoral formulada quarenta e cinco anos após o marco inaugural lançado pelas *Investigações Lógicas* de Husserl. Sofrendo sentida influência de Husserl, de Scheler e de Heidegger, o filósofo francês cunha uma *fenomenologia da percepção*. Com ela, tem-se uma revisão do conceito de fenomenologia. Trata-se de habilitar a sensibilidade como elemento intencional, a partir da qual se pode perceber os fenômenos e conduzir a experiência não a um *ego puro*, mas a um terreno vivencial. Compreende-se que a obra *Fenomenologia da Percepção* (1945), ao trazer para o primeiro plano a sensibilidade e o corpo, não deixa de possuir também uma interpretação *sui generis* do humano. A consideração de um conceito fenomenológico

de humano intrínseco à fenomenologia do sensível em Merleau-Ponty deve esboçar minimamente o exercício de desenvolvimento conceitual.

Inteiramente dedicado à fenomenologia de Scheler, o tópico 2.3 procura deixar patente a vinculação deste autor com o pensamento fenomenológico vivo entre Munique e Göttingen (na Universidade de Göttingen lecionava Husserl). No entanto, em vez de apenas uma notícia histórica, é uma apresentação das posições fenomenológicas de Scheler. Desse modo, o apriorismo axiológico de Scheler (o mesmo que o caracteriza como defensor de um realismo fenomenológico), a assim chamada tomada sentimental dos valores e sua hierarquia estatuída na forma de uma ordem do coração, são enfocadas. E não apenas isso: a apresentação de sua axiologia fenomenológica enquanto filosofia primeira não estaria completa sem que se contemplasse o conceito de pessoa que completa a autêntica filosofia scheleriana. Com base na apresentação e análise desses elementos fenomenológicos, especialmente nos pontos concernentes à filosofia de Scheler, passa-se a considerar as posições, as visadas e as conceptualidades prévias e atuantes no seu projeto de uma Antropologia filosófica propriamente dita.

O segundo capítulo deste trabalho, por mais que já se mova no âmbito da temática da essência do humano, tal como abordada e investigada por Scheler, também é preparatório. Com ele, busca-se caracterizar os principais contextos, posições e teses desse filósofo ao elaborar mais propriamente o que constitui o núcleo de sua Antropologia filosófica. Desse modo, o que se tem nesse novo capítulo é a reconstrução de algumas das principais partes, temas e conceitos da obra *A Posição do Homem no Cosmos*, de 1928.

Essa reconstrução começa por um tópico de contextualização. Ele pretende mostrar que, desde o *Formalismo na ética e a ética material dos valores* (1913), a filosofia de Kant constituiu, para Scheler, um ponto de partida (crítico) para seu pensamento. Assim, nos contextos da filosofia madura de Scheler, especialmente em sua antropologia, Kant também desempenha papel de contraponto. Por esta razão, começa-se o capítulo com um exame das posições kantianas quanto ao problema do humano, tanto em seu projeto crítico quanto nos desdobramentos de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). A razão de tal exposição em caráter preambular (no tópico 3.1) está no fato de se poder indicar que a filosofia de Scheler, diferentemente da kantiana, não é um projeto de ciência, mas uma ontologia regional.

Ao começar a lidar com *A Posição do Homem no Cosmos*, entende-se que não se poderia contar que o leitor estivesse familiarizado com os termos da maneira como trabalhados pelo filósofo, mesmo sendo uma obra conhecida de Scheler. Assim, ao apresentar a síntese das posições e teses mais primordiais daquele ensaio, o objetivo é não somente compreender o que nosso filósofo pretende com tal obra, mas também apresentar a compreensão crítica que permeia a presente tese. É um exercício como este que põe o pesquisador em situação de indicar, logo de saída, no tópico 3.2 deste capítulo, como *A Posição do Homem no Cosmos* (e escritos datados de época aproximada) aponta muito mais para os *anseios de realização* de uma Antropologia filosófica do que para uma teoria concluída sobre o humano. A obra de 1928 e os escritos de sua circunvizinhança estariam longe de trazerem reflexões que o filósofo pudesse apresentar como conclusivos. Em vez disso, há ensaios. Ora, mas acerca do que ensaiara Scheler?

Tal como se pretende mostrar, Scheler começou seu ensaio filosófico de antropologia indicando como na época atual, mais do que em qualquer outra anterior, a questão da essência do humano precisa se afirmar com urgência e radicalidade. Significa dizer que a situação humana se tornou um fenômeno a ser questionado pelo próprio humano e que o humano se tornou questão para si mesmo (tema do item 3.2.1). No subtópico seguinte (3.2.2), a tarefa é reconstruir como Scheler compreendeu o humano como algo da ordem do psíquico em comparação a outras ordens como a biológica (vegetal e animal). O detalhamento dessa etapa da obra permite mostrar como o mundo psíquico, para o filósofo em comento, é produto de uma construção. Do mesmo modo, o que se tem aqui é matéria para avançar no subtópico seguinte (3.2.3), atinente à comparação da essência da experiência humana com a animal. A consideração sobre a psicofísica (ou mais precisamente, a interação entre psiquismo e corpo) é o que se trata no subtópico final desse capítulo.

Compreende-se que esta exposição tem a indicar que o humano, diferentemente dos demais viventes, não se constitui como uma efetividade no mundo, a ponto de poder ser tratado em um registro substancial ou análogo. Ora, afirmar algo assim tem implicações imediatas que apontam para o humano como uma figura de transcendência frente à efetividade do mundo natural. Essa transcendência, assim se pretende sustentar com Scheler, faz do homem não apenas um vivente ou um ente psíquico, mas um ser cuja essência se perfaz ao projetar-se em um domínio metafísico. É esse o mote de que se precisa para indicar que, no capítulo seguinte, a

experiência humana, por si só, reporta a sua determinação metafísica. Isso permite afirmar o humano como ente fundamentalmente metafísico, como o próprio Scheler teria observado no desenvolvimento dessa intuição em seus últimos trabalhos, interrompidos por sua morte (HILDEBRAND, 2019).

Partindo da consideração de que a Antropologia filosófica conduz à descoberta do homem como ente de transcendência e, nesse caso, um ente metafísico, tem-se que o mesmo humano não se entregaria a uma investigação antropológica. Justamente por isso, resta indicado, no terceiro capítulo, que uma Antropologia filosófica, antes fim em si mesma, acaba sendo estágio intermediário para Scheler na tarefa de elaborar uma ontologia do ser absoluto. Desse modo, parte considerável do capítulo em apreço, realizando um dos objetivos da pesquisa, consiste em apresentar como, a partir do projeto de uma Antropologia filosófica, tal filósofo chega a uma metafísica do humano ou, por outros termos, a uma metafísica do humano em face do ser absoluto.

Ainda apoiado na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, mas agora recorrendo também à obra *Visão filosófica de mundo* (igualmente datada de 1928), procura-se demonstrar como a Antropologia filosófica serviu de recurso metodológico para a teorização da entidade absoluta, desconsiderando o humano *ens a se*. É isso, em boa medida, o que se pretende abordar no tópico 4.1, dedicado a apresentar a estruturação metafísica da Antropologia filosófica de Scheler. A indicação sobre como a investigação da essencialidade do humano foi transferida para uma ontologia do ser absoluto, é tratada no tópico 4.2, no qual a conexão entre o concreto e o metafísico será abordada. Uma breve história acerca das teorias do espírito humano é anunciada no próximo item (4.3), tendo-se também uma tematização sobre os conceitos de vida e espírito no âmbito da obra tardia de Scheler, pois tais conceitos simbolizam uma etapa necessária à plena compreensão do que se apresenta como discussão na relação entre a noção de metafísica e a de ser absoluto.

A parte mais importante desse terceiro e último capítulo, no entanto, reside em compreender-se o presente trabalho como apresentação de uma crítica à Antropologia filosófica scheleriana oferecida como contributo dessa pesquisa. Essa crítica sustenta que a Antropologia filosófica de Scheler não teria passado de uma metantropologia. A crítica ainda faz avaliação negativa quanto ao humano na pauta da Antropologia filosófica se instituir como ente apartado dos contextos da vida. Por fim, a mesma crítica se põe de modo a contestar o êxito da tarefa de fundamentar a

Antropologia filosófica por ela mesma, mas sim com vistas a uma metafísica do ser absoluto.

Tendo apresentado, nesta introdução, as peculiaridades do tema em sua delimitação, o problema, os objetivos e outros itens diretrizes de relevância para a compreensão da pesquisa que resultou na presente tese, e ainda, tendo também dado, de maneira preliminar, elementos para a compreensão dos principais conceitos, oferecendo, inclusive, um plano geral dos passos em capítulos e seus circuitos, compreende-se ter preparado a entrada à tematização da matéria propriamente dita. Sendo assim, passa-se ao capítulo inicial.

2 FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO A SERVIÇO DO CONHECIMENTO DO HUMANO

O propósito do capítulo é indicar como Scheler se vê ligado à fenomenologia e como esta teria vez na elaboração de um pensamento acerca do essencial ao humano. A tematização aqui programada pretende contemplar as ideias-chave da fenomenologia e a evidenciação de como filósofos ligados a esse modo de pensar o compreendem. Tal exercício, além de nos oferecer o ensejo de focar a fenomenologia junto a três de seus principais representantes (Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty), deve propiciar vislumbres das ligações de Scheler com o movimento fenomenológico; também de como o conhecimento do humano se beneficiaria deste recurso para desenvolver etapas importantes de seu pensamento, como é o caso de seu apriorismo ontológico, de sua compreensão da ideia de pessoa humana e a ideia de amor, no centro de sua gramática dos sentimentos. O capítulo ora iniciado deve, assim, oferecer a primeira aproximação sobre como a filosofia de Scheler – em especial o projeto tardio de uma Antropologia filosófica – estaria ligada à fenomenologia.

A fenomenologia surge como espécie de atualização frente à teoria do conhecimento. Buscando superar os impasses de uma relação entre dois polos hipostasiados que arrolam vícios como o psicologismo e o realismo ingênuo, a fenomenologia surge como bom contraponto à filosofia do neokantismo. Orientando-se exclusivamente pelo fenômeno de forma a descrevê-lo num âmbito de vivências, volta a ser lícito se indagar: Como é possível conhecer as coisas? E, entre essas coisas, o próprio humano que nós somos? Conhecer, no mais profundo sentido do verbo, é ter saber, convívio e relação de conhecimento puro. Então, novamente: *como conhecer o humano que nós mesmos somos?* Com a fenomenologia, parece ter ficado mais claro que o conhecimento do humano não é dado de antemão; ao contrário, ele exige uma disposição de busca para além das apreensões das ciências positivas.

Busca-se, desse modo, uma compreensão do humano que nos abeire ao metafísico (enquanto espaço de determinação fundamental dos entes), evitando uma interpretação do humano ainda recorrente ao modelo categorial, devedor da concepção de gênero supremo e de diferença específica (= *animal rationale*).

O alento para a refutação desta interpretação tradicional de humano foi realmente dado pela fenomenologia; com ela, a experiência paradigmática do humano foi tratada na chave intencional, como campo de consciência, para depois, ser idealizada como polaridade transcendental, tratada no âmbito da segunda filosofia de Husserl. O transcendentalismo fenomenológico de Husserl, apesar de toda a controvérsia criada acerca dele no seio do movimento fenomenológico,³ constitui eixo para a metafísica visada desde certo idealismo fenomenológico na matriz husserliana.⁴ Mesmo não sendo seu objetivo primeiro,⁵ Husserl responde pelo desbravamento de novos terrenos para a elaboração da investigação do humano.

Entre os principais beneficiários da filosofia fenomenológica de Husserl está Max Ferdinand Scheler. A filosofia scheleriana pretende uma tomada da consciência humana a partir da experiência, usando recursos fenomenológicos como a redução e a *epoché* fenomenológicas. É necessário determinar, entretanto, até que ponto o estabelecimento do sentido do humano, em Scheler, se respalda na filosofia husserliana. Desse modo, pode-se perguntar: *A partir de qual posição filosófica é que uma autêntica e única ideia do humano foi erguida sobre pilares não só metafísicos e ideais, mas também e, primordialmente, antropológicos?*

Posta a questão, inicia-se, a partir dela, o esforço por caracterizar a relação de Scheler com a fenomenologia, laço este que deve tornar transparente a ligação entre a fenomenologia e a Antropologia filosófica, justamente no que esta converge para a metafísica. O caminho que pretende indicar elementos de fenomenologia e grifar a ligação de Scheler com ela deve-se perfazer em três tópicos, a começar com uma consideração acerca do seu iniciador.

2.1 HUSSERL COMO INICIADOR DA PESQUISA FENOMENOLÓGICA

³ Está bem documentada a impressão impactante que a proposta da fenomenologia transcendental de Husserl, no seio de suas *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura* (1913), causara junto aos articulistas da fenomenologia nos círculos de Göttingen e de Munique. Do mesmo modo, é sabido o quanto o idealismo fenomenológico derivado daí recebera objeções de todas as direções, inclusive de autores mais afetos a Husserl (Cf. SPIEGELBERG, 1982).

⁴ O idealismo fenomenológico de Husserl, por mais que nucleasse uma compreensão de humano na chave de um transcendentalismo, gerou, em contrapartida, a contestação dessa tendência, na forma de um “realismo fenomenológico”. Tendo acompanhado *in loco* esse movimento contestatório, Scheler dedica uma tentativa de compreensão dos problemas decorrentes dali. É o que se presencia em seu escrito *Idealismo-realismo* (1927). O próprio Scheler, em sua axiologia fenomenológica costumava ser alinhado por seus intérpretes como um “realista”. Veja-se mais sobre esta dualidade em (SCHELER, 2008). Cf. Referências.

⁵ Husserl está primeiramente ocupado com a fundamentação da teoria das ciências no solo da lógica pura e, a partir dela, na criação de uma ciência ideal, apodítica. Após, na elaboração da fenomenologia como ciência transcendental, capaz de constituir uma filosofia fenomenológica (Cf. HUSSERL, 1968).

A fenomenologia é modo de pensar que busca fundamento seguro para o conhecimento das coisas do mundo e para a própria filosofia. Formulada inicialmente por Edmund Husserl (1859-1938), baseia-se em investigação da resposta à questão: *Como é possível o ser humano conhecer objetos*⁶? Na obra *Investigações Lógicas* (1900), o filósofo tenta enfrentar essa indagação filosófica; para isso, trabalha por superar as concepções empíricas, gestos teóricos, posições cientificistas, crenças sobrepostas ao saber, além de vícios psicologistas identificáveis na teoria do conhecimento, postulando que a fenomenologia não poderia estar subordinada a nenhum tipo de saber que não fosse proveniente do próprio fenômeno, isto é, daquilo que aparece. Essa característica é marcante na filosofia das *Investigações Lógicas* e também viva na assim chamada “virada transcendental” no pensamento do filósofo, propondo a fenomenologia enquanto uma ciência pura e a consciência como polo irreduzível. A obtenção disso não seria possível sem uma atitude francamente antinaturalista, apenas conseguida por meio do método fenomenológico, que é intransigente à atitude natural. Justamente por isso, o campo de consciência com o qual conta a fenomenologia⁷, espaço fenomenal em cujo âmbito os objetos (= fenômenos) aparecem à consciência intencional, não corresponde às propriedades de um psiquismo empírico.

A partir de Husserl, parece já se ensejar que a resposta ao que há na base da experiência humana, se a compreendermos como uma experiência de consciência,

⁶ A noção de objeto requer, desde já, uma explanação. De modo geral, o seu significado equivale ao de coisa. Ele é tudo aquilo pelo qual se deseja, o que se percebe ou no que se pensa. Entretanto, na filosofia, o objeto apresenta outra definição. Para Kant, o objeto é tido como fenômeno, isto é, é uma representação. Dessa forma, o conhecimento é o exercício de dar sentido ou representar o objeto perfeitamente pelo pensamento, como se o sentido do objeto, que forneceria o conhecimento, fosse agora assegurado apenas pelo sujeito. Já na fenomenologia, há uma pequena alteração na definição de objeto. O objeto empírico, fora da consciência do sujeito, possui sentido; contudo, o seu sentido só é acessível por meio do sujeito. Assim, os objetos existem na mente; eles são apreendidos intuitivamente fornecendo sentido ao mundo. Husserl difere o objeto empírico do noema. Este é o objeto intencional enquanto correlato da consciência; o objeto empírico passa a usufruir significância apenas na condição de noema (existente exclusivamente na consciência). Para Scheler, o objeto (*Gegenstand*) apresenta significância desde sempre, independentemente de um sujeito. Para que o sentido do objeto se faça compreensível, basta o humano intuí-lo. Esse objeto não é aquele que é encontrado na esfera da vida possuindo uma utilidade ou um fim, mas sim o objeto que possui em si mesmo um sentido independente da relação que ele venha a ter com o humano.

⁷ Uma das estruturas essenciais da experiência fenomenológica é o *noema*, que consiste no significado que a experiência traz à consciência. Outra estrutura essencial é a *noesis*, que é encarregada de sintetizar os vários momentos e significados da experiência. Ela é flexível e, conforme se altera, modificam-se as possibilidades de realidades. Se antes o humano tinha uma visão do que seria um avião ou o sabor do que parecia ser uma amora, agora ele experiencia a visão de um helicóptero e o sabor de uma framboesa.

não se deixa determinar essencialmente por meio de ontologias regionais, tampouco pelas ciências como as positivas naturais (*Naturwissenschaften*), pois estas são responsáveis somente pelas estruturas causais da experiência. Dessa forma, não cabe às ciências naturais fornecer uma interpretação metafísica das coisas concretas, mas sim uma abordagem que, para Husserl, contempla fenomenologicamente o transcendental. Este, na qualidade de um conceito oposto ao naturalismo, refere-se a uma área da filosofia que diz respeito à consciência⁸.

Na ideia de fenomenologia sustentada por Husserl, a consciência é definida como o todo do humano responsável pela compreensão do sentido das coisas em geral (HUSSERL, 1968). O retorno do foco da investigação fenomenológica husserliana às estruturas transcendentais da consciência intencional, conhecida como “virada transcendental”, resulta na redução do humano à consciência de algo. Independentemente do tipo de experiência fenomenológica que se vem a ter, o conhecimento obtido dela só pode ser processado pela consciência transcendental⁹. Se o objetivo de Husserl é chegar a uma intuição das essências (*Wesensschau*) e, por meio disso, obter uma experiência fenomenológica apodítica, então, é imprescindível a suspensão da validade de todos os elementos que não pertencem a essa experiência. Esse processo de depuração é denominado, por Husserl, *epoché*. Ela é passo metódico relacionado a tão mencionada redução fenomenológica transcendental, na qual se anulam todos os aspectos circunstanciais da experiência a fim de que permaneçam unicamente fenômenos vivenciados que sejam aptos a responder pela dimensão transcendental, desde a qual se pode indagar, entre outras coisas: “[...] como é possível conhecer algo?” (HUSSERL, 1968).

De acordo com Husserl (1976), fenômenos são da ordem da consciência, por oposição à objetividade efetiva, física; eles carregam consigo o significado de uma experiência fenomenológica. O humano ou a figura de sujeito da experiência, enquanto exclusivamente *ego*, assimila o fenômeno reduzido na sua consciência. Por mais que a experiência dos nossos sentidos possa alterar a efetividade

⁸ Vale destacar que, na análise da consciência, o objeto é oposto à ideia de objeto como é tido na psicologia empírica (Cf. HUSSERL, 1976).

⁹ Jamais o sistema nervoso sensorial, composto por neurônios e partes do cérebro envolvidas na percepção sensorial, poderia atingir o significado de uma experiência fenomenológica. A fim de desprender os conceitos e ideias naturalistas dos princípios da fenomenologia, esta foi estabelecida como transcendental em relação à experiência ordinária.

(*Wirklichkeit*)¹⁰, tão somente a consciência é qualificada para trazer sentido e significado ao humano. A experiência reduzida, que suprime o material accidental da realidade, ocorre no humano na medida em que este é ego puro¹¹. Com outras palavras, o humano está distanciado de todas as partes que formam a sua existência natural e empírica. Nesse contexto fenomenológico, como insinua Landgrebe:

[...] o ser humano é um espectador da própria experiência que realiza e, como *ego*, ele limpa as características contingentes da experiência efetuando a redução eidética, que abriga apenas categorias essenciais: a percepção, a memória, o desejo, etc (LANDGREBE, 1968, p. 56).

Estas são experiências completamente independentes da constituição empírica dos entes que as preenchem. Assim, a fenomenologia retira o que há de contingente das coisas do mundo para alcançar os sentidos mais autênticos deste mundo. Ela trouxe um novo olhar para o mundo e para todos os seus constituintes, pois, ao experienciar algo, o humano é capaz de acessar as coisas e todo o seu contexto. Dessa maneira, a experiência fenomenológica não divide ou separa partes, mas sim engloba toda a esfera do ser humano e do mundo. E, assim, entendimentos com aspectos puramente racionais e lógicos são deixados de lado a fim de possibilitar uma compreensão subjetiva de vivência.

A fenomenologia propõe uma visão na qual o mundo e o próprio humano aparecem em si mesmos totalmente compreensíveis. É como se a experiência fenomenológica fosse capaz de elucidar o que até então estava escondido pelas contingências e perturbações da vida. O ver fenomenológico clareia o sentido das coisas do mesmo modo que uma pedra preciosa, ao ser lapidada, obtém uma aparência pura e cristalina; e isso ocorre porque a fenomenologia traz compreensões diferentes das significações dadas pelas ciências e pelo senso comum.

O núcleo da interpretação fenomenológica não é apenas o fenômeno, mas também é a própria experiência. O humano, ao ter uma experiência visual, é capaz de descrever não só o objeto visto, mas também a própria experiência que está tendo.

¹⁰ Na filosofia de Kant, encontra-se o termo *Realität* para designar a realidade sem possuir a coisa real, porque a existência de alguma coisa não depende de sua coisidade, mas somente de predicados reais. Pós Kant, na fenomenologia husserliana, o termo *Realität* apresenta o sentido da coisa ou da realidade natural para não só diferenciar de Kant, mas também caracterizar a realidade evidente enquanto *Wirklichkeit*. Na antropologia filosófica scheleriana, aparece o termo *Wirklichkeit* e o termo *Realität*, ambos assinalam a noção de realidade sobre a qual o humano atua e vive. Embora Scheler não tenha feito nenhuma especificação acerca dos termos *Wirklichkeit* e *Realität*, percebe-se, no decorrer do seu texto *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), o uso exclusivo do termo alemão *Wirklichkeit*.

¹¹ O sentido de “puro” anula qualquer relação entre a experiência, o mundo circundante e o humano corpóreo.

Desse modo, a fenomenologia é a compreensão do sentido da vida à medida que o humano experiencia o mundo. Isso significa que a orientação fenomenológica incide na experiência em si e não nos objetos da experiência (ZAHAVI, 2010).

Ao se ter a experiência de ouvir uma música, direciona-se a atenção para o sentido da música e não para a música em si, ou seja, nas notas musicais, afinações, etc. Na condição de sujeito que experiencia algo, o humano faz com que a experiência (sempre consciente) revele fenômenos que apresentam um significado distinto da acepção encontrada na existência concreta. Na experiência da redução fenomenológica é depurado o fenômeno a fim de alcançar a sua essência, retirando ou limpando o significado das contingências inerentes à materialidade.

Com a inauguração da fenomenologia, determinam-se novas interpretações para as coisas físicas e para o humano. As materialidades físicas convertem-se em fenômenos conscientes e o humano transforma-se em *ego* puro ou sujeito transcendental. Essas novas concepções surgem no momento em que Husserl vê a necessidade de alterar o modo pelo qual os humanos enxergam as coisas nos seus respectivos contextos da vida concreta, alternando a posição do humano para, nessa nova situação, questionar a validade do conhecimento obtido na existência.

A exigência de um novo método produz um questionamento e uma dúvida da existência, culminando no rompimento da atitude natural. Com essa conduta inovadora, o humano passa a ser criador, ou seja, deixa de existir como mero espectador da vida empírica. Ao se questionar sobre os significados dados naturalmente, o humano possibilita para si mesmo a experiência fenomenológica e, com essa nova forma de se relacionar com a realidade existente, passa a existir na qualidade de sujeito transcendental enquanto consciência pura. Atrelado a isso, emerge, na fenomenologia husserliana, um outro conceito: a intencionalidade.

A intencionalidade é responsável pelos significados das coisas que aparecem. Como um componente da consciência, ela é capaz de ler o sentido de algo no mundo. À vista disso, o conteúdo apreendido da existência não está no objeto, mas sim na consciência, pois a intencionalidade já traz consigo esse conteúdo e suas significações. O *eidos*, ou a essência imutável das coisas, é fornecido para a consciência através da intencionalidade, que se alicerça na experiência fenomenológica independentemente das unidades contingentes e empíricas: “[...] a intencionalidade é caracterizada por sua *independência da existência*” (ZAHAVI, 2015, p. 32).

Para a fenomenologia, é importante a vivência intencional¹² e não a existência de algo fora da consciência. Com o intuito de conhecer as coisas no mundo e estabelecer um conhecimento seguro acerca delas, a consciência e os objetos intencionais formam o arcabouço indispensável na busca do saber de essência.

Husserl vê, na fundamentação da fenomenologia, o acesso ao conhecimento de essência, que exige uma relação entre sujeito transcendental e objeto percebido na consciência. No entanto, se na filosofia husserliana se evidencia o objeto enquanto correlato da consciência, é, então, admissível negar a existência dele? Não é imperativo que os objetos precisem existir fora da consciência do sujeito a fim de que se possa conhecê-los. O objeto é fenomenologicamente existente, ou seja, ele é conhecido através da experiência intencional.

Para Husserl, tudo quanto existe e todos os objetos reais são interiorizações mentais (psicológicas) e imanentes (conscientes). O filósofo preocupa-se em justificar ou fundamentar os objetos mentais, pois para ele não há separabilidade entre o mental e o físico. Apesar disso, a independência de objetos mentais para com a existência real dos objetos não significa negar as suas realidades empíricas (no sentido de *Realität*). O que se pretende justificar com a fenomenologia é a independência da subjetividade transcendental para com todo o real no propósito de alcançar um saber indubitável. Por meio da consciência intencional, viabiliza-se o modo pelo qual as coisas e o mundo (como o entorno de referências das coisas) podem ser conhecidos independentemente da *res extensa*¹³.

O desenvolvimento de uma base irrefutável para a filosofia culmina com o estabelecimento da fenomenologia. No âmbito fenomenológico, separa-se o campo do dado intencional do domínio da transcendência. O domínio da transcendência diz respeito às coisas reais, isto é, se refere aos objetos fora da consciência transcendental. A consciência transcendental, por sua vez, possui uma acepção que é oposta à ideia de consciência do senso comum ou das ciências naturais. A transcendência dos objetos é bem delimitada quando Husserl afirma que “[...] só mediante uma redução, que também já queremos chamar *redução fenomenológica*,

¹² Para Brentano, todos os fenômenos psíquicos possuem uma referência a um conteúdo ou uma direção a um objeto. Husserl inova esse conceito de referência a objetos, situando-o fora da esfera psíquica. O significado de um objeto não está dirigido à esfera do biopsíquico, mas sim à consciência intencional.

¹³ *Res extensa* possui o sentido de coisa que não pensa, finita, dependente e material.

obtenho eu um dado (*Gegebenheit*) absoluto, que já nada oferece de transcendência” (HUSSERL, 2008, p. 70).

Todos os aspectos transcendentos, até as proposições acerca de algo, carregam consigo conteúdos duvidosos e contingentes. O humano que não executa o método fenomenológico e que, por conseguinte, existe em conformidade com transcendências externas à consciência, nada possui de orientação que se enquadre na competência da gnosiologia (área da filosofia preocupada com os princípios do conhecimento a partir do sujeito que adquire conhecimento). Por isso, faz-se necessário colocar em questão o humano e as coisas do mundo, a fim de obter fenômenos puros ou puros conhecimentos com caráter do eu puro¹⁴.

Como fator chave na aquisição de saber de essência, a intencionalidade, abstraindo todo e qualquer conteúdo transcendente, alcança o fenômeno próprio da fenomenologia que se baseia no dado absoluto e não nos dados existentes. O dado absoluto refere-se à realidade objetiva e é captado não por meio do sujeito empírico, mas sim a partir do ver puro do ego transcendental. A inovação da fenomenologia na alçada filosófica caracteriza-se pelo princípio segundo o qual “[...] o dado de um fenômeno reduzido é, em geral, um dado absoluto e indubitável” (HUSSERL, 2008, p. 78). O objeto intencional é considerado em sua generalidade e não em sua singularidade, pois não se visa a isto ou àquilo de uma coisa, mas sim a seu aspecto geral no qual essa coisa está envolvida. Intuir o fenômeno na sua situação absoluta exige da redução fenomenológica a separação do objeto de todo o conteúdo transcendente. A intencionalidade dirige-se a fenômenos em geral, visando sempre às suas totalidades, com o objetivo de obter um conhecimento de essência que se opõe a um saber da ciência natural.

Na obra *Investigações Lógicas*, precisamente na quinta investigação, Husserl introduz substancialmente a fenomenologia com a ideia de experiência intencional e experiência não intencional. A intencionalidade, como já se indicou alhures, simboliza um critério basilar da consciência transcendental e marca um conceito predominante na fenomenologia. Os objetos que constituem o conhecimento absoluto são obrigatoriamente provenientes de atos intencionais. Incompatíveis com a intencionalidade e, conseqüentemente, com o conhecimento, encontram-se os atos

¹⁴ O *eu puro*, na qualidade de sujeito cognoscente, é destoante do eu que possui corpo e que é empírico. Ao passo que o eu puro é reduzido à unidade da consciência, ele é preenchido por vivências que são a junção de um ato intencional e de um objeto intencional.

emocionais e os atos sentimentais. Estes últimos não detêm um objeto específico que poderia ser intuído pelo sujeito; pelo contrário, eles apenas representam estados psicológicos momentâneos. Husserl vê a experiência intencional como aquela determinada por atos objetivantes, os quais constituem objetos e estados de coisas. Os atos intencionais objetivantes dividem-se em representações e em juízos. As representações são objetivações de algo e os juízos são julgamentos sobre o estado de algo; ambos integram a objetivação da intencionalidade. Todavia, a objetivação torna-se complicada na experiência não intencional ou para os atos emocionais e sentimentais, pois os sentimentos e as emoções são disposições subjetivas em relação a sensações físicas e psíquicas. Ocorre, em vista disso, uma dúvida: como seria possível encontrar o objeto de tais sentimentos e emoções? Husserl responde dizendo que os atos emocionais não existem em modo independente; pelo contrário, estão ligados a atos representacionais e objetivantes. Logo, as sensações e os sentimentos não são atos em si mesmos e não realizam experiências intencionais por si só; eles pertencem aos atos intencionais.

A fenomenologia, na qualidade de novo fundamento para o conhecimento filosófico, que tem sua estreia na filosofia husserliana, abre horizontes para outros filósofos discutirem os fundamentos do conhecimento das coisas que são percebidas. A redução fenomenológica, dentro da fenomenologia, acaba reinterpretada por pensadores subsequentes, como também a relação entre sujeito e objeto. A partir da perspectiva fenomenológica, autores contemporâneos ora se aproximam ora se distanciam da orientação iniciada por Husserl.

Independentemente de discrepâncias filosóficas, algo é incontestável: no início do século XX, a filosofia deixa de caracterizar-se exclusivamente pelo idealismo racional, no qual o humano era uma substância pensante; também se rompe com a ideia empirista, que era dominada pelo raciocínio ou pela dedução lógica; e, por fim, é quase completamente abandonada a noção do psicologismo, já que ela era tida para a filosofia como a ciência dos atos psíquicos com regras para o correto pensar.

Sem se preocupar se o mundo que existe é verdadeiro ou falso, a investigação fenomenológica passa a concentrar-se no modo como seria possível construir um conhecimento axiomático que servisse de base para a filosofia. Devido à fenomenologia, o conhecimento filosófico abandona pressupostos teóricos para dar lugar à vivência da consciência do sujeito, que conhece e que está em relação com o mundo por meio da intencionalidade.

A preocupação inicial de Husserl, ao desenvolver o método fenomenológico, baseia-se na procura de um saber inquestionável que resulte em ciência apodítica para o mundo e para o próprio humano. Essa nova maneira de fundamentar o conhecimento filosófico ganha desenvolvimentos e repercussões. Outros filósofos investem na fenomenologia como processo para compreender o sentido das coisas do mundo, da vida e do humano.

No tópico que segue, busca-se apresentar, de modo sumário, dois desdobramentos da fenomenologia husserliana. Com eles, mais do que uma compreensão de como a filosofia fenomenológica aponta a novos rumos, o interesse é mostrar como ela, de algum modo, estaria a serviço de uma investigação acerca do humano.

2.2 FENOMENOLOGIA EM DOIS DE SEUS DESDOBRAMENTOS SIGNIFICATIVOS

Se, como ficou claro no tópico anterior, os primeiros estabelecimentos da fenomenologia cabem a Husserl, não resta dúvida de que, justamente por isso, este também constitui ponto de partida para seus desdobramentos. Isso quer dizer que a compreensão de fenomenologia se alarga com articulistas imediatamente ou mediatamente ligados a Husserl.

Para o uso do presente trabalho, convém chamar atenção a pelo menos dois desses intérpretes. Primeiramente, Heidegger que, usando a fenomenologia como método para elaboração de uma ontologia, desenvolve uma fenomenologia hermenêutica que dá vez a uma analítica da experiência paradigmática do humano, na forma de ser-aí (*Dasein*). Em segundo lugar, Merleau-Ponty, que, apoiando-se especialmente em *Ideias II* de Husserl (na década de 1940, ainda em forma arquivada), redefine o conceito de fenomenologia, ao passo que, reabilitando a ideia de sensibilidade, desenvolve uma fenomenologia da percepção.

Este tópico pretende ilustrar a fenomenologia de Husserl e as repercussões dela na analítica do ser-aí de Heidegger e, na noção de percepção e de corpo de Merleau-Ponty, ele é pensado e se justifica como indicação válida sobre como esse novo método filosófico obtém releituras. E, conseqüentemente, além dos autores já mencionados, como Scheler se apossa de tal método na sua filosofia do humano.

2.2.1 Heidegger e a fenomenologia do ser-aí (humano)

Desde a primeira hora, Heidegger é um intérprete de Husserl. Por esta razão, logo se vê integrado ao seleto círculo de estudos capitaneado pelo fundador da fenomenologia. Alguns biógrafos narram que Heidegger se destacara naquele movimento, justamente por ser proficiente nas *Investigações Lógicas* desde o início da década de 1910. Este domínio da obra de Husserl, por mais que não condiga ao estágio mais atual da pesquisa fenomenológica, nos idos de 1917 confere ao jovem Heidegger destaque frente aos demais integrantes do movimento fenomenológico e faz com que Husserl não esconda sua admiração e predileção por este novo integrante do círculo (OTT, 2000). Este, além do reconhecimento das capacidades e aplicação de Heidegger, é fator influente para que ele não tarde a se tornar professor assistente de Husserl e passe a ensinar a filosofia fenomenológica na proximidade do mestre.

Heidegger desfruta de plena clareza quanto ao papel da fenomenologia. Ele tem ciência de que ela:

[...] não significa 'um ponto de partida' ou uma 'corrente'. Pois, enquanto se compreender a si mesma, a fenomenologia não é e não pode ser nem uma coisa nem outra. A expressão 'fenomenologia' significa antes de tudo, um *conceito de método* (HEIDEGGER, 2014, p. 66).

Heidegger declara, pois, que a fenomenologia é *método*, a serviço da filosofia rigorosa que, em sua época, vem como modo inovador de pensar e que oferece bom contraponto à filosofia do conhecimento de matriz neokantiana.

O mesmo método Heidegger utiliza em sua investigação original. No entanto, diferentemente de Husserl, Heidegger não está tão interessado na reforma do conhecimento ou na criação de uma ciência fenomenológica. O filósofo de Todtnauberg elabora uma retomada da questão do ser e esta depende de uma abordagem fenomenológica que licita não um trato com um conceito hipostasiado de ser, mas antes uma tomada significativa de seu sentido. Nesse caso, ao projeto designado "ontologia fundamental", o modo de elaboração é fenomenológico. Sob alguns pontos e durante considerável tempo, Heidegger subscreve a compreensão husserliana de fenomenologia¹⁵. Afinal, também para Heidegger:

¹⁵ Apoiando-se na fenomenologia husserliana, sem, no entanto, submeter-se a ela, Heidegger escreve uma das obras mais notórias dentro e fora do ambiente filosófico. *Ser e Tempo*, de 1927, tem essa magnitude em virtude do convívio direto de Heidegger com Husserl durante o período de 1919 e 1923

[...] Quanto mais autenticamente opera um conceito de método mais abrangentemente determina o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a originariedade em que ele se radica numa discussão com as coisas elas mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos de artifício técnico, tão numerosos em disciplinas teóricas. A palavra “fenomenologia” se exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “às coisas mesmas” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas” ao longo de gerações (HEIDEGGER, 2014, p. 66).

A fenomenologia de Heidegger, assim como em Husserl, não é teórica. Isso porque o gesto teórico não é sem hipóteses embutidas. Ele presume a existência de uma realidade objetiva dada, um sujeito lhe contraposto e a tentativa de fixar mediante intelecção seus supostos “aspectos” com base nos quais sempre se pode emitir enunciados veritativos no anseio de fundamentação empírica. Não é preciso dizer mais para estar de posse da evidência de que o procedimento teorizante arrola posições metafísicas, as mesmas que a fenomenologia pretende superar. Exatamente por isso, Heidegger trata a fenomenologia como um *modo descritivo de lidar com o fenômeno*. Trata-se de um descrever que amostra, de um mostrar que permite compreensão do que é mostrado. Assim, em suas palavras:

Fenomenologia diz, então: *apophaneisthai tà phainomena* – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido *formal* da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “aos fenômenos mesmos”. [...] O termo “fenomenologia” não evoca um objeto de pesquisa nem caracteriza um conteúdo substancial. A palavra se refere exclusivamente ao *modo* como se mostra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado. [...] A expressão tem novamente um sentido proibitivo: *afastar toda determinação que não seja fenomenal* (HEIDEGGER, 2014, p. 67).

O que se tem aqui é uma definição de fenomenologia, precisamente, uma definição heideggeriana que mescla o legado fenomenológico de Husserl ao caldo da cultura da filosofia grega que Heidegger conhecia tão bem. É compreendendo desse modo que Heidegger prepara sua fenomenologia do sentido do ser; também, por meio desta, *aufere* clareza quanto ao fato de o *ser* já sempre estar referente aos entes e nunca a uma abstração. Do mesmo modo, é por meio da fenomenologia que esse

na Universidade de Friburgo (Alemanha). No entanto, posteriormente, a visão de Husserl muda, uma vez que *Ser e Tempo* passa longe de conter em si uma continuação da fenomenologia transcendental. Além disso, a obra trata apenas de uma filosofia da vida. A *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) se detém no sentido da vida, da existência humana e no saber das coisas. Os primeiros filósofos que se destacam nesse tipo de pensamento foram Nietzsche e Bergson.

filósofo compreende que tratar do ser dos entes é lidar com o sentido deste ser já estar sempre experienciado significativamente (FIGAL, 2005).

Mas, ora, como algo assim seria possível? Compreender ser desde seu sentido no ente seria cabido a algum ente específico? Haveria na totalidade dos entes um propriamente compreensivo de ser? Em suma, de onde deveria partir a recolocação de Heidegger da questão do ser? Resposta a estas questões são fornecidas pelo próprio Heidegger:

Elaborar a questão do ser significa tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outros, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo ser-aí (*Dasein*). A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma elucidação prévia e adequada de um ente (ser-aí) no tocante a seu *modo de ser* (HEIDEGGER, 2014, p. 39).

Aqui uma passagem célebre da obra *Ser e tempo*. Esta obra, considerada a principal de Heidegger, é aquela em que o pensador entabula a sua filosofia ontológica. No referido trecho, tem-se apresentado primeiramente a figura do ser-aí como elemento central desse livro. Mas o que seria o *ser-aí*? Seria uma compreensão heideggeriana de homem? Menos do que isso. Heidegger tem o ser-aí na conta do único ente que compreende ser e, por isso mesmo, o único ente do qual pode partir o questionamento do sentido do ser. Assim:

[...] o ser-aí se evidencia como ente a ser, em princípio, previamente interrogado em seu ser. Na tarefa de interpretar o sentido do ser, o ser-aí não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre se relaciona e comporta com o que se relaciona à questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do ser-aí, a saber: da compreensão pré-ontológica do ser (HEIDEGGER, 2014. p.41).

É verdade que Heidegger mesmo indica que o ser-aí corresponde ao ente que nós mesmos somos, ou seja, ao ente que indica a nossa experiência de ser desde sempre em certa situação. Perceba-se que Heidegger não define o ser-aí como um conceito de homem. Contudo, se algo em sentido aproximativo for dito deste, pode-se indicar o ser-aí como a essência do humano, evitando, assim, uma ideia antropológica (a ideia de um *Antropos*) (HAAR, 1990).

Ao agir de modo intransigentemente fenomenológico, a analítica do ser-aí não se pretende antropologia; em verdade, tampouco poderia. Isso porque ela não

objetiva determinar atributos ou propriedades de um ente chamado homem, o que, se tratado filosoficamente, constituiria, quando muito, uma ontologia regional e nunca uma ontologia geral, menos ainda uma *ontologia fundamental*. Heidegger redige o parágrafo 10 de *Ser e tempo* exatamente para ressaltar o quanto a análise fenomenológica do ser-aí *não é* uma espécie de antropologia. Ali ele nos diz:

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição *grega* e o paradigma *teológico* atestam que ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “óbvio”, no sentido de *ser simplesmente dado junto* às demais coisas criadas. [...] sendo tomado implicitamente como algo “evidente” e “dado”, cujo “ser” não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto aos seus fundamentos ontológicos (HEIDEGGER, 2014, p. 94).

A passagem, além de reforçar o quanto o interesse de Heidegger é extra antropológico, marca uma vez mais o quanto seu foco fenomenológico se dirige ao ser-aí. Isso leva a afirmar o quanto seu propósito investigativo é ontológico.

Tudo quanto se diz acerca da antropologia, no mesmo parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, vale também para a psicologia, o que equivale dizer que, se analítica fundamental não é antropológica, ela também não é psicológica ou tampouco biológica, o que frustra as iniciativas de definir a experiência paradigmática da essência do humano a partir de dados empíricos ou ônticos. Enunciado disso é o que se encontra no seguinte trecho seletivo de *Ser e Tempo*:

A mesma coisa vale para a “psicologia”, cujas tendências antropológicas não se podem mais desconsiderar hoje em dia. A falta de fundamentos ontológicos, entretanto, não pode ser compensada inscrevendo-se a antropologia e a psicologia numa biologia geral. Na ordem de uma possível apreensão e interpretação, a biologia enquanto “ciência da vida” funda-se, embora não exclusivamente, na ontologia do ser-aí. A vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna acessível no ser-aí (HEIDEGGER, 2014, p. 94).

A importância dada por Heidegger ao ser-aí e a sua analítica fenomenológica fica patente aqui. Em termos sumários, poder-se-ia depreender dessa citação que qualquer tentativa de elaborar originariamente uma antropologia requer de nós que antes determinemos como o objeto desta está fundado de alguma maneira no ser-aí. A razão disso está no fato de que à antropologia falta uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do *modo de ser* deste ente que nós mesmos somos (HEIDEGGER, 2014, p. 94). Nesse caso, também apenas ao ser-aí é possível elaborar este empreendimento antropológico.

Mas a fenomenologia de Heidegger, ao objetar contra uma ciência que ainda toma o homem objetivamente, na chave da definição categorial de gênero supremo e diferença específica (= *animal rationale*), ainda é mais confrontadora de certas compreensões hipostasiantes da própria situação humana em uma figura fixa, numa ideia de subjetividade que ainda retém uma representação de substancialidade. Acerca disso, Haar (1990) está coberto de razão ao afirmar que, em *Ser e Tempo*, é oferecido uma desconstrução não apenas da noção de animal racional quanto também a compreensão empírica de sujeito. Tal como se vê, consoante essa avaliação, Heidegger até estaria alinhado a Husserl no combate ao psicologismo (que constitui vício ao conhecimento e obstáculo à ciência apodítica pretendida por este). Contudo, o próprio Heidegger se volta contra a compreensão husserliana de fenomenologia transcendental justamente porque esta aponta a algo tão contestável quanto o psicologismo.

Após a publicação de *Ser e Tempo*, fica marcado o distanciamento entre Heidegger e Husserl. O discípulo volta-se a desenvolver uma ontologia que, apesar de não seguir a fenomenologia husserliana, apresenta um ponto de partida similar. Esse ponto se refere à tentativa de determinar o que significa ser ente, com um vocabulário próprio para, assim, não “contrabandear” para a sua filosofia pressupostos já estabelecidos, tais como: sujeito transcendente, *ego* puro e redução fenomenológica. O mesmo ocorre na fenomenologia husserliana, pois, ao colocar a fenomenologia na posição de fundamento para qualquer conhecimento, ela rejeita todo o tipo de saber até então já concebido.

A fenomenologia de Heidegger, denominada analítica existencial, por sua vez, é marcadamente revelada numa visão da existência. Enquanto fenomenologia existencial, ela se orienta pelo aparecimento das coisas ao ser-aí. As coisas da vida prática revelam o seu ser conforme o humano lida com elas. Significa dizer que, para Heidegger, ao contrário do significado intencional que se situa na consciência husserliana, o sentido é dado na malha de existenciais expressa na existência (KAHLMAYER-MERTENS, 2015a). Em decorrência disso, a redução fenomenológica de Husserl não é compatível com a compreensão do ser das coisas e do humano em um domínio existencial, porque ela separa o significado da existência do próprio existir.

Como se pode observar desde aqui, na fenomenologia de Heidegger patenteiam-se divergências em relação à fenomenologia do *ego* puro husserliano. Em

Ser e Tempo, a compreensão do ser das coisas não é algo que se encontra no pensamento da experiência consciente (*cogito, noese*), mas sim no dinamismo da ocupação humana. Por isso, a fenomenologia é marcada pela cotidianidade do ser humano, isto é, ela carrega um mundo fático que envolve o humano com significados práticos. Já o humano, que existe em um mundo de decisões práticas, atinge a consciência de si por meio de seus comportamentos no mundo. Logo, a interpretação de Heidegger da fenomenologia husserliana transforma esta última em uma fenomenologia existencial de cunho ontológico, na qual o humano dispõe de um mundo de significados, *não sendo ele somente um sujeito que pressupõe ou supõe um mundo a partir de uma experiência transcendental e consciente*. Interpretando este gesto, Heidegger avalia:

A “fenomenologia pura” é a “ciência básica” da filosofia por ela marcada. “Pura” significa: “fenomenologia transcendental”. “Transcendental” é a “subjetividade” do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos “subjetividade” e “transcendental” indicam que a “fenomenologia” se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da filosofia moderna [...] (HEIDEGGER, 2009, p. 88).

Oferecendo insumos para a interpretação dessa passagem, Kahlmeyer-Mertens (2015b) indica que Heidegger concebeu como problema a aposta husserliana numa filosofia do ego transcendental, ainda que ela se pretendesse fenomenologicamente operável. Por que? A resposta esta está no fato de que,

[...] se formos fiéis aos princípios metódicos da fenomenologia firmados pelo próprio Husserl, conservar a subjetividade (ainda que refinadamente tratada como ego puro) é expor-nos ao risco de a concepção tradicional de sujeito realocar-se sub-repticiamente nessa, de modo que seria possível indicar que, na fenomenologia de Husserl, esta noção reteria ainda um resquício subjetivo. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015b, p. 243).

Reforça-se aqui que conjugar a ideia de “transcendental” ainda constitui a crença irrefletida de que o real se estruturaria metafisicamente, contando com elementos que nos colocariam novamente diante de tendências hipostasiantes que nos reconduziriam a um quadro crítico. Como se pode ver, Heidegger interpreta que, mais crucial do que um estudo acerca da gênese e das operações transcendentais de uma subjetividade sintetizadora de vivências, importa tornar visíveis os nexos significativos indicadores de como uma figura de consciência transcende aos seus correlatos, nem que, para Heidegger, estes correlatos sejam os fenômenos

experimentados existencialmente num horizonte significativo designado mundo (KAHLMAYER-MERTENS, 2015b).

Mais do que um tópico que confronta Heidegger a Husserl e que se arvoraria emitir juízos sobre as supostas inconsistências da filosofia de Husserl ou, por outro lado, de presumidas interpretações parciais (ou de má vontade) da filosofia do outro, o que se tem aqui é um painel que oferece, num contraste, as posições características da leitura peculiar que Heidegger faz da fenomenologia, frente às versões anteriores desse modo de pensar ou, ainda, deste “conceito de método”.

Assim, ao se apresentar Heidegger como propositor de uma filosofia da existência ou, em outros termos, de uma fenomenologia do ser-aí humano, aponta-se a uma maneira de abordar a essência do humano na pauta desta filosofia, ainda que este não cultive, de maneira prioritária, algo como uma Antropologia filosófica apoiada na figura paradigmática do ser-aí. De modo algum foi o intento de Heidegger uma Antropologia filosófica na esteira da analítica existencial. Pelo contrário, a investida ontológica é suficientemente suprida ao interpretar o ser-aí no horizonte existenciário. Isto é, definir para a consciência do ser-aí o sentido do ser através dos comportamentos dos entes em geral. Não é o foco da filosofia heideggeriana a construção de uma “antropologia existenciária” (HEIDEGGER, 2012, p. 823) e, menos ainda, um tipo qualquer de antropologia. Ora, se a analítica existencial heideggeriana não é Antropologia filosófica, a iniciativa de uma tal empresa seria mesmo cabida a Scheler.¹⁶

Antes, porém, de caracterizar a fenomenologia a serviço da Antropologia filosófica scheleriana, cabe ainda novo esforço de dar a conhecer a filosofia fenomenológica e como esta beneficia uma investigação sobre as experiências fundamentais do humano. É o que se analisa no tópico subsequente.

2.2.2 A fenomenologia segundo Merleau-Ponty

Embora cronologicamente posterior a Scheler, apresenta-se a compreensão que Merleau-Ponty (1908-1961) faz da fenomenologia para uma visão tão completa quanto possível das feições desse modo de pensar. Merleau-Ponty recebe influência seminal de Scheler. É o que atesta Emmanuel Saint Aubert em seu artigo:

¹⁶ A apresentação de como Scheler, servindo-se da fenomenologia, investe numa antropologia de tal tipo é programada para o tópico 2.3 do presente capítulo.

Foi justamente com Max Scheler, antes de ler Husserl, que o jovem filósofo francês teve seu primeiro contato real com a fenomenologia. A noção de intencionalidade, cuja importância Merleau-Ponty entende por meio da abordagem scheleriana da intencionalidade afetiva, é um instrumento significativo de sua filosofia nascente (SAINT AUBERT, 2011, p. 64).

Ora, é mais do que sabido que as fenomenologias de Husserl, de Scheler e de Heidegger inspiram filósofos subsequentes¹⁷ e que, pela mão destes, o traçado fenomenológico entre sujeito, experiência e objeto sofre alteração significativa. Com estes também muda o sentido em si de sujeito e de objeto na estrutura fenomenológica. Em terras francesas, tanto com Sartre quanto com Merleau-Ponty, a fenomenologia é reexaminada e um dos saldos mais fecundos dessa apropriação está em *Fenomenologia da percepção*, obra deste último, publicada em 1945.

Tal como compreendida por Maurice Merleau-Ponty (1972), a fenomenologia ainda é tentativa de driblar o gesto teórico e as construções empíricas das ciências (igualmente da filosofia). Afinal, por meio destas, busca-se uma intelecção da existência humana e das coisas que a cercam. Para o filósofo francês, a fenomenologia opera de modo a descrever o envolvimento pré-reflexivo com o campo fenomenal que é aberto a nós, campo a partir do qual até mesmo o gesto teórico deriva. Diante disso, se a fenomenologia busca elucidar o significado dos fenômenos, então uma tomada do que é significativo no fenômeno deve ser tarefa primigênia desse modo de pensar. Portanto, à semelhança de Husserl, também para Merleau-Ponty (1972), cabe à fenomenologia descrever fenômenos em vez de explicá-los. Sob um primeiro olhar, até se pode pensar que estas sejam operações similares; contudo, o ato explicativo implica interferir no fenômeno, já o tratando a partir de uma visão lógico-categorial. Disso deriva que a explicação é atividade artificial; já à descrição compete ir até o fenômeno mesmo desde a perspectiva do humano que a experiencia.

A orientação da investigação fenomenológica, dada pela experiência vivencial concreta, importa mais do que qualquer teorização. Justamente por isso, Merleau-Ponty parte do esforço geral do pensamento por tentar fazer da fenomenologia um reaprendizado do ver. Assim, ao reconduzir-se ao mundo, e não a conceitos ou a outros elementos que fazem de um mundo científico uma espécie de zona de conforto, o presente estudo se volta propriamente ao que nele há de fenomenal.

¹⁷ O artigo de Saint Aubert (2011) mapeia admiravelmente esta influência no tocante a Merleau-Ponty. Por essa razão, há apoio nele por mais de um momento neste tópico.

Quando se investiga fazendo da fenomenologia o principal modo de visar, a tarefa consiste em ver o mundo dos fenômenos como o campo já sempre desde quando se confrontam esses conceitos e, antes deles, a experiência fenomenal de um objeto. Desde este modo de visar, na condição de fenomenólogo, Merleau-Ponty não toma este modo de pensar como investigação acerca de essências puras e abstratas (ao exemplo das ideias platônicas), pois as essências em jogo para a fenomenologia são elementos significativos para compreender as vivências de um *ser-no-mundo*.

Sob certos aspectos, Merleau-Ponty subscreve as posições da fenomenologia husserliana, seguindo, inclusive, a certa distância, sua fenomenologia transcendental e os adeptos desta tópica. No entanto, como lembra Schnell (2011), Merleau-Ponty também recebe influências de Heidegger, entendendo que este oferece, por meio da fenomenologia, caminho mais que seguro a pensar uma filosofia do mundo enquanto horizonte existencial.

Dentre algumas das inovações fenomenológicas, encontra-se a fundamentação de sujeito como corporal na filosofia de Merleau-Ponty. Na base disso, está a tentativa deste pensador de reabilitar o sensível, tão menosprezado pela filosofia tradicional. Esta fenomenologia recoloca o pensamento numa existência pré-reflexiva, introduzindo como base o mundo sensível, tal como ele se dá para o nosso corpo. Significa dizer que, com Merleau-Ponty, se tem o foco fenomenológico dirigido ao modo de perceber os sentidos; desde este modo, a sensação não se vê submetida a um ajuizamento racional ou a qualquer outro tipo de mediação que tome o sensível como representação objetiva.

Para o francês, os postulados das teorias da sensibilidade são produto de construção e mediação intelectual a seu respeito, passando longe da descrição fenomenológica pura e simples. É por isso que o filósofo sustenta que tal atividade teórica não tem como fundamento a percepção do mundo. A objetivação do mundo deriva dessa experiência que está situada em uma existência e não em um ego transcendental. O sujeito não está dissociado do mundo e o próprio mundo não é visto como o encontro das ciências naturais.

Assim, se para Husserl a *epoché* bastava para alcançar o conhecimento dos objetos, para Merleau-Ponty a redução fenomenológica é incapaz de excluir todos os aspectos existenciais da experiência (BARBARAS, 2002).

Das reconhecidas influências recebidas das *Ideias II*, de Husserl, Merleau-Ponty defendeu a sua filosofia da percepção, que possui, como pensamento central,

o corpo (*Leib*). Ao afirmar que o corpo não é material nem experiencial, Husserl transmitiu para a posterioridade o conceito de corpo como aquele imanente à consciência. Por isso, precisamente, o filósofo francês, na esteira do primeiro, enunciou que o conhecimento das coisas é fundamentado no corpo, e este é caracterizado como uma presença permanente e absoluta.

No horizonte da *Fenomenologia da percepção*, o corpo não é somente um objeto externo ao sujeito, como também não é “ferramenta” apresentando alguma utilidade; ele é a estrutura pela qual todo o conhecimento do mundo é apreensível. Apesar da fenomenologia da percepção apresentar forte influência da fenomenologia transcendental, Merleau-Ponty constrói uma ideia de filosofia diversa. Diferentemente de Husserl, Merleau-Ponty sustenta que sempre atuamos orientados por certo tipo de percepção, confiando que percebemos o mundo e os entes do seu interior, sem que haja uma reflexão a respeito deles, isto é, são pré-reflexivos os nossos modos de lidar primeiramente com o mundo. Evidencia-se, assim, que não estamos constantemente refletindo sobre os nossos atos, tampouco sobre o mundo no qual já sempre estamos. Desse modo, a realidade mundana é tomada ingenuamente. Nesse contexto, afirma Barbaras:

O retorno ao pré-categorial, que para Merleau-Ponty se identifica com o momento perceptivo, comporta para o autor um repensamento radical das categorias ontológicas que a ciência e a filosofia estabeleceram como base de suas investigações (BARBARAS, 2002, p. 117).

É possível entrever nessa passagem as primeiras divergências entre a fenomenologia da percepção merleau-pontyana e a fenomenologia do ego puro, na pauta de Husserl. Para o primeiro, a percepção é condição primeira para uma experiência do fenômeno; ao segundo, o ego transcendental é unidade irreduzível da qual deve partir o conhecimento do fenômeno. Diante do caracterizado, cabe indagar: O que Merleau-Ponty estaria compreendendo por percepção? O que seria propriamente uma fenomenologia da percepção?

No contexto da obra do fenomenólogo francês, percepção é designativa do envolvimento pré-reflexivo do corpo com o mundo, de modo que o sensível se torna *médium* para a percepção fenomenológica. Portanto, o fato de a experiência perceptual vir antes de qualquer tipo de objetivação ou conhecimento não significa que ela pertence a uma espécie de ego transcendental; como também não quer dizer

que ela dependa de uma descrição empirista.¹⁸ Ao negar o empirismo, Merleau-Ponty também rebate pretensão intelectualismo em Husserl, porque este subtrai a percepção privilegiando o juízo. Assim, somente a fenomenologia da percepção respeita a experiência corporal enquanto premissa para obter o conhecimento das coisas em um mundo no qual o humano é e está (MERLEAU-PONTY, 1972).

O humano existe em um mundo e, como tal, a sua percepção de uma experiência intencional é indissociável de sua situação mundana, pois não há um sujeito que se delimita em uma atividade de pensar, mas sim um existente que pode escolher comportar-se e sentir. Diante disso, a intencionalidade não é consciente; é sensível. O significado das coisas alcança uma figura de consciência não por meio de representações ou juízos, mas seu oposto: o sentido das coisas de um mundo se relaciona com a consciência pelo corpo.

A intencionalidade sensível (pré-reflexiva) entra em contato com o mundo pelo corpo. O mundo se faz presente na experiência corporal; por isso, o humano habita o mundo de maneira corporal. Com a fenomenologia da percepção, a existência humana fica consolidada como o amálgama: *consciência-corpo-mundo*.

Justamente por isso, para Merleau-Ponty, a experiência humana não decorre de *ego* puro; ela é corporal, origina-se da abertura a um mundo. Desse modo, inaugura-se a fenomenologia da percepção, que é capaz de pensar as realizações humanas e as ciências de forma válida. Diferentemente das ciências empíricas, baseadas em experiências advindas da *empíria* e derivadas do trato com seres-humanos específicos a partir dos quais formulam juízos de conhecimento e entendimento (ao exemplo da biologia, da antropologia e da psicologia), a fenomenologia não opera com elementos empíricos, do mesmo modo como é descritiva e não explicativa.

Invariavelmente, argumenta Merleau-Ponty (1972), ciências são realizações humanas, modalidade deveras específica do pensar praticada com fins a interesses humanos especiais. Portanto, não há justificativa para tratar o humano por uma teoria que deixe de fora a forma mais fundamental de compreender o humano e o mundo que é o seu. Desta sorte, qualquer ciência precisa ser compreendida na

¹⁸ Reduzir a fenomenologia da percepção ao empirismo é o mesmo que submetê-la a padrões mecânicos e sistemas de causa e efeito. O empirismo negaria um humano por trás da percepção e assumiria somente que há sensações a partir de estímulos, liquidando a hipótese de haver um “quem” ou um “eu” corporal na base de toda percepção.

correspondência direta ao fundamento da experiência humana. Segundo Saint Aubert, “Merleau-Ponty, enquanto leitor de Scheler, tomará conhecimento por meio da tradição idealista [lhe apresentada por este alemão] do [...] vazio antropológico da época contemporânea” (SAINTAUBER, 2011, p. 63). Também por isso, o francês parece estar convencido de que a fenomenologia é caminho de acesso à oportuna colocação da pergunta pela essência do humano (BIMBENET, 2012).

Merleau-Ponty, no famoso prefácio de sua *Fenomenologia da percepção*, recoloca a pergunta sobre o que seria a fenomenologia. Esta pergunta pode ser considerada deslocada no tempo, já que é feita quase cinquenta anos após a publicação das *Investigações lógicas* (1900) de Husserl (obra que inaugura a pesquisa fenomenológica) e quase vinte anos depois de *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger (obra que ajuda a consolidar este mesmo modo de pensar).

A pergunta do autor francês seria extemporânea se a resposta que ele mesmo dá não trouxesse uma compreensão inovadora de fenomenologia, compreensão esta que alarga a definição cabida a este modo de pensar. Assim, razão de se apresentar essas notícias da fenomenologia está em pretender caracterizar, ainda que de modo geral, este pensamento, especialmente no tocante a sua relação com o conhecimento do humano, ou seja, do fenômeno humano.

Assim, pautada em pelo menos dois desdobramentos da filosofia fenomenológica de Husserl, passa-se a ter capital suficiente para poder comparar essas ideias com as de Scheler, no intuito de indicar se este preenche o significado de fenomenólogo, quer dizer, se seu pensamento é realmente fenomenológico, como se tem fortes indícios para sustentar. Do mesmo modo, esses elementos dados anteriormente servem para compreender a posição de Scheler frente a Husserl: se ele se coaduna a este ou se faz dissidente, a exemplo de Heidegger. Após isso, estar-se-á de posse do pensamento do humano (= Antropologia filosófica) promovido por Scheler e em condições de avaliar se ele de fato se beneficia do método, da atitude e da filosofia fenomenológica.

2.3 SCHELER COMO FENOMENÓLOGO

É bem documentada a pertença de Scheler com o movimento fenomenológico, especialmente junto ao núcleo formado em Munique.¹⁹ O próprio autor teria dado testemunho do quanto seu encontro com Husserl em 1901 teria sido crucial para sua conversão fenomenológica, fazendo com que Scheler desistisse de publicar uma obra sobre lógica escrita muito aos moldes do neokantismo de época (SCHELER, 1973). O fato é que, mesmo atuando nos círculos fenomenológicos e até colaborando com o anuário de pesquisa fenomenológica criado por Husserl, Scheler sempre age como um discípulo livre de Husserl ou como autor que se beneficia de posições fenomenológicas sem ser intransigentemente fiel a seus preceitos.

Seu interesse pela fenomenologia, de início, coincide com o de Husserl no tocante à insatisfação quanto à filosofia kantiana, sobretudo quanto ao conceito de *intuição*. Frente a esta, Scheler mostra-se favorável a estender os horizontes epistemológicos do conceito, apelando não somente a processos sensíveis e formas lógicas, mas também a sentimentos e à existência do mundo em si.

Sob esse contexto o filósofo afirma: “[...] não se deseja ser anti-kantiano ou retroceder mais atrás de Kant, mas avançar além de onde foi deixado Kant” (SCHELER, 2001, p. 37, tradução nossa). Esse desconforto conceitual para com a filosofia kantiana levantou uma curiosidade pelos princípios fenomenológicos na teoria de Husserl. A influência da filosofia husserliana foi notável no desenrolar do pensamento de Scheler; tanto foi, que é visível no prólogo da primeira edição alemã de *Ética* o agradecimento que Scheler faz pelos importantes trabalhos de Husserl (Cf. SCHELER, 2000).

Por maior que seja o reconhecimento da fenomenologia husserliana como uma chave para realizar a mencionada pretensão, Scheler não subscreve a filosofia husserliana na íntegra. Em especial, porque a fenomenologia transcendental parece para ele altamente discutível, bem como para outros articulistas (tanto da fenomenologia de Munique quanto da de Göttingen) (AZEVEDO, 1966). Assim como Heidegger e, bem depois, Merleau-Ponty, que se servem dos estabelecimentos husserlianos e, posteriormente, deles se afastam, também Scheler decide dar outro rumo a sua filosofia. As divergências entre as abordagens fenomenológicas husserliana e scheleriana evidenciam-se, sobretudo, em toda a sua discrepância quando em pauta a abordagem e a análise intencional.

¹⁹ O livro de Hildebrand (2019), que se propõe um retrato intelectual do filósofo, presta-se muito bem, ainda hoje, a esta documentação; também Spiegelberg (1982) noticia nesse sentido.

Uma das mencionadas divergências baseia-se no sentido do objeto. Enquanto Husserl classifica o sentido do objeto como essencialmente *noema*, de forma que o objeto só é dotado de sentido por meio dos feixes intencionais intrínsecos à consciência, Scheler pensa o conteúdo objetivo do fenômeno como exterior a uma consciência doadora de sentido, de modo que o sentido do objeto fenomenal independeria do correlato intencional. A maneira de Scheler compreender os objetos não se funda a partir de um processo “mental” (= noema husserliano), mas já apresenta de antemão sentido e valor em si mesmos, sem doação de sentido por meio de uma entidade consciente. Para Scheler, também o humano está envolto por esses objetos que possuem sentido próprio e que se referem a coisas (*Dinge*), mas não é a consciência transcendental que doa sentido a essas coisas. Se, para Husserl, as coisas que afetam o humano são totalmente dependentes da consciência de um sujeito para que usufruam um sentido, então para Scheler ocorre o oposto. A ideia é que as essências dos objetos em geral existem independentemente do sujeito, mesmo que tais essências somente possam ser conhecidas quando há sujeitos.

Outra divergência que pode ser arrolada entre os dois filósofos em pauta reside em suas compreensões de “redução fenomenológica”. Para Husserl, é suficiente, para uma ideação do mundo, partir do ato básico e continuado de suspensão do julgamento da existência (*epoché*), julgamento esse concernente ao conhecimento das ciências naturais. Em face desse procedimento, de acordo com Husserl, seria necessário suspender todo o juízo existencial até que o método fenomenológico garantisse a validade das coisas e das próprias ciências naturais. Já para Scheler, que discorda dessa posição sobre suspender apenas o juízo existencial (porque para este se propugna como fundamental extirpar todo o aspecto de existência), a existência refere-se à vida biológica e psíquica do humano, regida por estímulos, instintos e inteligência. Nela, as coisas não são apresentadas conforme suas essências, mas apenas como construtos mundanos de ordem vital. Assim, em moldes schelerianos, é preciso eliminar não só o julgamento, como também a efetividade (*Wirklichkeit*) em si. Desse modo, de acordo com Scheler, a suspensão de Husserl não atinge as essências, já que as coisas percebidas na atitude natural permanecem as mesmas; o fator contingente das coisas perdura e o mundo das essências dessas coisas não é dado à consciência.

Mesmo a redução fenomenológica exprimindo significados distintos para cada pensador, ela apresenta-se como um método seguro de investigação. Para Husserl,

a fenomenologia da *epoché* serve para resolver o problema teórico das ciências naturais; Scheler, que se apoia na fenomenologia husserliana, pretende esclarecer a questão antropológica²⁰²¹. É explícita a diferença de interpretação entre os autores acerca da redução fenomenológica na elaboração das ideias filosóficas; todavia, Husserl viabiliza um método seguro para todos aqueles que escreveram no âmbito da *Lebensphilosophie*.

Esse exercício comparativo, ainda que breve, deixa patente que Scheler não segue fielmente as passagens de Husserl e que, ao compreender fenomenologia, não se faz obediente a seu pretense cânon (HILDEBRAND, 2019). No entanto, isso não seria o bastante para se deixar de indicar o filósofo como um articulista da fenomenologia. Manfred Frings, um dos primeiros receptores da filosofia scheleriana e curador de seu espólio, avalia que Scheler “[...] se alinha à corrente fenomenológica desde a primeira hora, porém sustentou uma interpretação autônoma” (FRINGS, 1998, p. 175, tradução nossa). Seria mesmo preciso ignorar muito da lavra de Scheler para negar sua vinculação à fenomenologia; afinal, é incontestavelmente identificada a fenomenologia como *modus operandi* de sua tentativa de personalismo ético, daquilo que ficou conhecido como gramática dos sentimentos e possuindo indícios mesmo no projeto tardio de uma Antropologia filosófica.

Ainda de acordo com Frings (1998), essa teoria autônoma culminou em uma ideia nova de humano, a qual é perpassada pelo conceito de espírito. A originalidade da filosofia de Scheler é vista, simultaneamente, na definição de pessoa, a qual não é uma consciência pura como se vê no idealismo transcendental, mas sim um centro de existência de atos, como os de “[...] amar, ter sentimentos, pensar, querer, recordar, esperar, ter esperança, desesperar” (FRINGS, 1998, p. 274, tradução nossa).

Já é sabido que, para alcançar a essência pura, o humano, enquanto pessoa, precisa executar uma *epoché*, mas não mais a husserliana. Porém, esse corte da realidade é totalmente possível, visto que o humano é um ser junto do concreto e do orgânico? E mais, se ainda somos os humanos em uma caverna com o saber limitado,

²⁰ Husserl tenta encaminhar a fenomenologia no sentido de uma *Lebenswelt* em *Ideias II*, com o tema sobre o corpo, entretanto, esse fato torna-se irrelevante, dado que Scheler nunca chega a conhecer essa obra.

²¹ Refere-se à questão elaborada em *A Posição do Homem no Cosmos* sobre o que é o humano e o que o tornaria único.

como se desprender desse estado primitivo para uma condição de liberdade cognitiva?

Conforme a filosofia de Scheler, a resposta correta é que o humano, ao executar o ato de ideação, não deixa de possuir existência real. Ele não deixa de ser um ente concreto, todavia passa a assumir uma outra postura perante o mundo e a si mesmo: uma postura de vivência e percepção, principalmente. Esse ato de ideação é necessário para dar um aspecto de exclusividade ao humano, dado que, entre um chimpanzé e o humano, do ponto de vista biológico, há apenas uma diferença de menor ou de maior inteligência, sem nenhuma diferença de essencialidade.

O humano que executa o ato de ideação acessa em si o espírito, o que confere uma estrutura especial aos humanos, a saber, a abertura de mundo (*Weltoffenheit*). Isso significa que o humano é capaz de se desvincular de seus interesses ou problemas vitais e alçar-se sobre estes em direção ao maior grau de objetivação²². Além disso, a redução fenomenológica remove o caráter de símbolo e função dos objetos até captar o que eles são em si mesmos. Neste mundo de objetos reduzidos, também se encontra o eu psíquico do humano e o próprio psiquismo como ciência humana. Pintor Ramos define bem o significado de redução fenomenológica de Scheler ao afirmar o seguinte:

Entendida como técnica vital, a redução é um ato catártico que nos leva a negar nossos laços com a realidade imediata. Como técnica intelectual, nos conduz ao 'eidos', à ideia essencial de cada coisa vista em um exemplo concreto e superando as peculiaridades próprias desse exemplo (PINTOR RAMOS, 1978, p. 285, tradução nossa).

Em outras palavras, há uma ruptura entre a existência (modo de ser das coisas) e a essência. Uma ruptura tal, que o humano, agora envolvido de espírito, é superior às demais formas de vida (sem deixar de existir na esfera existencial) e carrega em si o conhecimento da categoria de coisa ou de substância. Apenas o humano pode objetivar algo que não possui corpo físico/concreto ou estrutura biológica. Somente ele usufrui da categoria de espaço e da categoria de tempo. Categorias que são, exclusivamente, espirituais; e que são alcançadas por meio da redução fenomenológica e culminam na ideação, que é o ato fundamental do espírito. As categorias pertencem tão somente ao humano; “[...] os animais não as possuem” (SCHELER, 2003, p. 41).

²² Para Scheler, a objetivação é a intencionalidade fundamentando os objetos e o mundo exterior pela mente.

Desse modo, ressalta-se que a fenomenologia aparece no texto de 1928 para resolver o problema acerca da essência do humano. No entanto, ela é logo abandonada após cumprir seu papel, que foi o de colocar entre parênteses as coisas, a vida, o julgamento, o próprio conteúdo do julgamento e o humano que julga. O que ocupa o cerne da argumentação é uma metafísica do humano com o espírito. Para a essência do humano ser distinta de tudo aquilo que pode ser reduzido à vida, Scheler a nomeia de espírito, que “[...] *não deriva* da vida; positivamente, ele se caracteriza por sua absoluta *originalidade*. Essa primeira característica, verdadeiro axioma imutável do primeiro ao último escrito de Scheler” (PINTOR RAMOS, 1978, p. 277, tradução nossa). Com tal característica, o espírito não é suscetível a adequações vitais ou pragmáticas, mesmo quando encontrado na concretude do humano.

O argumento que sustenta o método fenomenológico na Antropologia filosófica de Scheler é respaldado por uma essência inteligível e por uma ideação. Na engrenagem de termos e conceitos schelerianos, é o ato de ideação que garante o sentido originário das coisas e do próprio humano, assegurando, assim, um aparato fenomenológico à investigação. Scheler reconhece o valor da redução fenomenológica quando escreve: “Certamente não posso concordar no detalhe com a teoria desta redução em Husserl. No entanto, posso muito bem admitir que nela é pensado o ato que define própria e corretamente o espírito humano” (SCHELER, 2003, p. 50). Em contraste com Husserl, “[...] o que precisa ser enfatizado é que para Scheler as ‘coisas’ que são dadas na experiência fenomenológica não são puramente ‘fenômenos’, meros correlatos de intencionalidade, assim como o são para Husserl” (MEYER, 1987, p. 23, tradução nossa).

Em conclusão, diferentemente da fenomenologia do *ego* puro e da ontologia formal de Husserl, a fenomenologia de Scheler é, bem antes, marcada por domínios metafísicos e ontológicos. Esses últimos se relacionam com configurações existenciais, uma vez que Scheler trabalha a vida, o humano, o amor, o instinto e o mundo. Do mesmo modo, a metafísica desenvolvida na obra de 1928 estuda o mundo e o fundamento do humano. Devido a isso, ela possui um sentido concreto e um alcance de uma cosmovisão.

2.3.1 A fenomenologia no pensamento de Scheler e seu componente apriorístico

Quando da apreciação da fenomenologia scheleriana em relação à de Husserl, percebeu-se que o objeto (*Gegenstand*) tem natureza essencial e autônoma em relação à consciência do sujeito transcendental. Implica dizer que o conhecimento das coisas não depende nem do processo cognitivo realizado na esfera vital (da realidade) nem de proposições ou conceitos. A particularidade da fenomenologia scheleriana encontra-se nessa essencialidade independente dos objetos. Essa caracterização é vinculada pelo status *a priori* do conteúdo dos objetos em vigor na compreensão fenomenológica que Scheler faz. Esses conteúdos apresentam uma essência *a priori* desprendida das leis do entendimento, quer dizer, os objetos têm significados não subordinados às leis do conhecimento. Oposto a um *a priori* transcendental kantiano, Scheler defendeu o conteúdo *a priori* dos objetos, o qual obedece exclusivamente à experiência fenomenológica de atos intencionais.

Na extremidade inversa da dependência do entendimento que confere conteúdo *a priori* aos objetos, a intuição apriorística está dada em uma visão imediata que não transcorre por meio de juízos para o sujeito transcendental. A ideia kantiana, na qual a apreensão de essências *a priori* dependeria de um sujeito, não continua na acepção scheleriana, pois a essência não é dada a partir de uma representação ou de uma sensação de um eu.

A partir daqui, indica-se que a filosofia fenomenológica de Scheler distingue-se da filosofia husserliana adepta da ideia de *ego* e da concepção do *a priori* transcendental de Kant. Poder-se-ia admitir, a partir dessa distinção, que a explicação do apriorismo no pensamento filosófico de Scheler delimita um realismo? Não se pode responder prontamente a essa questão, pois seria necessário depurar o que é realismo em si e o que seria um realismo na perspectiva scheleriana. Uma investigação sobre o realismo descentralizaria o apriorismo, isto é, tiraria de foco o aspecto inovador da filosofia de Scheler que diz respeito à essência que as coisas possuem sem que para isso haja um sujeito transcendente.

O que fica explícito até o momento é que, para Scheler, a realidade possui uma essência apriorística cognoscível. Submete-se ao humano a tarefa de conquistar o conhecimento dessa realidade que já contém em si todo o saber que se pode obter. Para a compreensão apriorística, Scheler estabelece os objetos como possuidores de conteúdo essencial por si mesmos; em contrapartida, Kant defende que o humano é responsável por colocar o conteúdo *a priori* nas coisas da realidade (*Realität*). Para Scheler, não há uma razão que imprime o conteúdo dos objetos e não há um sujeito

transcendental concedendo conhecimento. Há apenas uma intuição dada em uma experiência fenomenológica que é capaz de alcançar o conteúdo mesmo das coisas.

Tal como resta interpretado, a posição *sui generis* da filosofia de Scheler retira o fundamento dos objetos e do humano do âmbito da consciência. Ao fazer isso, tal filosofia supera a dualidade consciência-fenômeno ainda residual da fenomenologia husserliana e dispensa a teoria do *a priori* transcendental de Kant. Ao situar a fenomenologia na estrutura entre humano e seu mundo, Scheler configura uma ordem *a priori* na qual humano e mundo são desprendidos da constituição de consciência pura. Desse modo, mundo não é mais atributo do sujeito, como entende Husserl, mas ele existe por si só e possui conteúdo *a priori* apartado de um sujeito transcendental.

Portanto, a grande diferença entre a fenomenologia husserliana e a fenomenologia scheleriana refere-se ao apriorismo. Ao definir a fenomenologia, Husserl estabelece que o objeto, que é percebido fenomenologicamente, é portador de sentido porque se apresenta à consciência transcendental. Todavia, Scheler vê o significado do humano e dos objetos à parte, e uma fenomenologia assim fundamentada possibilita o acesso direto ao conteúdo *a priori* sem precisar de um *ego* puro.

Na filosofia fenomenológica de Scheler, o caráter apriorístico da essência dos objetos, do humano e do mundo se deve ao fato de constituir uma estrutura do ser e não uma estrutura da mente (como é tida para Kant). É na obra *O formalismo da ética e a ética material dos valores* (1913) que Scheler expõe o desenvolvimento da experiência fenomenológica. Contudo, ao abordar a obra de 1913, não há aqui a proposição de uma investigação da ética dos valores (*Wertethik*), menos ainda discorrer acerca da solução dada por Scheler a uma fundamentação da ética que não por meios formais ou por meio de uma ética dos fins. Porém, vale apontar que, ao fundamentar a ética na teoria dos valores, o autor está repensando a formulação da ética kantiana. Enquanto Kant usa a razão e a sensibilidade, Scheler propõe uma intuição emocional que alcançou o *status* de conhecimento *a priori*. Desse modo, há mais do que a razão e a sensibilidade no humano; há sentimentos que proporcionam conteúdos materiais não sensíveis. Por mais importante que seja a ética scheleriana, a referência à obra *O formalismo da ética e a ética material dos valores* baseia-se tão somente à especificação da redução fenomenológica elaborada nela pela primeira vez.

Tal obra, por sua vez, traz o *a priori* como medida de peso, contém as unidades de significado ideais e as proposições que são dadas por si mesmas no conteúdo de uma intuição imediata. O conteúdo do objeto de uma intuição imediata é o fenômeno²³, diferentemente da aparência ou da aparição do objeto. A intuição imediata é necessariamente intuição de essência, ou seja, intuição fenomenológica na qual o intuído não é mediante imagens, tampouco através de símbolos. O intuído não é algo geral nem individual: “[...] a essência do ‘vermelho’ está dada, por exemplo, tanto no conceito geral de ‘vermelho’ como em cada nuance perceptível desta cor” (SCHELER, 2001, p. 104, tradução nossa). Só a referência aos objetos, que manifesta uma essência, é que pode ser geral ou individual. Então, a essência do intuído pode ser geral quando aparece idêntica em múltiplos objetos e o intuído pode também ser a essência de um indivíduo. Já a verdade das proposições *a priori* são independentes “[...] de tudo o que pode ser observado, descrito e provado por experiência indutiva e, evidentemente, de tudo aquilo que pode ser explicado mediante causalidade” (SCHELER, 2001, p. 104, tradução nossa).

As essências e as experiências fenomenológicas, para Scheler, são dadas antes de toda experiência empírica. No entanto, o *a priori* não está unido à proposição, mas encontra-se nos atos mesmos. Uma proposição só é verdadeira (ou falsa) quando encontrada junta aos atos de intuição fenomenológica. Já a essência de uma intuição jamais consegue ser anulada por indução ou observação. As concepções naturais de mundo e de ciência apenas podem melhorar ou aperfeiçoar o conteúdo de uma experiência, mas, quando isso ocorre, essa experiência já não é mais fenomenológica. A experiência fenomenológica é oposta à experiência natural de mundo e oposta à concepção da ciência.

Não resta dúvida de que a indicação de que o apriorismo axiológico de Scheler resguarda uma autêntica lida com a fenomenologia. Do mesmo modo, exige uma *estrutura original diferente* da subjetividade transcendental (ou de qualquer análogo fenomenológico), pois as essências não pertencem mais à consciência, mas aos objetos em si. A mencionada estrutura original, em sua singularidade, é aqui designada pessoa (*Person*) que, diferentemente de todo o que foi visto, apresenta

²³ O sentido geral de fenômeno diz respeito a sua aparição transcendente, diferentemente de uma mera ocorrência ôntica. O fenômeno é o objeto consciente que preenche o conteúdo da experiência fenomenológica, diferentemente dos objetos das ciências naturais que não são apresentados em sua totalidade em uma experiência intencional; ao contrário, tem-se uma percepção *inadequada* de objetos físicos/ônticos.

uma essência baseada na realização de atos intencionais em um mundo de objetos com dados *a priori*. Uma apresentação da pessoa em contexto específico da fenomenologia de Scheler é o que há no tópico que se segue.

2.3.2 A fenomenologia da pessoa humana e a evidenciação do princípio axiológico do amor

Não só o apriorismo se destaca na filosofia de Scheler, por representar uma compreensão original no campo fenomenológico, mas também o conceito de pessoa (*Person*)²⁴. Com Scheler, a experiência fenomenológica obtém outros caminhos e um deles é na tentativa de elaboração de uma ética fenomenológica, na qual a ideia de pessoa tem papel crucial. O primeiro desenvolvimento dessa ideia se dá na obra *Ética* (1913). Nela, Scheler escreve que “[...] a existência da pessoa não é comparável à existência de alguma coisa” (SCHELER, 2001, p. 273, tradução nossa). Com isso, evidencia-se um dos predicados mais básicos acerca da pessoa: ela não é objeto empírico que apresentaria algum tipo de utilidade ou função prática. Ela também não é dividida em tipos ou categorias, mas sim representa o coletivo ou o humano em um todo. Frings²⁵ assim a descreve: “[...] a pessoa é indiferente da raça, da cultura ou do *status* social” (FRINGS, 1998, p. 273, tradução nossa). A pessoa é fluxo do humano que age e atua no mundo e é responsável pela execução de atos mentais, volitivos e emocionais como, por exemplo, o amar, o sentir, o pensar, o desejar, o recordar, o esperar, etc. Como executora de atos, ela jamais pode ser tida como uma substância estática. Assim, a pessoa é o centro realizador, unitário e estruturador de atos intencionais, a qual se dirige a uma relação essencial com um objeto (*Gegenstand*) de valor. A pessoa é o polo sintetizador de vivências.

Scheler escreve assim no início do seu trabalho intitulado *Ordo Amoris* (1914-1916): “[...] a pessoa age de acordo com seus atos de amar e odiar” (SCHELER, 2016, p.3). O trecho desse ensaio breve é escrito na mesma época em que ele redige sua

²⁴ Pretende-se expor o conceito de pessoa individual e não o de pessoa em sociedade. Desse modo, deixa-se de lado certas abordagens contidas em *Ética* como, por exemplo, a de pessoa coletiva, a de unidade social ou a de solidariedade. É importante destacar que a exposição da pessoa individual não determina um etnocentrismo ou um individualismo, pois *pessoa* abarca a noção de humano em geral. Em suma, a ideia de pessoa tem como apoio a humanidade em sua totalidade.

²⁵ Manfred Frings (1925-2008) foi um estudioso de filosofia, ele editou as *Gesamtausgabe* de Heidegger e trabalhos de Scheler.

alentada *Ética*²⁶. Ambos os escritos trazem aspectos marcantes da filosofia scheleriana, tais aspectos marcam um pensamento filosófico diferente, traduzindo a pessoa como o humano que executa atos não por meio da razão (algo semelhante ao entendimento de pessoa racional do universo kantiano), mas sim através de atos fundados a partir de certa ordem do coração. O que Scheler nomeia com inspiração pascalina como “*ordre du cœur*” é indicativo que valores são dados *a priori* e que possuem, inclusive, uma hierarquia própria. Tal ordem só se mostraria com evidência por meio de sentimentos específicos, entre os quais, e principalmente, o amor. O amor, nesse caso, é o sentimento que nos coloca diante do valor de determinado fenômeno com máxima evidência de sua experiência. Desse modo, como se pode presumir desde o início, o amor é um dos sentimentos de destaque na gramática dos sentimentos de Scheler²⁷.

Enquanto princípio para toda e qualquer ação, o amor é responsável pelo agir moral²⁸; desse modo, ele volta-se a objetos (não coisas) *valiosos* tirando o que está por detrás da aparência e focando-se no valor essencial do objeto. O amor é espontâneo, ele faz a pessoa agir de forma livre e não em virtude de uma coisa estática; ele vem antes da simpatia e fundamenta esta; ele é capaz de ver o que há de mais puro na medida em que discerne o sentido *a priori* dos objetos. Esses objetos individuais são concretos e, portanto, pertencem a todos os campos da realidade, de sorte que o amor não se dirige a um puro valor, mas sim a objetos portadores de valores. Dado que o valor faz parte da essência do objeto, então a ideia do apriorismo assegura sentido e valor intrínsecos aos objetos. Com outras palavras, o amor apenas descobre os valores que já são desde sempre partes *a priori* do objeto. Com isso, Scheler vê o amor como criador, pois ele desvenda (no sentido de tirar o que encobre) os valores que sempre já se encontram nos objetos, mas que estão inacessíveis.

A partir do ato de preferência (ato cognoscível), o amor exhibe os valores e a pessoa tem acesso ao conhecimento e, conseqüentemente, ao bem moral. Todos os objetos valiosos pertencem à alçada do amor e os objetos sem valor algum não são

²⁶ É o que se tem em Scheler (2000). Cf. Bibliografia.

²⁷ Cf. SCHELER, 1973, p. 150-166.

²⁸ Há de se fazer uma breve distinção entre a ideia de amor ético e o conceito de simpatia. Para o filósofo, a simpatia segue tendências e impulsos e é um comportamento social; já no amor são encontrados os atos executados pela pessoa que não implicam um meio social. Toda forma de simpatia é um querer bem ou um querer mal que varia de acordo com o que se almeja. E isso ocorre, porque se está em posse de algo e se reage perante tal posse. Em contrapartida, o amor é um movimento que coloca o indivíduo numa dinâmica na qual ele pode escolher como vai agir, não se restringindo a uma coisa específica.

aptos a fundamentar uma ética regulamentada mediante o amor. Logo, o que legitima a ética e o conhecimento dos objetos são, exclusivamente, os seus respectivos valores: “[...] não são as coisas cognoscíveis e as suas propriedades que determinam e delimitam o seu mundo de valores, mas o seu *mundo essencial de valores* é que circunscreve e determina para ele²⁹ o ser cognoscível e, do mar do ser, faz sobressair como que uma ilha” (SCHELER, 2016, p 15). Vale frisar que o amor, por ser ideal (no sentido de perfeito e não contingente), não deseja transformar nem os sentidos dos objetos nem os outros seres humanos. Uma vez que o amor não almeja uma utilidade do objeto ou uma função prática dos humanos, o que passa a importar neles é o seu *ser* e não a mera finalidade ou aplicabilidade.

Pergunta-se, pois, neste instante, a respeito da fundamentação do amor e sobre a origem do amor na pessoa. Esse tema conduz, outra vez, à ideia de apriorismo, pois o amor sempre existiu na pessoa, ele é originário e não originado por alguma outra coisa. Entretanto, mesmo o amor sendo *a priori*, ele ainda respeita à lei divina. Percebe-se, quanto a isso, a influência do catolicismo na filosofia de Scheler³⁰; as primeiras obras (que se estendem mais ou menos ao ano de 1922) são assinaladas pelo seu teísmo, porque concordam com um ordenamento divino. Segundo Scheler, “[...] o *ordo amoris* é o cerne da ordem mundana enquanto ordem divina. Nesta ordem do mundo encontra-se igualmente o homem. Encontra-se nela como o mais venerável e o mais livre servidor de Deus” (SCHELER, 2016, p. 15). A partir dessa lei divina, o amor apresenta-se materializado no humano, mas ele não é definível; pelo contrário, o amor faz parte da categoria do que é intuitivo. Porém, para ele alcançar o plano ontológico e se afastar da esfera fática, é necessária a redução fenomenológica. Durante a sua permanência no plano real, o amor não precisa de um objeto ao qual possa se dirigir, porque ele é apenas sentimento. Após a redução fenomenológica, no entanto, ele modifica-se da categoria de sentimento para a condição de ato; voltado não mais às coisas sensíveis, mas sim à pessoa individual. De acordo com Scheler, o amor é

[...] o ato primigênio, pelo qual um ente – sem deixar de ser este ente limitado – se abandona a si mesmo para, enquanto *es intentionale*, participar e ter parte noutro ente, mas de modo que eles não se tornem quaisquer partes reais um do outro. Por isso, o que chamamos “conhecer” – esta relação de ser – pressupõe sempre este acto originário: um abandonar-se a si e aos seus estados, os seus peculiares “conteúdos de consciência”, ou um *transcendê-*

²⁹ Lê-se “ele” com referência ao humano.

³⁰ O pai de Scheler era protestante e a sua mãe judia; contudo, Scheler converte-se ao catolicismo e nele permanece até seus 47 anos. Após 1921, ele se afasta do catolicismo e apresenta, na sua filosofia, não mais a ideia de uma divindade cristã.

los para, segundo a possibilidade, chegar e um contato vivencial com o mundo (SCHELER, 2016, p 14).

De modo a entender a estrutura ontológica do amor, Scheler divide-a da seguinte maneira: 1) primeira e mais primitivamente, há o plano vital do corpo orgânico do humano, que apresenta valores vitais (nobres, vulgares ou vis) e, por conseguinte, atos vitais (como o impulso sexual); 2) posteriormente, encontra-se o plano psíquico que se caracteriza pelo “eu” e pelos valores espirituais, que dizem respeito aos atos psíquicos (valores de belo e de conhecimento natural); e 3) finalmente, tem-se o plano espiritual, no qual se situa a pessoa com seus atos religiosos em direção a valores sagrados.

O humano pode movimentar-se entre esses graus ontológicos, mas ele apenas é denominado pessoa quando executa a redução fenomenológica e acessa o mundo das essências. Pode-se concluir que, ontologicamente, o amor é vital, psíquico ou espiritual e, no sentido antropológico, o amor pode possuir um corpo, um eu ou uma pessoa. O humano nem sempre é somente pessoa, já que se move nessa constituição antropológica e ontológica. E, nessa constituição, o amor faz parte do sistema fenomenológico de Scheler e, com isso, ele viabiliza os atos intencionais a acessarem os valores dos objetos. Na qualidade de puro ato, ele transforma o humano em pessoa que somente pode ser caracterizada como executora de atos intencionais e jamais ser concebida como substância, coisa ou razão.

Essas considerações sobre a axiologia fenomenológica de Scheler e sobre o lugar de destaque que o amor (*Liebe*) tem em sua filosofia fazem-nos patente o quanto esse filósofo é inovador na lida apropriativa do passado. Afinal, fazendo uso da tradição, toma suas figuras como suas e constrói com seus insumos sua própria fortaleza filosófica.

A edificação do pensamento de Scheler, enquanto pensamento inovador acerca do humano, tem que considerar, no entanto, pressupostos a fim de respaldar princípios originais que sejam sólidos e consistentes. À vista disso, abrem-se outros horizontes com a filosofia scheleriana a partir dos quais o humano “[...] antes de ser um *ens cogitans* ou um *em volens*, é um *ens amans*” (SCHELER, 2016, p. 15). Essa passagem de *Ordo Amoris* não poderia explicitar melhor a ideia central de Scheler acerca da pessoa que habita todo o humano. Porém, essa nova maneira romantizada de ver a essência do humano, enquanto ser que ama, vai de encontro com todos os conceitos filosóficos precedentes. Não obstante, essa oposição entre inovação e

tradição não enfraquece a tese filosófica de Scheler, porque, para contradizer noções passadas que são tão bem fundamentadas, é imprescindível traçar argumentos não tanto plausíveis quanto coerentes. A experiência fenomenológica é o método que traz credibilidade às inéditas compreensões de pessoa como *ens amans*, porque exclusivamente a partir da perspectiva fenomenológica é que pessoa passa a ser resguardada por formar-se de atos intencionais e não de razão.

Negar a índole racional da pessoa permite, simultaneamente, acabar com a incerteza dos aspectos sentimentais e emocionais que pertencem à mesma ordem da razão. O amor e o ódio, contudo, correspondem a outro ordenamento: eles são fenômenos originários da pessoa e, como tal, movimentam-na em direção a valores de essência, sem que, para isso, a razão se faça presente. Scheler recorre a Pascal a fim de demonstrar que o amor fundamenta a pessoa de modo tão precedente quanto os elementos de cunho racional:

A frase de Pascal expressa uma evidência da mais profunda significação – uma evidência que só na atualidade começa a surgir lentamente do entulho de equívocos: existe uma *ordre du coeur*, uma *logique de coeur*, uma *mathématique du coeur* tão rigorosa, tão objetiva, tão absoluta e inquebrantável como as proposições e as consequências da lógica dedutiva (SCHELER, 2016, p. 22).

Apesar de o amor em si não ser conhecimento, ele conduz os atos que levam ao conhecimento, como, por exemplo, o ato de preferir algo. Contudo, vale destacar, nesse sentido, que o ato de respeitar algo tem uma natureza oposta à da preferência. Respeitar algo ou alguém demanda um juízo ou uma base racional que apreende, previamente e mediante um critério racional, o valor de algo; e, como já indicado anteriormente, Scheler rejeita qualquer interpretação racionalista do amor. Este, por ser originário, não precisa de um mediador lógico-racional prévio ao valor em si. Na visão de Pintor Ramos, o amor, na abordagem scheleriana, é aquele que

[...] pertence a uma ordem distinta do racional e não tem nenhum sentido querer medi-lo com as leis da lógica racional. O amor vê as coisas, vê todo um compartimento da realidade para a qual a razão é completamente cega. Nos atos do amor existe uma evidência própria que não se pode levar ao plano da lógica racional (PINTOR RAMOS, 1987, p. 244-245, tradução nossa).

A pessoa é o agir e o atuar por meio do amor, e, de maneira alguma, a razão ganha espaço nessa caracterização. À medida que o humano carrega em si o aspecto antropológico de pessoa, ele possui um valor por si mesmo e é portador de valores. O humano é o ápice de todos os valores na hierarquia de quatro categorias tomadas

da inferior à superior: valores sensíveis (agradável, desagradável; correspondem aos sentidos de prazer e dor); valores vitais (antítese de nobre e vulgar); valores espirituais (estéticos do belo e do feio, jurídicos do justo e do injusto e lógicos do verdadeiro e do falso); e a última e a mais elevada categoria é a dos valores religiosos (antítese de sagrado e profano).

Dizer que o humano é um valor único em si significa que ele é o topo da hierarquia na axiologia dos valores, porque, sem ele, os outros valores permaneceriam na escuridão e no anonimato. A partir do momento em que o humano é preenchido pelo ser valioso da pessoa, ele passa a ser descobridor do mundo ideal dos valores³¹. A pessoa proporciona isso ao humano, porque a sua essência intuitiva age impulsionada pelo amor até os atos mais superiores e, conseqüentemente, até os valores mais elevados. Sob esse horizonte fenomenológico, a ética scheleriana não abre espaço para predicados racionais ao delimitar a essência da pessoa. Uma determinação racional causaria a submissão da essência da pessoa a certas leis lógicas e construtos ônticos. Além disso, uma ética com bases racionais apresenta uma ausência de autonomia da pessoa em virtude da pura autonomia da razão. Uma vez que Scheler expôs em seu pensamento filosófico uma aversão a fundamentos racionais, é plausível afirmar que uma ética do tipo kantiana seria insuficiente ao retratar a pessoa e a sua dignidade a partir da razão³².

Ligada à crítica do fundamento racional da pessoa, encontra-se a objeção de Scheler para com o conceito de pessoa como um eu individual. Um eu individual se determina pelo seu caráter psicofísico, que não possui um mundo de essências (*Welt*), mas sim uma realidade composta por estímulos vitais (*Umwelt*). O eu individual difere da pessoa, pois está imerso em um mundo exterior, como, da mesma forma, está um “tu” ou um “nós” ou qualquer organismo vivo. Arlt³³ define exemplarmente o eu em oposição à pessoa quando sinaliza que a estrutura da pessoa se distancia “[...] por um hiato o Eu, o qual apenas tem o fundamento de sua existência em uma materialidade corporal, vinculado ao ambiente e em relação com o Tu” (ARLT, 2008, p. 104). A tese de Scheler é que a pessoa executa atos como, por exemplo, sentir,

³¹ Os valores possuem objetividade imutável e são independentes do humano. Isto lembra outra vez o *apriorismo* presente na filosofia de Scheler.

³² Ao criticar o utilitarismo, Kant (1724-1804) define, em *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), a pessoa como ser racional que visa a um fim em si na sua ação.

³³ Gerhard Arlt é filósofo, psicólogo e teólogo. Estuda relações entre a filosofia, a psicologia e a antropologia filosófica.

amar, odiar, etc.; ao passo que o eu é a forma concreta nos quais se dão os atos. Assim, como essencialmente ação ou realizadora de atos,

[...] a pessoa não é um vazio “ponto de partida” de atos, mas é o ser concreto sem o qual, quando se fala em atos, não se alcança nunca o modo de ser pleno e adequado de um ato, mas somente uma essência abstrata para passar a ser essência concreta, graças unicamente a sua associação com a essência desta ou daquela pessoa. Nunca se pode captar plena e adequadamente um ato concreto sem a intenção precedente da essência da pessoa mesma (SCHELER, 2001, p. 514, tradução nossa).

No entanto, a pessoa não é o ponto de partida dos atos; ela é os atos em si mesmos, pois “certamente a pessoa *existe* e vive unicamente como ser *realizador de atos* e de nenhum modo se encontra ‘depois destes’ ou ‘sobre eles’, tampouco é algo que, como um ponto em repouso, estivera ‘por cima’ da realização e do curso de seus atos” (SCHELER, 2001, p. 515, tradução nossa). Enquanto o eu individual pode ser igualado a um objeto de percepção interna, a pessoa e o ato nunca podem ser tidos como objetos. Mesmo que haja reflexão de um ato ou um saber obtido da execução de atos, o ato em si jamais é causa de objetivação. Se o ato não é objeto e a pessoa é essencialmente execução de atos, então, resulta daí que jamais é objeto em si mesma a pessoa e jamais pode ser produto de objetivação³⁴. Dado que o ato não é delimitado pela percepção interna (mente), não se segue que ele deve ser enquadrado no âmbito físico.

Não há a cisão entre o mental e o físico à Descartes, já que o ato e a pessoa estão alheios a essa perplexidade metafísica de que tudo deve ser ou físico ou mental. A ideia de consciência compreendida no pensamento cartesiano é, simultaneamente, criticada por Scheler, pois um representar que anteceda os atos de julgar, de amar, de sentir, etc., causa na mente de um sujeito a objetivação dos atos e a objetivação da própria pessoa. A consciência da pessoa, por conseguinte, difere da concepção de *cogitare* e rejeita a pressuposição de uma representação que anteceda os atos intencionais.

Na filosofia scheleriana, a pessoa nada de semelhante possui com as características de um eu individual que remontam ao pensamento cartesiano ou a fundamentos psicológicos. Toda a distinção elaborada por Scheler busca embasar a pessoa a partir de estruturas nas quais ela não seja passível de objetivação nem por

³⁴ Scheler critica a psicologia de Stumpf, pois, para Scheler, os atos não são objetos de estudo da psicologia. As funções estudadas na psicologia pertencem ao *eu* individual e jamais referem-se à pessoa. Ver Scheler, *Ética*, p. 517, 518 e 519.

ela mesma nem pelos outros; pelo contrário, a pessoa, desde sempre, apresenta uma essência que se encontra “*na realização de atos intencionais*” (SCHELER, 2001, p. 521, tradução nossa).

A pessoa não pode ser estabelecida nos parâmetros da psicologia, porque a consciência, no modo como a psicologia a determina, pertence à percepção interna do sujeito; a pessoa jamais é caracterizada por fenômenos psíquicos, sejam eles internos ou externos. Qualquer função que possa ser objetivada, como o eu individual e a corporeidade, mediante uma percepção interna, afasta a ideia de pessoa como realizadora de atos.

A diferenciação que Scheler desenvolve entre a pessoa e o eu individual sinalizou que “existe no homem um nível de fenômenos que estão por cima de qualquer tratamento próprio de uma ciência objetiva, e que a psicologia, como ciência empírica, tem uma série de limites que a impedem de oferecer uma imagem integral e adequada do ser íntimo do homem” (PINTOR RAMOS, 1987, p. 287, tradução nossa). Além disso, ao mostrar que a essência da pessoa é *ato* e não alguma *coisa*, resta abolida a possibilidade de caracterizá-la como algo imóvel, visto que, em sua origem amorosa, a essência é desde sempre movimento.

Se antes a fenomenologia era marcadamente intenção de objetos, porque “[...] cada ato de consciência, cada experiência é correlata com um objeto” (SOKOLOWSKI, 2004, p. 17), com Scheler, entretanto, a conceitualização de pessoa situa a fenomenologia para além da mera objetividade e mera temporalidade. A fenomenologia da pessoa encontra-se em “relação com” ou em convívio com o mundo enquanto

[...] 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 interação (ARLT, 2008, p. 103).

Acrescenta-se a isso uma efetividade material em um mundo de relações essenciais, na qual a pessoa apresenta identidade temporal. Porém, não é um tempo mundano, no qual os objetos sofrem mudanças percebendo a passagem temporal; tampouco é o tempo da física, que apresenta somente o presente sem passado e sem futuro, marcado por instrumentos; ao contrário, é um tempo que obedece à concretude dos atos e esta “[...] forma supratemporal se manifesta empiricamente, se atualiza fenomenicamente através dos atos” (PINTOR RAMOS, 1978, p. 294, tradução nossa).

A essência da pessoa, sob a ótica fenomenológica, está no próprio existir e viver de cada ato concreto e

[...] não devemos confundir pessoa e ato com qualquer coisa semelhante a um ego transcendental, substância da alma ou mônada. Além disso, a pessoa não pode ser reduzida a uma entidade ôntica em particular e, sobretudo, não pode ser reduzida a nenhum estado, função, disposição ou qualquer natureza psicológica ou biológica (HACKETT, 2014, p. 38, tradução nossa).

A pessoa, que é psicofisicamente indiferente e que só existe através da realização dos atos, é distinta do humano, pois este encontra-se visível pela percepção externa/interna e dispõe de corpo e espírito. A pessoa, por outro lado, é uma entidade metafísica que se localiza no humano e que, a partir da fenomenologia, pode ser compreendida. E, no interior da própria fenomenologia, o humano aparece como fenômeno a ser desvendado. Conforme a fenomenologia, o acesso ao sentido puro do humano é através da pessoa e esta é responsável por revelar o conteúdo essencial do ser que todos nós somos. Isto ocorre pelo motivo da fenomenologia ser, basicamente, a compreensão de experiências e, por conseguinte, descobrimento de fenômenos. Um desses fenômenos é o próprio humano.

O capítulo que se conclui tem por propósito uma apresentação do modo como a fenomenologia atua, e de como ela pode estar a serviço da investigação do humano. Em seu movimento de exposição, relembra-se que o capítulo se desenvolve introduzindo elementos que dão a conhecer a filosofia fenomenológica de Husserl, a apropriação da fenomenologia de Heidegger com ênfase no conceito de existência, e a interpretação que Merleau-Ponty faz da fenomenologia já como uma fenomenologia da percepção, o que, como se pretende mostrar, já implica uma compreensão ressignificada de fenomenologia e, por sua vez, de humano.

Apoiados na base que essa primeira exposição do modo de atuar fenomenológico propicia, busca-se problematizar o quanto Scheler se serve dos recursos do método fenomenológico, perguntando mesmo se se pode alinhá-lo ao movimento fenomenológico. Ora, após todo um movimento de apresentação empenhado em indicar como Scheler encampa algumas das principais posições da fenomenologia de Husserl (ainda que fazendo isso muito a sua maneira), e desenvolvendo uma fenomenologia dos valores (= axiologia fenomenológica) apoiada numa espécie de realismo fenomenológico que propugna que valores são inerentes aos objetos fenomenais, tem-se oportunidade de ver o quanto, em decorrência desse

realismo fenomenológico, Scheler sustenta um apriorismo de certas essências valorativas, contrapondo-se à posição husserliana.

Tal exposição oferece condições para que se possa ressaltar o lugar decisivo que o sentimento do amor tem neste pensamento, bem como ressaltar o quanto ela ainda permite evidenciar com clareza meridiana o valor dos fenômenos. Entre os fenômenos passíveis de serem evidenciados e, nesse caso, em estreita conexão com a noção de humano, está o conceito de “pessoa humana”. Esse conceito estabelecido já nos primeiros escritos de Scheler e que cada vez mais parece atingir a centralidade de seu pensamento, também está enfocado preliminarmente aqui, com o fito de oferecer a ocasião de introduzir a tarefa scheleriana de investigar o humano na chave de uma Antropologia filosófica. Oferecido esse ensejo e apontada essa tarefa, seu desenvolvimento é o que há no capítulo que segue.

3 DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Se, durante o primeiro capítulo, houve o empenho para caracterizar como a fenomenologia é método e atitude da filosofia de Scheler (não apenas em suas posições e visadas prévias, mas também em sua conceptualidade de base, bem como as repercussões dessas em sua *filosofia dos valores*, e ainda na elaboração de sua *investigação sobre o humano*) é chegada a hora de se indicar como se entabula mais propriamente a pesquisa scheleriana sobre a essência do humano.

Neste segundo capítulo, o propósito é uma reconstrução temática das principais posições que Scheler firma em sua Antropologia filosófica, acompanhando detidamente os passos de desenvolvimento da obra *A Posição do Homem no Cosmos* (1928)³⁵. Considera-se imprescindível a indicação de que tal obra é mais um aceno ao espírito humano do que as condições biológicas ou mesmo psíquicas do humano. Para tanto, importa iniciar com uma consideração pontual dos principais passos da obra de 1928, que exprime os saldos da antropologia de Scheler. Por meio desta apresentação teórico-conceitual dos termos do projeto consolidado em obra, pretende-se mostrar, em caráter preliminar, o quanto a antropologia caracteriza o humano como uma experiência de transcendência em face das condições de efetividade de seu meio. Cabe, assim, indicar que a Antropologia filosófica scheleriana, como empreitada filosófica, já aponta para uma dimensão metafísica deste ente e do quanto dá a conhecer o que nele é essencial.

Todavia, antes de começar a prometida reconstrução das tópicas schelerianas, o presente capítulo oferece um preâmbulo que pretende pontuar, ainda que breve, os postulados da filosofia de Kant que fornece a Scheler a intuição e o ponto de partida (crítico) para sua Antropologia filosófica. Este tópico sobre Kant, acerca da antropologia, se justifica, assim, no presente momento desta pesquisa, por servir de notícia de que, muito antes da Antropologia filosófica de Scheler, o filósofo da Crítica já havia escrito sobre a importância da elaboração de uma teoria do humano como base para qualquer outra área da filosofia. Este fato influencia o pensar

³⁵ A obra *A Posição do Homem no Cosmos* originalmente não contém divisões em capítulos. Já o texto com tradução para o português (BR) é apresentado em capítulos. Aqui para fins de pesquisa foi consultado tanto a obra original alemã quanto a sua tradução. São elas: SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In: FRINGS, Manfred S. (Ed.). *Später Schriften – Gesammelte Werke*. vol. 9. Bonn: Bouvier, 2008 e SCHELER, M. **A Posição do Homem no Cosmos**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

metafísico da ideia de humano em Scheler, mesmo que de modo contrário ao apriorismo kantiano.

3.1 KANT E A SÍNTESE DO PROJETO CRÍTICO: O QUE É O HUMANO?

Apesar de ser autor de notáveis opúsculos e de textos pré-críticos, geralmente associados à lavra da juventude, de escritos de divulgação e de amparo à leitura das suas três críticas, são as obras integrantes do assim chamado “projeto crítico” que fazem de Kant (1724-1804) o filósofo que ele ainda é. Intensamente comprometido com uma reforma do conhecimento metafísico, o projeto kantiano passa pela elaboração de um caminho seguro para a ciência. Tal realização compreende a determinação ou crítica dos limites e da extensão do que a razão pode realmente conhecer. É isso que está em jogo na *Crítica da Razão Pura*, obra de 1781, cujo interesse gnosiológico promovedor se formula na pergunta: *O que posso conhecer?*

Desse modo, a metafísica, de acordo com essa obra kantiana, situa-se, até o momento, no terreno especulativo dos objetos inatingíveis, tais como a alma, Deus e o mundo; ela necessita, por isso, de legitimidade e de teor cientificista. Para isso, a metafísica deve seguir os mesmos conhecimentos da matemática e da física pura que são fornecidos pela sensibilidade e que possibilitam juízos sintéticos *a priori*. Portanto, cabe à razão a tarefa de delimitar significativamente o conhecimento metafísico com o intuito de possibilitar a metafísica como ciência. Toda essa empreitada se justifica, porque

[...] a razão humana progride irresistivelmente até perguntas que não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência nem por princípios daí tomados emprestados, e assim alguma metafísica sempre existiu e continuará a existir realmente em todos os homens, tão logo a razão se estenda neles até a especulação (KANT, 2009, p. 63).

Tal como se depreende desta citação, a metafísica é – e sempre foi – uma disposição natural do humano. Caberia à razão investigar a possibilidade de uma base estruturada a fim de tornar a metafísica uma ciência de conhecimento sintético *a priori*. O caminho que a razão deve percorrer, para então responder se uma metafísica como ciência é possível, inicia com a aniquilação dos usos dogmáticos da razão. A fim de equiparação, a matemática e a física fornecem juízos de conhecimento e ampliam sempre mais esses juízos (sintéticos); já a metafísica apresenta juízos analíticos, que nada possuem de cognoscível. É justamente nessa delimitação da razão humana que

se encontram as ideias metafísicas (e filosóficas) do mundo, da finitude ou de um espírito. O problema da metafísica no âmbito da filosofia, que não se anuncia na matemática pura, tampouco na física pura, está na falta de um método, pois, para a metafísica constituir-se como ciência teórica, ela precisa produzir conhecimento seguindo um caminho epistemologicamente seguro e válido. A possibilidade para a metafísica estabelecer-se como ciência significa uma longa tarefa desde 1781, visto que “[...] a *Crítica* foi escrita porque existe uma ‘ciência’ tal que o tratado de seu método a faz desaparecer enquanto teoria” (HÖFFE, 2013, p. 39). Na *Crítica da Razão Pura*, seu autor tenta encontrar uma saída plausível para a possibilidade da metafísica, concebendo a partir dela um sistema que lhe garanta orientações para um melhor funcionamento com quaisquer objetos de estudo.

A metafísica analisada por Kant é, dessa maneira, aquela cujos fundamentos e princípios precisam ser revisados. Ela destoa dos demais conhecimentos gerais de índole empírica e sensível. Assim, é necessário que a metafísica se torne uma *metaphysica naturalis*, isto é, a metafísica se redescobre a partir de si mesma, juntamente com a indagação a respeito da possibilidade do princípio universal da razão. Apesar do empenho e cuidado para com a reestruturação da metafísica, Kant não garante o estabelecimento dela em solo firme enquanto ciência. Consequentemente, cabe a ela somente o estudo de princípios e fundamentos da razão na qualidade de ciência que antecede todo tipo de conhecimento racional.

A fixação do conhecimento metafísico, após Kant, engendra-se em questões expressivas diante da inquietação perante o saber incondicionado. Nesse contexto, o humano sempre se indaga quando deparado com temas ainda sem respostas. Escrutinar assuntos metafísicos é algo corriqueiro para o humano e para o filósofo. E, ao fazerem isso, ambicionam uma metafísica de saber racional filosófico. Todavia, a metafísica não tem uma origem causal a partir da qual todo conhecimento pode ser dado, e suas investigações estão aquém de qualquer método reconhecido no território epistemológico. Ora, bem que a metafísica poderia usufruir de métodos causais e de deduções válidas; contudo, isso competiria somente ao âmbito racional e científico. Kant, por conseguinte, coloca a metafísica em uma posição na qual ela subsiste imersa em uma ontologia. A metafísica *especialis*, que apresenta um campo de investigação ontológico, não retrata uma metafísica em si mesma, mas sim uma metafísica subordinada a outras áreas do saber, mais confiáveis e cognoscíveis. Lê-se o que Kant escreve:

[...] o sistema inteiro da Metafísica consiste em quatro partes principais: 1. na *ontologia*, 2. na *fisiologia racional*, 3. na *cosmologia racional*, 4. na *teologia racional*. A segunda parte, a saber, a doutrina da natureza advogada pela razão pura, contém duas subdivisões: a *physica rationalis* e a *psychologia rationalis* (KANT, 2009, p. 727).

A partir dessa divisão, a metafísica obtém sua ideia geral. Ela, em si mesma, é impossibilitada de apresentar-se na qualidade de ciência, pois, segundo Kant, ela ocupa a função de policiar os conhecimentos da razão ou investigar, exauridamente, um conhecimento incompreensível. Nessa Primeira Crítica, a Metafísica revela-se multifacetada de modo a quase se desvanecer.

O projeto de reforma da metafísica operado por Kant, no entanto, não é apenas uma filosofia do conhecimento. Interessado em expandir o procedimento crítico a outros campos do pensamento humano, o filósofo dedica-se também a criticar os limites e extensão de tudo aquilo que é possível por meio da ação. Assim, no âmbito da *Crítica da Razão Prática* (1788), sua Segunda Crítica, tem lugar uma reflexão moral que se formula no seguinte problema: O que devo fazer? Do mesmo modo, anos mais tarde, a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) vem como remate aos pontos em aberto nas duas obras anteriores, entre aos quais, por exemplo, temas da estética e da religião. Nessa terceira crítica, a pergunta diretriz é *O que me é lícito esperar?*

Esses três problemas indicam a filosofia de Kant como uma filosofia cósmica (que traz em si o gérmen do sistema operado em autores posteriores, como Hegel e Schelling) que confere uma “utilidade”³⁶ à própria filosofia. A filosofia é estabelecedora da razão, cabendo a ela precisar o conteúdo dessas perguntas. No entanto, os três problemas formulados por Kant também possuem uma ligação entre si. Tal correspondência constitui-se mesmo como uma pergunta-síntese que se entabula como: *O que é o homem?*

Este enunciado antropológico é observado nas preleções de *Lógica* (1800) de Kant. Uma crítica da razão implica necessariamente uma determinação humana, o que faz com que uma antropologia esteja implícita na filosofia kantiana. O fato do interesse antropológico de Kant permanecer apenas implícito na economia do projeto crítico não significa que ele seja de pouca importância. Nesse sentido, cabe observar que, ao enunciar a pergunta-síntese do projeto crítico, Kant acaba por colocar a

³⁶ Em oposição à noção cósmica há a ideia escolástica de filosofia, que define filosofia como possuidora de “destreza”, no sentido de ter valor absoluto e de conferir um valor aos outros conhecimentos. Cf. Kant, *Lógica [Excertos da] Introdução*, p. 11-12.

antropologia à frente de qualquer questão acerca da existência de Deus, da correção de atos morais ou da garantia da fé.

No entanto, por mais que Kant aponte a importância que a antropologia tem ao seu pensamento, a matéria de sua elaboração, no estágio em que se encontrava na data da morte do filósofo, não era mais do que uma série de indicações e teses esparsas que dependeriam de uma fundamentação que não foi dada pelo filósofo. Em lugar disso, as forças do filósofo permanecem até o fim concentradas no conhecimento em geral. Pintor Ramos, um autorizado intérprete de Scheler, avalia o estado da antropologia de um ponto de vista empírico de Kant da seguinte maneira: “[...] é uma lástima, uma vez abordado o problema com tanta lucidez, não o desenvolveu e sua *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (1798) não vai além de uma pequena obra cheia de curiosidades que não respondem nem de longe ao programa proposto” (PINTOR RAMOS, 1978, p. 70, tradução nossa).

Essa apreciação, vinda de um especialista, assim entendemos, aproxima-se do modo com que o próprio Scheler compreende os saldos da investigação antropológica kantiana. Para o filósofo de Munique, a filosofia kantiana aborda a temática do saber humano estabelecendo os limites da razão e afirmando que a questão mais importante é justamente delimitar a razão, sem mais desenvolver o tópico em torno da antropologia, mas tão somente esclarecer o que é o conhecimento. Sob nenhuma condição a pesquisa sobre o conhecimento é menos importante do que a questão antropológica; contudo, afirmar que a filosofia é, acima de tudo, a definição da pergunta pelo homem, implicaria uma investigação da própria antropologia, investigação essa que examinasse a fundamentação da antropologia e a possibilidade de resposta ao seu objeto de estudo de acordo com bases filosóficas e não empíricas.

Nesse trajeto, apresenta-se a possibilidade de uma antropologia, sob o panorama kantiano, de se estabelecer como ciência, tão logo se desenvolva na qualidade de uma ontologia. Vinculada a essa afirmação, segue que a filosofia, enquanto metafísica, ética e religião, originaria outro tipo de conhecimento: o antropológico. Afinal, o pensamento de Kant sobre a Metafísica e sobre a antropologia expõe e estreia o tema central deste capítulo: a metafísica na Antropologia filosófica. E, contrastando com Kant, tem-se, no pensamento e escritos tardios de Scheler, a ideia de metafísica como um método efetivo para inaugurar uma antropologia. Essa, a propósito, conquista um espaço único no âmbito filosófico e, finalmente, passa a ser compreendida como uma problemática imprescindível nos tempos contemporâneos.

O humano exige, pois, um conhecimento sobre si mesmo que não sejam os saberes já dados pelas ciências.

As indicações oferecidas neste tópico permitem a compreensão de como a filosofia de Kant aponta a uma antropologia. A pergunta antropológica no âmago do projeto crítico kantiano e seu esboço na chave de uma antropologia de um ponto de vista pragmático kantiano, entretanto, não chegam a ser propriamente uma realização da tematização da essência do humano. Essa evidência não passa despercebida por Scheler, que compartilha com Kant a convicção da importância e a centralidade que uma investigação sobre o humano teria na realização de uma filosofia rigorosa.

Pode-se dizer, em face disso, em uma espécie de analogia dos feitos de Scheler aos de Kant, que o primeiro pode considerar-se desincumbido de uma fenomenologia do conhecimento, uma vez que já fora desenvolvida por Husserl como alternativa à teoria do conhecimento de matriz kantiana. Depois, poder-se-ia dizer que, com seu *Formalismo na ética e a ética material dos valores*, Scheler teria cumprido a tarefa de uma axiologia fenomenológica, que é o que nessa filosofia mais de perto corresponde ao empreendimento de uma ética; que, na esteira delas, desenvolve não apenas uma filosofia dos sentimentos, quanto investiga como Deus tem um lugar na experiência humana (versão scheleriana de uma filosofia da religião que tanto impacta os círculos cristãos no início do século XX com a ideia do “eterno no homem”). A tarefa restante a Scheler seria agora, à semelhança de Kant, tratar do homem tendo tal investigação como etapa coroadora de sua filosofia. Uma tal realização, compreendida por Scheler como propriamente uma Antropologia filosófica, seria etapa a ser realizada em sua filosofia tardia.

As etapas desse projeto, elaborado em um de seus últimos escritos, é o que se aborda a partir dos tópicos seguintes, que reconstroem a argumentação de *A Posição do Homem no Cosmos*, obra que lança as bases da antropologia scheleriana.

3.2. A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER: ESBOÇOS SEMINAIS

Gadamer, que jovem conhecera pessoalmente Scheler por ocasião de uma ida do filósofo a Marburgo para uma conferência, em seu livro *Hermenêutica em Retrospectiva: Encontros filosóficos*, relata o quanto a cena filosófica alemã nutria altas expectativas a respeito de Scheler (GADAMER, 2012). Eram reconhecidas as capacidades do filósofo e se acompanhavam com interesse as pesquisas por ele

desenvolvidas desde meados da década de 1910, no sentido da essência do humano. Publicado em 1928, em caráter programático, *A Posição do Homem no Cosmos*, era a promessa de um *corpus* que deveria estar sendo gestado nas “coxias” da vida acadêmica de Scheler. Com a morte prematura do filósofo em 19 de maio do mesmo ano, acirram-se as expectativas de que preciosidades teriam ficado em forma de manuscrito no seu espólio filosófico; ânimo adicional é dado a isso pela notícia de que os textos fronteiriços ao projeto da Antropologia filosófica não deveriam tardar a serem editados, por iniciativa da viúva, Maria Scheler. No entanto, quando um volume de obras póstumas vem a lume trazendo tal matéria (GADAMER, 2012), não é possível disfarçar a decepção geral, pois naquilo que seria o grande projeto scheleriano de uma Antropologia filosófica, não há mais do que notas e esboços além do já conhecido.

Se, por um primeiro olhar, o que se teria seriam apenas matéria amorfa e indicações esparsas do que Scheler pretendia, por outro viés mais atento, é possível perceber o quanto, mesmo na forma de escritos inacabados, se lançam sementes para se pensar com Scheler e a partir dele. Desse modo, compreende-se que esse filósofo oferece o ensejo de como ele gostaria de conduzir a sua antropologia e do que poderia ser feito desde aí.

Do que costuma chamar de esboços seminiais, pode-se começar indicando que a Antropologia filosófica de Scheler já se anuncia desde o texto *Sobre a ideia de Ser* no ano de 1914. A menção acerca da ideia de humano revela, para Scheler, a convicção segundo a qual os problemas da filosofia estariam relacionados com a pergunta sobre o que é o humano e qual o seu lugar perante o ser, o mundo e Deus, não restando, assim, nenhuma possibilidade de fundamentar a ideia essencial de humano no domínio da natureza. Para Scheler, o humano constitui sentido único ao sobressair-se e destacar-se do meio que o cerca. Assim, é necessário que ele se liberte das situações demasiadamente naturais e habituais, de modo que ele se volte para si e julgue a respeito de seu próprio estabelecimento diante do cosmos, no interior da estrutura ontológica e em relação com Deus. Devido a isso, percebe-se, desde logo, que a ideia de humano da Antropologia filosófica esteve sempre demarcada por uma transcendentalidade metafísica. Com base nisso, reforça-se que:

[...] a antropologia e definição essencial (metafísica) formam em Scheler uma íntima aliança. *O ser humano é unidade essencial* não a partir do mundo, não a partir da natureza e não a partir da história, mas a partir do fundamento absoluto do mundo, a partir de Deus. Com outras palavras, sua posição

privilegiada fundamenta-se a partir de sua unidade metafísico-pessoal e não a partir de sua existência natural, a qual ele partilha com os animais (e plantas). São rejeitados como posições redutivas o racionalismo (*homo sapiens*), o biologismo (*homo naturalis*) e o pragmatismo e positivismo (*homo faber*) (ARLT, 2008, p. 95).

Dessa passagem conclui-se que a inclinação metafísica ao conceito de humano se fazia urgente, não só porque todas as definições de humano falharam até o momento em buscar uma peculiaridade humana sem o compartilhamento dela com teorias naturais, mas também porque o humano “[...] na era do niilismo e da ciência que trabalha num regime de divisão do trabalho, necessita do asseguramento em uma determinação unitária da essência” (ARLT, 2008, p. 112). Para Scheler (2003), nunca antes uma reflexão acerca da essência do humano esteve tão distante de ser realizada quanto no século XX. Tentar mais uma vez definir o que somos por meio de dados empíricos não traria a posição peculiar que o humano demandava para si. Muitos anos antes de escrever sobre o conceito de espírito, no qual reside a concepção metafísica de humano, Scheler busca uma aliança entre o humano e o transcendente, a fim de solucionar a questão central da sua futura antropologia filosófica: a sustentação argumentativa do humano metafisicamente posicionado. A confluência entre o humano e o espírito possibilita a dissolução da questão exposta e, para além disso, revela o lugar genuíno ao qual o humano pertence. Por fim, “[...] a posição privilegiada do ser humano repousa, portanto, apenas sobre sua ancoragem metafísica” (ARLT, 2008, p. 113). Assim, por meio da metafísica, o humano recebe uma imagem espiritualista e metafísica.

O direcionar-se de Scheler à metafísica é identificado de antemão no texto *A ideia do homem e a história (Mensch und Geschichte)* de 1926. Ele pode ser lido enquanto um preâmbulo ao que viria ser desenvolvido em 1928, pois aqui já se nota o critério pelo qual a Antropologia filosófica se tornaria uma ciência de origem metafísica. Ademais, segundo Scheler, devido seu embasamento metafísico, a Antropologia filosófica é a única a trazer princípios filosóficos para todas as demais ciências que se ocupariam do “objeto” humano. Sua Antropologia filosófica mostraria os objetivos a serem seguidos pelas investigações das ciências naturais, médicas, pré-históricas, etnológicas, psicológicas, sociais, etc. Desse modo, a ideia proposta é que todas essas e demais ciências possuíssem bases filosóficas ao tratarem do humano.

A estratégia, por assim dizer, a que o filósofo recorre, ao assentar a Antropologia filosófica na metafísica, baseia-se em evitar as abordagens das ciências naturais, porque “[...] 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 ilumina (SCHELER, 2003, p. 5-6). Dante da evidência de que a ideia de humano precisa partir de um sentido único e inalterável para somente depois iniciar interpretações específicas e empíricas do humano, Scheler busca subtrair da ideia de humano todo o engrandecimento concedido a ela no acontecimento histórico. No texto de 1926, o filósofo apresenta cinco ideias atribuídas ao humano no andar da história humana a fim de suprimi-las.

Primeiramente, a ideia de humano a surgir na história humana engloba a trama judaico-cristã com raízes ligadas à fé; depois, tem-se a ideia de humano na qualidade de *homem racional* fonte dos gregos. Aqui o humano é todo o ente que não é animal, tendo como critério de discernimento as propriedades morfológicas, fisiológicas e psicológicas. E, ainda, consciência humana é concebida como categoria superior a toda a natureza animal pelo único distinguidor possível, a saber, o ser racional. O homem de razão representa a noção de humano que se enquadra nas características que toda a Antropologia filosófica precisa apresentar. São elas: o ser humano integra uma divindade (razão) que a natureza não integra; essa divindade fornece uma forma ao mundo e ainda conhece o mundo; a divindade tem poder e força sem precisar apelar aos instintos ou à sensibilidade humana para realizar seus conteúdos ideais; a divindade é constante na história, nos povos e nas classes sociais.

No que diz respeito a essa última característica, Scheler manifesta um apreço a Hegel acerca da ideia de uma divindade racional histórica. O filósofo escreve o seguinte: “Hegel leva a cabo um enorme progresso ao negar, ao menos, a *constância* da razão humana” (SCHELER, 2008, p. 127, tradução nossa). Ele concorda com a visão hegeliana, a qual defende que no homem impera algo dinâmico que contém em si uma história com processo dialético. Nesse quesito, então, ele acaba por elogiar Hegel, visto que o filósofo do espírito absoluto se opôs à ideia de uma divindade histórica constante. A crítica scheleriana à ideia de humano enquanto ser racional e, conseqüentemente, também à ideia de humano como *Homo sapiens* (da época do Iluminismo) recai sobre a ausência de um fundamento metafísico evidente. E, por causa disso, a característica elementar do humano, a razão, acaba tornando-se uma hipótese ou uma suposição factível de ser falsificada.

A terceira ideia de humano da história humana o concebe como o ente de inteligência técnica. São as teorias naturalistas, positivistas e pragmatistas, sintetizadas sob o nome de teorias do *Homo Faber*. A desaprovação dessa ideia pode ser lida na seguinte passagem: “No homem, segundo essa teoria, atuam os mesmos elementos, as mesmas forças e leis que em todos os demais seres vivos, apenas com consequências mais *complexas*” (SCHELER, 2008, p, 129, tradução nossa). Definir o humano como *Homo Faber* posiciona-o no nível do natural, descrevendo sua essência pela teoria dos instintos, a qual é responsável pela unidade fisiológica e psicofísica. Nesse cenário, os instintos são primordiais, porque levam a cabo uma finalidade do organismo em relação ao meio ambiente e do meio ambiente de volta ao organismo. Os instintos são de três tipos: instintos de reprodução, instintos de crescimento e *poder* e instintos de nutrição. Eles acabam por gerar três concepções de história: a econômica, a reprodutiva (o acontecer dos processos de mistura e separação do sangue) e a política. Sem entrar em detalhes, o que Scheler quer mostrar é que tais concepções de história no âmbito natural podem acarretar teorias da história totalmente diferentes. Entretanto, apesar dos diferentes tipos de história oriundas da ideia instintiva de humano,

[...] há algo comum em *todos* esses tipos “naturalistas” de antropologia e historiografia – e não só comum a esses, mas também comum nas concepções *ideológicas* da história, especialmente diferente nas demais –; e esse algo comum é a crença mais ou menos firme em uma *unidade da história humana*, a crença mais ou menos firme em uma *evolução inteligível*, em um movimento da história para *um* fim sublime, movimento que se considera digno de ser afirmado (SCHELER, 2008, p. 134).

A partir dos contextos apresentados, corroborados pela citação imediata, é possível indicar que as ideias de humano possuem uma harmonia entre si, isto é, todas as três valorizam o humano e as coisas humanas, tendo como base pressupostos cristãos, racionais e a história do povo europeu. Em contraste com a harmonia das primeiras ideias de humano, Scheler nomeia uma quarta, que é oposta à antropologia moderna, a qual exalta o humano com a posse de razão, e é contrária à crença histórica do humano ocidental. No interior dessa concepção, impera a afirmação de uma necessária decadência desse humano, pois ele em si mesmo é uma enfermidade. Uma ideia de humano que, aos olhos de Scheler, é baixa demais, teve defensores como Schopenhauer, Nietzsche (com seu pessimismo dionisíaco que afirma que o humano no seu íntimo ser é o caos, as emoções e os mais primitivos instintos) e também Bergson, com sua defensável teoria psicológica de humano.

Ainda, faz-se inevitável a Scheler descrever acerca de uma quinta ideia de humano, a qual reconhece um louvor concedido à consciência que o humano tem de si mesmo. Essa nova antropologia apresenta em sua base um ateísmo, que, segundo o autor, é “[...] impossível de comparar com nenhum outro ateísmo ocidental anterior a Nietzsche” (SCHELER, 1981, p. 70). Nas filosofias pré-nietzschianas, por maior que fosse o ateísmo nelas empregado, havia um resquício de uma ideia de deidade já sempre presente, independentemente das provas ou argumentos contra a existência de Deus. Já na nova ideia de humano, nem há a possibilidade de existir um Deus capaz de proporcionar algum sentido à vida humana, de tal modo que nenhuma ideia de ser superior seria a entidade responsável pelas ações boas ou más dos humanos. No entanto, essa ausência total de uma ideia de Deus, que intercede nas escolhas dos humanos terrenos, acaba concedendo a este mesmo humano um engrandecimento e soberania moral. E é justamente neste super-homem nietzschiano que Scheler pensa ao escrever a crítica para a quarta ideia de humano da história.

Esse novo humano, cheio de si mesmo, com total desprendimento de deidades metafísicas, precisa apresentar-se com o mais puro conteúdo de valor e senso de responsabilidade. Como humano que anula a figura de Deus, ele carrega em si o princípio científico no qual a responsabilidade moral recai a mais ninguém do que a ele mesmo. Na história, foi o filósofo Hartmann (com sua obra *Ética*) que expôs uma tese acerca do humano sem submeter a definição deste ente a uma entidade metafísica originária. Scheler intitula esse tipo de ateísmo antropológico de ateísmo postulante da seriedade e da responsabilidade, no qual nenhum ser espiritual é reconhecido ou admitido. Por fim, todas as cinco ideias antropológicas com seus correspondentes históricos são rechaçadas por Scheler, pois, sem uma entidade teórica metafísica, o ser do humano não pode ser apreendido. O antirrealismo da Antropologia filosófica scheleriana tenta explicar o ente humano real (propriedade particular) a partir do espírito (propriedade universal) com o ente absoluto. A apreensão da essência do humano depende exclusivamente de um ser com atributos opostos aos dos entes naturais. Metafísica e antropologia precisam estar mutuamente interligadas para que a compreensão da totalidade do humano e do cosmos possam ter validade teórica. Finalmente, para a essencialidade do humano se fazer no âmbito metafísico, é necessária a adição de um conceito novo. Tal conceito viabilizaria a indagação acerca da Antropologia filosófica, a saber, a noção de autorreflexão.

No tópico a seguir, esse conceito é abordado para demonstrar como, para Scheler, apenas através de uma esfera metafísica que uma Antropologia filosófica se faz possível. É o humano metafísico provido de autoconsciência e não aquele humano enquanto vivente no micromundo que realiza a pergunta da qual toda antropologia genuinamente filosófica se ocuparia: o que sou enquanto humano na totalidade do cosmos? A resposta a essa questão dá-se por meio da consciência de si mesmo que, por sua vez, condiciona a abertura do ente da Antropologia filosófica, a saber, o humano espiritual.

3.2.1 O humano como um problema para si mesmo

O título deste tópico, assim se permite avaliar, é formulação apenas possível depois da antropologia de Scheler. Isso naturalmente não significa dizer que não se poderia redigir algo assim antes das investigações disparadas pelo autor, mas quer dizer que se refere ao fato de tal enunciado só ter ganho o sentido que tem quando o filósofo evidencia que é o humano que pode lançar um olhar inteligente sobre si mesmo, sobre seu modo essencial. Desde então, abundam os manuais que, *ad nauseam*, repetem a própria sentença ou variação dela (Cf. CORETH, 1985; LANDMANN, 1961; HAEFFNER, 1986). O sentido e radicalidade desse gesto da filosofia de Scheler é o que é focado na temática que ora se inicia.

O termo humano (*Mensch*) possui, por um lado, um sentido fisiológico que remete ao conceito de mamífero vertebrado ocupando o patamar mais elevado de uma escala de desenvolvimento psíquico e biológico dos seres vivos. Por outro lado, contudo, o termo “ser humano” não apresenta menção alguma ao reino animal, conseqüentemente, a mamífero vertebrado. Para essa Antropologia filosófica, e segundo o significado da palavra “humano”, é crucial que as noções do primeiro sentido – o sentido fisiológico – sejam completamente abandonadas. A ideia de humano consolidada nessa segunda conjuntura carrega consigo uma essencialidade intrínseca. Porém, ao conquistar essa essencialidade, que é marcada pela autorreflexão, o humano atribui para si o problema da autoconsciência.

A conjuntura secundária é aquela na qual o humano é capaz de se tornar consciente de si mesmo. Para essa capacidade, Scheler designa o termo reunião (*Sammlung*), cuja missão é o recolhimento de si (*Sichsammelns*). A possibilidade de autoconsciência, que é uma peculiaridade apenas do humano, integra a reunião do

humano consigo mesmo, a autoconsciência e a resistência frente às pulsões vitais. Neste ponto da reconstrução do si mesmo do humano, Scheler enumera quatro estágios de apresentações do ente.

Em primeiro plano estão os entes inorgânicos, cuja característica é serem relativos às leis que atuam na interação entre eles e os outros corpos. Leis essas que estão submetidas à análise e síntese realizadas pelo humano. No segundo estágio, encontram-se as plantas, e seus traços já são animados em oposição aos inorgânicos totalmente dependentes do sistema biológico. Para as plantas já é atribuído um tipo de individualidade justamente por serem entes vivos, mas não apresentam um centro ou uma consciência de si. Então, no terceiro plano, estão os entes animais. Estes portam sensações e uma relativa consciência ligada à resposta de seu organismo. Por fim, no quarto estágio, o protagonista é o ente humano que, desde o cerne da pessoa, se apodera de autoconsciência e de objetivação de sua disposição psicológica e física. Essa consciência de si reflete uma relação que supera aquela entre organismo e meio ambiente. Uma tal relação na qual

[...] foi possível para o homem conquistar paulatinamente uma imagem do mundo mesmo na qual os objetos são completamente *independentes* das leis de sua organização psicofísica, de seus sentidos humanos e dos umbrais destes sentidos, de seus carecimentos e dos seus interesses nas coisas – uma imagem que permanece constante em meio à mudança de todas as suas posições no Universo, de todos os seus estados, de todas as suas organizações específicas e vivências sensoriais (SCHELER, 2003, p. 44).

Com base na exposição anterior e também na citação imediata, pode-se afirmar com segurança que os quatro estágios representam os viventes no mundo e, entre eles, o humano é aquele que, a partir de um centro ôntico, dispõe de autoconsciência. Em conjunto com a autoconsciência, o humano dispõe de outras modalidades exclusivas dele; são elas, além do conhecimento das coisas e das substâncias, a modalidade de espaço próprio. Tais modalidades proporcionam ao humano autocentralidade em um mundo cujas substâncias e coisas são conhecidas ou, ao menos, referidas a algo. Assim, “[...] na passagem do animal para o homem deparamo-nos, portanto, com uma completa *inversão* entre ‘vazio’ e ‘cheio’, e, em verdade, tanto segundo o tempo quanto segundo o espaço” (SCHELER, 2008, p. 37). O animal não dispõe da categoria espaço-tempo; já o humano pode tornar objetivo (inteligível) o mundo e as coisas em um mundo em suas integralidades espaciais e temporais, pois ele é o único ser que, através do estudo da relatividade, objetivou as

dimensões que o rodeiam. Ao estar assim situado e dispendo do ato de objetivação, o humano portador de autoconsciência pode colocar em questão seu próprio ser e perguntar-se: o que é, afinal, o humano?, de modo que cabe somente ao humano a questão norteadora da Antropologia filosófica.

A resposta dada por Scheler a essa pergunta passa inicialmente pela ideia de “psíquico” e pelo mundo experienciado neste âmbito. Por esta razão, uma tematização do mundo psíquico em seu momento de construção é o que se impõe para o subtópico que vem.

3.2.2. A construção do mundo psíquico

O suprassumo do pensamento filosófico no curto ensaio da Antropologia filosófica de 1928 é a construção temática do humano e de todo vivente em busca da concepção essencial de humano no contexto metafísico. Com o objetivo de conquistar a essência do puramente humano, Scheler inicia seu texto com uma reflexão acerca do conjunto sistemático natural da vida biológica dos seres. Assim, ao percorrer os estados mais estruturais e vitais dos seres, aproxima-se da ideia geral do humano enquanto formador de mundo e de consciência de si. Porém, o projeto antropológico precisa afastar, já de início, a caracterização estabelecida de humano como mamífero vertebrado que subordina a definição do humano ao conceito de animal.

Sempre com vistas a um humano metafísico, Scheler percorre uma construção temática do mundo biopsíquico para afirmar que os seres em geral não podem apresentar-se enquanto objeto para expectadores, porque, para além disso, os seres do mundo biopsíquico possuem um ser para si (*Fürsich*) e um ser íntimo (*Innesein*) que os conecta intimamente à ontologia da vida. As características desse mundo biológico formam uma disposição psíquica que, ao fim e ao cabo, possibilita todo o princípio de vida. É o que Scheler chama de fenômeno psíquico originário da vida (*das psychische Urphänomen des Lebens*). Em vista disso, ele traça quatro formas da vida psíquica: o impulso afetivo (*Gefühlsdrang*), o instinto (*Instinkt*), a memória associativa (*Assoziatives Gedächtnis*) e a inteligência prática (*praktische Intelligenz*)³⁷.

³⁷ Cf. SCHELER, 2003, p. 8-33.

Para tornar compreensível a vida psíquica, imagine-se uma pirâmide com os níveis essenciais. A base dessa pirâmide é preenchida pelo fenômeno do impulso afetivo. Esse fenômeno é responsável pela projeção do ser em direção aos atos mais puros de pensamento. Com o fornecimento de energia efetiva (*Tätigkeitsenergie*), esse impulso representa a origem psíquica de toda aquela realização espiritual que fornece à totalidade do humano a essência metafísica. No entanto, ainda distante da esfera metafísica, o nível alicerçador dessa pirâmide diz respeito ao domínio dos vegetais, que se caracterizam por estados psíquicos tão basilares quanto a fundação da pirâmide imaginativa. A planta apenas consegue um lento e imperceptível (sem auxílio de lentes ou de instrumentos ópticos) movimento ora para lá e ora para cá capaz de proporcionar o seu crescimento e desenvolvimento. Esse estado sujeita o mundo vegetativo ao ambiente e confere a ele apenas dois cenários, o de claridade (em direção a luz) ou o de escuridão (em direção a terra). E, por fim, o impulso afetivo concede à planta o crescimento, a reprodução e a morte. Isso remete à ideia de que “as plantas demonstram da forma mais clara possível que a vida *não* é essencialmente ‘vontade de poder’, mas que o impulso para a reprodução e para morte é o impulso originário de toda vida” (SCHELER, 2003, p. 10). O que há de mais essencial e originário no nível do impulso afetivo é o esforço e o estímulo pela sobrevivência e pela perpetuação da espécie vegetal.

Ainda em referência ao impulso originário da vida, ao impulso primeiro e mais elementar, que é presente tanto nos animais quanto nos humanos, é preciso ser dito o que nele está ausente. Na qualidade de impulso, parece antagônico afirmar que sua característica principal é ser *ekstático* (*ekstatischer Gefühlsdrang*); mas é a partir dessa nomenclatura que o ímpeto ou a necessidade afetiva deixa de possuir algumas aptidões. Ao dizer que o vegetal apresenta somente um modo *ekstático*, Scheler tem em mente a completa inexistência de consciência, um vazio de reflexão sobre si e de intimidade consciente. A planta não possui sensação, o que implica falta de um centro de estímulo e reação pertencentes ao sistema nervoso. Concomitantemente, a planta está e existe em um estado letárgico, no qual não há incitação ao novo, ao outro, ao desconhecido, à curiosidade, ao perigo ou ao medo. Nesse nível essencial da vida, a planta é, sobretudo, impulso afetivo. Logo, ela está exclusiva e somente ligada ao estado vital.

Pois bem, avançando um nível na pirâmide em direção ao fenômeno do instinto, está-se onde se revelam os seres animais (próprio de animal). Para tratar

do instinto, Scheler lança mão do conceito de comportamento (*Verhalten*) de um ser vivo. Com isso, ele dispensa as noções psicológicas, físicas e químicas do instinto animal, de modo que passa a interessar para a compreensão do instinto a descrição e a observação dos comportamentos dos animais em seu habitat. É o comportamento do animal em grupo que oferece conteúdo inteligível para a constituição do conceito de instinto, declinando as noções psicológicas, físicas e químicas que definem o instinto a partir de um indivíduo. O esclarecimento acerca do instinto precisa ser respaldado na explicação fisiológica e psicológica, envolvendo integralmente o comportamento do animal, sem focar em um único exemplar particular.

Apresentado o primeiro conceito na determinação do instinto, Scheler transcorre sobre as características das quais um comportamento pode ser denominado instintivo. O primeiro traço de um comportamento instintivo deve manifestar um sentido tal qual uma finalidade, ou seja, o instinto precisa adequar-se a um propósito da espécie. O comportamento de caça ou de proteção, bem como de reprodução, é tido como a ação instintiva da totalidade do vivente, gerando um benefício para o grupo. Com base nisso, Scheler afirma que todo comportamento instintivo necessita, primeiramente, ser teleoklino (*teleoklin*), ou seja, apresentar um objetivo ou uma meta.

O segundo atributo do comportamento instintivo é o ritmo imutável (*unveränderlicher Rhythmus*) nas mesmas ações. Essa característica não é assimilada por meio do aprendizado de tentativa e erro; ao contrário, são ações repetidas que se apoiam ou na tradição ou na imitação ou na cultura; conseqüentemente, o comportamento instintivo é inato e hereditário. Toma-se o exemplo do comportamento frequente de hibernação da urso polar na gestação. Ela traz consigo esse comportamento, porque todos os seus ascendentes assim já faziam. Outro exemplo são os padrões de comportamento dos elefantes em relação aos seus mortos, tocando e examinando as já antigas carcaças. Toda vez que a manada cruza com as carcaças, os elefantes jovens presenciam os mais velhos relacionando-se de alguma maneira com as ossadas. Há envolvido nesse comportamento hereditário uma imitação ou uma tradição que não é adquirido por aprendizado. Como também não é por aprendizado o comportamento que o bando de elefantes faz em toda mudança de estação, ao atravessar o deserto em busca de uma fonte de água. Os menores experienciam esse ritual desde seu nascimento, fazendo com que, no futuro, o seu instinto natural seja reproduzido para as gerações do porvir. Nas palavras de Scheler,

“[...] o animal se comporta exatamente como os elétrons, segundo a teoria quântica, se comportam: ‘como se’ ele previsse um estado futuro” (SCHELER, 2003, p. 16).

A terceira e última característica do comportamento instintivo refere-se à vida da espécie. O comportamento instintivo sofre alterações com base em transformações na estrutura de partes do meio ambiente, que não se modifica de acordo com as variáveis particulares de cada indivíduo. Para exemplificar, toma-se o caso das mudanças de clima e vegetação de certos ecossistemas. Elas afetam toda a vida de determinada espécie animal, influenciando na estrutura do comportamento inato. A vida da espécie não sofre interferência por causa de comportamentos individuais como também não é atingida por mudanças de conteúdos específicos do meio ambiente de cada animal singular. No entanto, a vida da espécie é afetada por uma transfiguração total do meio, causando um desequilíbrio das características do instinto. Para concluir, as três características do comportamento instintivo representam a plenitude do instinto, isto é, ele é pronto (*fertig*) e não se altera mediante o número de tentativas que são efetuadas. Ele também é um *télos* que beneficia a espécie e não um indivíduo. Ele é o comportamento que visa à vida da espécie, à sobrevivência e à continuidade. Toda essa apresentação serve para afirmar que o instinto está longe de ser obtido pelo aprendizado, no qual o vivente singular aprende por repetição a apertar um botão e, simultaneamente, acionar o alimento. O instinto é o comportamento de experiência que já está desde sempre contido na fisiologia e psicologia animal.

O desenvolvimento das características do instinto serve para tornar esse comportamento o fenômeno prevalecente nos animais. O instinto é tão inato que o comportamento do animal não é uma resposta às sensações exteriores. Há uma ligação *a priori* entre o instinto inato e o meio circundante, de modo que não é a natureza a causa do comportamento instintivo. Não existe aqui uma conexão causal. Tampouco são facultados ao instinto os comportamentos de hábito ou de adestramento, que seguem leis associativas e reflexos condicionados. Como Scheler mesmo afirma: “[...] leis associativas (habituais), estão localizados no sistema nervoso em um ponto acentuadamente *mais elevado* e, portanto, são geneticamente posteriores aos modos de comportamento instintivos” (SCHELER, 2003, p. 19). Ademais, o instinto é tão rígido em sua essência, que não age de modo aleatório ou de modo inteligente. Ele possui uma gênese que “[...] é um produto inteiramente parcial da formação da espécie mesma; em ‘linhas puras’, o instinto é totalmente inalterável” (SCHELER, 2003, p. 19). O instinto é aquilo que faz com que o animal se

sinta atraído ou repelido por algo e que não proporciona ao animal um saber marcado por imagens ou representações. Logo, o instinto não é pensamento, mas sim experiência inata voltada à espécie de modo invariável, constante e habitual.

No terceiro nível da pirâmide dos fenômenos essenciais da vida encontra-se a memória associativa (*assoziatives Gedächtnis*). A natureza desse fenômeno ainda é vista, principalmente, nos animais. É um comportamento lento e constante e, quanto mais ele é repetido, maior é o seu significado. Semelhante ao instinto, ele também é integralmente preenchido de sentido. No entanto, a origem de toda memória associativa não é inata e menos ainda hereditária; a fonte de toda memória de associação é o reflexo condicionado (*bedingte Reflex*)³⁸. Ele surge sob certas condições, a saber, a repetição e o reforço periódico. Neste momento, Scheler faz uso do conhecido exemplo do cão de Pavlov para demonstrar o comportamento condicionado. O fisiologista russo Pavlov fez o seguinte experimento: um pouco antes de dar comida aos seus cães, ele emitia um som qualquer. Após algum tempo, esses cães já salivavam ao ouvir esse mesmo som, apesar de não haver comida alguma em seus potes. Assim, praticando essa mesma tarefa continuamente, sempre na mesma ordem e com o mesmo som, Pavlov concluiu que os animais, e até mesmo os humanos, são passíveis de condicionamento³⁹.

O reflexo condicionado respeita a ordem de estímulo (ambiente) para o efeito (organismo). No contexto humano, por exemplo, toda vez que se ouve o barulho de uma sirene, sabe-se que algo ruim ocorreu, refletindo no organismo humano uma aceleração na frequência cardíaca. Independentemente de conhecer o fato pelo qual a sirene foi disparada, a psique humana já possui memórias negativas de episódios repetidos os quais sempre foram antecedidos pelo mesmo som. Logo, sempre que ouvir o estímulo desse ruído, a pessoa terá o reflexo condicionado de taquicardia. No animal, são diversos os exemplos de reflexo condicionado. Um cão, não os de Pavlov, recebe o estímulo de uma embalagem plástica sendo aberta; em seguida, é dado a esse cão algum brinquedo, refletindo no animal uma agitação e contentamento. Assim, toda vez que ouvir o som de plástico sendo manejado, remeterá a memórias passadas e responderá com o mesmo reflexo, ainda que brinquedo algum esteja disponível.

³⁸ O conceito de reflexo condicionado foi descoberto pelo fisiologista Ivan Pavlov no final do século XIX.

³⁹ Cf. SCHELER, 2003, p. 23.

Daí em diante, à medida que o princípio associativo se desenvolve, há um esvanecimento do instinto, porque as características comportamentais ligadas antes à espécie perdem suas funções. A memória associativa desperta um reflexo único em cada animal ou em cada humano. Ela proporciona novas reações que pouco teriam utilidade no conjunto da espécie. Esse novo fenômeno psíquico representa uma emancipação em relação ao instinto, porque “ele cria toda uma nova dimensão de possibilidades que a vida tem para enriquecer-se” (SCHELER, 2003, p. 27). Ao mesmo tempo que fornece um novo cenário de ações individuais, a memória associativa traz consigo elementos que indicam uma rigidez comportamental.

Scheler aponta para o evento da tradição e do hábito, os quais se manifestam tanto nos animais quanto nos humanos, incluindo em si uma inflexibilidade que causa uma dureza quanto à mudança de comportamento. Porém, somente ao humano caberia o exercício de romper com essa cadeia de eventos repetitivos, a fim de desconstruir toda uma tradição, fazendo com que se instalasse no comportamento humano uma autonomia e uma originalidade próprias (Cf. SCHELER, 2003, p. 26).

O plano aludido da pirâmide imaginativa está se fechando. O quarto e último nível da ordem psíquica natural e biológica dos viventes é a inteligência prática (*praktische Intelligenz*). Se em algum momento pareceu para o leitor que o extremo da pirâmide culminaria na essência humana ou na característica que torna o humano especial diante dos demais viventes, então incorreu no erro. Jamais Scheler elaboraria toda uma nomenclatura dos fenômenos psíquicos para incluir aí o humano, ainda justamente quando seu propósito era situar o propriamente humano na esfera metafísica. Por mais ricas que pareçam as descobertas fisiológicas, biológicas ou psicológicas, o comportamento do humano não apresenta nada em comum com essas ciências naturais. Consequentemente, Scheler discorda dos cientistas e pensadores que definiram o humano como o ser possuidor de inteligência. A inteligência prática, estando situada no nível do orgânico, jamais seria atributo único dos humanos; a inteligência prática pertenceria também aos animais superiores.

Enquanto vida psíquica, a inteligência prática é marcada pela capacidade de escolha e de predileção. O comportamento inteligente se manifesta

[...] quando, diante de situações *novas*, nem típicas da espécie nem do indivíduo, empreende um comportamento consonante com o sentido – quer ele seja um comportamento “astuto”, quer ele seja um comportamento que não atinge em verdade a sua meta, isto é, um comportamento “estulto” (só pode ser “estulto” quem é inteligente); e, em verdade, *repentinamente* e antes

de tudo *independentemente da quantidade* de tentativas anteriormente feitas de resolver uma tarefa determinada pulsionalmente (SCHELER, 2003, p. 29).

Compreende-se assim que agir com inteligência prática significa até então um agir relativo ao organismo do vivente na perspectiva de alcançar um fim pulsional. E o que torna a inteligência prática diferente dos demais níveis da vida orgânica é a capacidade de efetuar um comportamento nunca jamais aprendido que, agora diante de um acontecimento totalmente desconhecido, precisa se reinventar. Para ficar mais evidente o significado de inteligência prática, recorre-se à passagem do texto de Scheler na qual ele assinala a especificidade da inteligência e da memória associativa:

A diferença entre a inteligência e a memória associativa está mais do que evidente: a situação a ser apreendida, a situação que precisa ser levada em conta praticamente no comportamento não é apenas nova e atípica no que concerne à *espécie*, mas é antes de tudo “nova” *também para o indivíduo*. Um tal comportamento objetivamente prenhe de sentido acontece *subitamente* e, temporalmente, *antes* de novas tentativas de prova e *independentemente do número* de tentativas precedentes (SCHELER, 2003, p. 30).

Atrelado aos contextos aqui apresentados está a noção de comportamento súbito. A inteligência prática, que pode favorecer tanto a espécie quanto o indivíduo, envolve autenticidade e invenção, sem o apoio de representações passadas ou de estruturas no habitat já vivenciadas. E, como já se sabe, esse fenômeno não existe só no humano; animais como os chimpanzés, os gibões, as gralhas e os corvos são capazes de ultrapassar a meta pulsional de saciar a fome, por exemplo, e atingir comportamentos genuinamente inteligentes do tipo inovadores. Um exemplo de comportamento inteligente é quando um macaco tenta por horas a fio quebrar uma semente sem sucesso. Ele precisa mudar sua estratégia, porque os modos conhecidos já não fazem mais efeito. Então, ele resolve testar pedras capazes de irromper a casca da semente sem se desfazerem, até que, a tarefa é solucionada e o objetivo alcançado. Esse comportamento, pleno de sentido, é relevante não só para o indivíduo que o inventou, mas também para a espécie⁴⁰.

Além de significar novidade, o exemplo apresentado aponta para um outro fator do comportamento inteligente. No caso citado, a pedra é o instrumento que passa ocasionalmente a ter uma funcionalidade dinâmica. Portanto, toda prática inteligente é organizada dentro do horizonte de meio ambiente, englobando o impulso pulsional

⁴⁰ Cf. <https://www.natgeo.pt/ciencia/2019/07/estes-macacos-estao-ha-3000-anos-na-sua-propriedade-da-pedra>

(do organismo), o objeto (a pedra) e a meta a ser alcançada. Inegavelmente, entretanto, o comportamento inteligente do animal não repousa sob faculdades reflexivas, conscientes ou julgadoras, mas sim “[...] através de uma espécie de reorganização *intuitiva* do que é dado no meio ambiente” (SCHELER, 2003, p. 32). Em suma, viu-se até aqui as particularidades comportamentais que ora são consideradas o ápice da evolução psíquica e ora são ultrapassadas por comportamentos inéditos. Por certo, de todos eles o humano participa.

A propósito do objetivo de Scheler, as questões a seguir introduzem a temática do essencialmente humano considerando a reconstrução dos fenômenos psíquicos: qual o comportamento do qual os demais viventes são excluídos, de modo a restar apenas o humano? A polarização do humano se daria com o poder de quebrar com a tradição, inovando seu modo de agir? O essencial do comportamento humano estaria situado em um nível superior ao da inteligência prática? Por último, o humano seria o possuidor de uma inteligência ainda desconhecida?

A resposta para todas essas questões é uma única, a saber: a estruturação dos níveis psíquicos serve para mostrar que, do mesmo modo que o humano partilha de todos os níveis (Impulso afetivo, Instinto, Memória Associativa e Inteligência Prática), ele igualmente se dissocia de todos os estados orgânicos biopsíquicos. Por isso, a essência do humano não está ligada à quebra da tradição e, menos ainda, à soma de um grau superior à inteligência prática. A singularidade encontrada no humano é de uma natureza diferente de todas já vistas até aqui.

Considerar a essência do humano, tal como aventado aqui, é tarefa da Antropologia filosófica. Em seu ambiente, essa tarefa se realiza por meio de uma análise que diferencia essencialmente o humano do animal. Apresentada no Capítulo II de *A Posição do Homem no Cosmos*, o que se vai ter no próximo subtópico é a apresentação e análise desses conteúdos.

3.2.3 Da essência animal e humana

Tentar indicar a essência do humano no contraste com a natureza do animal é o que ora se objetiva. Por meio dessa caracterização, Scheler pretende uma primeira aproximação à tarefa de sua antropologia, pensar o modo de ser do humano.

Já no início de seu exercício, Scheler indica que é da natureza animal o comportamento que parte do sistema nervoso (psíquico), que abrange os instintos, os

impulsos motores e as percepções sensíveis. Esse comportamento é exibido no meio ambiente através de uma estrutura fechada que varia de acordo com imposições fisiológicas, morfológicas e pulsionais. Após obedecer à ordem orgânica, o comportamento animal causa uma mudança concreta no seu meio, alcançando o estado pulsional e alternando seu estado psíquico. Há um movimento que parte do sistema nervoso e retorna a ele, percorrendo o meio ambiente, de modo que esse comportamento obedeça a ciclos fechados determinados pelo sistema nervoso e pelo meio ambiente. Scheler detalha o movimento comportamental dos animais do seguinte modo:

Do estado fisiológico-psíquico sempre parte o primeiro ato no drama de todo comportamento animal em relação ao seu meio ambiente. De maneira exata e completamente “fechada”, a estrutura ambiental é aí ajustada à idiosincrasia pulsional e sensorial que forma uma unidade funcional rigorosa. Tudo o que os animais podem notar e pegar de seu mundo reside nas barreiras e nos limites seguros de seu meio ambiente. O segundo ato do drama do comportamento animal consiste em produzir uma alteração real no meio ambiente através de uma reação rumo à sua meta pulsional diretriz. O terceiro ato é a constituição de um estado fisiológico-psíquico que é concomitantemente alterado através daí (SCHELER, 2003, p. 37).

O resultado é que o animal e o meio ambiente são interdependentes. A natureza precisa de que o animal cumpra certas funções para que seu desenvolvimento continue. O animal, por sua vez, se relaciona com o ecossistema a fim de sobreviver. Essa relação é primordial para a existência de ambos.

A interdependência funcional entre o animal e o meio ambiente é a causa do modo *ekstático* em que o animal vive perante o mundo. As relações funcionais pelas quais o animal existe no meio ambiente não proporcionam abertura de mundo nem conhecimento de mundo. A essência do animal é a união inerente entre meio ambiente e esquema corpóreo (*Leibschema*) e, em virtude disso, “[...] para a consciência animal, só há atrações e repulsões que partem das conformações do meio ambiente. O macaco que salta repentinamente para cá, e, então para lá, vive por assim dizer em *ekstases* completamente pontuais” (SCHELER, 2008, p. 35). Em contrapartida, observa-se que a essencialidade do humano, além de ser um princípio *oposto* a todo conceito já estabelecido, coloca-o na posição de único exemplar dado, abarcando o conceito de razão mais o conceito de intuição (*Anschauung*) de conteúdos essenciais, de atos volitivos e emocionais. A essência, que é integralmente espiritual, cumpre a função de desprender o humano do existencialmente orgânico e de desvencilhá-lo de todos os níveis vitais, inclusive da inteligência pulsional. Como resultado, tem-se o

humano que não se encontra ali entre os outros viventes, ou seja, tomando-se como uma parte do meio ambiente ou em relação funcional com o meio ambiente.

A consequência desse princípio *oposto* é o comportamento do humano espiritual que não se origina do sistema nervoso, mas “[...] é ‘motivado’ pelo *puro modo de ser* de um complexo representacional e intuitivo alçado à dignidade de *objeto*” (SCHELER, 2008, p. 33). Daí, o comportamento é livre e jamais controlado pelo impulso motor. Ele é “[...] por natureza suscetível de uma expansão ilimitada – até onde alcança o ‘mundo’ das coisas presentes” (SCHELER, 2008, p. 33). Em decorrência, experimenta-se com este comportamento a objetividade de uma coisa (*Sache*) e ascende-se até onde não há mais barreiras psíquicas, porque a oposição do princípio determina no humano uma essência aberta ao mundo com o centro espiritual ativo.

Na posição de estar aberto ao mundo, o espírito outorga ao humano três particularidades: a já mencionada autoconsciência, o tornar objeto de conhecimento a sua formação psíquica e fisiológica e, afinal, a incapacidade de o humano ser objetivado, já que ele é livre na realização de seus atos. Nenhum humano que apresenta o espírito materializado na pessoa pode tornar-se objeto de análise, pois:

[...] tudo que é anímico é passível de objetivação – mas não o ato espiritual, a *intentio*, o que olha ainda os processos anímicos mesmos. Nós só podemos nos *reunir* ao ser de nossa pessoa, nos concentrar em sua direção – mas não podemos objetivá-lo. Como pessoas, não podemos objetivar nem mesmo as outras pessoas (SCHELER, 2008, p. 39).

Daqui se depreende que a relação entre pessoas se dá por meio dos atos realizados e não pela observação. Ao compreender, ao perdoar, ao alegrar e ao amar se dá o conhecimento que é contrário a qualquer tipo de objetivação. Em virtude das três particularidades, o humano consegue doar sentido a sua vida, consegue tomar decisões conforme as essências intuídas, consegue refletir sobre si mesmo, consegue obter conhecimento e informações sobre sua própria psique e seu corpo, consegue viver livre em seus atos sem converter sua essência em objeto de observação empírica ou conceitual. Portanto, se a essência do animal marca um ciclo fechado de *ekstases* demarcado entre o sistema nervoso e o meio ambiente, então a essência humana indica uma relação comportamental aberta entre a objetivação e o mundo. Nas palavras de Scheler, “o homem é o X que pode se comportar ‘abertamente para o mundo’ em uma medida ilimitada. A gênese do humano é a elevação até a abertura

do mundo por força do espírito” (SCHELER, 2003, p. 38). O humano espiritual (microcosmos), na sua relação aberta com o mundo, possui a tarefa de participar da ordenação desse cosmos e fazer com que as coisas mesmas (essências como unidades ideais) tomem consciência de si, incluindo, entre essas coisas, o *macrocosmo*⁴¹. Por conseguinte, é da essência humana o esforço para conhecer a estrutura e os limites das coisas em si mesmas, libertar a mente do corpo e libertar a mente (= *psique*) de si mesma.

Nesse cenário, a relação entre o humano e a objetivação do mundo conduz ao tema da constituição psicofísica do corpo e da alma humana, pois cabe somente ao humano a elevação de sua relação instintiva para uma relação cognitiva essencial. Elaborado este caminho, Scheler precisa garantir um lastro seguro para a experiência psíquica própria ao humano. E não apenas isso: o nexos entre psiquismo e corpo precisa também ser assegurado. O tópico seguinte reconstrói, em seus traços-força, a maneira com a qual o filósofo pensa a unidade corpo e psique, em *A Posição do Homem no Cosmos*.

3.2.4 Psicofísico

A Antropologia filosófica estrutura-se sobre um princípio básico que apresente *tudo* o que é humano e, para além, uma compreensão desse feito leva a cabo o todo existente do humano, com uma relação apriorística entre o mundo e os demais viventes. Porém, para isso, uma teoria filosófica profunda dos instintos deve ser a base para toda concepção antropológica de cunho filosófico. Esse tipo de teoria precisa driblar os preceitos impostos pelos pensadores que possuíam ideias racionais que eliminavam a relação entre o homem, o corpo e o mundo. O trecho a seguir de *A ideia de homem e a história* de 1926 (*Mensch und Geschichte*) demonstra como, na história, o humano foi condicionado a superar seus instintos, sua extensão física, seus impulsos e sua constituição existencial:

Lentamente, desde o sensualismo grego de Demócrito e Epicuro, as poderosas correntes intelectuais do positivismo (Bacon, Hume, Mill, Comte,

⁴¹ O termo *Mikrokosmos* e *Makrokosmos* já aparecem na obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (FEW 95). Scheler explica que cada pessoa possui um mundo e cada mundo possui uma pessoa. Todo *Mikrokosmos* significa um mundo pessoal concreto. Já o *Makrokosmos* é a totalidade dos mundos de espíritos de pessoas, no qual também se dão os atos fenomenológicos de cada pessoa. E todas as totalidades dos mundos pessoais (os *Mikro*) fazem parte do *Makro*. A pessoa correspondente do *Makrokosmos* é Deus (*Gott*) ou a ideia de Deus (*Gottesidee*).

Spencer), e depois, sobretudo, da teoria evolucionista, estabelecida com os nomes de Darwin e Lamarck, e mais tarde ainda, os filósofos pragmatistas-convencionalistas (e também ficcionalistas) têm elaborado esta ideia de homem como *homo faber* – em muitos diferentes sentidos particulares, que agora não nos interessam. Essa ideia encontrou apoio nos grandes *psicólogos do instinto* (Hobbes e Maquiavel devem ser citados como seus progenitores ou, ao menos, como os pais de certo tipo deles), entre os quais citarei L. Furbach, Schopenhauer, Nietzsche e, em época recente, S. Freud e A. Adler. Uma teoria verdadeiramente profunda dos instintos – como a que atualmente persegue Paul Schilder, Mac Dougall, também Franz Oppenheimer (ainda que menos original) – e o autor – base comum filosófica da antropologia e da psicologia vital e não menos fundamental para a sociologia e a psicoterapia – haverá se superar definitivamente esse errôneo “dualismo” do corpo e da alma (alma vital), que desde Descartes há lançado a ciência por instruções erradas (SCHELER, 1981, p. 39-41, tradução nossa).

Uma consideração do ser instintivo, contudo, para Scheler, é uma teoria dos instintos (a parte química e física do corpo), que é considerada para a determinação da essência do homem, pois o conjunto humano existe participando da vida a partir de uma estrutura uniforme entre o corpo e a alma (parte espiritual no humano).

Como é de se presumir, os conceitos de corpo e de alma vistos na história da filosofia não são os mesmos que os defendidos por Scheler. Por consequência, segundo o autor em estudo, conceitos filosoficamente determinados a partir da separação entre corpo e alma devem extinguir-se a favor de uma ideia de humano em sua totalidade. Porém, desde a filosofia antiga, é apresentada uma autonomia da consciência diante da vida pulsional e afetiva. Resultado disso é a cisão entre o corpo e a alma, posicionando esta última em uma centralidade capaz de empurrar o conceito de corpo para fora de qualquer teorização possível em nível filosófico. Scheler, ao contrário, vincula o ramo fisiológico ao psíquico, creditando a ambos uma *a-mecanização* marcada pela atuação em prol da totalidade das funções orgânicas do humano. O arcabouço composto pelo corpo e pela alma não se bifurca, e “[...] o que denominamos ‘fisiológico’ e ‘psicológico’ são apenas dois lados da consideração de *um e mesmo evento vital*” (SCHELER, 2003, p. 72).

O alvo a ser atingido de modo a ser refutado não poderia ser outro que a teoria de corpo e consciência de Descartes. Um tal desacordo já se apresentara no texto de 1926; contudo, na ideia propriamente antropológica (1928), é retomado o *cogito* a fim de negá-lo uma última vez. Com esse propósito, Scheler inicia o capítulo V da obra *A Posição do Homem no Cosmos* expondo o seguinte:

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 humana (SCHELER, 2003, p. 69).

Esses equívocos, para Scheler, tiraram as características psíquicas dos animais e das plantas, atribuindo-lhes sentimentos que são exclusivamente dos humanos. Além disso, submeteram tudo o que não é consciência humana ao âmbito das leis mecânicas. O resultado foi a aniquilação do conceito de vida, já que o mundo filosoficamente possível é aquele preenchido de pensamentos e leis físicas. Embora se tenha sustentado na filosofia cartesiana que o psíquico é apenas consciência, nada disso pode ser justificado tendo em vista que o psíquico também é vida pulsional e afetividade. Scheler corrigiu a tese de Descartes recorrendo a resultados do âmbito das ciências psiquiátricas:

Investigações psiquiátricas minuciosas mostraram que as funções psíquicas decisivas para a base do “caráter” humano, em particular tudo o que diz respeito à vida pulsional e à afetividade – que reconhecemos com efeito como a forma fundamental e originária do psíquico –, não têm seus processos fisiológicos paralelos absolutamente no cérebro, mas na base do encéfalo, por um lado na massa cinzenta da parte central do terceiro ventrículo, por outro lado na região central entre os dois hemisférios cerebrais (*tálamo*), que intervém como a própria posição intermediária entre as sensações e a vida pulsional (SCHELER, 2003, p. 70).

Daqui se toma por certo que a filosofia cartesiana, sendo anterior aos conhecimentos da fisiologia do século XIX, não possuía saberes acerca do encéfalo, o qual, já se sabe, é responsável por responder e assimilar as informações nervosas do corpo humano, informações que podem ser internas ao corpo ou externas a ele. Não obstante, Scheler foi de encontro à teoria dualista cartesiana e não poupou cuidados ao afirmar que, por causa da ideia de corpo e de alma, criou-se um fosso tão profundo entre essas duas entidades quanto o transcorrer de quase três séculos⁴².

A biologia contemporânea, composta pela seção da morfologia e da fisiologia, determina a junção da estrutura dos organismos psíquicos e corporais no estudo das funções moleculares, mecânicas e físicas nos seres vivos. Portanto, para Scheler, corpo e psíquico se equivalem na composição da vida. Mas, concentrar o sentido da filosofia baseado na dissolução de tudo o que não é consciência humana, em especial, na dissolução de tudo o que não é cérebro, culmina na extinção de toda uma pluralidade de sentimentos, de prazeres, de natureza vegetal e animal, de corpos e de experiências. O erro de Descartes, com efeito, foi

⁴² Cf. SCHELER, 2003, p. 69.

[...] não levar absolutamente em conta o *sistema pulsional* no homem e no animal (apesar de seu escrito sobre as “paixões”), o sistema que perfaz justamente a *unidade* e que forma a *mediação* entre cada movimento vital autêntico e o conteúdo da consciência (SCHELER, 2003, p. 73).

Os conceitos cartesianos envolvem uma racionalização tão profunda que, para ela efetivar-se, foi imprescindível banir não somente as pulsões do humano como também mecanizar toda a parte ligada ao corpo orgânico. Todavia, para Scheler, as pulsões no humano respeitam um correlato entre a consciência e o organismo químico/físico. As experiências ônticas acontecem de modos diversos no homem, porém todas elas demandam a união entre o corpo e a consciência, a fim de possibilitar a vivência do sistema pulsional. Ainda mais, a morfologia do corpo orgânico, de modo algum, é mecânica e fixa, já que pode mudar ou configurar seus domínios celulares de acordo com as funções presentes. Como resultado, a teoria scheleriana vê a vida psicológica e a vida física como uma só, tanto para o humano quanto para o animal.

Em uma primeira análise, essa oposição entre corpo e alma edificada por Descartes e, posteriormente, falseada por Scheler, traz fundamentalmente qual significado para a construção da essencialidade do humano? É sabido, no nível do psicofísico, que o humano possui capacidades anímicas que estão ausentes no animal. No entanto, se cortado o lobo frontal do cérebro humano, a consequência é a perda total das funções ligadas ao discernimento de sensações, de conhecimento e de ações. A unidade do encéfalo é tão complexa e significativa no humano que a perda de alguma parte causaria a morte de alguma função cognitiva e física. Já o animal, que apresenta uma rede psíquica menos complexa, mesmo sendo lobotomizado, continuaria capaz de executar tarefas impossíveis para o humano nesse mesmo estado.

Por isso, a diferença entre a essência humana e a essência animal não pode ser encontrada nesse nível, pois há aqui apenas uma diferença de vida anímica entre o humano e o animal. Uma diferença no número de graus de capacidades psíquicas. Portanto, a resposta à questão posta é que a oposição entre corpo e alma no nível psicofísico não traz nenhuma peculiaridade ao humano; porém, de modo equivalente, a união entre corpo e alma ainda no âmbito psicofísico é simultaneamente incapaz de singularizar o humano perante os demais viventes. O humano e o animal apresentam uma unidade entre as atividades cerebrais e físicas. E essa unidade obedece a um

número específico de estágios no animal que é diferente do número de estágios no humano. Não obstante, se se persistir no horizonte psicofísico, então nenhuma substância anímica, mesmo que nova, será responsável pela essencialidade do humano. Assim, “[...] nesse sentido, não são a corporeidade e a alma ou o corpo e a alma ou o cérebro e a alma no homem que cunham uma oposição ôntica entre o animal e o homem” (SCHELER, 2003, p. 77).

Em virtude disso, a essencialidade humana não só vai além da rivalidade conceitual entre corpo e alma, como também não é encontrada na alçada da consciência e do físico. A oposição localizada no conceito de humano, que o torne único entre os outros exemplares de vida, ocorre fora do que se nomeia psicofísico. Descobre-se entre a esfera da vida e a do espírito. Vida, então, na concepção scheleriana, é aquele ser não espacial, mas temporal, que apresenta um processo vital que se transforma no tempo. E espírito, portanto, nem espacial nem temporal, mas sim supratemporal. Ele apenas envolve temporalidade quando imerso, através do humano, nos *ekstases* do passado, do presente e do futuro na concretude da vida. Vida e espírito são dois princípios vinculados ao humano e dependentes entre si, pois a vida, para elevar sua essência, necessita do espírito, e este, para entrar em movimento, carece da efetividade da vida. Porém, o único ser que é capaz de escolher por essa entidade que tudo pode objetivar sem ser objetivado é o humano. Daí resulta a essencialidade do humano ser um ente espiritual.

Em suma, no texto de 1928, Scheler outra vez dedica-se a tratar da concepção de espírito e vida a partir de abordagens históricas para, ao final, manifestar seu protesto contra teorias mecanicistas e vitalistas do corpo e da alma. Repete-se, afinal, a mesma contestação proferida perante as teorias antropológicas na história humana (texto de 1926), mas com foco agora na concepção de corpo e alma.

O filósofo termina sua tese acerca da temática cartesiana afirmando que: “[...] *espírito e vida estão mutuamente coordenados* – é um erro fundamental colocá-los em uma hostilidade originária, em um estado de luta originário” (SCHELER, 2003, p. 84). Ou, por outras palavras, Scheler nega a oposição entre o corpo fisiológico e o cérebro psicológico de Descartes. Este determinou a alma (cérebro) antagônica à máquina (corpo), enquanto aquele caracteriza o sistema fisiológico e psicológico como formadores de uma unidade não conflitante. O psicofísico é um só segmento interconectado sem rivalidade. O corpo e a mente trabalham juntos para o todo do organismo animal e humano triunfarem como espécie. Essa animosidade entre o

psicológico e o fisiológico defendida por Scheler reflete na sua teoria acerca da relação entre psicofísico e o espírito. Embora haja diferenças de origem entre vida e espírito, ainda assim eles são duas entidades conexas que atuam na sublimação do humano. Assim escreve o filósofo acerca disso:

Por mais essencialmente diversos que seja “vida” e “espírito”, eles são dois princípios que se encontram no homem co-referidos: o *espírito idealiza a vida – mas somente a vida consegue colocar o espírito em atividade e realizá-lo* desde a sua mais simples mobilização para a ação até a consecução de uma obra (SCHELER, 2003, p. 78).

A concepção de Scheler sobre a vida psicofísica ser uma só vai de encontro às teorias que seguiram o dualismo entre consciência e extensão de Descartes. Scheler argumenta que é uma falsa oposição entre vida exterior e o anímico e que, se há um contraste, então só pode ser entre diferentes níveis de realidades ontológicas: entre o ser da vida e o ser do espírito. Exatamente a partir dessas realidades diversas, porém não concorrentes, que se origina a essência do humano. Portanto, é uma dualidade metafísica e não uma oposição entre as individualidades psíquicas e físicas. Todo o movimento de exposição de *A Posição do Homem no Cosmos*, por mais que variado em alguns momentos, conflui para um único propósito, que é o de apresentar uma ideia de humano ressaltando que o humano é fundamento do mundo. Nesse ponto, uma consideração da origem da metafísica tem vez. Estes são temas no capítulo final de *A Posição do Homem no Cosmos*, a serem abordados no próximo tópico.

3.3 DO FUNDAMENTO DO HUMANO E DA ORIGEM DA METAFÍSICA: DO HUMANO

O texto de Scheler de 1928 representa o esboço do que poderia ter sido desenvolvido na sua filosofia acerca da teoria do humano. Tal esboço é reconhecido no campo filosófico a partir de seus reflexos em escritores da posterioridade. Na teoria de Helmuth Plessner (1892-1985) e na de Arnold Gehlen (1904-1976), por exemplo, há um fundo antropológico scheleriano, uma vez que foi Scheler que introduziu na filosofia do século XX uma interpretação do homem capaz de influenciar na criação de *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) de Plessner e de *Der Mensch* (1940) de Gehlen.

Se bem que o propósito do que se nomeia aqui o esboço de 1928 tenha sido o de assegurar para o humano um lugar metafísico na configuração do mundo, isso, por vezes, não abarca nem as realizações humanas nem o próprio humano na sua condição ôntica. Ao contrário, o esboço visou a relação do humano metafísico com o fundamento originário das coisas. Scheler chega a escrever que o resultado mais frutífero da estrutura do humano espiritual não é somente a capacidade de objetivação ou a consciência do mundo e de si próprio (também da sua organização psíquica), mas incluiu-se aí a apreensão da “[...] *ideia* maximamente formal de *um ser supramundano infinito e absoluto*” (SCHELER, 2003, p. 85). Como o ente que não se assemelha mais com o humano da existência natural, o humano espiritual encontra-se em uma posição na qual o mundo está abaixo dele e, simultaneamente, toda a esfera da humanidade. Essa posição marca a aptidão humana para a reflexão e esta, enquanto tal, é o carimbo da autenticidade espiritual do humano. Esse novo humano não é mais um elemento do mundo; ele está mais para um supra-humano que transcende toda a mundanidade.

Após o término do esboço que envolve a essencialidade do humano (mais ou menos até o *Capítulo Quarto* do texto de 1928), Scheler se inclina em direção à escrita sobre a gênese do mundo e da própria metafísica. O humano espiritual, que estabeleceu seu ser além da esfera psicofísica, passa a representar a origem da consciência de si, da consciência do mundo e, sobretudo, da consciência de um ser absoluto em geral, de maneira que o princípio da metafísica e do humano espiritual se dá sincronicamente, pois a metafísica define-se na figura do ser absoluto que, já desde sempre, está integrado ao humano. Dado que mundo e ser absoluto depreendem do humano, então vale afirmar, segundo Scheler, que, antes da possibilidade da existência do humano, não é viável a existência do mundo nem a existência do ser absoluto em geral. Por conseguinte, a relação fundamental que há entre mundo e metafísica baseia-se na conjectura de que o fundamento destes se cumpre no homem. O lugar do humano é metafísico, e buscar o que é o humano para além das definições práticas, sociais, culturais e biológicas, significa pressupor uma metafísica.

De um ponto de vista negativo, não se pode entender por Antropologia filosófica o conhecimento de indivíduos históricos ou o conhecimento de variações de tipos de indivíduos, porque assim se careceria de uma ideia geral do humano e, conseqüentemente, se perderia o sentido do humano na multiplicidade dos entes.

Contudo, Scheler sabia que não podia prescindir, já de início, de uma ideia total do humano, pois ele enxergava cada vez mais na sua filosofia a falha teórica acerca da fundamentação antropológica. Mesmo antes de escrever, na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, a célebre passagem sobre o tema do humano ser “tão problemático quanto no presente” (SCHELER, 2003, p. 6), já havia exposto no texto *O homem e a história*⁴³ a seguinte introdução: “[...] se há um problema filosófico cuja solução é exigida com a maior urgência pela nossa época, este é o problema de uma antropologia filosófica” (SCHELER, 2008, p. 120).

Então, tem-se, assim, em 1928, a escrita de *A Posição do Homem no Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) que nas palavras de Pintor Ramos pode ser assim dividida:

[...] a Posição (*die Stellung*) se divide em três partes fundamentais que respondem a esses três tipos de questões. Em primeiro lugar, há um esboço do homem como ser vivo. Se busca logo a diferença entre o humano e o animal, questão colocada pela filosofia grega, que dá origem à doutrina scheleriana de “espírito”. A última parte responde às perguntas da antropologia teológica: relação do homem com o absoluto. Intercalando vários capítulos nos quais se leva a cabo uma crítica do naturalismo, do cartesianismo e do dualismo estabelecido por Klages (PINTOR RAMOS, 1978, p. 76).

Além das divisões enumeradas pelo autorizado comentador, nota-se uma outra igualmente importante, que são as três ideias de humano concebidas na história: 1) a ideia da tradição judaico-cristã, 2) a ideia de que o humano é determinado pela posse de razão; e 3) a ideia de que o humano é o resultado final da evolução (SCHELER, 2008, p. 11). Scheler se propõe, então, a buscar um conceito de humano que seja diferente das ideias já concebidas na história e que, acima de tudo, outorgue legitimamente uma compreensão una de humano. Assim, a obra expõe, no primeiro capítulo, a diferença essencial do humano em comparação com as plantas e os animais. Mesmo sendo um capítulo de abertura do tema, percebe-se que o autor conclui, do ponto de vista biológico e psicológico, que o humano ainda não possuía característica essencial, porque aquilo que pertence à planta também pertence ao

⁴³ Em *Mensch und Geschichte*, anterior a *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler projetou o que seria sua Antropologia filosófica. Ele reconstruiu cinco ideias de humano no decorrer da história, a saber, a ideia teológica, a ideia filosófica dos gregos, a ideia científica, a ideia de decadência essencial do humano e, por fim, a ideia de ateísmo postulado da seriedade e responsabilidade. As três primeiras ideias são as que forneceram conteúdo para a introdução de *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

animal e ao humano; esses dois últimos, ainda, apresentariam as mesmas capacidades de escolha e de inteligências práticas.

No segundo capítulo, intitulado, na tradução brasileira, de “A diferença essencial entre o Homem e o animal”⁴⁴, Scheler nega tanto a doutrina que assegura ao humano uma essencialidade baseada na inteligência⁴⁵ e na escolha, quanto o pensamento dos evolucionistas da escola de Darwin e Lamarck, que negaram uma diferença entre o humano e o animal. Estes últimos, que dispensaram terminantemente uma diferença entre o animal e o humano, defenderam uma teoria antropológica monista que Scheler passa a denominar *Homo Faber*, no texto de 1928. A temática sobre o *Homo Faber* é retomada por Scheler na sua obra *Visão Filosófica de Mundo*. Nela, ele escreve que:

[...] esta teoria começa por negar uma faculdade racional particular, específica, do homem. Não há aqui diferença de essência entre o homem e o animal, há somente diferença *de grau*; o homem é apenas uma espécie animal particular. No homem atuam os mesmos elementos, forças e leis que atuam em todos os outros seres vivos (SCHELER, 1986, p. 83).

De acordo com Scheler, a teoria do *Homo Faber* não sustenta nenhum tipo de essência metafísica ao humano; ao contrário, defende sentidos psíquicos e vitais daquelas áreas do saber natural que não conferem nenhuma “posição especial” (*Sonderstellung*) ao humano. O aspecto metafísico que Scheler estabelece na sua Antropologia filosófica de 1928 e que, por sua vez, garante ao humano um lugar ontologicamente privilegiado, situa-se fora da vida (*Leben*) e da Psyche. É um novo princípio que reúne a razão, a intuição de conteúdos essenciais e os atos volitivos e emocionais. Tem-se, assim, no âmago dessa antropologia o ser espiritual (*Geist*) como norma que ampara o humano enquanto único e peculiar. O fundamento que alicerça o espírito

[...] é o *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” pulsional. (SCHELER, 2003, p. 36)

⁴⁴ O texto original em alemão não contém subtítulos.

⁴⁵ Vale enfatizar, sobretudo, que a inteligência é condicionada biologicamente a serviço das necessidades vitais.

O desprendimento de um ser portador de espírito é qualificado como aberto para o mundo (*Weltöffnen*) e como possuidor de mundo (*Welt*), – incompatível com o espaço circunscrito do meio ambiente (*Umwelt*) – de maneira que o “[...] ‘portador’ de espírito é aquele ser cujo trato com a realidade exterior assim como consigo mesmo se *inverteu* em um sentido dinamicamente oposto ao do animal com a inclusão de sua inteligência” (SCHELER, 2003, p. 36-37).

O comportamento do humano espiritual, dessa maneira, é em concordância com o puro modo de ser da objetividade, diversamente do comportamento dos animais, que é regido de acordo com o espaço em que se encontram, nos limites do seu entorno e por suas pulsões. A objetividade dispõe ao humano a apreensão do ser das coisas e do ser de si mesmo. Um tal ser espiritual se encontra longe das constituições biopsíquicas do comportamento limitado do organismo humano, porque, ao ser aberto ao mundo, seu modo de existir é ilimitado, transformando esse mundo em objeto de conhecimento sob a categoria de ser-objeto. O espírito é em si um ato de autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) e objetividade que confere à Antropologia filosófica um método reflexivo e metafísico. Em virtude desse método, nota-se uma ordenação ontológica que abrange o humano. Este é caracterizado pela capacidade de reunião (voltar-se contra o esquema corpóreo e instintivo, capacidade de autoconsciência, de vontade, de autopoder e autocontrole). O animal, com suas *ekstases* (atrações e repulsões que partem das conformações limítrofes) difere da pessoa, que é o humano superior ao organismo (plantas) e superior ao meio ambiente (animais). O trecho a seguir revela, à conta disso, o que cabe ao humano enquanto existente na esfera metafísica ontológica:

Somente o homem – uma vez que é pessoa – consegue se *alçar* por sobre si mesmo – enquanto ser vivo -, e a partir de um centro como que *para além* do mundo espaço-temporal, incluindo aí ele mesmo, tornar tudo objeto de seu conhecimento. Desta feita, o homem como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo. Enquanto tal, ele também é capaz de ironia e do humor que constantemente envolvem uma elevação por sobre a própria existência (SCHELER, 2003, p. 44-45).

O projeto antropológico aqui arquitetado traz ao humano uma insubordinação para com noções e elementos naturais e científicos. Pela primeira vez na história da filosofia, o humano é apresentado sem a classificação de ente racional, ou de coisa pensante ou, ainda mais, de ser consciente. Essa nova compreensão de humano ocorre devido ao esquema metafísico espiritual engendrado por Scheler. Além do

mais, a Antropologia filosófica foi o campo problemático da metafísica que se ateuve à questão: há uma essência humana?

O espírito não é tomado, pois, como pertencente a uma camada superior às demais camadas anímicas do ser. Ele não é parte do todo do mundo de maneira a ser objetivado. O espírito não é coisa alguma; ele apenas existe por meio dos atos que o humano executa. Ele, em si, é “uma estrutura ordenadora de atos” (SCHELER, 2003, p. 45), em contraste com qualquer forma semelhante a coisas ou objetos. A pessoa espiritual transforma o humano em um conjunto de atos livres, afastando a possibilidade de existir na qualidade de um ente limitado no seu espaço e tempo. Como resultado, o conhecimento de si mesmo e dos outros não advém de categorias da coisa, mas sim de uma compreensão acompanhada de amor (= espiritual) – dos atos pessoais. Todo conhecimento espiritual é gerado em harmonia com as ideias, com as essências e com os valores, de modo que a descrição de causa ou de princípio não condiz com o conhecimento nem com os valores, tampouco com as ideias, nem com as essências. Há uma realização conjunta entre o conhecimento, a ideia e o ato concreto da pessoa espiritual.

Por certo, a fim de o espírito entrar em movimento na esfera factual e finita da existência, gerando conhecimento, é necessário que ele se faça presente no domínio da *pessoa*. O conceito de pessoa já foi desenvolvido na elaboração da ética material (1913-16), concebendo, desde então, uma compreensão metafísica para o humano. O que estava por ser definido na Antropologia filosófica era uma essência ou um sentido único para o humano. Para isso, era necessário que o conceito ético de pessoa perpetuasse na obra *A Posição do Homem no Cosmos*. Ademais, em decorrência do estabelecimento da acepção de pessoa, com o caráter de executante de atos puros, concedeu-se à Antropologia filosófica uma metodologia de cunho fenomenológico.

A fenomenologia da pessoa se apresenta na Antropologia filosófica através do ato de ideação, que é de conhecimento exclusivamente humano. Ele é responsável pela abstração do saber, isto é, ampliando o conhecimento de algo específico para algo em geral. É o caso de Descartes, disse Scheler, que “[...] buscou tornar claro para si a *essentia* do corpo e sua construção essencial a partir de um pedaço de cera – está é uma questão diferente de se, por exemplo, um químico examina um corpo determinado segundo seus componentes” (SCHELER, 2003, p. 48). O saber alcançado por meio de um ato de ideação surge a partir de um exemplo singular

qualquer ou de um espécime essencial qualquer, mas que possui valor de conhecimento infinito e universal para todas as coisas que partilham da mesma essência do exemplo ou do espécime singular. Tal saber independe de dados sensoriais ou empíricos e somente é conquistado por humanos que carregam em si o ato espiritual.

Com efeito, esse saber é do tipo *a priori*. O objetivo de um conhecimento *a priori*, no domínio metafísico, é o saber do ser absoluto. Toda a metafísica de Scheler está epistemologicamente estruturada a fim de alcançar conhecimento do ser absoluto por meio do humano. Uma vez que o humano é o único ente capaz de efetuar a diferenciação entre essência e existência e que isso é o seu traço fundamental, então o elemento que assegura peculiaridade ao humano é justamente o poder de possuir ou formar saber *a priori*. Não é, todavia, o *a priori* kantiano, mas antes um *a priori* com compreensão a partir de um ato amoroso espiritual de essências universais.

Para que esse ato espiritual de ideação alcance o conhecimento *a priori*, é indispensável que se cumpra uma técnica de *suspensão do caráter de realidade* das coisas e do mundo (*Aufhebung des Wirklichkeitscharakters der Dinge, der Welt*)⁴⁶. Essa suspensão é preenchida por uma redução fenomenológica que possui como pressuposto um não ou uma negação para com a incompletude do mundo fático. É uma técnica para atingir as essências na qual o humano nega sua posição espaço-temporal e se inaugura no horizonte aberto do mundo. Scheler chega a comparar a sua técnica de negação com a redução fenomenológica de Husserl. No entanto, não basta deter o juízo de algo para daí atingir conhecimento de essência. Segundo Scheler, o humano precisa negar toda a sua constituição psicológica, física e biológica, todas as duas características e interações factuais e existenciais, todas as formas de saber das ciências, até mesmo a lógica e, assim, bloquear a realidade efetiva com suas angústias fáticas para, somente a partir desse momento, conceber asceticamente os saberes de essência. Cabe, unicamente, ao humano espiritual apresentar o ato de vontade pura (ato que desliga o humano de todo o aparato vital e de vivências de realidade) e negar seu cotidiano, tomando este, inicialmente, como indiferente e, posteriormente, voltando a ele a fim de aperfeiçoá-lo e lapidar a realidade imperfeita. Por efeito da desarmonia entre existência e essência é que o

⁴⁶ Cf. SCHELER, 2003, p. 50.

humano pode se determinar e buscar um equilíbrio e um aprimoramento para sua vida.

Com esta exposição, que interpreta como Scheler aborda o humano e seu fundamento, chega-se ao centro da Antropologia filosófica. Ao caracterizar o humano como uma experiência de transcendência que nunca concede que sua dinâmica se converta em uma estaticidade, ou que seu ser-essente se confunda com a coisa, Scheler nos indica que o humano não é uma experiência que se confunda com a efetividade do mundo ou que se qualifique como um ente inerente ao mundo. Essa formulação, por mais enigmática que pareça, aponta que, entre todos os entes que há, o humano é aquele marcado por uma transcendência que constitui um enérgico não a tudo que pudesse sugerir o caráter de quiddidade ou substancialidade. É justamente este mesmo caráter de transcendência que insinua que a realização deste ente não se resume a funções biológicas ou psíquicas. O espiritual que é o que mais de perto caracteriza o essencial ao humano, ao mesmo tempo, também é o índice de certa tendência metafísica, de sua inclinação essencial ao metafísico.

Compreende-se que isso que poderia parecer um ponto de chegada do pensamento de Scheler, a saber, a determinação metafísica fundamental do humano, na verdade é ponto de partida para um conjunto de reflexões sobre o humano como metafísico por excelência. Tal intuição, que certamente fora percebida por Scheler, como se pode ver a partir desta reconstrução de etapas importantes de *A Posição do Homem no Cosmos*, ficou em 1928 como indicação tímida. Em textos posteriores, como *Visão Filosófica do Mundo* (1928), veem-se algumas indicações mais enfáticas desse laço do humano com o metafísico (SCHELER, 2008). Os acenos que Scheler oferece ali permitem projetar como hipótese que, se o filósofo não tivesse morrido e prosseguisse no curso de suas investigações, o projeto da Antropologia filosófica teria se desdobrado na forma de uma metafísica do humano.

A apresentação e validação com fundamentos certos dessa hipótese, contudo, não caberia no capítulo que ora se conclui. A tarefa aqui consistiu em apresentar, na forma de reconstrução temática, o núcleo daquele ensaio fecundo de Scheler, esperando que tal apresentação ofereça bases para se atingir o objetivo mais primordial desta pesquisa, que é elucidar como, de uma Antropologia filosófica, se chegaria a uma metafísica do humano ou, ainda, a uma reflexão metafísica do humano em face do ser absoluto.

4 O PROGRAMA METAFÍSICO PARA ALÉM DO HUMANO ESPIRITUAL EM MAX SCHELER

O presente capítulo procura elucidar alguns dos principais pontos da metafísica na qual se fundamenta a planejada Antropologia filosófica de Scheler. Sem um programa excepcionalmente transcendental, a elaboração do núcleo essencial do homem, nos moldes schelerianos, jamais teria sido formulada. Por isso, mostra-se vital a análise do programa metafísico, a fim de evidenciar o elo possibilitador da caracterização do ser absoluto⁴⁷. Porém, para efetuar esse exame, foi imprescindível a reconstrução do mundo psíquico, como também a noção de pessoa e a interpretação da fenomenologia, que foi enxertada no esqueleto da ideia de humano pessoal. Os tópicos anteriores foram categóricos para o que se pretende neste momento, a saber, a verificação da metafísica de segundo grau do ser absoluto em conjunto com o humano metafísico.

Tendo em vista que, para Scheler, o humano possui em si como que um baú no qual se deposita a pessoa que pode ser materializada à medida que o humano alcança o espírito, tornam-se imperativos os tópicos a serem abordados neste terceiro capítulo. Em primeiro lugar, o trajeto do presente capítulo foi submetido à checagem da estrutura metafísica que engloba o contraste entre a esfera natural e a esfera espiritual na Antropologia filosófica. Na ordem, fez-se obrigatório mostrar a conexão pela qual o espírito entra em atividade na pessoa (núcleo que garante materialidade ao espírito) do humano, contrastando o nível do concreto com o do metafísico.

Então, em um terceiro momento, os conceitos de espírito e de vida são analisados a fim de detalhar as teorias do espírito na história do humano, para, logo após, realçar o princípio do impulso (*Drang*) da vida. Em seguida, como quarto tópico, revela-se a constituição da metafísica de Scheler como uma metafísica superior ou uma metafísica de segundo grau, que é integrada ao ser absoluto. Enfim, a quinta e última etapa da pesquisa abrange a crítica de elementos conceituais e da metodologia empregada na busca da essência humana. Logo, é neste tópico que se pretendeu sustentar a hipótese da tese pela qual a pesquisa se respalda. Imediatamente, para que se introduza o tema da metafísica para além do humano espiritual, é expressa a

⁴⁷ O ser absoluto é o ente que existe por si mesmo e do qual os outros entes dependem. O humano é capaz de conhecer e de participar desse fundamento de todas as coisas. Agora, veja-se bem, o fundamento absoluto ou o ser absoluto não é o mesmo que o Deus criador teológico, uma vez que o ser absoluto não se pode tornar objeto de idolatria. O ser absoluto é interação com o humano que concede a este conhecimentos de essências.

coluna que serve de apoio na criação da organização transcendental em direção ao ser absoluto.

4.1 A ESTRUTURAÇÃO METAFÍSICA NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

No ano de 1928, na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, Scheler se debruça sobre o objeto de discussão da Antropologia filosófica: o humano. O filósofo enfrenta, então, duas tarefas, a saber, fundamentar a Antropologia filosófica sem o amparo das ciências naturais e estabelecê-la como disciplina autenticamente filosófica. As tarefas estavam lançadas e, para tal, o humano deveria possuir uma compreensão diferente daquelas fornecidas pela psicologia, biologia e demais ciências humanas e naturais. Não bastava mais aquela afirmação de que o humano é único porque difere dos demais seres vivos devido à presença ou a falta de racionalidade. Era necessário considerar o todo que envolve o humano, isto é, desde as ideias judaico-cristãs, as ideias clássicas de *logos* até a ideia moderna de ciência da natureza e da psicologia genética, para então ultrapassar as ideias já difundidas acerca do humano. Scheler viu o humano perder sua centralidade por diversas vezes com o avanço da ciência. A primeira vez que isso ocorreu foi na afirmação de Copérnico de que os humanos não são o centro do universo; ao contrário, a Terra e junto dela os humanos são apenas um organismo a girar em torno do sol. A segunda ocorrência foi com Darwin, que tirou do humano a coroa de o melhor das espécies e provou que não passamos de animais ora semelhantes ora diferentes de outras espécies. O terceiro momento marcante da ciência para a ideia de humano foi ao ver Freud anunciar o quanto o humano não é regido por sua capacidade racional, mas antes por um inconsciente que controla nossa vida mental⁴⁸. Diante das novas teses científicas, Scheler sentiu a necessidade de interpretar o humano de maneira a colocá-lo sob olhares filosóficos capazes de trazê-lo de volta à posição de rei que a ciência lhe havia retirado. O darwinismo e o lamarckismo, por exemplo, eram teorias naturalistas que rejeitavam qualquer diferença entre o humano e os demais seres, afirmando que tanto o humano quanto os outros animais são portadores de inteligência. Estes exemplos são contrários à teoria de humano intentada por Scheler.

⁴⁸ Cf. MORENO, 2016.

Além disso, a escola de Darwin e Lamarck foi a responsável por negar qualquer peculiaridade essencial ao humano e, com maior convicção ainda, a vinculação do humano com uma teoria que o caracterizava apenas como *Homo faber* ou como mamífero que anda ereto. Tais caracterizações deslocavam a definição de humano para o âmbito das ciências naturais, que, por mais prósperas que estivessem a partir de novas teorias e novas descobertas, não davam conta do humano metafísico. Nessa era evolucionista e biologista, o humano foi determinado aquém de um ser superior ou comparativamente em dissemelhança com seres menos desenvolvidos biologicamente. No século XIX, no auge de *A origem das espécies*, não faltavam cientistas ou discípulos do darwinismo que estudavam os seres vivos a partir da biologia. Dentre esses, o naturalista Haeckel foi o defensor da teoria evolutiva de Darwin, ao criar todo um sistema de classificação dos seres vivos. Posteriormente, o aluno de Haeckel, Hans Driesch, engessou a gama de cientistas, ao conceber o conceito de enteléquia, que reunia descobertas biológicas com um toque de filosofia aristotélica. Inegavelmente, perante esses achados da biologia, a posição de Scheler foi contrária à da maioria dos cientistas evolucionistas, dizendo que:

[...] não há aqui diferença de essência entre o homem e o animal, há somente diferença de *grau*; o homem é apenas uma espécie animal particular. No homem atuam os mesmos elementos, forças e leis que atuam em todos os outros seres vivos – só que com consequências mais complexas (SCHELER, 1986, p. 83).

A diferença de essência à qual Scheler se refere seria elaborada justamente longe do âmbito cientificista. Assim, a determinação basilar do humano seria concluída tendo a metafísica como o único alicerce do qual a essência pudesse ser formulada. Além da ciência que compara o humano a um chimpanzé, a teologia interpreta o humano a partir da imagem e semelhança de Deus, de modo que, com efeito, o que Scheler expõe no excerto transcrito é que, em nenhum momento da história humana, se discutiu sobre o sentido em si mesmo do humano, sem a influência de teologismos, de cientificismos ou de misticismos. O humano carece de uma caracterização que lhe seja própria, incumbindo à filosofia discorrer sobre ele e não às demais áreas do conhecimento. É a filosofia de cunho metafísico a encarregada de conservar um traço exclusivamente humano para esse ser que tanta similitude apresenta, tanto com um protozoário quanto com um orangotango.

Contudo, acrescenta-se ainda o fato de Scheler ter debatido e rejeitado a teoria do *Homo faber* em dois de seus textos tardios, pois tal ideia não confere ao humano nenhum fundamento metafísico, mas sim somente uma especificidade vinda do reino animal. Em *A Posição do Homem no Cosmos* e em *Visão filosófica de mundo* (SCHELER, 2003, p. 34-115; SCHELER, 1986, p.83) aparecem as afirmações do filósofo no sentido de que ao humano não foi fornecida uma interpretação na qual ele se dissocie da vida psicofísica. As características demasiadamente naturais são as mesmas encontradas nos animais superiores e todas as teorias evolucionistas, de acordo com Scheler, “[...] não reconhecem então obviamente nenhum ser metafísico, nenhuma metafísica do homem, isto é, nenhuma relação insigne que o homem possuiria como tal com o fundamento do mundo” (SCHELER, 2003, p. 34). Percebe-se, à conta disso, que o método ao qual Scheler recorre, a fim de legitimar uma originalidade ao humano, é contrário às teorias que utilizavam o conceito de racionalidade e, especialmente, avesso a definições que recorriam a adjetivos do tipo: o humano é por natureza um ser inteligente.

Por mais que os conceitos racionais e naturais estivessem em voga na época de Scheler, nada o fez refrear diante deles. E, com efeito, o princípio pelo qual o humano seria determinado teve uma origem metafísica e foi classificado como o ser portador de espírito. Além de a constituição do espírito ser transcendente em relação à vida, ela viabiliza a ideação da totalidade do ente humano e do mundo. Também é a essência do humano espiritual que confere acesso à esfera do divino. Há uma relação de interdependência entre o humano espiritual, o cosmos e o ser absoluto. Em *A Posição do Homem no Cosmos*, Scheler apresenta toda uma rotulação que foi imprescindível a fim de que a Antropologia filosófica conquistasse reconhecimento no campo da metafísica. O método percorrido por Scheler em *A Posição do Homem no Cosmos* certifica ao humano um lugar no interior da filosofia jamais antes alcançado. Ao defender uma metafísica do espírito, o humano deixa de ser respaldado pelas ciências naturais para se tornar “[...] aquele ser cujo trato com a realidade exterior assim como consigo mesmo se *inverteu* em um sentido dinamicamente oposto ao do animal com a inclusão de sua inteligência” (SCHELER, 2003, p. 36-37).

A inversão a que o filósofo se refere abarca uma tríade na qual a estrutura do humano se apoiou. Esse sistema tirou o humano da animalidade e o munuiu de objetividade. Devido a isso, a tríade é composta pela (1) intuição, com a qual o humano espiritual pode objetivar as coisas sem apelar para habilidades fisiológicas

ou psíquicas; pela (2) livre inibição do impulso motor, outorgando liberdade à pessoa do humano; e, por fim, (3) pela abertura de mundo, sem mais existir em um meio com conexões limitantes e *ekstases*. Logo após, a Antropologia filosófica de ordenamento metafísico configura o humano a partir de uma estrutura composta por reflexão, autoconsciência e objetivação. Por meio de uma vontade de se libertar das amarras orgânicas e psicológicas, o humano pode romper com a sua existência mediana e projetar-se a um mundo de essências. E, como possuidor desse mundo (*Welt*), ele é autoconsciente da totalidade dos entes, de si mesmo e de seu corpo. Logo, o princípio que traz essencialidade ao humano, segue uma estrutura ontológica na qual o humano é o ser espiritual. Com abertura de mundo, autoconsciência e pura atualidade, o espírito conserva ao humano a capacidade de viver de acordo com seus atos em um mundo aberto de possibilidades.

Nota-se essa tendência a um pensamento metafísico já na determinação que o humano possui de tornar objeto de conhecimento as coisas ao seu redor e a si próprio a partir de uma ideação espiritual; depois, percebe-se a estruturação metafísica na escolha concedida ao humano de objetivar (conhecer) o ser absoluto não como objeto de alguma religião, mas como a origem de tudo que é cognoscível. Em termos de comparação, o humano apresenta a mesma inteligência do gorila; todavia, o gorila não consegue formar conhecimento sobre o mundo que o rodeia, nem sobre outros gorilas e nem sobre a sua vida⁴⁹. A propósito, com relação a esta comparação, observa-se o seguinte dado: as sequências de genes do humano e dos macacos são idênticas em alguns pares e diferentes em outros pares; diante disso, os cientistas tentaram encontrar as diferenças nesses pares para explicar o porquê de o cérebro humano ser tão mais eficiente. A fim de encontrar a resposta, um estudo incorporou genes humanos em macacos e descobriu que esses últimos desenvolveram uma memória um pouco melhor em comparação à memória sem os genes humanos. Ou seja, na esfera da biologia, o humano não conquista uma originalidade essencial, mas antes uma tipicidade de ordem e de número similar aos seus colegas da ordem dos primatas⁵⁰. Em contraste com essa referência científica, a Antropologia filosófica de Scheler afirmaria que a sequência de genes humanos, que funciona de modo diferente da sequência de genes dos macacos, apenas demonstra

⁴⁹ Cf. SCHELER, 2003, p. 38-39.

⁵⁰ Cf. <https://noticias.ambientebrasil.com.br/clipping/2019/04/16/151516-cientistas-chineses-colocaram-gene-do-cerebro-humano-em-macacos-criando-hibridos-mais-inteligentes.html>

que o humano possui uma diferença de ordem e de especificidade de genes, mas nenhuma excepcionalidade inerente. Portanto, uma vez mais, evidencia-se que a metafísica do espírito é o único fundamento pelo qual o humano se destacaria e se sobressairia entre os demais seres vivos.

Desse modo, o deslocamento do humano psicofísico para o interior da organização metafísica da Antropologia filosófica, que se baseia em uma hierarquização, situa a pessoa individual e a pessoa comum ante a figura do ente absoluto. O resultado da distinção essencial entre pessoa humana e o humano natural é a demarcação de humano espiritual como aquele ser que está em relação de participação com a divindade absoluta. Percebe-se, agora, que o conceito de humano se dá com o predicado metafísico de ser um ente próximo a Deus (ora tratado como ser supremo ora nomeado de ser absoluto). Somente enquanto humanidade ideal é que a esfera do humano se envolve com o ser divino. Em síntese, a quebra entre a designação de humano das ciências particulares e o sentido de humano da Antropologia filosófica de Scheler se promove a partir da passagem da metafísica do espírito para a metafísica superior do ente supremo.

Essa nova metafísica se origina do ato pelo qual o humano toma consciência do espírito e se anuncia como um novo ser (não mais na qualidade de um mero vivente) em face de um novo mundo de essencialidades. Precisamente no desenrolar de um humano psicofísico para um humano espiritual, que só foi possível dada a fenomenologia do ato de desrealização, que se compreende a hegemonia do ser absoluto. A autorrealização da metafísica do ser supremo apenas garante sua superioridade pela execução dos atos humanos. Consequentemente, é com a Antropologia filosófica que, sem demora, Scheler perpetua sua concepção de divindade já vista em textos anteriores, em especial em *Para a ideia de homem (Zur Idee des Menschen, 1914)*. De acordo com o filósofo, a presença dessa divindade se encontra através de atos essencialmente espirituais nos quais o humano se arrepende, ama ou respeita, de maneira que a realidade do ser supremo é suficientemente provada pela reflexão acerca desse mesmo ser por meio dos citados atos espirituais. Por isso, a metafísica do ser supremo se dá por meio da consciência do humano espiritual aberto ao mundo.

No entanto, de modo algum se pode afirmar que a metafísica do ser absoluto traz salvação ao humano – como é usual nas religiões dualistas. Em contraste com isso, é o humano que, ao abrir-se ao mundo de essências, se depara como que

admirado ou atônito e consegue pensar sobre si, sobre as coisas no mundo, sobre o mundo e, finalmente, pensar e refletir sobre o ser supremo. O caminho da metafísica de Scheler apresenta-se na direção do mundo humano finito ao mundo divino infinito e atemporal. Exclusivamente à medida que o humano existe como ente espiritual é que se torna possível o conhecimento de Deus. Assim, a metafísica transforma o humano natural no supra-humano que traz para a realidade imperfeita a luz da consistência fundante do ser absoluto.

Por fim, a metafísica do espírito se mostra basilar na fundamentação da essencialidade do humano que, por sua vez, foi indispensável para pensar a aquisição de um ser ainda mais metafísico do que a pessoa humana espiritual. Por conseguinte, a pesquisa se dirige à esquematização da conexão pela qual se dá a saída da esfera concreta do humano psicofísico para a entrada no âmbito metafísico do humano.

4.2 A CONEXÃO ENTRE O CONCRETO E O METAFÍSICO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Percebe-se, pelos tópicos anteriores, que a Antropologia filosófica foi pensada tendo como base uma metafísica e uma fenomenologia da pessoa. E, de modo algum, o conceito de pessoa, que está guardado no cerne do homem espiritual, poderia ser confundido com as interpretações antropológicas de viés científico e natural. A especulação metafísica no pensamento tardio e inacabado de Scheler deixa explícito que “ao reduzir a condição de dado de uma pessoa em qualquer categoria biológica ou psicológica se perderia completamente a perspectiva fenomenológica, e perderíamos o modo de doação da pessoa espiritual” (HACKETT, 2014, p. 38, tradução nossa). Dito isso, pode-se assegurar que, qualquer que seja a continuação da ideia de humano espiritual, ela estará sempre subordinada a uma formulação do tipo transcendente. Entretanto, cabe abordar aqui a conexão entre o humano empírico e o humano espiritual. Esta conexão salienta o prevalectimento da metodologia metafísica no projeto antropológico de Scheler.

A metodologia metafísica empregada pelo filósofo é observada já inicialmente na teoria de humano espiritual situada em *A Posição do Homem no Cosmos*. Percebe-se que ali Scheler concebe fundamentos nada empiristas ou naturais para o seu conceito de humano; ao contrário, ele seleciona um princípio capaz de distinguir, essencialmente, o humano dos demais entes sob uma orientação metafísica

espiritual. Afirmar, a partir disso, que Scheler construiu esse princípio com vistas a uma inclinação teológica é demasiadamente errôneo, pois o espírito não apresenta poderes em si mesmo, ou seja, ele “não pode fazer qualquer coisa por si só, do nada” (FRINGS, 1998, p. 278, tradução nossa). Por isso, é rechaçado na filosofia scheleriana toda relação ou inferência entre o espírito e as entidades religiosas tradicionais que possuem poderes por si mesmos. O humano da Antropologia filosófica, que apresenta notável função metafísica, é capaz de colocar em curso as capacidades objetivas do espírito. O espírito, por sua vez, torna evidente o sentido contido em algo, mas não é ele o responsável pela existência ou pela não existência desse algo (Cf. FRINGS, 1998, p. 278).

A realidade de algo já é preexistente ao conceito de espírito, como também o humano é precedente ao espírito; as ideias do espírito somente se tornam reais quando houver uma relação entre algo pragmático – “realidade física, social, econômica e realidades históricas” (FRINGS, 1998, p. 278, tradução nossa) – e o espírito. Toma-se aqui o seguinte exemplo:

Se ondas de luz forem enviadas pelo vácuo, elas são por si mesmas incapazes de iluminar qualquer coisa. A câmara de vácuo permanece escura. Se, entretanto, elas viajarem por uma câmara contendo poeira e outras coisas, os raios irão iluminar a câmara. Para os raios de luz iluminarem algo ou para “perceber” algo em sua existência, deve haver um segundo fato, a saber, a existência de poeira e paredes da câmara onde residem os raios. (FRINGS, 1998, p. 278, tradução nossa).

Este fragmento do texto de Frings serve de analogia para compreender a conexão metafísica na qual se centra agora a Antropologia filosófica. As ondas de luz são para nós o espírito e, para que o espírito seja percebido e ativado, é imprescindível que algo físico exista. O que era antes a poeira é agora o humano, ou seja, o humano é aquele algo físico que, existindo, é o possibilitador do espírito na esfera da realidade concreta. Se, para o espírito se conectar com a realidade psicofísica precisa haver uma entidade pragmática, então essa entidade é o humano. O humano é a poeira, isto é, é ele que ocupa a função de material existente que proporciona a atualização do espírito na esfera empírica dos micromundos.

Ou seja, para as ideias se tornarem reais, segundo Scheler, deve haver uma conexão entre a esfera metafísica e a esfera concreta. No caso específico da metafísica apresentada na Antropologia filosófica, o dado empírico pelo qual o espírito

se materializa é o humano⁵¹. A conexão entre o concreto e o metafísico – entre o humano e o espírito – é o princípio da realização da vida. Esta conexão sempre se está fazendo, porque nem a realidade concreta nem a esfera espiritual estão perfeitamente acabadas. A conduta ativa como fundamento de realização metafísica já advém do pensamento do mestre de Scheler (Eucken), que defendia uma postura não contemplativa diante da metafísica da vida⁵². Então, a essência do humano é metafísica e é justificada pelo contínuo movimento cognitivo entre o espírito, a essência dos entes e a do mundo.

Porém, antes de esse movimento se realizar, há uma temática a ser analisada inerente à Antropologia filosófica, a saber, a conexão mesma entre as unidades que representam a estrutura dualista do pensamento scheleriano. Este tema abrange o humano e o cosmos conforme se salta da unidade da realidade natural para a da realidade ideal totalizante. É uma conexão com fundo antropológico que precisa resolver a ponte entre a esfera das existências finitas e temporais e o mundo de essenciais *a priori*. Adianta-se, em vista disso, que a passagem que conecta a realidade física ao contexto de realidade metafísica obedece a uma ordem pacífica que não é pré-estabelecida nem normalizada. Isto quer dizer que o humano, na realidade psicofísica, aos poucos se apodera do espírito e captura um conhecimento ilimitado do ser mais supremo e originário.

O modo como a conexão acontece, então, não é regido por uma regra universal, pois ele é diferente para cada indivíduo que o empreende e é situado em épocas históricas diferentes. A fluidez de conhecimento adquirido em uma época no tempo sofre transformações de acordo com a ideia de espírito humano e de ser absoluto em voga. Afirmar que a conexão entre o concreto individual e o ideal universal conduz o humano à obtenção de conhecimentos os mais diversos acerca do ser absoluto e do mundo apenas manifesta uma historicidade no interior do conhecimento apriorístico. A conexão entre o psicofísico e o espiritual demonstra que Scheler defende uma temporalidade da história que acompanha a essência do espírito humano e a essência do fundamento ontológico mais supremo.

⁵¹ Frings escreve, no artigo Max Scheler: early pioneer of twentieth-century philosophy, que a teoria scheleriana, segundo a qual o espírito requer realidades para se atualizar na esfera humana, “o tornou um dos poucos, senão o único filósofo europeu do século passado a fazer pesquisas no pragmatismo americano, especialmente de William-James”. (FRINGS, 1998, p. 279, tradução nossa).

⁵² Para Eucken, a metafísica da vida é composta por um espírito autônomo e uma personalidade não subjetivista. Cf. *O Sentido e o valor da vida*, 1962, p. 47.

Portanto, assegurar uma temporalidade da história para cada modo pelo qual o humano consegue capturar conhecimento do ser absoluto e do mundo não significa o mesmo que defender um panteísmo, pois, para Scheler, o conhecimento do ser absoluto não é integrado ao mundo dos humanos. O ser absoluto é mais originário e fundamental que o restante do universo. Dar significado ao ser absoluto por meio da identidade dele com a natureza do mundo psicofísico é negar sua essência *a priori* e negar a essência *a priori* de tudo que compõe o mundo.

O conhecimento do ser absoluto não pode ser equiparado ao conhecimento de natureza. Ao contrário de uma ideia panteísta, os escritos tardios de Scheler apenas representam uma historicidade que faz variar o *contexto* e o *modo* pelo qual o humano espiritual conquista conhecimento do ser absoluto na esfera psicofísica, mas não igualam o conhecimento do ser absoluto a conhecimentos de realidades naturais.

O requisito para se efetuar a conexão entre a realidade psicofísica e a realidade metafísica é um humano em nada pobre de vontade reflexiva. É condição, para ativar a conexão, um humano fenomenologicamente aberto a lidar com a disposição de entrega espiritual. Assim, o humano se projeta para fora do seu plano fático e se conecta com o espírito que está situado fora do tempo do relógio. A conexão, no que lhe diz respeito, transcende o que é temporal sem conquistar um conhecimento que seja relativo, pois, para cada cultura e história humanas, há um conjunto de princípios que garantem um conhecimento universal em nada circunstancial. O que se altera relativamente, de tempos em tempos, é o modo pelo qual a conexão no meio de duas realidades se efetiva. Dado que a conexão parte do humano historicamente individual e concreto, então ela pode variar proporcionalmente ao número de indivíduos humanos dispostos a se juntar à ordenação metafísica do cosmos.

Após a conexão se realizar, proposições do tipo (1) negar a totalidade da realidade concreta, (2) estar desvincilhado do *Umwelt*, (3) não participar da natureza como parte dela e (4) não existir na condição de animal racional capaz de adaptação ao meio-ambiente, manifestam as consolidações do humano agora aberto ao mundo. Ao estar aberto, este ente humano se vê diante de dois modos de ação: ou ele se admira (*verwunden*) e, com isso, se sente ontologicamente capaz de vincular-se ao ser absoluto – para Scheler esse é o verdadeiro princípio de todo o tipo de Metafísica – ou ele pode perceber-se ontologicamente movimentando-se em direção à proteção

ou ao acolhimento (*Drang nach Bergung*) de seu ser. Este segundo modo ocorre quando o humano se sente perdido perante a ausência de sentido na vida e chega a superá-lo através da religião (*Religion*). No entanto, a religião não proporciona conhecimento verdadeiro e não constitui um meio pelo qual se dariam compreensões metafísicas. Já por outro lado, o modo como o humano se admira e se vincula ao ser absoluto representa a autêntica posição do humano no cosmos, porque assim ele é um ser que partilha do conhecimento da divindade.

Então, é a partir do modo verdadeiramente metafísico que se alcança a conexão entre a concretude do humano e a transcendência dele até os domínios do ser absoluto. O desfecho, em suma, para o estado de conexão se estabelecer, é um arranjo entre dois fatores, que são: o espírito e o impulso enquanto categoria da vida. Para Scheler, a conexão desses dois fatores simboliza a forma mais baixa na qual a sublimação em direção à metafísica do fundamento originário do mundo se inicia. O termo “mais baixa” carrega em si uma hierarquização já característica da filosofia scheleriana e, ademais, aponta para o sentido inaugural de instauração do prolongamento metafísico.

Por consequência, na base da ontologia desta metafísica, “as relações de todas as formas de ser em um mundo são reflexos da conexão entre o espírito puro impotente e o impulso poderoso capaz de criar realidades” (WITTERIEDE, 2009, p. 31, tradução nossa). Como resultado, a possibilidade de conexão reside na interação entre o fenômeno do espírito e o fenômeno da vida (o impulso). Ambos os fenômenos compõem o próximo tema da pesquisa antropológica.

4.3 ESPÍRITO E VIDA

A particularidade da Antropologia filosófica de Scheler é a metodologia empregada, em virtude de que ela é baseada em uma conduta metafísica. Assim, a Antropologia filosófica parte de conceitos fronteiriços para engrenar a conexão entre o concreto e o transcendental, os quais são o espírito e a vida. Tais conceitos centrais são o alicerce da estrutura responsável por colocar o humano para além do seu organismo psicofísico e da sua realidade mais próxima. Devido à relevância que a conexão dualista (espírito e vida) possui na filosofia do humano, verifica-se de agora em diante a compreensão que o filósofo atribui a esses dois conceitos fundamentais da ontologia axiológica. A conexão vista anteriormente, que marca o dualismo da

Antropologia filosófica de Scheler, não é o mesmo dualismo psicofísico cartesiano entre o corpo e a mente, tampouco é um dualismo idealista platônico entre a realidade imperfeita e a perfeita, mas sim um dualismo ontológico que lida com o ser da vida e com o ser do espírito.

A atitude fenomenológica, que é a *negação* da realidade das coisas do mundo e que promove o saber essencial, é a porta de entrada para o espírito e, respectivamente, para todos os tipos de conhecimentos de essência. O espírito é, no fundo, um produto de uma fenomenologia intelectual que o caracteriza como provedor de abertura de mundo e de objetividade. O espírito, por sua vez, principia-se no humano sem se relacionar com a psique e com o corpo. Ele preserva o humano de toda determinação biológica e de todo interesse do mundo circundante. Enquanto essencialmente portador de atos, o espírito altera nosso humano biológico em um humano no qual “não só cresce nossa forma de pensar, também se desenvolve nosso modo de valorar, de sentir, de querer, de amar. Mas tudo à mercê, repetimos, dos conteúdos objetivos pensados, amados, queridos, etc.” (SANCHEZ-MIGALLÓN, 2008, p. 350, tradução nossa).

No lado oposto do espírito está a vida em seu estado mais primitivo e bruto, que, orientada pelo impulso (*Drang*), sempre busca a sobrevivência. A vida material sem consciência (*Körper*) difere da vida consciente (*Leib*), pois esta é suscetível de objetivação e aquela não. Mesmo que, em termos de comparação, a vida se caracterize como primitiva em relação ao espírito, isso não significa uma subalternidade da vida perante o espírito. Cada dimensão do ser partilha de finalidades decisivas para a sustentação da essencialidade humana. Dessa forma, o dualismo metafísico concede a cada uma dessas duas dimensões do ser uma função tão significativa quanto a outra. Ambos, espírito e vida, se integram e trabalham em conjunto em busca da modificação da condição que se encontravam originariamente. Ou seja, a vida consciente, a fim de elevar-se ao nível metafísico, necessita partilhar do espírito. Este, por sua vez, precisa ser ativado e fazer valer sua função de objetivação (conhecimento de essência). Para essa ativação do espírito, é recrutado o impulso proveniente da vida. Então, a impotência do espírito é suplantada pelo impulso da vida e esta é aperfeiçoada conforme acessa o espírito. Há uma dupla correspondência de amparo, porque

[...] não é só que a vida empresta seu poder a trabalho do espírito, recebendo este seu vigor vital sublimado, e que graças a essa força o espírito atua

segundo sua índole própria; mas também, ademais (e eis aqui o sentido que temos chamado descendente), o espírito busca trabalhar na realidade, influenciando no curso dos acontecimentos reais. Os quais somente pode alcançar encarnando-se, fazendo vida (SANCHEZ-MIGALLÓN, 2008, p. 358, tradução nossa).

Com outras palavras, o impulso é o propulsor de atividade no espírito. Este eleva o humano, o seu corpo e a sua *psique*, afora do plano natural e mais imediatamente dado. O humano espiritualizado volta ao mundo para realizar atos puros e fazer história. Em relação a esses atos espirituais, eles são do tipo originários, o que significa que eles precisam ser colocados em ação ou serem ativados para existirem na esfera psicofísica, de modo que, mais uma vez, se mostra indispensável o impulso da vida para que o ciclo metafísico seja fechado. Mas vale ressaltar que a existência metafísica de tais atos do espírito não depende do processo vital, pois eles, sendo originários, já apresentam uma existência *a priori*. Agora, para que os atos do espírito possam realizar-se na realidade do humano psicofísico, é que o impulso da vida precisa estar presente. Portanto, a existência *a priori* dos atos do espírito não depende da vida; porém, para os atos espirituais se *concretizarem* na vida humana, então sim eles dependem do impulso vital.

Fica determinado, por isso, que a vida e o espírito são os pilares pelos quais o humano pode encontrar-se em um modo mais elevado de existência do que aquele modo mais natural e primeiramente dado. Logo, é estabelecido que “os conceitos chave da antropologia filosófica de Scheler, a teoria do microcosmo-macrocosmo, emergem da metafísica. Dois primordiais *Urphänomene* são visíveis no cosmos, espírito e vida” (KELLY, 1997, p. 200, tradução nossa). O espírito e o impulso da vida enquanto *Urphänomene* (fenômenos originários) caracterizam o dualismo metafísico que coloca a roda da Antropologia filosófica a girar.

4.3.1 As doutrinas do espírito na história humana

A tese de Scheler sobre o espírito precisa estar dissociada de outras ideias do espírito já cunhadas na história humana. E, para isso, o filósofo divide as ideias de espírito presentes no decorrer da história do humano em duas espécies: 1) a doutrina negativa do espírito e 2) a teoria clássica do espírito. A primeira doutrina defendida na história humana parte da ideia de uma essência do espírito ligada a atividades superiores. Ela apresenta, no seu interior, a mesma origem daquele *não* ascético

exposto no desenvolvimento da sublimação do plano biopsíquico para a esfera espiritual⁵³. Scheler exemplifica essa doutrina na história do humano, lembrando: 1) o *não* de Buda em busca do Nirvana, que se assemelha à *ataraxia* dos cétricos, epicuristas e estoicos; 2) a teoria de Schopenhauer, segundo a qual competem apenas ao humano as “formas superiores’ da consciência e do saber metafísico, na arte, no *éthos* da compaixão” (SCHELER, 2003, p. 56); 3) a doutrina da neurose de Freud, que é caracterizada pela repressão das pulsões (desejos) de tal modo a serem expurgadas e fazer produzir um tipo de cultura elevada.

Contudo, essas doutrinas se encaminham rumo ao terreno dos existenciais fácticos da realidade efetiva, da vida mais basilar, nos quais “não passam de meras teses acerca de um ‘psíquico’ unilateral e ligado apenas a valores vitais” (SCHELER, 2003, p. 58). Tanto os pensadores da filosofia helenística, quanto o niilismo metafísico de Schopenhauer e a repressão das pulsões de Freud, defenderam um tipo de ideal de espírito que esteve integralmente vinculado a estruturas de *conservação* da vida que se assemelha ao sistema de alimentação, de crescimento e de reprodução dos animais no meio ambiente. Em nada tal doutrina do espírito pode ser confundida com a tese de Scheler acerca do espírito metafísico. E o filósofo é explícito quanto a sua repulsa, escrevendo que “não posso concordar com nenhuma destas teses inerentes à ‘teoria negativa’ do espírito” (SCHELER, 2003, p. 58).

A segunda teoria do espírito, a chamada teoria clássica, é, aos olhos de Scheler, tão problemática quanto a doutrina negativa e ainda mais perigosa do que esta. Ela é reconhecida em toda a filosofia ocidental e, na interpretação de Scheler, traz consigo uma concepção de autonomia e onipotência que dispensa o poder originário próprio do humano e da vida que o cerca. No entanto, a crítica de Scheler não repousa apenas aí. A teoria clássica é tão pouco modesta, que só admite mais poder e mais força às formas mais elevadas de ser, esquecendo que as formas inorgânicas são tão poderosas quanto as formas naturais mais estruturadas. De acordo com o filósofo, ao fim e ao cabo,

[...] é o mundo inorgânico com suas próprias leis que se encontra aí na mais orgulhosa independência – contendo em muitos poucos pontos algo assim como um “vivente”. As plantas e os animais encontram-se em uma orgulhosa independência ante o homem, e os animais são muito mais dependentes da existência das plantas do que o contrário: diante do direcionamento vegetal, o direcionamento vital animal não significa apenas uma conquista, mas também uma perda, na medida em que este direcionamento não possui mais

⁵³ Cf. SCHELER, 2003, p. 50.

o trânsito direto com o inorgânico que a planta possui através de seu modo de alimentação (SCHELER, 2003, p. 62-63).

Se há uma dimensão do ser que necessita de outra, a fim de existir na esfera concreta, esta é o espírito. Isso quer dizer que nenhuma teoria do espírito que afirme uma superioridade do espírito em relação às demais formas de vida pode ser sustentada. As demais formas ontológicas da vida apresentam tamanha força e vitalidade suficiente para viver, *conservar-se* e *perpetuar-se* que, de maneira alguma, poderiam ser caracterizadas como inferiores ao espírito. Tanto a natureza anímica quanto a natureza animada possuem uma vivacidade, uma aptidão e uma expressividade que, quanto menos o humano as perseverar, tanto mais elas triunfarão. O humano, a sua história e a sua essência espiritual constituiriam uma nulidade sem a natureza, sem as criaturas biologicamente simples, sem os seres mais baixos e mais instintivos. Essa postura de Scheler a respeito da natureza primária e original se destaca positivamente, uma vez que não situa o humano em um patamar superior e independentemente do restante dos entes existentes. Além disso, se a existência do humano se encontra hoje em um estado de adaptação ao meio ambiente, é porque o processo da vida, da força e do poder do mundo inorgânico já, desde sempre, assim permitiu e possibilitou.

Por conseguinte, tem-se a negação de Scheler para a existência de um espírito primordial, que seria a causa de tudo que há (teoria clássica do espírito), como também a rejeição à doutrina negativa do espírito que admite este ser enquanto demonstração de arte e de cultura elevada. Para Scheler, o espírito não é a causa de tudo que há como algo superior ao resto que existe, nem é uma forma superior de atividade cultural e artística. Segue-se a isso que nenhuma tese acerca da essência do espírito pode estar subordinada à ideia de causa (origem) ou à ideia de purificação da alma mediante atividades ligadas ao biopsíquico humano. Por isso, é importante destacar que, na obra de 1928, ao afirmar que o espírito depende do humano para se materializar, Scheler não está defendendo ou recorrendo a nenhuma teoria de causa primeira. A dependência entre o humano (vida) e o espírito não exime o espírito de dispor de existência própria (é a *manifestação* do espírito que se vincula ao humano e não o espírito em si mesmo) nem exime a vida humana de se alçar metafisicamente.

Mas, seguindo do que foi dito até aqui, impõe-se os seguintes questionamentos: qual sentido teria o espírito sem a capacidade de se manifestar?

Seria suficiente argumentar o apriorismo do espírito sem atrelar a isso o arcabouço do humano que torna factível a função cognitiva do espírito?

Tende-se, neste ponto, a admitir que o humano se mostra agora como artifício para, justamente, promover a aparição do espírito, pois, sem se mostrar, o espírito não teria justificativa para ser. O espírito é aquilo que se diz ser por efeito da técnica interna executada pelo humano. Mesmo Scheler argumentando a existência *a priori* do espírito, deve-se atentar para o fato de que

[...] o espírito é em última linha um atributo do ente mesmo que se torna manifesto no homem *em* meio à unidade de concentração da pessoa que se “reúne” em si mesmo. Enquanto tal, porém, o espírito em sua forma “pura” encontra-se *originalmente desprovido de qualquer poder, força, atividade*. Para conquistar ainda que seja um pequeno grau de força e atividade, aquela *ascese*, aquela repressão pulsional e ao mesmo tempo aquela *sublimação* precisam *vir se somar a ele* (SCHELER, 2003, p. 54).

O que se testemunha nessa escrita de Scheler é que o espírito faz parte da conclusão transcendental, na qual o humano é o elo entre espírito e vida, entre a concretude e a essencialidade, entre as religiões e os deuses. A princípio, para a manifestação do espírito ser real e efetiva, ela depende da *escolha* do humano em direção àquilo que fundamenta as coisas e o mundo, isto é, ao ser originário absoluto. A oposição de Scheler, em relação à doutrina negativa e à teoria clássica de espírito, reflete na defesa de uma estrutura metafísica do espírito que é a requisição da ideia de um humano metafísico, na qual nem espírito nem vida são tomados como formas superiores no sentido de serem mais bem adaptados do que outras formas de ser. O espírito *existe* independentemente do humano, mas de modo algum isso seria sinônimo de superioridade, uma vez que ele carece do humano para se manifestar.

Na metafísica do humano espiritual, a partir da história do espírito, sobretudo através da doutrina clássica de espírito – aquela que defende maior poder quanto maior for o ser –, encontra-se o ponto decisivo no qual Scheler desvelou o valor contido nas formas mais elementares da natureza. Ao contrário da doutrina clássica de espírito, a metafísica do espírito, na filosofia scheleriana, sustenta o princípio segundo o qual quanto mais primitivo o ser, mais poderoso e com mais força ele se apresenta. É o caso, por exemplo, da vida orgânica simples que sobreviveu em uma atmosfera primitiva sem oxigênio e mesmo assim foi capaz de se reproduzir até atingir maior grau de complexidade de vida biológica. E, sob *leis de configuração*, que “prescrevem um certo ritmo temporal do acontecimento” (SCHELER, 2003, p. 64),

surgiu o oxigênio que, formando par com o hidrogênio, configurou a molécula da água. Formaram-se então células procariotas que desenvolveram células eucariotas.

Esse é o tipo de vida que o autor defende para colocar em realização o espírito desprovido de energia própria. O espírito não pode se manifestar e ter consciência de mundo sem a sua participação na vida mais elementar. No pensamento da Antropologia filosófica, não há uma metafísica apartada da vida, não há uma dualidade conflitante entre espírito e vida e não há uma hierarquia de poder entre a realidade espiritual e vital. Nesse cenário metafísico, o humano simboliza a realidade viva, que apresenta uma configuração temporal tão orgânica quanto qualquer outro vivente. Uma configuração que parte do córtex cerebral, alcançando a estrutura psíquica e formando a energia pulsional e a atividade espiritual. Não há mais a possibilidade de se aceitar, na metafísica do espírito, aquela ideia de espírito com poder e força originários que se viu na teoria clássica. Perante o pensamento filosófico de Scheler, toda deidade perde o poder de criação e toda teoria do tipo criacionista malogra enquanto teoria da origem da realidade e do humano. Para isso,

[...] Max Scheler escolheu abandonar a tradicional noção de um deus Judaico-Cristão que criou o mundo do nada por um simples decreto: "Que haja luz". Em vez disso, dado que somente a essência pode oferecer sentido à existência, o espírito do *Ens-a-se*, existindo por toda eternidade ao lado do eterno *Drang*, se oferece como um reino de essência para o impulso, e esse ao ser capturado pela falta de sentido permite que todas as suas forças sejam orientadas na direção dos propósitos do espírito (KEELY, 1997, p. 201, tradução nossa).

Nessa citação é exposta outra vez a ligação de dependência entre o espírito e a vida. Aqui o espírito se mostra enquanto um tipo de deidade oposta à ideia de deus do cristianismo, que interpreta uma deidade criadora de tudo que existe. Ao invés disso, o espírito é uma espécie de deidade que garante essência e sentido à existência. A existência da vida do impulso, dessa forma, ganha uma orientação específica, que é o propósito do espírito.

Agora, resta saber qual o propósito do espírito ao se manifestar por meio do humano na esfera vital. Ora, o propósito do espírito humano não é outro que conhecer o ser absoluto e deixar que ele seja conhecido. Scheler constrói na base de sua ideia de humano espiritual um dualismo metafísico que não tem um fim em si mesmo, ou seja, vai além da compreensão de um homem espiritual capaz de atos de amor, de atos de conhecimento, de atos de sentimentos e de atos da moral. Esse além é quando a essência do humano não reproduz atos espirituais apenas no nível ôntico

(da vida), mas sim quando o humano espiritual se coloca em relação com a deidade espiritual:

A relação mais alta na hierarquização ontológica da metafísica se dá entre o homem espiritual e a atmosfera do *deitas* ou da divindade. O processo de sublimação, que teve seu início na conexão entre espírito e vida, funciona apenas *em* e *através* da participação do homem na iminência da divindade, por isso, “homem – e deificação aparecem como processos fundamentalmente interdependentes” (WITTERIEDE, 2009, p. 37, tradução nossa).

A dependência entre o humano e a deidade espiritual inerente à dualidade metafísica joga o humano para uma atmosfera tão elevada na qual os demais humanos concretos não conseguem respirar. A Antropologia filosófica abarca um tipo especial de humano, negligenciando a humanidade em geral. A dualidade do espírito e da vida, que formam uma das questões mais fundamentais não só nos escritos tardios como também em toda filosofia de Scheler, se sustenta adequadamente no campo da história humana até culminar na antropologia do humano com o processo da deidade.

Por fim, no que compete à ontologia vital e espiritual, pode-se afirmar que, antes de uma dualidade, há uma duplicidade entre vida e espírito, uma vez que não se verifica entre ambos um antagonismo, da mesma forma como não se acha nessa teoria de espírito e de vida uma oposição entre deidade e humanidade, pois não se encontra nenhuma deidade sem antes dar-se o processo do mundo, do humano e da história do humano espiritual.

A ideia da vivificação do espírito “[...] só se tornaria um ser digno de ser denominado uma *existência* divina se, em meio ao impulso intrínseco à história do mundo, realizasse *no* homem e *através* do homem a eterna *deitas*” (SCHELER, 2003, p. 68). Logo, a tese por trás da metafísica do espírito não é de um teísmo criador, mas sim a vivificação do espírito na vida por meio do humano até o conhecimento do ser absoluto e do conhecimento de deidade. E tal formação metafísica já tem início na categoria de impulso vital com a conceituação proporcional entre instintividade e força.

A direção a ser seguida neste ponto da pesquisa não é outra que a metafísica desse ser absoluto; afinal, toda a metodologia aqui apresentada se esquematizou a partir do tema da Antropologia filosófica até uma metafísica enquanto fundamento de tudo que existe.

4.4 A METAFÍSICA DO SER ABSOLUTO E DO SABER DE SALVAÇÃO

Introduzir o tema da metafísica do ser absoluto de maneira minimamente satisfatória requer a exposição do seguinte trecho de *Visão Filosófica de Mundo*:

O homem *tem* sempre *necessidade* de uma tal ideia e de tal sentimento – consciente ou inconscientemente, por aquisição própria ou por hereditariedade. A opção que ele tem é a de formar uma ideia boa e racional do absoluto ou uma ideia má e irracional. Entretanto, a consciência intelectual de uma esfera de um ser absoluto pertence à *essência* do homem e forma uma *única* estrutura indestrutível com a consciência de si, a consciência do mundo, a linguagem e a consciência (SCHELER, 1986, p. 9).

Em primeiro lugar, cumpre questionar-se sobre o sentido da metafísica tradicional, pois apenas dessa maneira será compreendida a metafísica do ser absoluto. De início e no tocante à citação transcrita, tem-se como uso tradicional da metafísica a atitude natural e inerente ao humano de conceber uma ideia transcendente da realidade e um sentimento igualmente transcendente dessa mesma realidade. Segundo Scheler (1986), essa ideia e esse sentimento necessários estão desde sempre enraizados no humano, ou seja, são atribuições da essência humana. No entanto, sabe-se que o humano de aptidões metafísicas não é encontrado ao lado de atitudes de labor e de vida cotidiana; muito pelo contrário, esse humano é da casta dos filósofos, ao estilo de Platão, que pertence a uma nobreza e, enquanto tal, é permissível a ele o comportamento reflexivo sobre a visão metafísica do mundo, sobre a essência do humano no mundo e sobre a existência de um ente extrafísico (CUSINATO, 2021). Para Scheler (1986), somente a esse humano da categoria dos filósofos é facultada a experiência de autoanálise, do pensar sobre a existência do outro em oposição ao eu, do refletir em termos lógicos em relação à linguagem humana, do ponderar o uso correto do agir humanos, e analisar o que fundamentaria um conhecimento do tipo *a priori*. O humano filósofo está autorizado a julgar o conhecimento metafísico de essência – aquele já exposto por Aristóteles na direção de uma filosofia primeira como o verdadeiro conhecimento da razão.

Após essa breve elucidação, a sequência obrigatória que se projeta neste instante diz respeito ao saber metafísico do ser absoluto que difere da metafísica tradicional. A questão agora é sobre a maneira como se dá para o humano filósofo o conhecimento desse ser absoluto e supremo. De acordo com Scheler, o conhecimento do ser absoluto não é da mesma ordem do saber de essência a Aristóteles, nem dos saberes das ciências positivas (saber de domínio sobre o mundo), muito menos dos saberes das estruturas metafísicas essenciais (o que é uma lei em geral; o que são

os deuses; o que é a existência, etc.). O desígnio do saber do ser absoluto é ele mesmo uma espécie de conhecimento metafísico de *segunda* ordem, pois é transcendente ao conhecimento de essência e, além disso, é a origem de todos os tipos de saber. Essa exposição se assenta nesta passagem de Scheler:

Chegamos já com isto ao núcleo da *terceira* espécie do saber de que dispõe o homem: o saber *metafísico* e de *salvação*. A “filosofia primeira”, isto é, a ontologia da essência do mundo e do próprio eu é certamente um trampolim para este conhecimento – mas ainda não é a própria metafísica. É somente a associação dos resultados das ciências positivas voltadas à realidade com a filosofia primeira voltada à essência, e a associação de ambas com os resultados das disciplinas dedicadas aos valores (a doutrina geral do valor, a estética, a ética, a filosofia da cultura) que conduz à metafísica. Esta associação conduz primeiro à metafísica dos “problemas-limite” das ciências positivas, da metafísica de primeiro grau (o que é “vida”, o que é “matéria”?) e, por meio dela, à metafísica do absoluto, à metafísica de segundo grau (SCHELER, 1986, p. 15).

O exposto prova três teses: a primeira afirma que compete ao humano o conhecimento das ciências naturais; a segunda concorda que ao humano pertence o saber da metafísica tradicional (conhecimento de essência); e a terceira reitera que é o humano o ente capaz de *saltar* a partir do conhecimento de essência em direção ao conhecimento propriamente metafísico, isto é, ao conhecimento do ser absoluto e ao conhecimento de salvação, que é intitulado por Scheler de conhecimento da *metafísica de segundo grau*.

Portanto, o esquema da Antropologia filosófica segue, até o momento, a seguinte estrutura: 1) parte-se da ideia de um humano especial, a saber, o humano espiritual; 2) esse humano espiritual é o responsável pela dualidade entre espírito e vida; 3) essa responsabilidade coloca na vida a manifestação do espírito e assim propicia um conhecimento de essência de tudo aquilo que pode ser objetivado; 4) por fim, o humano espiritual é capaz de saberes metafísicos de essência, mas o mais importante é que ele é apto a conhecer o ser absoluto e também de ter acesso ao conhecimento de salvação.

Com tal caracterização, a passagem selecionada mostra a teorização sobre o saber metafísico do absoluto que culmina na metafísica de segundo grau, a qual Scheler qualifica de *conclusão transcendental*. O ser absoluto, por sua vez, apresenta os traços distintos de inobjetividade e de reconstituição eterna, cabendo a ele *dois atributos fundamentais* dos quais todo o resto é dependente, a saber, um espírito infinito (racional) que gera o conhecimento essencial do mundo e do humano, e um

impulso irracional que diz respeito à natureza orgânica, à vida de indivíduos e de espécies.

A Antropologia filosófica encerra seu ciclo nessa determinação do ser absoluto. Isso significa que o sentido da vida inorgânica e da vida instintiva são atribuições do ser absoluto. Ademais, o espírito infinito que se materializa no humano também é uma atribuição do ser absoluto. Assim, são da alçada do ser absoluto todos os tipos de seres essenciais que possibilitam um conhecimento racional e também irracional. Bem, se anteriormente Scheler nega a teoria de um espírito criacionista a fim de defender uma posição realista para a dualidade entre espírito e vida, então agora parece que ele defende uma ideia de ser absoluto (fundamento de tudo o que existe) tão criacionista quanto o espírito da divindade do cristianismo.

Além do mais, na citação anterior deve-se atentar ao fato de que, para se vir a ter conhecimento desse ente supremo, é necessário que se faça presente a esfera do humano. Diante disso e em meio a essa trama transcendente, pode-se indagar o seguinte: (1) qual a situação ou o sentido de uma Antropologia do tipo filosófica? E, ainda: (2) qual seria a função do humano espiritual defendido por Scheler diante da metafísica do ser absoluto?

As respostas a essas questões é o próprio Scheler que fornece:

Mas, *entre* a metafísica dos problemas-limite da matemática, física, biologia, psicologia, direito, história etc. e a metafísica do absoluto, existe ainda uma disciplina importante que está adquirindo presentemente um interesse e uma *significação* cada vez maiores: é a *antropologia filosófica*. A sua questão é a questão da qual I. Kant (Lógica) disse certa vez que nela se encontram *todos* os problemas básicos da filosofia: “*O que é o homem?*” *Toda* a metafísica pré-kantiana do Ocidente havia tentado avançar partindo do ser do *cosmos* ou, em todo caso, do ser *concreto*, para o ser do ente absoluto. É isso que Kant provou ser um empreendimento *impossível* na sua Crítica da Razão (Dialética Transcendental). Com razão afirma ele: *todo* ser concreto do mundo interior e exterior deve ser relacionado em primeiro lugar com o *homem*. Todas as formas de ser dependem do ser do homem. Todo o mundo concreto e todas as suas formas do ser não são um “ser em si”, mas somente um contrapeso próprio a toda organização espiritual e física do homem e um “segmento” deste ser em si (SCHELER, 1986, p. 15).

Pode-se sintetizar esta passagem do seguinte modo: a situação do humano no âmbito da metafísica de segundo grau é de ser o primórdio do qual todo o conhecimento restante descende. O que vale dizer que, antes de se perguntar pela essência do humano, não é possível arguir acerca de nenhum outro assunto metafísico. A função do humano, por consequência, enquanto aquele que filosofa, é atingir o ser espiritual de modo a conceber saberes de essência e,

concomitantemente, trazer para o nível da inteligibilidade e da compreensão o fundamento de tudo o que existe: o ser absoluto.

Tem-se aqui duas caracterizações importantes. A primeira é que o ser absoluto, que não pode ser objetivado, porque não é um objeto como outro qualquer e que vive eternamente, é novamente exposto enquanto o ser do qual todo o resto se depreende (algo semelhante à doutrina do cristianismo). A segunda baseia-se na assertiva de que somente se alcança conhecimento dos atributos do ser absoluto e do próprio ser absoluto através do humano. O humano da Antropologia filosófica de Scheler é o acesso ao ser absoluto, de modo que “é somente *a partir* da imagem da essência do *homem*, pesquisado pela ‘antropologia filosófica’, que é possível chegar a uma *conclusão* quanto aos verdadeiros atributos do *fundamento supremo* de todas as coisas [...]” (SCHELER, 1986, p. 15).

Ademais, ao humano foi incumbido, além do saber metafísico do absoluto, o saber de salvação, que possui uma singularidade já no seu modo de acesso, pois “[...] o único acesso a Deus não é, portanto, uma contemplação teórica, isto é, contemplação objetivante, mas é o *engajamento* pessoal e ativo do homem com Deus e com o *dever* da sua autorrealização” (SCHELER, 1986, p. 16-17). Percebe-se daqui que o Deus no cânone scheleriano não é uma divindade teológica, pois ele não pode ser concebido enquanto um tipo de pessoa de Cristo, nem no tipo de pessoa de Javé ou de Alá. Em vez disso, já que o saber de salvação se estabelece no microcosmos através do humano, este participa da divindade não transformando-a em objeto de culto, mas sim envolvendo-se com ela a partir de atos puros como querer, amar, perdoar etc., ou seja, coparticipando em atividade com a divindade por meio de atos espirituais, uma vez que “é este o caminho ‘dionisíaco’ a Deus” (SCHELER, 1986, p. 17). Scheler prova aqui sua aversão para com a ideia pessimista do homem dionisíaco de Nietzsche, que nega uma metafísica espiritual e situa o humano no âmbito do instinto vital⁵⁴.

Percebe-se, portanto, que há uma marcação ontológica e uma marcação metafísica no interior da Antropologia filosófica. Ela é ontológica porque se ocupa da categoria de ser supremo diante de todos os seres vivos desde a esfera psíquica – ontologia do ser. E ela é metafísica em razão de desempenhar o significado de fundamento derradeiro para o mundo e para as coisas no mundo, dentre as quais o

⁵⁴ Cf. Vom Umsturz der Werte. In: FRINGS, Manfred S. (Ed.). **Gesammelte Werke**. Vol. III. Bern: Francke, 1972, p. 70-113.

conhecimento *a priori* de essência. E como o resultado da ontologia metafísica dessa Antropologia filosófica tem-se o estabelecimento de um ser absoluto e uma conclusão transcendental que parte do mundo vivido para uma estrutura de mundo cósmico, no qual “[...] o homem é um microcosmos, isto é, ‘um mundo em miniatura’” (SCHELER, 1986, p. 16).

A formação metafísica do ser absoluto e do saber de salvação (oriundo da ideia de um Deus) já sempre coexistiu a partir do humano. Todavia, o ente absoluto e originário tem ciência de si mesmo não por uma abstração por demais intelectualista (ao estilo da filosofia de Espinosa). Ao contrário, o ser absoluto e originário tem ciência de si mesmo a partir de uma tomada de decisão (nada racional) do humano para se manifestar um Deus que “[...] *veio a ser* a partir do fundamento originário e se mostra como a *crescente compenetração entre espírito e impulso*” (SCHELER, 2003, p. 89). É como se uma divindade e com ela o saber de salvação constituíssem uma ramificação do ser absoluto ou, ainda, como se fosse a divindade uma expressão do ser absoluto. Não obstante, a estrutura que interliga esses entes metafísicos de segunda ordem ao mundo de *miniaturas* é, propriamente, o transitório e diminuto humano espiritual. A divindade se realiza nesse humano e no horizonte desse humano (Cf. KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 181), como também se realiza nele o ser absoluto. Como portador de espírito, o ínfimo humano é aquele que coloca a deidade (ou divindade) e o ser absoluto na concretude da vida.

Parece, portanto, que a Antropologia filosófica foi elaborada para dar, além das “asas”, um “voo seguro” para a metafísica do ser absoluto e para o conhecimento da divindade, através dos raios cristalinos da essencialidade da compreensão, da objetivação e do entendimento humano, sempre acompanhados pelos ditames do coração que tudo pode conhecer, dado o caráter apriorístico das essências. Afinal, do que se viu é que, “[...] sem uma imagem que nos favoreça uma compreensão da constituição essencial do humano, não se chegaria à ideia do modo como ele está ligado em gênese afim ao fundamento supremo da totalidade dos entes” (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p.185).

Ainda que o humano se constitua nos parâmetros de um microcosmos em sua totalidade, não se abdica dele para a elaboração da metafísica de segundo grau e para conquistar o saber de salvação. Longe disso, Scheler serve-se justamente da sua Antropologia filosófica doando ao ente humano um conceito que se traduz como um ser *superior e sublime* (SCHELER, 1986, p. 37) que regenera a sua psique até

captar o espírito, para, ao final, a transformação metafísica do humano instalar a acessibilidade cognoscível ao ser absoluto e à deificação. Encarregar o humano de tipos de saber de essência e de saber de salvação, os quais não se dão para a vulgar humanidade, é a maneira pela qual Scheler abdica a definição de humano como “[...] ser racional que existe *idêntico* em todos os homens” (SCHELER, 1986, p. 42). Com o abandono da determinação do humano *rationale*, abre-se o universo de conceituação metafísica.

Foi crucial para a elaboração da metodologia do ser absoluto e da deidade que o humano fosse capaz de se elevar espiritualmente, que operasse uma desrealização do orgânico e que se idealizasse em direção ao fundamento único de todas as coisas. Ao proceder desse modo, “[...] esta ação espiritual de conhecimento leva à bem-aventurada *contemplação de Deus* (*frui Deo*) como a uma exaltação da alma, que domina e constantemente exalta o homem, elevando-o acima do estado comum da vida cotidiana” (SCHELER, 1986, p. 64). Logo, vê-se que a posição do humano é modificada. De saída, o humano lida com coisas, com outros viventes e consigo mesmo (sentindo uma dor, sentindo fome, sentido algum alívio, etc.), em seu microcosmos totalitário.

Posteriormente, a transformação que acontece no humano faz com que ele possa escolher abster-se das paixões e inclinações naturais de seu ser para, então, conhecer as essências de cada coisa que existe. Pode ser feita aqui uma analogia com o conceito de alma universal do hinduísmo⁵⁵, pois este defende uma ideia de humano cujo propósito de vida é fundir-se com o espírito supremo, atingindo, então, a liberdade e retornando à existência e à vida na forma de um espírito de experiência e conhecimento de essência. E justamente é algo assim que Scheler pensa ao esquematizar a manifestação do espírito na vida e a manifestação do ser absoluto no humano.

No mesmo tom em que Scheler defende um humano espiritual deslocado da vida dos instintos, ele também legitima ao humano uma vida ligada à natureza, pois “de acordo com Goethe, o homem necessita três objetos de veneração: veneração do que está acima dele, abaixo dele e ao seu lado” (SCHELER, 1986, p. 122). O humano exige de si uma desrealização; contudo, ele não pode ser totalmente isolado do meio

⁵⁵ O apreço de Scheler pela visão de mundo do oriente aparece desde sua escrita acerca de Buda no texto *A Posição do Homem no Cosmos* até o escrito ao fazer menção às culturas asiáticas, em especial à Índia.

no qual ele está e existe. A manobra de Scheler de devolver o humano ao mundo após sua atividade ascética serve para defender a correalização entre esse ente espiritualizado e o ser absoluto sem fazer com que este seja a gênese daquele. Com isso, evitam-se ideias de uma cristianização do tipo Deus é humano e o humano é filho de Deus (Cf. SCHELER, 1986, p. 75), pois aqui há uma “[...] identidade parcial entre o espírito humano e o divino” (SCHELER, 1986, p. 76).

A notoriedade concedida ao humano nesses trabalhos tardios de Scheler se percebe ao ler, por exemplo, a afirmação que expõe o elo através do qual a divindade e seu saber de salvação são conhecidos pelos micromundos humanos. Tal elo é assim que “[...] desde o princípio, portanto, segundo a nossa intuição, a gênese do homem e a gênese de Deus estão co-referidas reciprocamente” (SCHELER, 2003, p. 89). Mas, essa criatura de Deus, que difere das divindades instrumentais e teológicas que são colocadas em pedestais e tratadas como objetos de adoração na missão do perdão, do milagre ou da reconciliação, proporciona tranquilidade à alma apenas na medida em que o humano deixa de se lamentar pelas adversidades mundanas e se volta para si na qualidade de um ser de atos objetivantes. É requisitado que o humano realize uma *entrega pessoal* para então a divindade mostrar o sentido do mundo, dos valores, da história e da cultura.

Eis o que, mais precisamente, Scheler escreve acerca da verdadeira divindade:

As pessoas me dirão e elas já me disseram de fato que não é possível para o homem suportar um Deus imperfeito, um Deus deveniente. Minha resposta a isto é que a metafísica não é nenhuma instituição de seguros para homens fracos, carentes de apoio. Ela pressupõe um sentido vigoroso, ativo, no homem. E por isto que é também perfeitamente compreensível o fato de o homem só chegar àquela consciência de sua cruzada conjunta, de sua co-obtenção da divindade, no curso de seu desenvolvimento e seu autoconhecimento (SCHELER, 2003, p. 90).

A única divindade possível de ser acessada é, simultaneamente, compreendida por um único tipo de humano. É o humano que não ri de outros humanos, mas sim com outros humanos; é o humano que não enxerga no outro um meio para determinado propósito seu, mas sim que vê no outro o mesmo de si; é aquele humano que não conhece o outro tornando-o objeto de observação ou falatório, mas que o conhece através de seus atos e que esses sejam os mais puros e bons possíveis. Tal determinação de humano remete a outra passagem célebre do fragmento do texto de Scheler, a saber:

A realidade derradeira do ser que existe por si não é passível de objetivação – tampouco quanto o ser de uma pessoa estranha. Só se pode tomar parte em sua vida e em sua atualidade espiritual *através da correalização*, só através do *ato da entrega* e da identificação ativa. O ser absoluto não está aí para o apoio do homem, para a mera contemplação de suas fraquezas e carecimentos que sempre acabam por transformá-lo uma vez mais em “objeto” (SCHELER, 2003, p. 90).

Além do sentido já apontado acerca desse trecho, há outro a ser analisado. Se antes se dizia que a divindade era certa “nuance” do ser absoluto, mostra-se agora que Scheler tratou a entidade metafísica da divindade como o próprio ser absoluto. O ser absoluto é definitivamente oposto às divindades das mais variadas fontes religiosas, místicas ou culturais, que são tomadas como representações simbólicas de algo e, portanto, adoradas ou idolatradas. O conceito de ser absoluto defendido por Scheler diz respeito à mesma definição de divindade visto anteriormente, ou seja, ambos – ser absoluto e divindade – não podem ser confundidos com a figura do sagrado ou com deuses daquelas crenças da realidade. Então, *ser absoluto e divindade são ambos fundamentos originários de tudo que existe* e, se esse for o caso, tudo o que há dependeu um dia de um ente eterno com autopreservação e que existe por si. Percebe-se um pouco mais disso a partir da norma que estabelece “[...] o fundamento supremo de tudo aquilo que pode existir como objeto não pode, ele próprio, ser um objeto, mas é apenas uma pura *atualidade* realizável como atributo do ser que se recria eternamente (SCHELER, 1986, p. 16).

Em meio a essa metafísica do ser absoluto (Deus), o humano é o elo que conecta a realidade natural, à realidade do saber de essência e à realidade do saber de salvação. O compromisso do humano (filósofo) é compreender as suas inquietações da alma e refletir sobre sua existência para então apreender os sentidos essenciais de todo o conjunto existencial, inclusive e sobretudo, apreender o saber de salvação que se mostrou ter como entidade o ser absoluto ou a divindade. Para isso, ambos – o humano espiritual e o ser absoluto – precisam estar em harmonia. O ser absoluto efetivado de maneira inteligível no mundo dos existentes, e o humano espiritual sendo capacitado a compreender os mais variados tipos de saber, desde o conhecimento de si mesmo até o conhecimento do mundo em um todo. Essa ideia de humano espiritual, que é capaz de refletir, rompe com a ideia de humano do racionalismo e consolida a determinação de um ser absoluto separado e independente que nada tem em comum com o saber do mundo natural das cosmovisões e dos

micromundos. Logo, o conceito predominante é o de correalização entre o humano espiritual e o ser absoluto. Nesse sentido, segue o argumento de Scheler:

[...] o homem não é imitador de um “mundo de ideias” ou de uma “providência” que subsiste por si própria ou que já existia em Deus antes da criação, mas ele é *co-criador, co-fundador e co-realizador* de uma sequência de ideias que se *efetiva* no processo do universo e com o próprio homem. O homem é o único ponto em quem e por meio de quem o ente primitivo não só se compreende e se conhece a si mesmo, mas é também o ente em cuja livre *decisão* Deus pode *realizar* e santificar sua simples essência (SCHELER, 1986, p. 17).

Com a passagem, torna-se possível verificar que a ideia metafísica do ser absoluto é, por sua vez, interligada ao conceito de divindade que, por seu turno, prescreve um humano espiritual superior como o exclusivo ente do qual toda a humanidade é representada. A Antropologia filosófica de Scheler cria, por um lado, uma essência humana à maneira dos monges das montanhas tibetanas, um ser desprovido de corpo e psique; mas por outro lado, esse humano é capaz de compreender as essências, algo que a multidão não alcança, porque está demasiadamente presa naquilo que é útil ou necessário na esfera da vida natural. Para essa multidão, falta uma capacidade de reflexão e um contido com saberes de essencialidades, restando-lhe o consolo de entidades sagradas quaisquer. Para essa multidão, remanesce este lembrete:

Enquanto espécie, a existência do homem tem a duração mais curta; ele é a mais efêmera de todas as espécies; de qualquer forma, ele apareceu tarde na evolução da vida e (mesmo sem pressuposição de catástrofes especiais que o ameacem) está destinado a perecer antes das outras espécies (SCHELER, 1986, p. 29).

O significado dessa descrição de Scheler parece conduzir a um fatalismo tanto da existência humana quanto de todo o ser vivo que a ele está interligado. Os humanos se intitulam superiores às outras formas de vida, mas não percebem que não sobreviveriam sem aquelas formas mais elementares de vida. Falta humildade à humanidade, como também falta em ato de reflexão sobre si e sobre o outro e, especialmente, falta compaixão. O destino do humano está tão destrutivo que não parece haver mais saída para a sobrevivência da espécie. É deveras humilhante ser a espécie que possui o maior desenvolvimento do córtex cerebral e que simultaneamente possui o menor desenvolvimento de autopreservação.

A apresentação da metafísica de Scheler e de como ela se reporta a um ser absoluto, bem como a ligação dela a um pensamento de salvação, coloca-nos na

posição de testemunhar a ausência de uma essencialidade única para a humanidade em geral. A ausência de um conceito propriamente antropológico e filosófico faz-nos entrever uma crítica ao pensamento scheleriano inerente às posições metafísicas que sua filosofia deixou de responder. A crítica é o que se apresenta no tópico seguinte. Ela está que, no fundo, permite-se sustentar a tese de que *Scheler não cumpriu com a tarefa filosófica de definir o humano como o ente que existe por ele mesmo, mas sim descreveu um humano que vive e existe em benefício da entidade absoluta*. E, ainda, a Antropologia filosófica estabeleceu o conceito de um supra-humano que serviu somente de trampolim para a fundação de uma metafísica de segundo grau de uma divindade absoluta de saber de salvação.

4.5 UMA CRÍTICA INERENTE À METAFÍSICA DO SER ABSOLUTO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER

Ao presente tópico de crítica impõem-se, antes de tudo, algumas reflexões sobre a concepção da ideia de vida espiritual no pensamento de Rudolf Eucken, que foi professor e orientador de Scheler, influenciando-o significativamente na conceituação da Antropologia filosófica. Pela perspectiva habitual, sem a visão das ciências humanas, o sentido da vida em geral é um simples amontoado de caracteres empíricos que não mostra, de forma plena, o seu verdadeiro conteúdo e, por isso mesmo, perspectiva o humano como sendo um ente particular que pertence exteriormente à natureza e interiormente ao psíquico. Tendo isso em vista, Eucken defende que a interpretação sobre o humano precisa submeter-se a um tipo de pensamento estranho e diferente do costumeiro e do habitual, de modo que o sentido da vida na interpretação do humano se eleve plenamente acima daquela perspectiva convencional. Principalmente, que o sentido da vida não seja aquele da subjetividade ao estilo da filosofia cartesiana. Também a perspectiva do sentido dos sentimentos desse humano deve ser alterada para sentimentos com significados dos mais puros da alma – amor, piedade, satisfação, felicidade – e distinguidos dos sentimentos impuros de egoísmo ou de prazer.

De acordo com Eucken, o sentido original da vida espiritual precisa abordar o todo da realidade distanciando-se do sentido de natureza infra-humana e arbitrária. E, no interior dessa ideia de vida espiritual elevada, o humano se comporta contra “[...] toda a sua maneira de ser mais habitual até então e que, notadamente, aspira a

separar a vida da particularidade do ser isolado e a constituí-la em um mundo autônomo que abranja e aproprie tudo o que a envolve” (EUCKEN, 1962, p. 126). Ao sublimar o sentido da vida natural, o humano é obrigado a admitir que, na nova vida, a ele “[...] é permitido participar, mas que não provém dele mesmo” (EUCKEN, 1962, p. 126). O princípio da vida espiritual defendida por Eucken requer uma essencialidade que a projete *para além natural* e que, ao mesmo tempo, possa desvendar-se um tipo de humano diferente daquele da natureza ou das ciências naturais. A filosofia do sentido da vida concebe, desse modo, a definição de que “[...] o homem é um ser que se estende para além de si mesmo, algo além daquilo a que devemos tender e a que, por outro lado, devemos simplesmente tender” (EUCKEN, 1962, p. 129).

O projeto do sentido da vida espiritual sustenta a prevalência e existência da vida independentemente da história do humano e da entidade humano. A supremacia dessa vida plena é *a priori* e conserva em si uma liberdade que antagoniza com a vida comum e natural. E, nessa vida espiritual, o humano somente participa sem possuir, por isso, algo de enobrecedor, já que:

Nós não somos, por natureza particular, elementos vitais espirituais, centros de vida espiritual, que entram ulteriormente em relação com o universo, mas somente somos tais elementos partindo da vida do universo: é exclusivamente nele e não frente a ele que adquirimos um eu espiritual (EUCKEN, 1962, p. 130).

Associada a essa ideia, encontram-se os princípios pelos quais o humano espiritual só é espiritual porque é dado desde sempre uma realidade perfeita da qual ele pode escolher participar. Essa realidade é a vida em si mesma, que não apresenta nada em comum com a vida natural empobrecida e petrificada de sentido. Do mesmo modo que Eucken desenvolve a vida espiritual independentemente da esfera finita dos humanos, Scheler lança os critérios a partir dos quais o ser absoluto e o espírito existiriam de forma separada da esfera da vida comum e do humano natural. Lá (na filosofia de Eucken) o humano garante para si um sentido de vida pura e de sentimentos puros conforme ele se eleve e atue na vida originária; aqui (na filosofia de Scheler) o humano torna-se um humano espiritual através de uma orientação autônoma em um processo universal de aperfeiçoamento interior.

Ambos os autores, Eucken e Scheler, ilustram suas filosofias e métodos metafísicos contrastando humano e vida natural com humano espiritual e vida espiritualizada. Embora o âmbito metafísico do espírito exista independentemente da história humana e da cultura humana, esse contraste não representa um antagonismo

entre vida humana e espírito, porque esse âmbito transcendental metafísico precisa do humano e da vida natural para que seus conteúdos possam tornar-se inteligíveis na esfera do concreto. O método metafísico presente na elaboração do sentido da vida espiritual da filosofia de Eucken e na conquista do humano espiritual na Antropologia filosófica de Scheler respalda-se na filosofia platônica. A mesma trajetória metafísica da ascensão do sentido da vida e do humano espiritual lembra o movimento ascético intelectual por meio do *eros* e por meio da filosofia que é narrado por Platão no discurso *Fedro*. Neste é exposto, através do movimento das asas e dos pés, um caminho para Jerusalém celeste no qual um tipo de humano se compromete com uma maneira nova e mais bela de viver. Sendo afastado da vida costumeira e dos desejos sensuais, esse humano é capaz de compreender a verdade do todo que o rodeia. Para dar apoio ao que foi dito, segue o que expressa Eucken sobre a filosofia platônica: “Deste modo compreendemos também como Platão pode falar dum ardente desejo de eternidade imanente no mundo inferior e como pode buscar no universo a escala de tais esforços” (EUCKEN, 1962, p. 154). Tais metafísicas da vida espiritual e do humano espiritual ostentam uma espécie de humano essencial capaz de ultrapassar as oscilações do tempo, as inconstâncias do selvagem impulso natural, as marcas da história humana e as características de uma cultura dos humanos.

A solução dada tanto por Eucken quanto por Scheler para garantir a sustentação de suas ideias de espírito culmina, uma vez mais, em uma posição metafísica. Mestre e pupilo defendem uma essencialidade metafísica espiritual da qual a totalidade do ser e da vida se estabeleceria para além da estrutura mundana natural da vida, do humano natural e da ciência natural. Nesse ínterim, o humano espiritual da Antropologia filosófica de Scheler é aquele entremeio que garante a incorporação da vida espiritual e do ser absoluto na esfera do mero impulso orgânico.

Ao se basear na perpetuação da metafísica de Eucken no interior da conceitualização da Antropologia filosófica de Scheler, parte-se, neste momento, para a análise e crítica da ideia de humano a partir da metafísica de segundo grau elaborada, sobretudo, nos textos tardios *A Posição do Homem no Cosmos* e *Visão Filosófica de Mundo*. No desenvolvimento da Antropologia filosófica, o caminho tomado por Scheler conduz a uma compreensão de humano espiritual; porém, o que se lê no final do texto de 1928 não é outra coisa senão o modo pelo qual seria possível o ser absoluto fazer-se inteligível na esfera da existência humana. Questões do tipo “onde me encontro afinal?” e “qual é em verdade minha posição?” (SCHELER, 2003,

p. 85), mostram-se, assim, como hermenêuticas utilizadas por Scheler para embasar filosoficamente uma ideia de humano enquanto o único ser que pode participar da divindade absoluta. Aí está o significado original do humano a partir da Antropologia filosófica, ou seja, o humano é o estar aberto a um ser que não é ele mesmo e é o acolhimento do outro que não a si mesmo.

Transfere-se, portanto, a concepção de humano que é essencialmente espírito e, por isso, capaz de objetivar essências, para esta descrição de humano: “Uma coisa que começa a transcender a si mesma e a buscar Deus – isto justamente é então o homem, como quer que ele queira aparecer” (SCHELER, 2003, p. 114). Nesse cenário metafísico, o humano espiritual possui a função de (1) intermediador entre a humanidade e a transcendentalidade e de (2) trazer Deus, o ser em absoluto, para a esfera natural. O ser absoluto apresenta a seguinte acepção: “‘Deus’ é apreendido aqui como um ‘ser que é por si mesmo’, dotado com o predicado ‘divino’, um ser que pode assumir uma miríade de locupletações as mais multicoloridas” (SCHELER, 2003, p. 86). Desse modo, Scheler evidencia a determinação da realidade do ser absoluto requisitando uma ideia de humano (aquele humano de competências filosóficas) que nada de semelhante possui com o humano natural e com a vida natural. Há, portanto, uma subjugação da tematização do humano e de seu estatuto ontológico na afirmação de que o humano é um ente intermediador e um ser que aspira a Deus. Sobre isso, segue o trecho:

Scheler usou aqui sua antropologia como “trampolim” para alcançar uma construção metafísica que exhibe características imaginativas e engenhosas, mas que são, apesar de todo o seu esplendor poético, sem grande valor filosófico (EMAD apud WEISS, 1998, p. 7, tradução nossa).

Revela-se aqui uma desvalorização da Antropologia filosófica de Scheler dados os conceitos obscuros e a insuficiente compreensão de um humano factual. Além da teoria em si ser pouco clara, a Antropologia filosófica é embrenhada de conceitos e métodos transcendentais que a tornam um “[...] texto de complexidade metodológica e temática que (ainda) não dá reconhecer uma unidade conceitual” (HENCKMANN, 2015, p. 560, tradução nossa).

Comparar a Antropologia filosófica de Scheler com a ideia filosófica do sentido da vida de seu mestre Eucken possibilita uma compreensão mais atenta sobre a ideia de humano espiritual que é capaz de elevar-se metafisicamente. Porém, várias são as passagens da obra antropológica de Scheler que apontam uma complexa teia de

termos e um método muito pouco aperfeiçoado. Dentre elas, seleciona-se esta passagem: “[...] a *indefinibilidade* pertence à essência do homem. Ele é apenas um ‘entre’, um ‘limite’, uma ‘travessia’, uma ‘manifestação de Deus’ na corrente da vida e um eterno ‘para além’ de si mesmo intrínseco à vida” (SCHELER, 2003, p. 110). Há, nesse trecho, uma confusa ideia de humano espiritual que revela um interesse do autor por outra entidade que não a humana. Também se mostra problemática nessa passagem a afirmação de que pertence à essência do humano uma indefinição, pois, se a essência do humano é imprecisa, então a qual propósito se projeta a Antropologia filosófica de Scheler? A obra sobre Antropologia filosófica na qual Scheler foi precursor é a mesma cujo emaranhado de conceitos e cuja temática tem ora um objeto de pesquisa, ora outro objeto já bem mais transcendente e absoluto. O reflexo disso se traduz em um obscurantismo metodológico e terminológico.

Vê-se que o ascender metafísico no humano se desencadeia a partir daquela vontade de negar toda realidade em direção à unidade do ser e a Antropologia filosófica converte-se em um aglomerado de assertivas relacionadas ao ser absoluto. O humano deixa de existir como *Homo naturalis* na presença desse ente metafísico. Assim, aspectos que envolvem o humano, como a vida, a finitude, o fracasso e a compreensão das experiências ordinárias, ficam suprimidos em detrimento da conquista ontológica da totalidade do ser supremo. Parece evidente que, ao buscar o sentido do humano para além das definições práticas, sociais e culturais, se pressupôs, sobretudo, uma Antropologia filosófica na qual o humano assume uma posição adjacente ao ser absoluto. Ideia semelhante a essa lê-se neste fragmento de texto em referência a Scheler:

[...] o resultado do conhecimento metafísico, ele afirma com incrível arrogância, serve para cumprir a transformação (*Umbildung*) do absoluto em si mesmo. Através da metafísica, a pessoa não ‘tem’ (*haben*) simplesmente um mundo, mas toma parte (*teihaben an*) da realidade absoluta (KELLY, 1997, p. 196, tradução nossa).

Apesar do tema acerca do humano trazer à tona o ser absoluto na realidade física, o desfecho da ideia antropológica não é outro que a defesa de uma metafísica de segundo grau na qual o humano atua como coadjuvante. E vale sublinhar que essa metafísica de segundo grau o próprio Scheler a caracteriza como metafísica do absoluto. Ela se caracteriza como um grau superior à metafísica aristotélica ou à filosofia primeira. Desse modo, nessa metafísica do divino, o humano, na figura de um

colaborador, é o ente que participa do conjunto do ser supremo e absoluto e, em virtude disso, ele se qualifica aprioristicamente em relação à esfera concreta da existência. A postura filosófica de Scheler em direção a uma suprametafísica especialmente ornamentada pela Antropologia filosófica é constada repetidamente. Aponta-se esse fragmento do autor:

Uma integração e uma reconciliação altamente metafísica e religiosa e, portanto, também política e social das camadas serão somente possíveis no terreno de uma metafísica, de uma concepção de si, do mundo e de Deus, que abrange luz e sombra, o espírito e a força demoníaca do instinto de existência e de vida que determina os destinos – concepção que arraiga o homem, tanto como ser espiritual quanto como ser instintivo, no primitivo fundamento divino. Esta concepção aceita a dependência geral e total que a vida e a natureza têm do espírito e a dependência que o espírito tem da vida e da natureza (SCHELER, 1986, p. 126-127)

Ao observar determinadas frases como “[...] somente possíveis no terreno de uma metafísica”, de uma concepção de si, do mundo e de Deus [...], “[...] força demoníaca do instinto de existência e de vida [...]”, observa-se a força conceitual de Scheler contra toda a esfera física de que nós humanos participamos. Se for permitido a nós humanos participarmos do fundamento divino, então este deve licitar, não cabendo a nós, meros viventes em uma efetividade por demais baixa em valores, em conhecimento e espírito, tal licença. A estrutura metafísica é a seguinte: em um primeiro plano, tem-se a existência do mundo e o humano (nós); na segunda estrutura, há o concebido como essencial, ou seja, o espírito, a pessoa e o saber da essência dos entes (metafísica aristotélica); e, no terceiro domínio, encontra-se a autêntica metafísica, a de Deus e, raramente, o supra-humano.

Percebe-se que a única ideia de humano contida na Antropologia filosófica scheleriana se traduz na idealização do homem espiritual. Este ente acha-se fora da alçada sensível do mundo que habita, de modo que “ele não pode mais dizer propriamente: ‘Eu sou uma parte do mundo, sou envolvido por ele’, pois o ser atual de seu espírito e de sua pessoa é *superior* até mesmo às *formas* do ser deste ‘mundo’ em espaço e tempo” (SCHELER, 2003, p. 85-86). Por outras palavras, o humano espiritual é um vivente superior a tudo, aberto ao mundo e capaz de determinar, objetivar e possibilitar a definição essencial das coisas. Ele, que nem é vivente nem é natural, pode voltar-se para o mundo das realidades finitas e delas obter conhecimento. Esse humano se assemelha, outra vez mais, à figura do filósofo da doutrina platônica. Isto significa que a essência desse humano está em um nível tão

transcendente que aos demais humanos não resta nenhuma essencialidade senão as características transitórias, particulares e empíricas. Os demais humanos particulares estão, por conseguinte, confinados a um conjunto de variáveis de sentimento, de preferências, de ações, de disposições, de humor e de experiências que não lhes oferecem singularidade alguma. Diante disso: *o que permanece, pois, de especial para a humanidade?*

Enquanto asceta da vida (*Asket des Lebens*), o humano não está mais vinculado nem ao domínio antropológico nem ao mundo natural, mas sim ao plano metafísico do qual vê o intramundano como aquele ente mesquinho e vil. Defronta-se com essa ideia de humano ascético o plano do humano mediano que vive na mudança e na inconstância da simples realidade. Como perdura no interior de uma Antropologia filosófica este humano espiritual? Não seria fundamentalmente necessário considerar as instâncias da existência a fim de compreender filosoficamente a ideia total do humano? O não-ser parmenídico também não mereceria uma compreensão, já que é nele e com ele que, na maior parte das vezes, o humano se encontra?

Uma resposta possível para essas interrogações precisa reconhecer que o humano da concretude e junto ao mundo de microdomínios também reclama uma essência do olhar filosófico, mesmo na condição de um integrante da vida, tal como se encontra na maior parte das vezes (em-um-mundo). Ao fim e ao cabo, o humano apenas conquista singularidade sendo o que mais dificilmente ele é, ou seja, eximido de experiências rotineiras e habituais, desvinculado de bens materiais e liberto de sentimentos, de emoções e de sensações. Seria viável, então, por um lado, estabelecer uma Antropologia filosófica sem apelar para um princípio no qual geraria um tipo de humano demasiadamente transcendental e que, por outro lado, não caísse sob o domínio dos conhecimentos das ciências humanas e naturais?

Tal questão se sugere sem almejar propriamente uma resposta, mas formula-se com o intuito hermenêutico de evidenciar o tipo de humano objeto da Antropologia filosófica de Scheler que, afinal, ele defende. Constata-se que o tipo de humano ali delimitado escolhe querer repreender suas pulsões e ascender ao absoluto. O fio condutor do método, pouco desenvolvido por Scheler, é o ato de vontade pura, visto que o humano é o ente que pode escolher como quer viver; indo de encontro à definição do animal que não apresenta tal capacidade de decisão e “sempre diz ‘sim’ ao que é real” (SCHELER, 2003, p. 53). Decerto, se, porventura, alguém vier a

questionar o *como* ou a maneira pela qual esse ato de vontade e de escolha se efetua, encontra uma breve elucidação nesta passagem:

Em todo caso, o homem é – em comparação com o animal, cuja existência é a encarnação do filisteísmo – o eterno “fausto”, a *bestia cupidissima rerum novarum*, que nunca se aquieta com a realidade que o cerca, sempre ávido por romper as barreiras de seu aqui-e-agora de tal modo, sempre aspirando a *transcender* a realidade efetiva que o envolve – nesta também a sua própria autorrealidade. É neste sentido que Sigmund Freud também vê no homem o “repressor de pulsões”. E somente por ser um tal repressor – através deste “não” que não é ocasional, mas *constitutivo* à pulsão -, o homem pode estabelecer seu mundo da percepção como uma superestrutura através de um reino ideal de pensamento, e, por outro lado, justamente através daí entregar de maneira crescente ao espírito que habita nele a energia dormitante nas pulsões reprimidas. Isto é: o homem pode “sublimar” sua energia pulsional para uma atividade espiritual (SCHELER, 2003, p. 53).

A argumentação metodológica cessa aí, com um discurso que remonta ao tempo em que o humano criava mitos a fim de aquietar as inúmeras interrogações sobre a natureza e sobre as ações humanas. Ao afirmar que o humano é o defensor de ideias contrárias (ente ávido por sapiência e assemelhado a uma besta desejosa de mudança). o filósofo em apreciação possui, inegavelmente, a compreensão de que é da constituição do humano a investigação, o exame, a indagação e a curiosidade. A brevidade em explicar o método pelo qual o humano escolhe acessar o espírito traduz-se, novamente, no personagem do filósofo. Portanto, descuidando de um desenvolvimento mais pormenorizado do humano e de um método mais esclarecedor incluindo aí termos complicados, fica-se com a definição dessa espécie: “[...] a pessoa no homem é uma *auto concentração individual e única* do espírito divino” (SCHELER, 1986, p. 43).

A metafísica da qual Scheler faz uso é o processo pelo qual se compreende uma esfera do ser que, já de saída, é e existe por si só. Assim, a metafísica de Scheler cumpre sua função ao falar do ser que é, a saber, o ser absoluto. Contudo, essa mesma metafísica é responsável por subordinar a Antropologia filosófica à meta-metafísica do ser Deus. A ideia do humano espiritual instala a Antropologia filosófica em um posto tão cosmológico a ponto de aceitar-se que uma genuína definição de humano precisa assemelhar-se à pessoa de um monge ou de um eremita. No intuito de propiciar o conhecimento do ser absoluto, a essencialidade do humano merece ser apartada de todo o conjunto de existenciais da vida cotidiana. Para isso, faz-se uso de termos tais como: “intenção pura”, “ato de vontade”, “escolha”, “inibição das pulsões”, “técnica de desrealização”, “suspensão interna do desejo”, “repressão” e

“desligamento do orgânico”, que acabam não fornecendo muita informação sobre a estrutura pela qual o humano pode erguer-se cosmologicamente.

Se a compreensão do ato de vontade pura pode ser mais bem entendida, isso se dá por analogia com filosofias anteriores que se estendem desde a platônica até a husserliana. De todo modo, para Pintor Ramos, a Antropologia filosófica nos parâmetros ontológicos e metafísicos possui um problema de debilidade de explanação, já que apresenta “[...] uma série de aspectos que desvendam certa precariedade” (PINTOR RAMOS, 1978, p. 81, tradução nossa). O déficit de esclarecimentos detalhados que facilitariam a assimilação da essência do humano acaba por causar um enrijecimento do entendimento do ato basilar pelo qual o humano se espiritualiza: ao ato de vontade pura. A privação de maior desenvolvimento do ato em si de vontade pelo qual o humano escolhe sobrepor-se aos estímulos psicofísicos e realizar-se como pessoa é somente um daqueles problemas conceituais.

A união entre metafísica e antropologia acaba rapidamente esboçada, mas não sistematizada e resolvida. Diante desse tipo de deficiência não há uma boa aceitação da visão antropológica de Scheler por pensadores contemporâneos. Vê-se que, além da polêmica da metodologia e dos termos vagos, foi reconhecido o “[...] problema fundamental da Antropologia filosófica, a conexão entre (humanidade e deidade) espírito e vida (animalidade e universalidade)” (HENCKMANN, 2015, p. 563, tradução nossa). Esse problema fundamental já mencionado antes, conforme o filósofo Dennis Weiss: “O erro de Scheler é fazer o espírito completamente independente da realidade do homem biológico e psicológico” (WEISS, 1998, p. 17, tradução nossa). E continua alegando que “[...] o problema mais sério diz respeito à própria correlação do espírito e da vida que explica não apenas a realização de Deus na história humana, mas também a relação dessas duas esferas no ser humano” (WEISS, 1998, p. 22, tradução nossa). O que de mais irônico há nessa conexão entre espírito e vida baseia-se na ideia de que a vida é que coloca em atividade o espírito, que é isento de energia própria. Ademais, Scheler é o defensor de uma metafísica transcendente que supera em comparação a filosofia primeira de Aristóteles; todavia, a metafísica das duas entidades *a priori* opostas (espírito e vida) passam a coexistir em busca de um Deus e em busca de um sentido para o humano. O que nos sobra, como resultado, é uma metodologia estranha às nossas interpretações e conceitos que permanece sem uma devida justificação.

Além dos problemas já revelados acerca da Antropologia filosófica de Scheler, ainda há outros. O conceito de essência, por exemplo, manifesta em seu interior um curioso significado que, de acordo com Kelly, é o seguinte:

[...] para Scheler, um cachorro não é simplesmente a sombra imperfeita de uma "cachorridade em si mesma" divinamente criada. É fato que, sobre as "coisas em si mesmas", as essências são mais possibilidades do que realidades; mais significados do que coisas. Nenhuma essência implica sua realização sobre um objeto existente (KELLY, 1997, p. 196).

Com respeito a essa citação, a metafísica de Scheler não é capaz de oferecer uma análise da existência humana mesmo conferindo a ela uma essencialidade inovadora no campo filosófico. Semelhante conceito problemático é da divindade pura com conhecimento de salvação. Esse problema é manifestado no artigo de Henckmann (*Schellers Antropologie in der Zeitgenössischen Kritik*), no qual é reconhecida a tese de Horkheimer segundo a qual a busca de Scheler pela estrutura fundamental da Antropologia filosófica foi assim caracterizada: “ao final, um desejo pelo estabelecimento da pessoalidade da divindade, que se daria através da essencialidade de cada pessoa por um processo teogônico” (HENCKMANN, 2015, p. 574, tradução nossa). Então, de acordo com essa tese de Horkheimer, Henckmann escreveu que o produto final da Antropologia filosófica de Scheler seria uma “fantasia teológica” (HENCKMANN, 2015, p. 574, tradução nossa) que não responde pela eterna determinação do humano, mas que confere apenas um conforto metafísico para a definição deste ente.

O que antes se apresentava apenas como uma suposição na presente pesquisa, comprova-se agora mediante os problemas apontados por intérpretes da Antropologia filosófica de Scheler. O problema da metodologia, da conceitualização, da ideia de humano como complemento da realidade do ser absoluto, o problema da conexão entre espírito e vida, do conceito de uma essência não realizável e, por último, o problema da busca por uma teologia originária, exibem uma Antropologia filosófica com incontestável precariedade.

Em síntese, sob a ótica da metafísica do ser absoluto, um conceito especificamente humano é impossível, porque “a essência do humano é, muito antes, uma relação dialética, complexa, social e histórica da conexão do humano com a natureza” (HENCKMANN, 2015, p. 573, tradução nossa). A ligação entre humano

espiritual e a metafísica teológica deixa margem para muita interpretação negativa acerca do empreendimento antropológico de Scheler.

Nessa conjuntura, qual tipo de fenômeno o humano seria? Afinal, a Antropologia filosófica só foi possível por meio de uma teoria metafísica que acabou por transformar o estudo do humano, estritamente, em uma metantropologia (Cf. PINTOR RAMOS, 1978, p. 81). A função do humano metafísico é uma só: ele é destinado a serviço do ser absoluto. Ademais, Scheler afirma que o humano apenas poderia obter conhecimento dele mesmo e do mundo segundo a condição de “[...] possuir nenhum lugar qualquer e nenhum tempo qualquer determinados: *ele só pode estar colocado no fundamento ontológico mais supremo*” (SCHELER, 2003, p. 45). Ou seja, esse humano não pode ter atributos mundanos ligados à sua constituição; senão, o princípio de objetividade não se faz presente nele. Ele só se torna esse ser cuja essência é tão superior ao restante dos viventes ao se engrandecer no nível do ser absoluto. Resulta disso que o humano não tem para si um conceito concreto de ser histórico e social; ao invés disso, ele é classificado por um predicamento apartado de todo o contexto que preenche a vida e o humano daquilo que eles são (Cf. HENCKMANN, 2015, p. 574). Emana da pesquisa que, “o que temos agora diante de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* e dos trabalhos tardios, pode aparecer ou como uma promessa não cumprida ou como uma nobre ruína” (KELLY, 1997, p. 199, tradução nossa). Antes de concluir, cumpre destacar que o contemporâneo Weiss (1998) declara que Scheler desenvolve aspectos antropológicos do humano enquanto agente moral, enquanto possuidor de desejos de segunda ordem, enquanto ser que é livre para criar e para objetivar. No entanto, continua ele:

[...] apesar de Scheler ter sido capaz de tratar essas questões, elas foram minadas por seu dualismo metafísico. Seu reconhecimento do ser humano como aberto para o mundo, sob a premissa da natureza transcendente do espírito, foi conquistado a um alto preço (WEISS, 1998, p. 14, tradução nossa).

E com relação a esse alto preço, Weiss afirma:

Enquanto a sociologia do conhecimento de Scheler reconheceu a importância da cultura e dos fatores sociais, eles apenas foram relevantes para o conhecimento das ciências. Filosofia, incluindo Antropologia filosófica, lidou com essências e, necessariamente, excluía o conhecimento da cultura da tradição e história. Isso, eu acredito, é um erro. Uma Antropologia filosófica que pretende lidar com o todo do ser humano não pode, penso eu, excluir cultura, pois, se alguma coisa é verdade, é que o ser humano é um ser cultural. A vida do ser humano é esclarecida pela cultura, história e tradição (WEISS, 1998, p. 16, tradução nossa).

Portanto, para Weiss, a Antropologia filosófica de Scheler não foi suficientemente atrás da essência do humano no plano da vivência terrena. O que se tem, afinal, é uma utilização da Antropologia filosófica para esquematizar o método pelo qual se fazem inteligíveis na esfera humana dois fundamentos originários: o ser absoluto e a divindade. Isso se assemelha, a fim de comparação, ao discurso do filósofo neoplatônico Pico della Mirándola (1463-94), no seu texto *A dignidade do Homem* (1486). Nesta obra, Mirándola faz referência à filosofia como a guia que indicaria o caminho para o humano que almejar subir a escada de Jacó e, assim, alcançar a perfeição junto ao Pai e ao conhecimento teológico (Cf. Pico, [s.d], p. 46-47). Nesse sentido, a Antropologia filosófica de Scheler parece retroceder à Idade Média concernente ao tema do ser absoluto e do humano, pois, tanto na filosofia antropológica de Mirándola quanto na antropologia de Scheler, coloca-se a discussão sobre o ser supremo ou sobre Deus no núcleo da argumentação, de modo que o humano fique subordinado ao ser absoluto marcado como uma revelação bíblica. O humano é então o subalterno através do qual o ser absoluto se *manifesta* ou *aparece visivelmente* aos sentidos humanos (o que lembra a figura de Jesus da doutrina cristã).

Dizer que a Antropologia filosófica scheleriana regride à Idade Média justificase pelo fato de que, naquela época histórica, Deus era o centro do mundo e o humano era o ente com liberdade para conferir realidade a Deus, que era o cerne de tudo que existe. Ora, a Antropologia filosófica de Scheler, que pretende trazer ao humano um fundamento e um lugar únicos, preocupa-se apenas em construir um humano para que Deus reconquiste o seu lugar de centro no mundo, já que essa centralidade havia-se perdido com o surgimento do renascimento e do iluminismo. Scheler imita a teoria teológica da Idade Média retomando a ideia de que é por meio de Deus que o humano fundamenta a sua dignidade, pois é por meio da manifestação do ser absoluto e originário que o humano encontra sua essência única. Assim escreve Mirándola:

[...] nós que almejamos, cá na terra, a vida querubina, reftreando os ímpetos das paixões com a ciência moral, dissipando as trevas da mente com a dialética, como que a limpar as imundícies da ignorância e dos vícios, purguemos nossa alma a fim de que nem os afetos imoderados nos embaracem nem, por vezes, nossa mente incauta se entregue a delírios. Venha, então, a filosofia natural penetrar, com sua luz, o nosso espírito já refeito e purificado para que nos aperfeiçoemos pelo conhecimento das realidades divinas (MIRÁNDOLA, s.d, p. 44-45).

Aqui, nesse segmento de texto, vê-se o método que concede dignidade ao humano da antropologia teológica de Mirândola. Tal método obedece à filosofia e, por meio de uma via ascética espiritual de purificação, o humano se vê diante da realidade divina. O humano espiritual scheleriano também desempenha a função ascética e assim alcança o mundo de essências e nele a própria essência originária de tudo: o ser absoluto. O desenlace da Antropologia filosófica de Scheler não é outro que a inteligibilidade do ser absoluto na realidade terrena. Finalmente, nesse cenário, o humano permanece como um beco sem saída, sem fundamentos filosóficos únicos e suficientes para abarcar sua totalidade existencial. E, por fim, a ontologia presente na Antropologia filosófica de Scheler parece mais uma ontologia metafísica com fundamento teológico.

Sobrepostos à ideia de regressão medieval da Antropologia filosófica, estão todos os problemas e as críticas já expostas, que mostram que a tese projetada tem por base o sentido ininteligível concedido ao humano na Antropologia filosófica de Scheler. Isso porque, ao afirmar ter encontrado a essência do humano, Scheler não faz outra coisa a não ser reorganizar as ideias já vistas na filosofia do seu mestre Eucken, só que agora sob outra perspectiva que não a da vida espiritual. Essa outra perspectiva foi, no prisma de uma Antropologia filosófica, que terminou estabelecendo um humano de natureza oposta à do humano temporalmente finito. Conforme apontado, aparece nos textos de Hackett (2014) e de Weiss (1998) essa mesma crítica à Antropologia filosófica de Scheler, de não abarcar componentes culturais, sociais e históricos na determinação do humano. Para a metafísica do ser absoluto se estabelecer, fez-se necessário de início um humano metafisicamente espiritual, pois, para conquistar o conceito do ser supremo, jamais seria aceito um humano existencial. Por isso, defende-se que a essência espiritual humana recebe a atribuição de artifício de alcance ao ser absoluto e divino.

Desse modo, o método de Scheler não cumpre com a tarefa filosófica de definir o humano como o ente que existe e vive por ele mesmo, mas sim descreve um humano que vive e existe em benefício do ser absoluto. Confirmação disso tem-se no livro de Kelly (1997), ao dizer que a Antropologia filosófica de Scheler é uma ruína ou uma promessa que não se cumpriu. Afirma-se, por último, que a Antropologia filosófica de Scheler estabelece o conceito de um supra-humano que serve tão somente de trampolim para a fundação de uma metafísica de segundo grau de uma divindade absoluta.

Apresentada a crítica que constitui parte principal deste capítulo e tese (esta apoiada nos movimentos precedentes de exposição e análise), pode-se partir às considerações finais, em cujo tópico conclusivo faz-se o balanço dos achados desta pesquisa e de outros saldos dignos de apreciação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de discorrer sobre a filosofia de Scheler, ao longo dos três capítulos que constituíram o campo de consideração do tema da presente tese e de seus conceitos correlatos, é chegada a hora de se apresentarem os saldos desta investigação aqui expressa. A “prestação de contas” desses “resultados” compreende uma avaliação do que, afinal, cada capítulo credita e de como, no interior de cada um deles, se conta com descobertas e aprendizagens que ora podem ser apresentadas como ganhos da pesquisa.

O primeiro capítulo da presente tese concentra-se em apresentar a fenomenologia como o método utilizado por Scheler em sua investigação sobre o humano (= Antropologia Filosófica). Nele, a intenção é apresentar a fenomenologia como modo de pensar iniciado por Husserl, do qual Scheler se aproxima dado o seu descontentamento em face da filosofia do neokantismo, à qual fora simpático nas décadas finais do século XIX. Mesmo assim, apesar de encontrar na fenomenologia um novo filão para suas investigações, sendo beneficiário especialmente dos gestos da “*epoché*” e da “redução fenomenológica” (apropriados à sua maneira), Scheler diverge de Husserl por causa do sentido de objeto. Aquele não concorda com a ideia deste de que o conteúdo objetivo da fenomenologia pertence a uma consciência doadora de sentido. Somado a isso, entende que a ideia de redução fenomenológica husserliana apenas elimina o julgamento da realidade (a assim chamada tese de que temos um mundo), mas não a efetividade em si.

Um desdobramento disso é uma fenomenologia inovadora cujos conceitos originais de intuição apriorística e pessoa humana serviram de objeção, respectivamente, à realidade que pertencia a um transcendental kantiano (nesse caso, mais alinhado ao neokantismo) e à consciência do *ego* puro. Desse modo, compreende-se que Scheler transforma a fenomenologia do ser pensante doador de sentido das coisas em uma fenomenologia do apriorismo axiológico, isto é, antes de toda mente há um mundo de coisas que já carrega em si mesmo uma essência independente de todo ato consciente. Portanto, a peculiaridade da fenomenologia scheleriana reside no conceito de essencialidade dos objetos que independe de seres pensantes. Assim, resta o status *a priori* do conteúdo das coisas que é acessado por uma redução fenomenológica que coloca entre parêntese a pessoa, o mundo da pessoa e o próprio mundo.

Com este reposicionamento, Scheler passa em revisão a fenomenologia defendendo o conteúdo *a priori* dos objetos que obedecem exclusivamente à experiência fenomenológica de atos intencionais. Ao caracterizar o método fenomenológico nesses termos, suspende-se a validade dos objetos a partir de sujeitos transcendentais e egóicos, substituindo-os pela pessoa, que é um núcleo emissor de atos e, em si mesmo, também algo em caráter de ato. Dessa sorte, a essência da pessoa nada de comum possui com uma egoidade pura desgarrada do mundo; pelo contrário, baseada na realização de atos intencionais, a essência da pessoa é em um mundo de objetos com dados *a priori*. E, de fato, *a pessoa não é representação de um indivíduo*; antes, compreende o todo humano e partilha de atos do que foi chamado de “ordem do coração”.

Com efeito, diante disso, Scheler coloca sob a noção de pessoa, além da ideia de apriorismo fenomenológico, o conceito de amor que é originário e não originado por alguma outra coisa. Assim, o ato de ideação scheleriano transfigura o amor da categoria de sentimento para a condição de ato. Como ato, o amor não se volta mais às coisas sensíveis, mas sim à pessoa individual, que é a porta de entrada a atos intencionais que acessam os valores dos objetos. Desse modo, o tema do amor corresponde a um fenômeno co-originário ao da pessoa e, como tal, direciona-a a valores de essência, sem que, para isso, a razão se faça presente.

É possível divisar dessa exposição da fenomenologia que tal método e atitude fenomenológica, na pauta scheleriana, evidenciam o conceito de pessoa a partir de estruturas nas quais ela passa a não ser mais passível de objetivação nem por ela mesma nem pelos outros; pelo contrário, a pessoa apresenta a característica de sintetizadora de atos intencionais. Portanto, além de uma fenomenologia revisada, Scheler também oferece o pilar sobre o qual a sua ética e sua ideia de humano se sustentam sem o receio de colapso. Tal pilar é a pessoa, que não se constitui essencialmente como aglomerado de pensamentos, mas como conjunto de atos capazes de acessar o mais puro sentido de tudo que há. Na Antropologia filosófica, a temática da pessoa dá vazão à entidade metafísica do humano, porque, nesse ente (o humano), a pessoa se localiza e a partir da fenomenologia ela pode ser compreendida. No caso de Scheler, assim apreciamos, isso ocorre, exclusivamente, pelo fato da fenomenologia constituir-se por descobrimentos de fenômenos e um desses fenômenos é o próprio humano. Logo, a fenomenologia ainda está presente na Antropologia filosófica representada por um repertório de termos que possuem um

sentido que lembram a fenomenologia husserliana. São eles: pessoa, experiência, redução fenomenológica, essência, etc.

O segundo capítulo da tese abre-se com o projeto crítico kantiano. Com tal tópico, apresenta-se breve notícia histórica da filosofia acerca de como a questão da antropologia, ao menos para Kant, precisava estar à frente de qualquer questão acerca da existência de Deus, da correção de atos morais ou da garantia da fé. Daí em diante, do pensamento de Kant sobre a metafísica e sobre a antropologia decorre o tema central deste capítulo: *a metafísica na Antropologia filosófica*. Como resta exposto, Scheler, em oposição ao kantismo, sustenta em seus escritos tardios a suposição de uma metafísica como a metodologia capaz de fundamentar uma antropologia. É com o que se convencionou chamar de “esboços seminais de Scheler” (a saber, os escritos no núcleo de *A Posição do Homem no Cosmos* e obras circunvizinhas), que a temática do humano recebe a justificativa espiritualista. Somado a isso, é significativa a retomada das críticas de Scheler contra as ideias de homem no decorrer da história humana.

A partir deste movimento expositivo, depreende-se que, para Scheler, qualquer teoria do *Homo sapiens* não teria trazido acréscimo com relevância metafísica à problematização do humano ou a seu conceito. Muito ao contrário, sendo a razão a especificidade do humano, ela traz consigo uma relatividade de conceito factível de ser reformulada. Já a definição de humano como *Homo faber* o posiciona no nível da natureza, sobrecarregando-o de teses empiristas e cientificistas. Tal como se depreende, até a época de Scheler, nenhuma teoria teria concedido algo de único em termos conceituais ao humano em geral. Para o filósofo estudado, as ideias de humano em formulação moderna nada trariam de especial ou de positivo à pergunta pelo humano. São as filosofias e as constituições de humano que o viam como o ente em decadência e enfermo.

Tal como se procura mostrar nesse capítulo, Scheler não concorda com tais pontos de vistas, porque colocavam o humano como o mais baixo ser de uma esfera natural já inferior. Em contrapartida a essas últimas interpretações do humano, há outra que Scheler também contesta: aquelas que, por privação de uma ideia divina, louvavam o humano com independência moral. O desenlace disso foi a negação de tais teorias do humano, pois, com a ausência de uma entidade teórica metafísica, era impossível apreender uma essencialidade da humanidade. O antinaturalismo e o

antirrealismo da Antropologia filosófica scheleriana tenta provar a relação primordial entre o humano real, o espírito e o ente absoluto.

Na apresentação da presente tese, indica-se que os termos da Antropologia filosófica de Scheler não compartilham dos significados de humano oriundos das teorias vitalistas. Contrapondo-se a estas teorias, a conquista da ideia de humano metafísico afigura-se como singular à medida que se circunscreve por princípios de autorreflexão, de autoconsciência e de recolhimento de si. Tal como compreendemos, teria sido neste momento que a obra *A Posição do Homem no Cosmos* ficou conhecida por sua construção do mundo psíquico, sendo quatro os estágios nos quais os seres em um mundo são achados: o inorgânico, a planta, o animal e o humano. Esses estágios são comentados detidamente neste segundo capítulo, como também os quatro níveis de ordem psíquica que os viventes apresentam: o impulso afetivo, o instinto, a memória associativa e a inteligência prática. Expôs-se, assim, que a intenção do autor ao esboçar tal eixo da vida psíquica foi a de posicionar a essência do humano de modo diferente do tradicional, isto é, a partir da dualidade metafísica entre vida e ser espiritual.

É no terceiro capítulo que se procura atingir o intento da pesquisa. Nele, o saldo da investigação se mostra por meio da abordagem fenomenológica de pensar a metafísica do humano em sua “animalidade” e o reorganiza no mundo da objetividade. A conquista da Antropologia filosófica é a ideia de um humano espiritual que pode idear sem recorrer a recursos fisiológicos ou psíquicos, isto é, *um humano livre e aberto ao mundo de essências*. Então, desloca-se o humano espiritual ante a figura do ente absoluto, de modo que a Antropologia filosófica transforma o humano metafísico no “supra humano” que é capaz de conceder na realidade a inteligibilidade do ente originário e absoluto. Também a influência da filosofia da vida espiritual de Eucken é abordada neste capítulo como fins de comparação com a tese de Scheler acerca do ser supremo e do humano espiritual. A metafísica deste é possivelmente inspirada na daquele, pois ambos sustentam uma dualidade cercada pelo finito e natural e pelo eterno e originário.

O caráter inaugural conferido por Scheler à Antropologia filosófica sofre abalos sucessivos devido às lacunas conceituais e metodológicas nela presentes. Além disso, a ideia de essência humana que ela pretende defender, inferioriza o humano diante da entidade divina. Ressaltamos que a entidade divina só pode realizar-se com e por meio do processo do mundo, isto é, pelo horizonte do humano.

Evidenciemos que Scheler, mais de uma vez, atesta que somente por meio do humano Deus poderia se manifestar de modo a santificar sua essência. Com isso, esse filósofo, assim compreendemos, cria uma metafísica de segundo grau como apelação a uma “metantropologia”. Nesta, o único ser que pode participar da divindade absoluta é o humano que transcende a esfera dos instintos e, como na figura de um ente que filosofa, ele é o primeiro e exclusivo acesso ao ente supremo.

Perante isso, propusemos a tese de que, *em nenhuma circunstância um humano existente seria o princípio adequado para a apreensão da divindade, portanto, foi primordial que Scheler construísse uma Antropologia filosófica pela qual o humano se destacaria do mero humano*. Nossa tese aponta, assim, para algo mais radical do que a metafísica espiritual do humano apresentada na Antropologia filosófica scheleriana, que é o conceito de *supra-humano* acoplado ao fundamento precípua a todo o resto: o ser absoluto sagrado. Após a avaliação dos textos de 1928 (*A Posição do Homem no Cosmos e Visão Filosófica de Mundo*), foi possível provar como o simples humano perde espaço para o humano espiritual, a fim de alcançar o objetivo último da Antropologia filosófica: não o humano em si, mas sim a compreensão ontológica do ser supremo. A hipótese inicial da pesquisa foi de que o humano na antropologia de Scheler ocupa exclusivamente o posto de humano essencial como construto de acesso ao ente originário e divino. Tal hipótese foi validada mais de uma vez pelas passagens do próprio autor nas quais ele escreve que o humano é somente uma “travessia” para a manifestação de Deus.

Procuramos mostrar que o estabelecimento do âmbito metafísico pensado por Scheler, como essência do humano, é já de saída atravessado pelo problema da multiplicidade do caráter humano. Tal objetivo foi atingido uma vez que o problema foi diretamente respondido do seguinte modo: é no nível da metafísica que Scheler busca a essência de um ser tão geral e múltiplo. Percorremos o caminho que parte da fenomenologia do apriorismo axiológico, movendo-se para o interior da Antropologia filosófica até a metafísica do princípio ontológico mais originário e supremo. Com base nisso, o resultado encontrado foi um humano que só existe em favorecimento do ser absoluto, não cabendo aqui a ideia de um humano histórico, cultural e social, ou seja, um humano verdadeiramente inserido em um mundo não metafísico. Em conclusão, podemos afirmar que: nem o humano racional nem o humano empírico (física e psicologicamente) embasariam suficientemente uma Antropologia genuinamente filosófica. Scheler chega perto disso ao sustentar um humano espiritual capaz de

objetivar a si mesmo e ao mundo, exceto pela razão de promover uma ontologia sagrada que suprime o propriamente humano.

Alguns pontos ficaram ausentes de nossa tese aguardando desdobramentos futuros. Dentre eles, destacamos a recepção da Antropologia filosófica de Scheler pelo filósofo Nicolai Hartmann. Este, por sua vez, forma um contraponto à metafísica dualista, uma vez que suas teses se dirigem a um realismo crítico. Os seus escritos menores: 1) *Max Scheler*, de 1928; 2) *Naturphilosophie und Anthropologie*, de 1944, e 3) *Die Wahrheit ist das Ganze. Über 'Die Stellung des Menschen im Kosmos'*, de 1948, nutrem um escopo substancial de análise. Outro material, em especial, são os capítulos do livro *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann* de Eugene Kelly (2011): a) *Hartmann's Critique of Scheler's Concept of the Person* e b) *Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Com o aproveitamento dessa tese, pretende-se iniciar os estudos de um futuro pós-doutoramento no qual se viabilize a análise de uma visão completamente ateísta (de Hartmann) frente à concepção do ser absoluto pensada na Antropologia filosófica de Scheler.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. In: **Gesamtausgabe** – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback. 9ªed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. A fundamentação da metafísica em uma repetição, por Martin Heidegger. Trad. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens. **Litteris**, n. 10, 2012, p. 1-9.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas** – prolegômenos à lógica pura. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

HUSSERL, E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. **Husserliana** – Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band III/1. (Hrsg.) Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas** – investigações para a fenomenologia e teoria do conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen**. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Band. Erster Teil. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris : Gallimard, 1972.

SCHELER, M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. FRINGS, Manfred S. (Ed.). **Gesammelte Werke**. Vol. 2. Bonn: Bouvier, 2000.

SCHELER, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. FRINGS, Manfred S. (Ed.). Später Schriften – **Gesammelte Werke**. Vol. 9. Bonn: Bouvier, 2008.

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

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

SCHELER, M. **Ordo Amoris**. Trad: Artur Mourão. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/scheler_ordo_amoris.pdf. Acesso em: 13/05/2016.

SCHELER, M. Philosophische Weltanschauung. FRINGS, M.S. (ed). **Gesammelte Werke**. v.9: Später Schriften. Bonn: Bouvier, 2008.

SCHELER, M. **Visão filosófica de mundo**. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

SCHELER, M. Mensch und Geschichte. FRINGS, M.S. (ed). **Gesammelte Werke**. v.9: Später Schriften. Bonn: Bouvier, 2008.

SCHELER, M. **La Idea del Hombre y la Historia**. Trad. Juan José Oliveira. Buenos Aires: La Pleyede, 1981.

FONTES SECUNDÁRIAS

ALMEIDA, C. R. R. Prolegômenos à antropologia filosófica: histórico de um programa de pesquisa. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 26, n. 49, jan.-abr. 2019.

AQUINO, T. A fenomenologia da distinção humana: Scheler e o projeto da antropologia filosófica. **Síntese - Rev. de Filosofia**, v. 41, n. 130, p. 239-258, 2014.

ARLT, G. **Antropologia filosófica**. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ASTRADA, Carlos. Max Scheler y el problema de una antropologia filosófica. **Revista de la Universidad Nacional** v. 2, n. 9/10, Córdoba, 1928. Publicado em 21 de março de 2014. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/article/view/6926>. Acesso em 24 de abril de 2021.

AZEVEDO, J. L. **Max Scheler** – Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía. Buenos Aires: Nova, 1966.

BARBARAS, R. **De l'être du phénomène** : sur l'ontologie de Merleau-Ponty. (Collection Krisis). Grenoble : Jérôme Millon, 2001.

BARBARAS, R. Phénoménologie et ontologia de la vie. **Rue Descartes**. n. 35, p.109-123, 2002.

BERMES, C. Wettoffenheit und integrität. **Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie**. 2011 / 01 v. 2; 1. ed, Januar. 2011.

BIMBENET, E. Como seria ver como um ser humano. **Dois Pontos**. v.9, n.1, p. 251-265, 2012.

BOLLNOW, O. F. Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. In: (Org.) Roman Rocek; Oskar Schatz. **Philosophische Anthropologie heute**. München: Beck, p. 19-36, 1972.

BUBER, M. The Philosophical Anthropology of Max Scheler. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 6, n. 2, p.307-321. dec. 1945.

CORETH, Emerich. **¿Qué es el hombre?** Esquema de una antropología filosófica. Trad. Andrés Ortiz-Osés. Barcelona: Herder, 1985.

CUSINATO, G. Alcuni elementi per un'ontologia della persona a partire da Max Scheler La filosofia come servizio. R. Mancini e M. Migliori, Vita e pensiero, p. 323-334, 2009.

CUSINATO, G. Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler. PAGANO M. (org), **Lo spirito**. Milano: Mimesis, p.535-560, 2011.

CUSINATO, G. Le Domande dell'antropologia filosófica. **Dialegethai Rivista Di Filosofia**. Ano 12, out. 2010. Disponível em: encurtador.net/oOY01. Acesso em: 24/04/2021.

CUSINATO, G. Max Scheler: dall'antropologia filosofica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung. **Giornale di Filosofia** 1 p. 1-29, jun. 2010. Disponível em: encurtador.com.br/uwDFR. Acesso em: 20/01/2021.

CUSINATO, G. **La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona**. Milano: Franco Angeli, 2008.

EUCKEN, R. **O sentido e o valor da vida**. Trad. João Távora. Rio de Janeiro: Delta, 1962.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FRINGS, M. **Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker**. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.

FRINGS, M. Max Scheler: Early Pioneer of Twentieth-Century Philosophy. **Modern Age**, v. 40, n. 3, p. 271-280, 1998.

FRINGS, M. S. **The mind of Max Scheler**. Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press, 2001.

FRINGS, M. S. **The mind of Max Scheler: the first comprehensive guide based on the complete works**. 2ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

FRINGS, M. S. Grundprobleme der großen Philosophen – Philosophie der Gegenwart II. Göttingen: **UTB**, p. 9-42, 1973.

FRINGS, M. S. **Life Time. Max Scheler Philosophy of Time**. Dordrecht: Springer, 2003.

FRINGS, M. S. Max Scheler: Early pioneer of twentieth-century philosophy. **Modern Age – A Quartely Review**. Summer, v. 40, n. 3, p. 271-280, 1998.

FRINGS, M. S. **Max Scheler (1874-1928): centennial essays** / edited by Manfred S. Frings. Nijhoff: The Hague, 1974.

GADAMER, H.G. **Hermenêutica em retrospectiva: Encontros filosóficos**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GROß, L. **Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos – Das Problem der menschlichen Natur**. Mainz: Grin, 2013.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1990.

HACKETT, F. Reviving Scheler's Phenomenological Account of the Person for the 21st Century. In: **Forum Philosophicum**, v. 19, n. 1, p. 27- 41, 2014.

HAEFFNER, G. **Antropología filosófica**. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1986.

HENCKMANN, W. Über die Entwicklung von Schelers philosophischen Auschauungen. In: BECKER, Ralf; FISCHER, Joachim; SCHLOßBERGER, Matthias. **Philosophische Anthropologie im Aufbruch - Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich**. Berlin: Akademie Verlag, p.19-50, 2011.

HENCKMANN, W. Schelers Antropologie in der Zeitgenössischen Kritik. **Thaumazein: Rivista di Filosofia, Max Scheler and the Emotional Turn**, v. 3, p. 559-576, 2015.

HENCKMANN, W. **Max Scheler**. Munique: Beck, 1998.

HILDEBRAND, D. V. **La filosofía y la personalidad de Max Scheler**. Trad. Israel Castillo. Madrid: Encuentro, 2019.

HÖFFE, O. **Kant – Da Crítica da Razão Pura, os fundamentos da filosofia moderna**. São Paulo: Loyola, 2013.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **10 Lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015a.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **10 Lições sobre Scheler**. Petrópolis: Vozes, 2020.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. Hermenêutica da facticidade: contra projeto à fenomenologia transcendental? FERRER, D. (Org.). *A filosofia transcendental e sua crítica – Idealismo, fenomenologia, hermenêutica*. Coimbra: **Imprensa da Universidade de Coimbra**, p. 235-257, 2015b.

KANT, I. **Crítica de la razón pura**. Edición bilingüe alemán-español. Trad. Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM, 2009.

KELLY, E. **Material Value-Ethics: Max Scheler and Nicolai Hartmann**. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2008.

KELLY, E. **Structure and Diversity: Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler.** Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997.

LANDGREBE, L. **El camino de la fenomenología – el problema de una experiencia originaria Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie.** Trad. Mario A. Presas. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

LANDGREBE, L. Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft. In: Biemel W. (eds) Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie. **Phaenomenologica** (Collection Fondée Par H. L. van Breda et Publiée sous le Patronage des Centres D'archives-Husserl), vol 72. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-4926-8_1

LANDMANN, Michael. **Antropología filosófica – Auto interpretación del hombre en la historia y en el presente.** Trad. Carlos Moreno Cañadas. México: Unión, 1961.

LUTHER, A. R. **Persons in Love: A study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie.** The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

MENON JUNIOR, W. R. **Forma e formalismos.** O conceito de forma na filosofia em Kant e sua ressonância na teoria e crítica da arte. In: Marcelo Carvalho; Bruno Guimarães. (Org.). Estética e Arte. São Paulo: **Coleção XVI Encontro da ANPOF**, v. 1, p. 117-123, 2015.

MEYER, H. Max Scheler's understanding of the Phenomenological method. **International Studies in Philosophy.** v. 19, n. 1, p. 21-31, 1987.

MIRÁNDOLA, P. D. **A dignidade do Homem.** Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, s.d.

MORENO, C. **Noites Gregas.** L&PM Editores, 2016.

NI, L.-K., **The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler.** K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, p. 67-82, 2007.

OTT, H. **Martin Heidegger, a caminho de sua biografia.** Trad. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PERRIN, Ron. **Max Scheler's Concept of the Person: An Ethics of Humanism.** New York: St. Martin's Press, 1991.

PINTOR RAMOS, A. **El Humanismo de Max Scheler.** Madrid: La Editorial Católica, 1978.

PLEGER, W. **Manual de antropologia filosófica – Os conceitos mais importantes de Homero a Sartre.** Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2019.

QUAINI, J. B. **La significación del espíritu em Max Scheler** – Ensayo de exposición y de crítica fundamental. Santa María: Pallotti, 1974.

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

RAMOS, D. R. Amor e Finitude: Um Diálogo entre Agostinho de Hipona e Max Scheler. **Revista da abordagem gestáltica (IMPRESSO)**, v. 24, p. 449-466, 2018.

RODRÍGUEZ, J. S. B. Aproximación a la antropología fenomenológica em Max Scheler. **Eikasia - Revista de Filosofía**. v. VI, n. 36, p. 23-39, 2011.

SAINT AUBERT, E. Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : Illusions e rééquilibrages. **Revue Germanique Internationale**. n. 3, p. 59-73, 2011.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. **La persona humana y su formación en Max Scheler**. Pamplona: EUNSA, 2006.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler. **Anuario Filosófico**, v. XLI, n. 2, p. 341-361, 2008.

SANDER, A. **Mensch-Subjekt-Person: die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers**. Bonn: Bouvier, 1996.

SANDER, A. **Max Scheler zur Einführung**. Hamburg: Junius, 2001.

SCHNELL, A. Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty. **Revue Germanique Internationale**. n. 13, p. 95-108, 2011.

SELLÉS, J. F. **Modelos antropológicos del siglo XX**. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.

SOTO, D.P. Doce cuestiones sobre la antropología de Max Scheler a los 80 años de su muerte. **Magistro**. v. 2, n. 3, p. 151-164, 2008.

SPIEGELBERG, H. **The phenomenological movement**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

SUANCES MARCOS, M. Relación entre vida y espíritu en la antropología de Max Scheler". **Éndoxa - Series Filosóficas**. n.16, p. 31-64, 2002.

VALLES, A. de la Cruz. El Concepto de Espíritu em la Antropología de Max Scheler: Un Estudio sobre *El puesto del Hombre en el Cosmos*. Disponible em: <http://serbal.pntic.mec.es/cmuno11/index.html>. Acesso em: 18/08/2017.

VOLKMER, S. A. J. A metafísica da realidade na última fase de Max Scheler: o dualismo espírito e vida. Disponível em http://www.pucrs.br/edipucrs/ivmostra/IV_MOSTRA_PDF/Filosofia/72261-SERGIO_AUGUSTO_JARDIM_VOLKMER.pdf. Acesso em: 30/04/2016.

WEISS, D. Scheler and philosophical anthropology. Disponível em: https://www.pdcnet.org/philtoday/content/philtoday_1998_0042_0003_0235_0249. Acesso em: 20/03/2016.

WHITE, J. R. Max scheler's tripartite anthropology. Disponível em: https://www.academia.edu/2167455/Max_Scheler_s_tripartite_anthropology Acesso em: 12/11/2018.

WINDHEUSER, K. **Die Idee der allgemeinen Bildung bei Max Scheler**. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

WITTERIEDE, H. **Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009.

ZAHAVI, D. **A fenomenologia de Husserl**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZAHAVI, D. Max Scheler. Ansell-Pearson & A. Schrift (eds.), **The History of Continental Philosophy**, vol. 3 - The New Century: Bergsonism, Phenomenology and Responses to Modern Science. Durham: Acumen Press, p. 171-186, 2010.