

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

CARLOS ANDRÉ RIBEIRO DA COSTA

**A POSIÇÃO DO HOMEM NO COSMOS E SUA ATUAÇÃO VALORATIVA
SEGUNDO MAX SCHELER**

Goiânia
2021

CARLOS ANDRÉ RIBEIRO DA COSTA

**A POSIÇÃO DO HOMEM NO COSMOS E SUA ATUAÇÃO VALORATIVA
SEGUNDO MAX SCHELER**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em filosofia.

Orientador: Me. Pe. Mário Correia da Silva

Goiânia
2021

(FOLHA DE APROVAÇÃO)

A Ordem dos Frades Menores
Capuchinhos e a toda comunidade do
IFITEG.

AGRADECIMENTO

Agradeço primeiramente a Deus, por me ajudar durante esse percurso que não foi fácil, houveram muitos obstáculos até chegar nesse Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás que me acolheu muito bem.

À toda a minha família, nas pessoas de meus pais Antônio Carlos das Mercês Costa e Márcia Ribeiro da Costa que sempre me apoiaram no caminhar vocacional.

A minha gratidão a Província Nossa Senhora de Fátima do Brasil Central, na pessoa do Ministro Provincial Frei Clézio Menezes que me acolheu nesta circunscrição, pois acredita firmemente na minha vocação, palavras não definem o quanto sou grato por esta província que olhou com muita caridade a esse pobre servo.

Agradeço pelos meus irmãos de caminhada Frei Francisco Lima, Frei Gabriel, Frei Rafael e Frei Taynan que desde a minha chegada no IFITEG me incentivaram e ajudaram na vida acadêmica.

Aos professores do Curso de Filosofia que contribuíram em minha formação intelectual. Ao Prof. Me. Ir. Marcos Vinícius, por compor a banca desta exposição como leitor. Ao Prof. Me. Rafael, por compor a banca e pela contribuição acadêmica. Por fim, de forma simples e generosa, agradeço ao Prof. Me. Padre Mário Correia da Silva, por aceitar esta orientação e me conduzi no caminho formativo, pelo cuidado e preocupação durante o trabalho, por tantas vezes que trocamos ideias em favor do tema, pelas correções, principalmente pela paciência das minhas dúvidas.

“As coisas são percebidas, os conceitos
são pensados e os valores são sentidos”
(Max Ferdinand Scheler).

RESUMO

Propõe-se neste trabalho investigar a noção da pessoa humana com base na antropologia de Max Ferdinand Scheler (1874 – 1928). Assim, a reflexão é sobre as influências utilizadas pelo pensador ao longo da formação do seu entendimento filosófico. Desta forma, realiza-se um percurso acerca da historicidade, o que a filosofia argumenta a respeito do homem. Com isto, observa-se que Scheler, depois de fazer uma releitura filosófica do homem na história, evidencia seu pensamento que culmina em uma nova visão a qual diferencia o ser humano dos outros seres vivos do cosmos. Contudo, o peculiar desta proposta é manifestar a particularidade do que é espírito, pois, é o espírito que proporciona ao ser humano a essencialidade de pessoa, transformando-a, deste modo, num ser espiritual. Neste contexto, a pessoa obtém abertura ao mundo, sendo livre e lúcida de si própria e dos outros seres vivos, efetivando atos que são próprios do espírito. É a partir destes atos que encaminham à pessoa a uma fidedignidade espiritual. Sendo assim, são os atos que apresentam uma hierarquia de valores, na qual o amor é o ato primordial, um ato autêntico que concebe na pessoa a competência de transcendência. Portanto, o espírito estimula a pessoa a compreender a sua existência sendo um ser espiritual no mundo.

Palavras-chave: Antropologia, Espírito, Pessoa, Ato de ideação, Max Scheler.

RESUMEN

Este trabajo propone investigar la noción de persona humana a partir de la antropología de Max Ferdinand Scheler (1874-1928). Así, la reflexión sobre las influencias utilizadas por el pensador a lo largo de la formación de su comprensión filosófica. De esta forma, se realiza un recorrido por la historicidad, que la filosofía argumenta sobre el hombre. Con esto, se observa que Scheler, luego de hacer una reinterpretación filosófica del hombre en la historia, evidencia su pensamiento que culmina en una nueva visión que diferencia al ser humano de otros seres vivos del cosmos. Sin embargo, la peculiaridad de esta propuesta es manifestar la particularidad de lo que es espíritu, ya que es el espíritu el que proporciona al ser humano la esencialidad de la persona, transformándolo, de esta manera, en un ser espiritual. En este contexto, la persona se abre al mundo, siendo libre y lúcida consigo misma y con los demás seres vivos, realizando actos propios del espíritu. Es a partir de estos actos que conducen a la persona a una confiabilidad espiritual. Así, son los actos los que presentan una jerarquía de valores, en los que el amor es el acto primordial, un acto auténtico que concibe en la persona la competencia de la trascendencia. Por tanto, el espíritu anima a la persona a comprender su existencia como ser espiritual en el mundo.

Palabras-clave: Antropología, Espíritu, Gente, Acto de ideación, Max Scheler.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A VISÃO ANTROPOLÓGICA DE SCHELER.....	13
1.1 SCHELER E A FENOMENOLOGIA.....	13
1.2 A VISÃO ANTROPOLÓGICA NA HISTÓRIA.....	16
1.3 ANTROPOLOGIA SCHELERIANA: A POSIÇÃO DO HOMEM NO COSMOS.....	24
2 A DIFERENÇA ESSENCIAL DO HOMEM.....	31
2.1 NOTAS FUNDAMENTAIS: A PESSOA, O ESPÍRITO E O ATO DE IDEAÇÃO...31	
2.2 A PESSOA COMO UNIDADE AUTÔNOMA	37
2.3 A ATITUDE ESPIRITUAL DA PESSOA E SUA CONDIÇÃO MORAL.....	42
3 A PARTICULARIDADE DO AGIR HUMANO NO COSMOS.....	48
3.1 O FENÔMENO DA SIMPATIA NA ANTROPOLOGIA DE SCHELER.....	48
3.2 O AMOR COMO ATO PRIMORDIAL DA PESSOA HUMANA	53
3.3 O AGIR HUMANO EM CORRESPONDÊNCIA AO ATUAR FRANCISCANO.....	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
REFERÊNCIAS.....	67

INTRODUÇÃO

Primeiramente, antes de adentrar na argumentação a respeito do tema proposto, é preciso apresentar aquele que será o suporte de todo o entendimento do trabalho. Para compreender a filosofia de um autor é necessário conhecer as experiências e influências que nortearam sua vida. Assim, Max Ferdinand Scheler nasceu na Alemanha, cidade de Munique, em 22 de agosto de 1874. Filho de pai protestante e mãe judia, Scheler não segue nenhum dos dois caminhos religiosos dos pais, aos 15 anos converte-se à fé católica e se batiza; durante o período do catolicismo foi fortemente influenciado pelos pensamentos de Santo Agostinho e Pascal. Graças ao seu tio materno Ernst Further que era bem estruturado financeiramente conseguiu entrar na universidade. Apesar de escolher a área da medicina em Munique, foi deslocado para a universidade de Berlim, onde deixou a medicina em favor da filosofia e da sociologia.

Scheler apresentou desde cedo interesses particulares pela filosofia de Friedrich Nietzsche que o permitiu a fazer críticas ao pensamento do mesmo. Em 1894, ainda na cidade de Berlim, conheceu Wilhelm Dilthey, que influenciou desde o começo de seus estudos acadêmicos. Em 1895, mudou-se para a universidade de Jena, conhecendo o filósofo Rudolf Eucken que o conduziu tanto na formulação de sua tese de doutorado quanto na tese de competência à docência. Desta forma, Eucken foi uma forte influência na elaboração do pensamento scheleriano, pois um dos passos fundamentais para sua antropologia filosófica é a persistência de Eucken sobre a autonomia do espírito. O estudo da autonomia do espírito de Eucken é um dos pilares de todo o entendimento de Max Scheler.

Em 1901 foi acolhido como docente na universidade de Jena, conhecendo o filósofo Edmundo Husserl e a fenomenologia cuja relação motivou fortemente seu pensamento. Em 1914, começou a primeira guerra mundial na qual Max Scheler não participou pelo motivo da rejeição do exército alemão, pois já tinha mais de 40 anos de idade e alguns problemas de saúde. Com isto, Scheler participou da guerra no mundo das ideias. Em 1922, Max Scheler iniciou a dedicação exclusiva de uma antropologia filosófica publicando uma grande obra chamada “A posição do homem no cosmos”. Será a partir desta obra que o esboço deste trabalho monográfico será produzido. Com efeito, Scheler foi um filósofo muito importante para o entendimento

do homem, pois explora os valores influentes, contribuindo para o estudo do tema em domínio filosófico, teológico, ético, psicológico e etc.

O interessante de sua perspectiva antropológica é evidenciar a peculiaridade através do espírito: é o espírito que certifica ao homem a essencialidade de pessoa tornando-o assim ser-espiritual. Contudo, percebe-se o interesse de Scheler na particularidade dos assuntos morais, sociológicos e, na fase teísta, pelos metafísicos e religiosos. Scheler faz a declaração da noção espiritual do homem contra às investidas do racionalismo e de outras filosofias ateístas.

A filosofia scheleriana, também tem reflexos críticos sobre os conflitos de guerra entre o final do séc. XIX e início do séc. XX, na qual a personalidade humana estava decaída juntamente com toda a cultura. Portanto, é neste contexto que o filósofo mostra algo inovador evidenciando o homem e sua posição no mundo. Scheler teve a capacidade de desempenhar uma antropologia nos âmbitos filosóficos realizando uma visão metafísica. Assim, apontou a novidade de possibilitar fundamentos diante a sua esfera espiritual e a posição concreta da pessoa humana.

A problemática do homem foi e constantemente será um assunto discutido por todos. Com isto, pretende-se fornecer de maneira modesta para os que se importam em investigar a respeito da antropologia uma discussão saudável na visão scheleriana. Outro objetivo é motivar aqueles que se dispõem a vontade de procurar investigações acerca da pessoa humana. A orientação filosófica de Scheler evidenciada na sua obra “A posição do homem no cosmos”, identifica debates a respeito de homem ao longo da história e, de maneira particular, apresenta sua proposta antropológica.

Com o objetivo de analisar o pensamento scheleriano essa pesquisa se desenvolve em três capítulos. Neste momento, mostra-se um pouco do que será a investigação e como o trabalho está dividido. Assim, no primeiro capítulo, a abordagem será sobre a influência da fenomenologia auferida por Max Scheler por meio de Edmund Husserl e, através disto, fica claro como Scheler buscou a autonomia de sua fenomenologia visando um caminho para a antropologia filosófica. Durante a historicidade do entendimento do homem, sucedeu diversas elaborações de conhecimentos do ser humano, por este motivo, Scheler realiza uma releitura da estruturação antropológica pautada na história. Nela, o filósofo compreende que em decorrência do progresso da tecnociência, o ser humano começou a se prejudicar. Desta forma, o autor apresenta a sua ideia antropológica. Sendo assim, observa-se

que o empenho de Max Scheler sobre o ser humano evidencia novos caminhos e mostra novidades de discussões no momento hodierno.

No segundo capítulo, especialmente, há uma proposta evidenciada por Max Scheler no empreendimento de devolver ao homem a sua dignidade. Assim, o filósofo coloca em destaque a essencialidade do homem, a forma mais inigualável que o homem realiza sendo uma pessoa; e compreende que o ser humano se institui, entendendo as suas distintas subdivisões intelectivas ligadas às ordenações essenciais do seu ser como pessoa espiritual.

No terceiro capítulo, define-se uma genuinidade ao ser humano através dos atos espirituais. Estes atos, de alguma maneira estabelecem uma motivação inata na pessoa, no qual Max Scheler evidencia de forma mais elevada o ato do amor. Por fim, diante de toda esta argumentação que será abordada, no último tópico esboça-se a visão franciscana no pensamento scheleriano em que atribui no trabalho aspectos importantes dos sentimentos e dos valores no reconhecer do agir humano, que é um exemplo de pessoa espiritual constituída de atos realizados pelo espírito.

No esforço de mediação na conclusão, a proposta é demonstrar a concepção da pessoa humana abrangendo aquilo que foi desenvolvido nos capítulos deste trabalho monográfico. Desse modo, posiciona-se a problemática da própria pessoa baseado no que foi elucidado e realçado por Max Scheler nas elaborações dos adequados capítulos apresentados.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, a partir de assuntos bibliográficos: livros, artigos, vídeos aulas e comentários – aspira-se a mais preferível forma de produção, visando uma análise perante o entendimento do filósofo. Com base nas investigações em leituras e fichamentos, há um destaque sobre o que discerne como considerável para ser apropriado com o andamento do trabalho no esforço de apreender os objetivos recomendados de uma análise antecipada do problema. Ao final, acredita-se na capacidade de estabelecimento sobre a concepção da pessoa abrangendo aquilo que foi realçado em toda a pesquisa. Perante a problemática da própria pessoa fica explícito o que foi referido por Scheler nas informações decorrente dos três capítulos expostos a seguir.

1 A VISÃO ANTROPOLÓGICA DE SCHELER

Neste primeiro momento do trabalho monográfico a proposta é elucidar sobre as influências que entusiasmaram o grande pensador Max Ferdinand Scheler (1874-1928), a obter suporte para um pensamento autônomo na construção de uma antropologia filosófica como forma de abordar o problema do homem no âmbito da fenomenologia. Edmund Husserl, conhecido como pai da fenomenologia, foi crucial na elaboração da filosofia de Scheler, uma vez que, Husserl e Scheler eram próximos. Por isso, primeiramente, salienta-se a relação desses dois grandes filósofos e como Max Scheler foi influenciado por Husserl, mas depois estabeleceu a sua própria forma fenomenológica, chegando a uma visão antropológica da historicidade filosófica.

1.1 SCHELER E A FENOMENOLOGIA

A estruturação fenomenológica no início do século XX foi desenvolvida pela significância do filósofo Edmund Husserl (1859-1938), numa conjuntura e desdobramento. Seguindo a corrente fenomenológica, Max Scheler renovou pensamentos e se demonstrou como um dos inovadores dentre os primeiros fenomenólogos. Em relação ao seu trabalho, não recebeu a atenção merecida e ainda hoje continua reduzida. Sendo assim, evidencia o fato de que Scheler, por um período, foi colega de Husserl, mas depois se distanciou de concepções husserlianas. Assim, o filósofo, desejoso da experiência reflexiva, busca renovar as 'fontes' do conhecimento de mundo que se abre ao homem.

Scheler (2001), descobre no paradigma da fenomenologia o rigor para procurar a resposta para as dificuldades problemáticas da época. A partir disso, o filósofo se torna muito importante para o entendimento da pessoa humana, explorando os valores influentes e assim contribuindo para com o estudo do tema em domínio filosófico. O autor obteve um domínio plausível na linha da antropologia filosófica centrada na concepção da pessoa, usando da fenomenologia para demonstrar os inúmeros atos essenciais e definindo que a pessoa não pode ser levada ao dado como o objeto da intuição. A consciência da existência pessoal incorpora muitos outros tipos de atos cognitivos: a pessoa percebe, sente, deseja, amaldiçoa o próprio destino ou ama. Em todos esses atos, a pessoa se apresenta como uma unidade ideal.

Sobre Husserl, Max Scheler fala de um encontro que teve com ele em Halle:

nas conversações que tive com Husserl (em 1901) eu já adotara a convicção de que os elementos constitutivos de nossa intuição são primitivamente muito mais ricos do que tudo que é proveniente dos dados sensoriais ou de suas derivações de ordem genética ou ainda das formas unificantes de ordem lógica (1922) (SCHELER, 1973, p. 26 *apud* MATHEUS, 2019, p. 36).

Nesta perspectiva, percebe-se o interesse de Scheler sobre a intuição, preferência esta que atingiria a conceber uma origem inovadora e bastante fértil para o erguimento de uma filosofia autônoma¹. Scheler submete a intuição categorial de Husserl à crítica que questiona o próprio procedimento metodológico da fenomenologia. A divergência de Scheler com Husserl, sobre os conteúdos sensoriais ou categóricos, fornecem a base do ato da intuição. Essa divergência significativa leva a fenomenologia a ser considerada uma forma de ciência à qual uma metodologia específica se aplica. Assim, é possível diferenciar duas circunstâncias fenomenológicas de Husserl da conjuntura fenomenológica de Scheler: primeiro, o entendimento de mundo em ligação com o espírito e segundo, a intencionalidade.

Na primeira Scheler (2002), reflete em direção de um bem comum, um mundo que seja individual a cada pessoa, não no sentido do mundo cósmico, mas em ligação a maneira de conhecer o conteúdo efetivo desse “mundo” podendo conter variações de culturas e épocas. Desse modo, o filósofo argumenta que é através dessa relação essencial que o mundo está ligado unicamente nessa atitude do divino. Dito isto, é aceitável observar determinadas análises como reais a divergência de “eus” e sujeitos concretos, onde o mundo se manifesta como seu convergente. Um estudioso em Scheler esclarece:

uma primeira característica de toda a visão natural do mundo é que o sujeito nela inserido considera o respectivo ser do mundo circundante, ou seja, todo o possível ser do mundo envolvente em geral, como o ser-mundo – e isto em todas as direcções, espacial, temporal, e também na direcção do mundo interior e do mundo exterior, na orientação para o divino e ainda na direcção para objectos ideais. Com efeito, em todas estas direcções existe um ‘mundo circundante’ que, por mais que possua para os diversos sujeitos singulares ou colectivos (povos, raças, o género natural humano), e também para os diferentes graus de organização da vida, um conteúdo singular distinto, participa de uma estrutura essencial, que dele faz o ‘mundo circundante’ (SCHELER, 2002, p. 34).

¹ A coincidência entre seus pontos de vista prometia um fecundo relacionamento. Entretanto, a independência das ideias de Scheler logo criou dificuldades que levaram ao rompimento das suas relações, tanto pessoais como acadêmicas. Mas isso não impediu que Scheler adaptasse e utilizasse o método fenomenológico de Husserl, embora com autonomia e independência (Cf. COSTA, 1996, p. 15).

Nesta compreensão de mundo, há uma novidade do pensamento de Scheler, que é a concepção de pessoa. Neste sentido, o pensador fala sobre o homem como elemento existente de atos de distintos tipos e naturezas que está ligada em todo e qualquer ato, mas não se reduz a nenhum ato. Para Scheler (2002), o homem é a pessoa transcendental portador de espírito. Tudo isto, porque na base de seu entendimento é observado uma concepção distinta do homem. Nela o homem tem sua forma única de amar, de conceder significado e, necessariamente, tem seu próprio acesso ao mundo.

Sobre a intencionalidade, segunda menção dita a cima, salienta-se as abordagens distintas que os filósofos tiveram, levando um certo conflito entre um e outro. Na concepção fenomenológica de Husserl, a intencionalidade é relacionada a todo estado de consciência, que na verdade é consciência de qualquer coisa. O professor José Reinaldo Martins apresenta um exemplo sobre a intencionalidade de Husserl:

o ato da percepção de uma casa, para atermo-nos ao exemplo de Husserl, trará em si o binômio cogito-cogitatum que, por sua vez, poderá ser explicitado da seguinte maneira: enquanto a casa, como objeto, é o alvo da intenção e, portanto, o cogitum, o próprio ato de percepção, *modus operandi* dessa relação, constitui-se como o *cogito* específico para este ato da consciência. Assim, definimos a estrutura apodítica da consciência como intencionalidade (MARTINS, 2017, p. 54).

Assim, em conformidade com Martins (2017), Husserl coloca a consciência como um fundamento, dando-lhe uma interpretação particular. Ainda, para Husserl a consciência é caracterizada por sua “tendência para”, rumo a algo, e isto é o que tem sido chamado de intencionalidade. Portanto, o tema fundamental na fenomenologia é a intencionalidade que opera como correlação ou síntese indissolúvel entre o mundo e o homem.

Entretanto, para Scheler a intencionalidade é uma ordenação do espírito na pessoa, diversa do psíquico. É a partir da esfera espiritual e a posição concreta da pessoa humana que os atos intencionais da consciência se abrem ao mundo. Deste modo, a fenomenologia pressupõe uma confiança no mundo e na experiência². É o

² Empenha-se fortalecer a perspectiva do método filosófico de Scheler, o qual mesmo tendo construído experiências junto à fenomenologia de Husserl, ganha autonomia. Por esta razão destaca um estudioso em no autor: “o filósofo de destacou pela maneira pessoal e original de entender a fenomenologia e o seu método, adaptando e desenvolvendo a proposta husserliana, voltada para a análise da intencionalidade da consciência como o único caminho seguro para se alcançar a verdadeira

mundo que se entrega à intuição, acenando para a participação cada vez mais plena de seu significado. Em virtude dessa confiança amorosa, o próprio mundo é dado. A intencionalidade é uma expressão dessa confiança que permite descrever o objeto como ele se dá, à medida que é levado à entrega. Apesar disto, a redução fenomenológica de Husserl se faz presente no pensamento de Scheler, visto que com a redução fenomenológica a consciência se legitima como direcionada para alguma coisa (Cf. Scheler, 2002, p. 21).

Sobre Husserl e Scheler, Rovigh diz:

de Husserl, Scheler absorve em particular o caráter fundamental da intuição (que, nas ideias, Husserl chama de 'princípio de todos os princípios') e a teoria da intuição das essências. Estes pontos permanecem inalterados nas várias fases de seu pensamento. Ao contrário de Husserl, Scheler interessou-se particularmente pelos problemas morais, sociológicos e, na fase teísta pelos metafísicos e religiosos (ROVIGH, 1999, p. 382)

De acordo com o exposto acima, observa-se que é a partir desta perspectiva de que todo o indivíduo intui objetos sensíveis e não sensíveis a qual surgiu para Scheler e Husserl a teoria da intuição das essências. Desta forma, para Husserl, a intuição demonstra-se na concepção do ser provindo da experiência para chegar à essência dos objetos. Scheler, ao contrário, seguindo uma via transcendental, caracteriza o ato de intuir como percepção emocional ou intuição de essência que mostra ao sujeito os valores nela apresentada.

1.2 A VISÃO SCHELERIANA DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NA HISTÓRIA

Scheler vivenciou um período de grandes divergências tanto no âmbito armado, primeira e segunda guerra mundial, quanto no campo das ideias a respeito do homem, pois buscou evidenciar respostas sobre as contrariedades antropológicas da época. Com isto, o pensador mostrou conhecimentos no qual o ser humano possa estar em ressonância com a exterioridade, isto é, que a antropologia não se feche em si própria e fechada somente no interior do ser humano, mas de certa maneira deve obter uma abertura para elementos exteriores ao próprio homem (Cf. SCHELER, 1986). Desta forma, o filósofo evidencia uma antropologia filosófica que relata uma

objetividade. A inovação mais importante introduzida por Scheler, além da orientação realista dada à fenomenologia, consistiu em entender essa análise aos conteúdos emocionais, enquanto Husserl apenas considerava os de natureza intelectual" (COSTA, 1996, p. 16).

consolidação de fundamentos metafísicos com uma conversação nos âmbitos biológico, psíquico, social e espiritual, pois é a partir disso, que é viável realizar uma conjuntura sobre a pessoa, onde o homem é posicionado em seu determinado contexto. Segundo Scheler:

em época alguma foram opiniões sobre a essência e a origem do homem tão incertas, tão indeterminadas e tão variadas como na nossa [...]. Dentro de uma história de aproximadamente dez mil anos, somos a primeira época em que o homem tornou-se total e completamente “problemático” para si mesmo. (SCHELER, 1986, p. 74),

Desta maneira, agora determina-se o motivo pelo qual o homem tornou-se problemático para si próprio, evidenciando o contexto histórico do pensamento filosófico, a começar pelas primeiras questões até ao encadeamento em que o filósofo está situado. Assim, as obras que ajudam a compreender o pensamento de Scheler sobre a história filosófica são “*La idea del hombre y la Historia*” (1996), sem tradução para o português, e a Visão de Mundo (1986). Nelas, Max Scheler assegura que a pessoa perdeu sua essência digna, inclusive, o entendimento de si mesmo. Para salientar esse caráter, Scheler desempenha uma decodificação histórica sobre a antropologia filosófica, evidenciando um olhar persuasivo sobre o ser humano, pois é apresentado um caminho em: invenção dos gregos, judaico-cristã, *homo faber*, o homem como “desertor da vida”, “super-homem” (SCHELER, 1986, p. 75).

Mostrando este percurso na perspectiva da antropologia, em primeiro lugar, aborda-se a visão grega. Com isto, é evidente o olhar da filosofia clássica em que Max Scheler diz haver sobre:

[...] uma distinção entre o homem e o animal em geral. Portanto não se procura aqui, como se entende erroneamente com tanta frequência, distinguir o homem apenas empiricamente dos animais que lhe são mais semelhantes, por exemplo os macacos antropóides, constatando-se as diferenças morfológicas, fisiológicas e psicológicas [...]. A filosofia clássica grega é por assim dizer a primeira a conceber esse pensamento (SCHELER, 1986, p. 79).

De acordo com essa citação, os gregos concebem o homem de maneira diferente dos animais, pois o primeiro exposto por Scheler é o contribuidor da construção do entendimento sobre o ser humano na antiguidade. Nesta ordem, ao observar os tempos atuais, tal afirmação parece irrelevante. No entanto, seguindo o contexto scheleriano encadeia-se uma novidade para um estudo profundo a respeito do ser humano, pois Max Ferdinand Scheler mostra a relevância do pensamento

platônico e aristotélico, sendo grandes contribuintes do entendimento clássico a respeito do homem. Assim, o filósofo esclarece:

Platão e Aristóteles imprimiram sua marca filosófica e conceitual com o maior rigor, com a maior pressão e clareza. Essa ideia abre uma separação entre o homem e a animalidade. Não se trata, como supõe um mal-entendido frequente, de traçar os limites empíricos que distinguem o homem dos animais³ (SCHELER, 1996, p. 15-16 – tradução nossa).

Contudo, para Scheler (1996), foi através do pensamento grego que o homem se tornou possível para ser colocado em conhecimento. Esses primeiros filósofos, Platão e Aristóteles contribuíram na estruturação do entendimento do homem na antiguidade. O entendimento platônico concebe o conceito de alma a imortalidade e o caminho que ela vai percorrer depois da morte. Deste modo, “o homem é no universo, vínculo que une o mundo sensível ao inteligível, microcosmos na acepção de mundo humanizado às realidades superiores subsumindo simultaneamente as inferiores” (ROVIGH, 1999, p. 39).

Assim, sobre Aristóteles o homem é um animal racional e que a essencialidade humana é percebida e mostrada pelo λόγος (razão). Deste modo, “Aristóteles rejeita a transcendência dos arquétipos platônicos, considerando-os desnecessários. Para ele, a única realidade está constituída por seres singulares, concretos e imutáveis” (MORRAL, 1996, p. 17). Desta forma, Scheler diz que “só por meio desta razão tornar-se-á o *homo* capaz de conhecer o ser como é em si, a divindade, o mundo e a si próprio” (SCHELER, 1986, p. 80). Assim, o olhar sobre o λόγος grego obtém uma evidência mais específica no entendimento de Aristóteles a respeito do posicionamento antropológico do homem.

Saindo do contexto grego, observa-se agora, como previsto, a visão judaico-cristã apresentada por Scheler. Não se refere a uma linha da ciência ou da filosofia, mas antes assinala a religiosidade e a crença defendida pelos judeus e cristãos. A percepção antropológica destes é fundamentada a partir do “[...] antigo testamento, da antiga história da religião e do Evangelho: é o conhecido mito de uma criação do homem (corpo e alma) por um Deus pessoal” (SCHELER, 1986, p. 77). Assim, trata-

³ *Platón y Aristóteles imprimieron cuño filosófico y conceptual con el máximo rigor, con la máxima presión y claridad. Esta idea abre una separación entre el hombre y la animalidad. No se trata, como un frecuente malentendido supone, de trazar los límites empíricos que distinguen al hombre de los animales.*

se de uma ascendência do ser humano no mundo, da maneira que a mitologia se identifica na Sagrada Escritura cristã.

A ideia de homem tem uma ligação peculiar na relação intencional entre fé e razão. Em Gênesis, também encontra-se tal questão no relato mítico do pecado⁴. Assim, a religião judaico-cristã prossegue com toda a historicidade e possivelmente tem seu ápice no período do medievo. Sendo assim, para entender melhor sobre a visão judaico-cristã, Max Scheler estabelece, sucintamente, que no período da patrística se obteve uma significância e importância no desenvolvimento da antropologia cristã. Portanto, para o entendimento da patrística, cabe uma leitura aprofundada tanto de Santo Agostinho, quanto da escolástica preconizada por São Tomás de Aquino, uma vez que as questões levantadas por eles são mais evidentes. Sendo assim, segue-se a intuição scheleriana.

Permanecendo nessa linha de raciocínio, no entendimento da patrística se destacam dois importantes pensadores, sendo eles, Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Assim, com Agostinho, percebe-se a influência do neoplatonismo no cristianismo. Ele apresenta sua perspectiva em sua obra “A cidade de Deus”, onde o ser humano é apresentado numa permanência monista, isto é, o ser humano é um simples componente do cosmos como qualquer outro vivente que nele reside. Com isto, Agostinho procura evidenciar o ser humano como um enorme ser misterioso, uma vez que se sabe bastante sobre ele, no entanto, não impede de buscar uma nova forma de compreendê-lo (AGOSTINHO, 2003).

Tomás de Aquino, por sua vez, diferencia-se do entendimento do Bispo de Hipona. Se o entendimento agostiniano tinha por base o pensamento neoplatônico, em Tomás de Aquino, tem por base o pensamento aristotélico que no seu ver chegaria a uma melhor visão sobre o homem, posicionando a razão como primário, evidenciando a fé em caminhos racionais, defendendo a possibilidade de a comprovação da existência de Deus. Assim, salientava sobre o movimento do cosmos e que esse movimentar é provocado por “algo” em sua totalidade; falava de um “motor

⁴ Max Ferdinand Scheler apresenta a “mitologia do gênesis”, dizendo: “Uma coisa, entretanto tem que ser aqui expressamente sublinhada: este mito é mais poderoso e exerce sobre todos os homens uma influência maior do que se suspeita. Mesmo aquele que deixou de crer dogmaticamente nestas coisas, não se despojou, contudo, nem de longe da forma, do timbre de valor da consciência de si do homem, do sentimento da dignidade humana, que têm suas raízes históricas no conteúdo objetivo desta fé” (SCHELER, 1986, p. 78).

inicial” como causalidade. Além disso, argumentou que o cosmos é movido por um Ser Absoluto para que o cosmos permaneça em harmonia (SANTOS, 1956).

Dando continuidade no percurso histórico da visão antropológica, sobre o terceiro conceito o *homo faber*, essa proposta nega completamente a existência de algo espiritual no ser humano, pois, ao contrário do sentido grego que foi apresentado anteriormente, há uma distinção essencialista entre ser humano e animalia, percebe-se a distinção apontada por Scheler:

não há aqui diferença essencial 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, leis que atuam em todos os outros seres vivos (SCHELER, 1986, p. 83).

Scheler apresenta o ser humano com um grau de elevação, ou seja, que existe uma diferenciação particular no homem que não o separa do fato de ser um animal, mas que o considera diferente. Perante esta ideia, distingue-se três características sobre o *homo faber*, que diferencia o homem de outros habitantes do cosmos: “o animal de signos (linguagem), o animal de instrumentos, um ser cerebral” (SCHELER, 1986, p. 85). Pela primeira e a segunda entende-se que os sinais de linguagens denominados de conceitos são meras formas de instrumentalização bem mais do que instrumentos psíquicos. Na terceira, por sua vez, entende-se que há absorção muito mais exigente das energias no cérebro humano, especificamente, do que em outros animais. Desta maneira, como em um sentido morfológico e fisiológico, não há nada no homem que não seja encontrado em outros animais, porém o homem é específico pelo lado psíquico ou “noético”.

Desse modo, o homem é observado como tendo capacidade de efetivar desempenhos complexos com finalidade mais sofisticada que se distingue de determinadas espécies, diminuindo na animalia de sinais e instrumentos. Por seu desenvolvimento evolutivo conseguiu habilidades psíquicas consideráveis, um intelecto-prático na elevação a simples competências de comportamentos instintivos, tornando-se o espírito a parte intrínseca da *ψυχή* (psiquê).

Apresenta-se agora o quarto conceito colocado por Max Scheler, sobre o “homem como desertor da vida”. Este pensador dialoga com esta concepção abordando que esta teoria é motivo de inimizade por algumas civilizações culturais e descartada por outras. Scheler coloca:

esta quarta idéia não foi até agora compreendida e reconhecida pelo mundo da cultura em geral nem no que diz respeito à sua unidade, nem à sua significação, nem à sua relativa justificação. É uma idéia à parte, estranha, mas uma idéia preparada historicamente durante longo tempo e – se quisermos – uma idéia temível para todo sentimento e todo pensamento ocidentais vigentes até hoje. Mas esta idéia temível poderia, contudo, ser verdadeira! É por isso que dela tomamos conhecimento, como convém ao filósofo (SCHELER, 1986, p. 89).

Pelo exposto acima, o filósofo interpela sobre problemas que evidenciam o enfraquecimento das outras visões antropológicas apresentadas anteriormente, pois provoca questionamentos quando se fala em essencialidade humana, como os seus primórdios. Sobre isto, Max Scheler diz:

o homem não é, em primeiro lugar – como muitas espécies vegetais e animais –, algum beco sem saída da evolução, em que a vida não pode prosseguir numa determinada direção evolutiva e por isso resulta a morte da espécie; o homem é o beco sem saída da vida em geral! (SCHELER, 1986, p. 90).

O conceito apresentado pelo filósofo, coloca o ser humano em uma “enfermidade” diante do mundo, desde a sua essencialidade até o encadeamento da associação exterior. Na visão deste conceito o filósofo diz que “O homem individual não está doente, ele pode mesmo estar são dentro da organização da sua espécie – mas o homem ele próprio é uma doença” (SCHELER, 1986, p. 91). Com isto, este conceito evidencia o ser humano como essência do Ser, que possui *λόγος* (racionalidade), autoconsciência e autoconhecimento de si próprio. Entretanto, este diferencial de conceitos citados possibilita mecanismos capazes de tornar o homem um ser aterrorizante, imanente desde a sua origem criativa, porém, não se deve esquecer que a evidência de *λόγος*, neste conceito, tem a característica de espírito.

No entanto, esta concepção colocada de espírito é distinta da visão de espírito em Scheler (1986), ele diz que o espírito e a existência como dois agentes ontológicos não se separam, representando, assim, a vivência humana com a alma e o espírito com a inteligência técnica. O espírito e a consciência mostram-se conseqüentemente como a origem que destrói a vida, ou seja, o espírito evidencia o destruímento da vida e a alma do ser humano.

Concluindo esta visão histórica das antropologias, no quinto conceito, empenha-se em introduzi-los ao máximo para chegar a meta de entendimento scheleriano. Nesta quinta parte, Max Scheler posiciona-se sobre o “Super Homem”. Esta observância vem da caracterização do homem por Nietzsche. Se na visão teórica

que se abordou acima diminui o ser humano, este outro método “super homem” vai na linha do ateísmo. Max Scheler, ao analisar essa teoria, a chama de “ateísmo postulante da seriedade e da responsabilidade” (SCHELER, 1986, p. 97).

No decorrer da história, muitos teóricos foram nesta linha do ateísmo, citando a filosofia positivista e materialista como exemplo e outras tendências filosóficas. Sobre esta visão de ateísmo, Scheler comenta:

talvez seja possível que exista, num sentido teórico, algo como um fundamento do mundo, um *ens a se* – seja este X teísta ou panteísta, racional ou irracional –, em todo caso nada sabemos a seu respeito. Mas, independentemente do que saibamos ou deixamos de saber, o decisivo é: um Deus não pode e não deve existir, em vista da responsabilidade, da liberdade, da missão – em vista do sentido da existência humana (SCHELER, 1986, p. 97).

O filósofo direciona ao realizar as observações de que o “Super homem” não precisa de uma divindade, que o homem em seu autoconhecimento rompe esta ligação sem necessidade de um ser eterno⁵. Scheler mostra o lado científico deste conceito, onde aborda a liberdade do homem sem um guia divino. Nesta ordem ele relata:

é somente num mundo mecânico, ou pelo menos num mundo não construído teologicamente, que um ser moral livre, uma ‘pessoa’, tem possibilidade de existência. O homem é aniquilado enquanto ser moral, enquanto pessoa, num mundo criado por uma divindade de acordo com um plano ou em que uma divindade, exterior ao homem, disponha de alguma forma sobre o futuro (SCHELER, 1986, p. 98).

É neste pressuposto que Scheler recorre a Nietzsche sobre afirmação, que o “super homem” vive e “Deus está morto”. Assim, o ser humano não necessitaria de um ser divino, o ensinando a caminhar, porque essas tendências filosóficas ateístas evidenciam um “poder supremo”, um autoconhecimento sem divindade, pois o homem antes era guiado por amor, adorações aos deuses (Cf. SCHELER, 1986, p. 99). Nesta perspectiva, o homem obtém respostas de si mesmo, procurando o científico dos movimentos cosmológicos do seu autoconhecimento, sem depender de transcendência divina.

⁵ Como será dito mais adiante, que para Scheler o espírito é o núcleo autêntico da pessoa humana. Por isso, ele vai totalmente contra essa teoria.

Por fim, sobre as cinco decodificações históricas abordadas anteriormente, fica compreendido que na primeira sobre a “invenção dos gregos”, o pensador não retribui à definição de que o ser humano é um animal-racional. Scheler (1996), elucida que há uma divisão do homem e animal pela racionalidade. Com isso, é pautada a ideia de que o ser humano tem razão perante os animais. Com relação a segunda, “judaico-cristã”, procede a concepção de fé religiosa, pois o homem do antigo testamento é criação de Deus. É por esse intuito que se pode determinar como um ato e hábito de acreditar em alguma coisa além do homem, realidade não concreta. A terceira se refere ao “*homo faber*”, que relata o homem em definição instintiva e não em linha racional, que se distinguiria dos animais. Nesta visão da razão, o ser humano aqui não é um executor essencial, mas o homem é um produtor de instrumentalização que permite uma vida mais fácil. A quarta, o “homem como desertor da vida”, o autor caracteriza que o homem é adoentado no sentimento de seu específico ser, pois utiliza meras imitações para a funcionalidade autêntica e desempenhos vitais, aptos de desenvolvimento.

E por último sobre a quinta concepção, o “Super homem”, evidencia-se que o ser humano é independente e não há um Deus que confirme o sentido de sua vivência. Cada homem se governa e compõe a sua vida. Portanto, chega-se à conclusão de que o filósofo ao observar fundamentos nessa linha histórica, percebe que nenhuma dessas definições esclarece o homem em sua essência, em sua singularidade mais íntima, apenas se fundamentam do ponto de vista do exterior, do visível, daquelas características simples. Assim, Scheler apresenta uma nova proposta antropológica filosófica.

1.3 ANTROPOLOGIA SCHELERIANA: A POSIÇÃO DO HOMEM NO COSMOS

No percurso histórico sobre a antropologia que foi exposto sucintamente, Max Scheler inicia seu pensamento sobre a concepção do homem⁶, pois percebia muitas situações que precisavam ser esclarecidas. Portanto, no diálogo histórico-antropológico que se observou nas obras “Visão de Mundo” e “*La idea del hombre y la Historia*” de Scheler, ele mostra várias posições do que é ser homem e diferencia a humanidade do reino animal, que é simplesmente uma questão de grau, de tal forma que o homem é mais inteligente. Os humanos são qualitativamente diferentes, porém, compartilham com os animais o que ele chamou de “vida” e o que distingue, chamou de “espírito”.

Desta maneira, Scheler evidencia uma visão do homem no mundo e começa a desempenhar uma nova ideia a respeito da antropologia, indo contra a leitura histórica que foi percorrida anteriormente. Diante desta conjuntura, é possível, em verdade dizer, que Scheler entende por antropologia filosófica:

uma ciência fundamental na essência e estrutura essencial do homem; de sua relação com os reinos da natureza (inorgânico, vegetal e animal) e com o fundamento de todas as coisas; de sua origem metafísica e de seu início físico, psíquico e espiritual no mundo [...] esta antropologia seria a única ciência que poderia estabelecer um fundamento único de natureza filosófica e ao mesmo tempo apontar certos objetivos de pesquisa para todas as ciências que tratam ao objeto ‘homem’. (SCHELER, 1986, p. 74).

Neste contexto, o filósofo mostra indagações de sua época que o motivavam em reconstruir uma antropologia em defesa do ser humano. Desta maneira, o autor busca elucidar seu próprio conceito prático num suporte metafísico e espiritual que não houvesse conflitos com a biologia, psicologia e a sociologia que conduziam o pensamento da época. Entretanto, Scheler entendia que precisava apresentar uma antropologia que elevasse o homem ao seu ambiente de dignidade numa metodologia filosófica.

Scheler acreditava que é necessário elaborar um conhecimento denominado “antropologia filosófica” que apresentasse uma imagem unitária do homem. A principal

⁶ O homem, para Scheler, é um microcosmo que contém em si os elementos mais importantes e expressivos do universo, escalonados em três níveis: o biológico, o psíquico e o espiritual. O que caracteriza como um ser diferente, específico, no contexto de todos os seres, é o espírito, ou seja, um elemento ou dimensão que transcende, de forma absoluta, a relatividade e contingência da esfera biopsíquica da realidade e de si mesmo (cf. COSTA, 1996, p. 26).

questão para ele era como compreende-se o diferencial do homem e sua posição no ser. Assim Scheler diz:

o lugar dessa autorrealização, ou melhor, dessa autodivinização, que busca o ser existindo por si e cujo preço é a 'história' do mundo, é, portanto, o homem, o eu e o coração humano. Eles são o único lugar do advento de Deus, que é acessível a nós; mas este lugar é uma verdadeira parte desse processo transcendente. Todas as coisas nascem em cada segundo - no sentido de uma criação contínua - de ser existente por si mesmo e, mais especificamente, da unidade funcional de impulso e espírito; mas apenas no homem e em si mesmo os dois atributos em si, conhecidos por nós, estão mutuamente e vividamente relacionados. o homem é o seu ponto de união. Nele o logos se torna, "de acordo" com o qual o mundo, em ato conjuntamente viável⁷ (SCHELER, 1996, p. 47 – tradução nossa).

Deste modo, a compreensão de homem em Max Scheler vai em uma linha transcendental que o impulsiona. Pode-se dizer que a filosofia de Scheler é “cristã”, na medida em que supõe que a realidade última do universo é Deus semelhante ao espírito humano, que penetra todo o cosmos como fundamento e explicação racional. Trata-se de uma busca da autorrealização do espírito; uma posição unitária do pensamento de Scheler, pois supõe um espírito que é o princípio de tudo, e que se manifesta por diferentes graus no cosmos⁸.

Max Scheler refletiu sobre vários assuntos dentro da filosofia, porém, o que está em destaque aqui, é a antropologia filosófica. Ele elucida que “se há um problema filosófico, cuja solução é exigida com a maior urgência pela nossa época, é este o problema de uma antropologia filosófica” (SCHELER, 1986, p. 73). Assim, para Scheler, o seu tempo necessitava por um “grito” em defesa do ser humano. O filósofo demonstrou que desde o seu primeiro despertar em refletir a respeito do homem,

⁷ *El lugar de esta autorrealización o, mejor dicho, de esta autodivinización, que busca el serexistente por sí y cuyo precio es la “historia” del mundo, es, por lo tanto, el hombre, el yo y el corazón humanos. Ellos son el único lugar del advenimiento de Dios, que nos es accesible; pero este lugar es una verdadera parte de este proceso transcendente. Todas las cosas nacen en cada segundo —en el sentido de una creación continuada —del ser existente por sí y, más concretamente, de la unidad funcional del impulso y el espíritu; pero sólo en el hombre y su yo están relacionados mutua y vivamente los dos atributos del En per se, conocidos de nosotros. El hombre es su punto de unión. En él se convierte el logos, “conforme” al cual está hecho el mundo, en acto solidariamente realizable.*

⁸ Empenha-se demonstrar o fio condutor que Scheler aborda a respeito de uma renovação do homem na busca do divino com influência em Santo Agostinho, mostrando um erro ideológico para compreender essa questão. Dois estudiosos em Scheler colocam: “bem como de seus conhecimentos e admiração por Santo Agostinho, Scheler empreende uma fenomenologia da essência da religião. Isso tudo possibilitado pelo problematizar de direções mentais como [...] o panteísmo, almejando buscar a essência da religião para que fosse possível uma renovação religiosa” (Kirchner; Miguel, 2019, p. 195). Assim, a preocupação de Scheler é com “o panteísmo, pois essa linha de pensamento funda-se numa equação Deus = mundo, o que para o filósofo é um erro, uma vez que o mundo é mundo tão somente porque o mundo é de Deus” (Kirchner; Miguel, 2019, p. 205).

vieram às seguintes perguntas: “o que é homem? e qual é a sua posição no interior do ser?” (SCHELER, 2003, p. 1). Essas perguntas ocuparam mais a Scheler do que outras questões filosóficas.

Com isto, Max Scheler, em sua obra “A posição do homem no cosmos” (2003), direciona sobre aspectos do homem. Por isto, apresenta-se um percurso de quatro características de desdobramentos da existência humana na visão scheleriana: o impulso afetivo, instinto, memória associativa e inteligência prática. Desta forma, elucida-se a visão colocada por ele, situando o ser humano enquanto ser vivo, comparando-o entre as plantas e animais e mostrando ainda a diferença peculiar da posição do homem no cosmos.

Sobre o impulso afetivo, Scheler (2003, p. 8-9), diz que é “o nível mais ínfimo do psíquico [...] formado pelo ‘impulso afetivo’ sem consciência, sem sensação e sem representação”. O impulso afetivo torna os seres vivos capazes de possuir características de aspectos afetivos, porém, não capazes de transmitir consciência.

O impulso afetivo está acima de tudo, antes das questões de sensações e instinto. Assim, Scheler vai dizer “que o impulso afetivo já está agudamente cingido dos centros e dos campos de força que se encontram à base das imagens transconcientes que denominam corpos “inorgânicos”” (SCHELER, 2003, p. 9). Se tratando do impulso afetivo, as plantas representam como as primeiras na evolução anímica, não é viável atribuir às plantas a representatividade da consciência e instinto.

Em equivalência, o filósofo relata que “em verdade, o impulso afetivo da planta já está subordinado ao seu meio, ao crescimento no interior deste meio segundo as direções fundamentais “para cima” e “para baixo”, para a luz e para a terra” (SCHELER, 2003, p. 9). Percebe-se então que esse movimento pode confundir o estado de vida pulsional mesmo que nas plantas exista o movimento de nascer, crescer e morrer; no homem também há esse mesmo processo.

Depois de evidenciar o fenômeno do impulso afetivo como antecedentes do movimento anímico, nota-se agora o que Scheler denomina instinto. Desta forma, o fenômeno do instinto é a maneira com que os seres vivos se comportam em sua particularidade, fazendo assim, uma evolução a respeito do impulso afetivo. Segundo Scheler, o instinto tem haver com o ser vivo.

o ‘comportamento’ de um ser vivo é sempre objeto de uma observação exterior e de uma descrição possível. Ele é independente das unidades fisiológicas de movimento que lhe dão sustentação e é determinável mesmo

sem a introdução de conceitos físicos ou químicos para a sua caracterização. [...] Ou seja: todo e qualquer comportamento é sempre também expressão de estados internos; pois não há nada intra-anímico que não se “expresse” imediata ou mediatamente em um comportamento (SCHELER, 2003, p. 15).

Quando Scheler elucida sobre o assunto, não caracteriza uma visão behaviorista, pois aqui, o comportamento é entendido como um manifesto da expressividade da posição interior anímica. Nisso, o instinto esclarece dois modos importantes sobre o comportamento, sendo eles os aspectos habituais e inteligíveis. Nesta conjuntura, quando Scheler elucida sobre o habitual do comportamento, ele estabelece outra maneira psíquica, evidenciada como memória associativa. Assim, ele relata:

nós precisamos atribuí-la a todo e qualquer ser vivo, cujo comportamento se modifica lenta e constantemente [...] O fato de os animais fazerem espontaneamente movimentos de prova (por exemplo, os movimentos espontâneos que surgem nas brincadeiras de jovens cães e cavalos também podem ser incluídos aí), o fato de eles tenderem além disto a repetir estes movimentos, indiferentemente de terem prazer ou desprazer como consequência, não repousa sobre a memória, mas é pressuposto de toda reprodução [...] (SCHELER, 2003, p. 23).

Deste modo, o fenômeno psíquico do instinto mostra elementos intrínsecos da interioridade do comportamento, uma vez que o impulso afetivo obtém uma ligação que os unem, ou seja, “o que um animal pode representar e sentir é a priori dominado e determinado pela ligação de seus instintos inatos com a estrutura do meio ambiente” (SCHELER, 2003, p. 18).

Sobre a memória associativa, Scheler descreve que este fenômeno distingue da associação, pois “esta aptidão não pertence de maneira alguma a todos os seres vivos; como Aristóteles já tinha visto, ela não está presente nas plantas” (SCHELER, 2003, p. 22). Desta forma, a memória associativa é apresentada como simples, igual aos que os antecessores defendiam sobre a animalia, e dentro de si mesmo, uma probabilidade de obtenção de bons costumes, instrução e aprendizado.

Scheler menciona a respeito das representações da memória que, todavia, propõe-se falar que “o animal que pode ver e ouvir só vê e ouve o que é significativo para o seu comportamento instintivo” (SCHELER, 2003, p. 18). Por este motivo, para o intelecto prático, reflete-se logo após que a memória associativa é um movimento de rigor dos hábitos e dos costumes.

A fase sobre a inteligência prática está associada a uma relação com a memória associativa, mesmo se relacionando com a atuação do instinto. Na última fase sobre a inteligência, Scheler, em sua defesa, elucida que a inteligência prática não se encontra somente no homem, por ser prática ela estabelece o agir, uma adaptação em situações em que se coloca. Scheler diz:

nós falamos de uma inteligência 'organicamente vinculada', a pesar de o comportamento interno e externo que o ser vivo empreende encontra-se a serviço de uma mobilização pulsional ou do abrandamento de uma necessidade; e denominamos ao mesmo tempo esta inteligência "prática" porque seu sentido final é sempre um agir, através do qual o organismo alcança (ou perde) sem fim pulsional (SCHELER, 2003, p. 29).

A inteligência prática em ligação com a memória associativa, relaciona-se, segundo Scheler (2003, p. 29) com "a capacidade de escolher e a ação seletiva". A inteligência prática estabelece na memória associativa uma ação de aperfeiçoamento, visto que permite a memória mais eficácia em sua ação inteligível. Entretanto, esses atos aplicam-se em uma determinada circunstância e utilidade e de meios específicos; isso é direcionado a todo ser vivo que obtêm uma "inteligência", quem tem capacidade de evolução produtiva e não simplesmente ter o ato de instinto de reprodução. Por este motivo, o filósofo esclarece: "[...] 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 a espécie, mas é antes de tudo 'nova' também para o indivíduo" (SCHELER, 2003, p. 30). Ou seja, neste traço psíquico a capacidade de ações é selecionada nas escolhas seletivas e possibilidades de escolhas diante de acontecimentos novos.

As quatro características psíquicas aqui citadas existem no ser humano de acordo com o autor, e de certo modo estão presentes em outros seres vivos, pois alguns mostram obter até inteligência prática, porém, Max Scheler aborda que o ser humano não é igual a animalia, visto isto, surge a questão: como é possível diferenciar o homem dos animais?

Sobre este assunto, o filósofo estabelece o posicionamento do ser humano no mundo é o que os gregos chamavam de razão, e que Scheler chama de espírito. Como Scheler elucida:

os gregos já afirmavam um tal princípio e chamavam-no "razão. Nós preferimos usar uma palavra mais abrangente para aquele X, uma palavra

que certamente abarca concomitantemente o conceito de “razão”, mas que, ao lado do “pensamento das ideias”, também abarca concomitantemente um determinado tipo de “intuição”, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais, e, mais além, uma determinada classe de atos volitivos e emocionais tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem aventurança e o desespero, a decisão livre: a palavra ‘espírito’ (SCHELER, 2003, p. 35).

A abordagem que Max Scheler (2003), mostra sobre a palavra “espírito” estabelece uma peculiaridade do homem no cosmos, evidenciado por ele como pessoa, é a centralidade da vitalidade posicionada na pessoa. Melhor dizendo, o ser humano é possuidor de espírito. Sobre o assunto, o filósofo aponta:

desta maneira, um ser ‘espiritual’ não está mais vinculado a pulsões e ao meio ambiente. Ao contrário, ele está muito mais ‘livre do meio ambiente’, e, como gostaríamos de denominá-lo, ‘aberto para o mundo’: um tal ser espiritual tem ‘mundo’. Além disto, ele consegue elevar à dignidade de objetos os centros de ‘resistência’ e de reação de seu meio ambiente, centros que também lhe são dados originariamente, enquanto o animal não possui nada além destes centros e neles se perde (SCHELER, 2003, p. 36).

Mas, o que se pode entender por espírito? Segundo Max Fernand Scheler, o espírito se estabelece como: “reunião, autoconsciência e capacidade objetiva de resistência pulsional originária formam uma única estrutura ilacerável que, como tal, só é própria ao homem”. Esta é a especificidade particular do homem, uma vez que é nele que se estabelece o espírito. Assim, as essenciais formas que cumpre ao homem se tornar espirituoso estão relacionadas ao conhecimento de si mesmo, ou seja, o homem espiritual se desenvolve livremente em sua vida, ao passo que o animal vive de forma extática e, por isso, “ouve e vê – mas sem saber o que ouve e vê” (SCHELER, 2003, p. 39).

A proposta nos próximos capítulos é elucidar a posição do ambiente que o espírito se estabelece no homem. Em menção à reflexão de Scheler a respeito do humano, identifica-se um “centro” a começar do qual o homem tem capacidade de concretizar o mundo. Por pessoa, compreende-se, assim, como a centralidade do espírito que jamais poderá ser objetivado, muito menos alterado. Condiz estruturalmente a uma ordenação de atos da qual o dever equivale num contínuo inclinar-se a si mesmo. Todavia, Scheler diz que “a pessoa só é em seus atos e através deles” (SCHELER, 2003, p. 45).

Pelo exposto, nota-se que existe uma diferenciação no âmbito entre “pessoa e espírito”, compreende-se a esfera do espírito como atos, podendo dizer, vivência do

espírito; na esfera como pessoa há uma unicidade existente pelos atos de quaisquer âmbitos variáveis de essencialidades possíveis quando são apontadas e praticadas.

Adiante, serão expostas essas questões que foram apresentadas, lembra-se que este percurso remonta ao modelo da fenomenologia de Scheler, que visa na busca da compreensão antropológica de sua filosofia, como foi mostrado na historicidade do seu pensamento e continuará exposta nas próximas sessões os esboços da sua visão do homem em contexto.

2 A DIFERENÇA ESSENCIAL DO HOMEM

Nesta parte, será mostrado os fundamentos essenciais do homem de acordo com Max Ferdinand Scheler, pois é a partir destes que se constitui uma pessoa. Com isto, nota-se, então, a novidade dentro do contexto filosófico de Max Scheler, que adquire a concepção de pessoa. Portanto, hora e outra voltar-se-á ao estudo realizado na primeira parte deste trabalho, sobretudo, ao conceito de animalidade como possíveis assimilações com o ser humano quando se trata de inteligência prática e a habilidade de ação. Esta segunda parte será norteadas a partir da argumentação scheleriana sobre a diferença do homem e dos outros seres existentes no cosmos. Será trabalhado também os conceitos essenciais que aparecem na formulação filosófica do autor, tal como: a pessoa, o espírito e o ato de ideação, por exemplo.

2.1 NOTAS FUNDAMENTAIS: A PESSOA, O ESPÍRITO E O ATO DE IDEAÇÃO

Segundo o filósofo Scheler (2003), a pessoa revela-se como centralidade de atos que unifica ou concebe uma ligação à vida; a centralidade ativa que o espírito surge na inferioridade das posições finitas do ser, uma vez que a pessoa e atos são dois elementos essenciais diferentes. Assim, a pessoa passa ser a centralidade indeterminada cuja capacidade e contingências de modificação de comportamento, de reconhecimento, de conversão se estabelecem na determinação que “a pessoa no homem precisa ser pensada como o centro que é superior à posição entre organismo e meio ambiente” (SCHELER, 2003 p. 41).

Sobre a questão, “pessoa” Scheler compreende da seguinte forma:

a pessoa, não é, portanto, nem um ser objetivo, nem um ser coisificado, mas apenas uma estrutura ordenadora de atos (essencialmente determinada) que leva a termo constantemente a si mesma. A pessoa só é em seus atos e através deles. Algo anímico não realiza a si mesmo: ele é uma série de acontecimentos no tempo, que podemos em princípio contemplar justamente a partir do centro de nosso espírito e que podemos ainda objetivar na percepção e observação internas. 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-la (SCHELER, 2003, p. 45).

De acordo com o exposto acima, a concepção de pessoa só será entendida na visão de Max Scheler a partir de um fio condutor transcendental que o impulsiona.

Ademais, para o autor, só é possível conhecer a pessoa, se acima de tudo, compartilhar os atos livres nela apresentados pelo espírito. Portanto, uma pessoa se demonstra em meio os atos livres expressados. Assim, a pessoa sendo um ser espiritual não pode ser vista como uma substância na acepção de coisas, observada como um objeto, ou seja, para Scheler não se pode considerar a essencialidade da pessoa como a essência de outros seres existentes que não se encontram na esfera espiritual.

Neste sentido Scheler (2003), também indica uma investigação sobre a pessoa em posição espiritual sendo individuado, ou seja, o espírito oferece a pessoa a origem de individuação, um aspecto único determinante. Tal questão é esclarecida por Costa:

a pessoa, por sua natureza espiritual, é o verdadeiro princípio da individuação. O homem se constitui num verdadeiro indivíduo na medida em que é uma pessoa, centro autônomo de intencionalidade. Somente assim é que se torna um ser único, distinto. Fora do âmbito da pessoa, as coisas são antes particularizadas do que propriamente individualizadas, pois as relações temporais e espaciais que as determinam são totalmente extrínsecas. Somente as pessoas são individualizadas por si mesmas (COSTA, 1996, p. 45).

Como explicitado por Costa (1996), para Scheler, um ser vivo afastado dos âmbitos espirituais jamais poderá obter uma individuação, ou seja, não tem uma perspectiva singular. Desta forma, os viventes não espirituais são inseparáveis da natureza em que habitam, não alcançam transcendência e não conseguem se desligar do meio ambiente; quer dizer que seus atos são proporcionados e organizados pelo meio em que habitam. Todavia, os seres espirituais, são por si próprios componentes dos seus atos e não agem por instinto, é um movimentar-se para dentro e para fora. Assim sendo, cada ser espiritual manifesta sua individuação através de atos livres.

Desta maneira, o filósofo ajuda a compreender dando dois exemplos que cercam o pensamento do espírito nos caminhos históricos do homem. Scheler fala de teorias negativistas e teorias clássicas. Ele critica estas duas formas teóricas, pois em sua compreensão é observado que elas diminuem o espírito a um dado de objetivação.

Scheler ao abordar sobre as teorias negativistas elucida que há muitos erros, pois diz que o ser humano invalida a procura pelo espírito ou refuta um possível existir do espírito como fim último. Mostra esta visão em Buda e em Schopenhauer.

Sobre Buda, Scheler apresenta:

para Buda, o sentido da existência humana culmina na extinção do ser humano como sujeito de apetites, ou seja, em entrar em um mundo de essências, que é objeto de pura contemplação: nada ou nirvana. Buda não tem uma ideia positiva do espírito nem no homem, nem na fundação do universo. Ele só conheceu profundamente a ordem causal em que as qualidades sensíveis, as formas, relações, espacialidade e temporalidade do ser estão se desintegrando, graças à técnica de desrealização pela abolição íntima do desejo e do que Buda chama de 'sede'⁹ (SCHELER, 1996, p. 31 – tradução nossa).

Segundo Scheler (2003), Buda observa o espírito como uma forma não positiva nem no ser humano nem nos princípios do cosmos. Por outro lado, o homem somente abrange um método do entendimento do “saber divino” que vence as dificuldades. Já na visão de Schopenhauer, argumenta da seguinte forma:

Schopenhauer vê a nota essencial que diferencia o animal do homem exclusivamente no sentido de que o animal não pode realizar aquela negação 'salvadora' da vontade de viver, que o homem verifica em seus exemplares supremos; negação que é para Schopenhauer, como para seu professor Bouterweck, a fonte de todas as 'formas superiores' de consciência e conhecimento na metafísica, na arte, na ética da compaixão e assim por diante. Alsberg, discípulo de Schopenhauer, reconhece com razão que nenhum caráter morfológico, fisiológico ou psicológico-empírico pode justificar a convicção geral que o mundo educado tem de que existe uma diferença essencial entre o homem e o animal¹⁰ (SCHELER, 1996, p. 31 - tradução nossa).

Sendo assim, Schopenhauer, usa e coloca um atributo ao homem unicamente porque de certa forma, é o singular existente que obtém capacidade de afirmar não à determinação da vida, em consequência disto, o ser humano não obtém a carência de uma procura espiritual.

Nesta refutação, no âmbito budista e schopenhaueriano, Max Scheler também menciona a teoria freudiana, que manifesta no ser humano uma procura do eu,

⁹ *para Buda el sentido de la existencia humana culmina en la extinción del ser humano como sujeto de apetitos, o sea en el ingreso en un mundo de esencias, que es objeto de pura contemplación: la nada o el nirvana. Buda no tiene una idea positiva del espíritu ni en el hombre, ni en el fundamento del universo. Sólo ha conocido profundamente el orden causal en que las cualidades sensibles, las formas, las relaciones, la espacialidad y la temporalidad del ser van cayendo en pedazos, gracias a la técnica de la desrealización por la íntima abolición del deseo y de lo que Buda llama la “sed”.*

¹⁰ *Schopenhauer ve la nota esencial que diferencia al animal del hombre exclusivamente en que el animal no puede llevar a cabo esa negación “salvadora” de la voluntad de vivir, que el hombre verifica en sus ejemplares supremos; negación que es para Schopenhauer, como para su maestro Bouterweck, la fuente de todas las “formas superiores” de la conciencia y del saber en la metafísica, en el arte, en la ética de la compasión, etc. Alsberg, discípulo de Schopenhauer, reconoce muy justamente que ningún carácter morfológico o fisiológico o psicológico-empírico puede justificar la convicción general que tiene el mundo culto de que existe una diferencia esencial entre el hombre y el animal.*

eliminando toda forma de natureza transcendental. Freud fala de uma estabilidade humana sobre a busca somente das necessidades do corpo, como por exemplo, os desejos fisiológicos, “como Freud diz expressamente, a especificidade da constituição humana mesma” (SCHELER, 2003, p. 57).

Scheler (2003, p. 60), sobre a teoria clássica, diz que “ela é tão falsa quanto a teoria negativa. No entanto, uma vez que domina quase que todo o conjunto da filosofia ocidental, seu erro é muito mais perigoso”. Assim, a teoria clássica se demonstra de duas maneiras principais: no conceito da substância espiritual da alma no ser humano e em outras concepções, pelas quais há somente um espírito existente. Scheler vai dizer que “as duas aplicações de categorias cosmológicas ao ser central do homem não acertam o seu alvo” (SCHELER, 2003, p. 62). Pois, o filósofo esclarece que a centralidade do espírito do ato, e a concepção de pessoa no homem, não se pode denominar como substância, uma vez que existe um conjunto hierárquico de atos; que um desses atos é a ascendência e a orientação para a utilidade e para a ideia, com o qual o ser humano sempre se reconhece.

Nesta estimativa, o filósofo supera pensamentos antropológicos antecessores que usavam da racionalidade como ponte de visibilidade, porém, percebe-se que Max Scheler utiliza como visibilidade a pessoa como ser-espiritual. Tal fato se demonstra como princípio de um novo entendimento antropológico filosófico, que é diferente de questões vitais e psíquicas do homem.

um ser ‘espiritual’ já não se encontra, pois, sujeito ao impulso e ao meio, mas está ‘liberto do meio’ e, como nos apraz dizer, ‘aberto ao mundo’: semelhante ser tem ‘mundo’. Pode, ademais, elevar a ‘objectos’ os centros de ‘resistência’ e de reacção do seu meio (SCHELER, 2004, p. 8).

Nota-se que esta concepção do homem transcendental, especificamente, com uma essencialidade que o distingue, que é categórico observar a necessidade de ver longe de conceitos psíquicos ou práticos. Esta concepção que Max Scheler evidencia fortalecendo a pessoa que possui espírito é o fundamento plausível deste princípio. Os pensadores antigos tiveram a necessidade de atribuir ao ser humano um tal princípio, pelo qual a pessoa humana devesse conseguir se distinguir dos outros seres vivos, atribuindo-os de λόγος. Como já visto, o espírito que Scheler evidencia remete ao homem e é bem distinto do qual os gregos utilizaram.

Nesta perspectiva, o espírito livre da realidade orgânica possibilita ao ser espiritual uma abertura dos fundamentos vitais e pulsionais, fazendo-o dessa maneira

“aberto para o mundo”. Sendo assim, a pessoa como ser-espiritual é a única a obter a capacidade de entender as coisas que está envolta do cosmos, mesmo que para o homem possa ser dado qualquer prática suscetível. Scheler diz:

a sua especificidade não radica em ulteriores estádios do ser orgânico e vital, mas na dimensão espiritual, inserida no cosmos. Enquanto pessoa, as suas características são a abertura ao mundo, a consciência de si, a capacidade de objectivação (SCHELER, 2004, p. 05).

De acordo com o exposto acima, depreende-se que estar aberto para o mundo é o conhecimento de transcendência no cosmos pelo fato do ser humano está inserido; é a práxis que somente a pessoa espiritual alcança a realização. Ademais, os animais aprisionam-se ao meio que habitam pela facticidade de não obter transcendência e ficam aprisionados a si próprios, visto que os seres vivos que não são humanos não são seres espirituais.

Neste sentido, interpelou-se nos parágrafos anteriores o que Max Scheler observou em relação ao espírito e suas ideias que surgiram ao longo da história e também a sua contribuição em favor do espírito. Evidenciou que é o espírito que motiva o homem e o capacita à pessoalidade. Portanto, no pensamento scheleriano, o espírito é primordial e inigualável. Assim, evidencia-se de maneira “mais clara para nós no detalhe a particularidade, a singularidade do que chamamos espírito” (SCHELER, 2003, p. 47).

Desta forma, agora, será abordada a novidade estritamente e exclusiva sobre o “ato de ideação”. Assim, somente a pessoa humana que possui espírito é capaz de processar este ato. O filósofo o designa “ato de ideação” o ato estritamente espiritual, pois ele diz que “se quisermos adentrar a partir daqui mais profundamente na essência do homem, temos de nos representar a trama dos atos que conduzem ao ato de ideação” (SCHELER, 2003, p. 50). Scheler origina seu pensamento a respeito do ato de ideação afastando-o de qualquer método científico ou fundamentos empiristas, de dedução, de positivismo, de negativismo e etc. Scheler mostra:

o homem é o ente espiritual por excelência justamente porque pode tomar a totalidade dos entes como o objeto de conhecimento, porque pode idear o ente como um todo. Ele é marcado, sim, por uma dimensão vital que compartilha com os animais. No entanto, é apenas com o ato de ideação que ele se descobre radicalmente como o ente que é. Ele é ‘o ente que pode dizer não’ e o ‘asceta da vida’ porque essa possibilidade originária de ascetismo o projeta para o espaço existencial em que perfaz plenamente a sua humanidade (SCHELER, 2003, p. 10).

Ainda mais, para o filósofo, o ser humano vai percebendo o seu espaço existencial na medida com que entende o ato de ideação fundamentado na sua existência praticável, buscando em si próprio, apreender o ato em si e, além disto, alcançar à essencialidade dos objetos. Contudo, o “idear” o mundo é um desligar-se do ambiente, negando meramente a realidade, possibilitando a personalidade capaz de abertura para totalidades infinitas, especificidades coerentes no cosmos proporcionando um voltar-se a si próprio. Assim, sobre a ideação, Scheler afirma que:

ideação é, portanto, a ação de compreender as formas essenciais da estrutura do universo, em cada exemplo da região de essências correspondente, independentemente do número de observações que fizemos e das inferências indutivas. O conhecimento que assim alcançamos é válido, com infinita generalidade para todas as coisas possíveis que são dessa essência, desconsiderando totalmente nossos órgãos sensoriais contingentes e a natureza e o grau de sua excitabilidade¹¹ (SCHELER, 1996, p. 28 – tradução nossa).

Portanto, o filósofo revela que o ato de ideação é o ato exclusivamente espiritual; de maneira que este espírito se concebe presencialmente aos métodos do meio e os constitui para si como essencialidade, distanciando-se do meio e expandindo-o a objetivação do seu cosmos, como concepções próprias. Todavia, é por este ato de ideação que a índole da realização dos objetos pode ser erguida. É por meio do ato espiritual de regra das essências do cosmos que proporciona a personalidade se afastar da intuição original e se erguer, se desligar em ligação ao meio e a conceitos psicofísicos.

2.2 A PESSOA COMO UNIDADE AUTÔNOMA

Pode ser observado que no tópico anterior foi discutido a respeito das notas fundamentais do homem. De certa maneira, aborda-se o ato que é especificamente espiritual; e impensável, segundo o filósofo Scheler, “idear” a pessoa como formas

¹¹ *ideación es, por tanto, la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, sobre cada ejemplo de la correspondiente región de esencias, prescindiendo del número de observaciones que hagamos y de las inferencias inductivas. El saber que logramos de este modo es válido, con generalidad infinita para todas las cosas posibles que sean de esa esencia, prescindiendo totalmente de nuestros órganos sensoriales contingentes y de la índole y grado de su excitabilidad.*

que se idealiza o mundo de objeto. A pessoalidade é a singularidade existencial real no mundo que jamais poderá ser objetivada. Assim, Klaus um estudioso de Scheler diz que:

primeiramente, o humano age na qualidade de ser motivado pelo modo de algo representando intuitivamente, e isso de tal modo que o humano não seja guiado por nenhuma constituição fisiológica ou psíquica do seu organismo. Em seguida, o humano se vê desprendido de qualquer tipo de impulsão, ele é livre de inibição pulsional que podia lhe manter contido ao meio ambiente. Por último, o comportamento humano de ordem espiritual é aquele no qual o homem pode se ver aberto ao mundo, e aqui sucede a ruptura com o meio ambiente [...]. O homem é o único ser que consegue se comportar abertamente ao mundo de modo infinito, sem inibições oriundas do corpo orgânico e psíquico. O homem pode objetivar o mundo e captar o si mesmo do mundo sem recorrer a mediações químicas-fisiológicas de experimentação. O espírito sendo responsável pela relação ser-objeto torna possível ao homem transformar o meio ambiente em um mundo objetivável (KLAUS, 2014, p. 33).

Neste sentido Klaus (2014), diz que para Scheler o ser humano assume seu posicionamento no mundo de maneira transcendental específica. A particularidade fundamental desta conjuntura representada na facticidade de o homem se caracterizar como pessoa e de obter um espírito. Desta forma, Max Scheler apresenta esta visão sobre o espírito, que motiva a superação das predeterminações do instinto. O homem, que é portador de espírito, não está ligado diretamente à ambiência, nem ao instinto natural, mas tem a capacidade de contestar-se ao impulso do instinto, obtendo uma noção de negar estas forças.

Neste contexto, os animais não têm a capacidade de dizer não, mesmo que possuam algumas características próximas do ser humano. Ora, “no animal, a sensação e a consciência existem, e há nele um ponto central de retransmissão dos estados mutáveis do seu organismo”. Isto é, o ser humano também é evidenciado de sensação e consciência, mas não fica preso no meio ambiente “em virtude do espírito: na autoconsciência e na objectivação dos seus processos psíquicos e do seu aparelho sensório-motor. Importa, pois, pensar a “pessoa” no homem como o centro que supera a oposição do organismo e do meio” (SCHELER, 2004, p. 13). Sendo assim, ressalta-se que não é neste fio condutor que será abordado o homem-pessoa em linhas racionais, pois o homem-pessoa sendo avaliado nesta linha representaria como indivíduo lógico e, de certa forma está ligado de modo geral, por isto não consistirá nesta via.

Por conseguinte, elucida-se a pessoa pelas linhas de atos espirituais, vez que, segundo Max Scheler (2003), nesta via, a pessoalidade alcança uma fidedignidade específica. A originalidade dos atos não vem da pessoa, todavia, é a pessoa que evidencia a dimensão dos atos. Contudo, os atos passam encontrar-se no interior, em contrapartida, neste interior, a pessoa é alusiva ao espírito que perpassa na exterioridade por meio da pessoalidade. A pessoa é a própria responsável que efetua uma via de intencionalidade. Sendo assim, o esforço será para clarear mais o que foi mostrado no primeiro capítulo indo na concepção de que a pessoa é vivente no mundo, visto que jamais poderá ser algo objetivável. Nesta perspectiva, vê-se que os atos se encontram nesta mesma dimensão, pois atingem a cada pessoa em concordância com a sua vivência e no seu cosmos. Este olhar direciona a perceber a particularidade, pois é desta maneira que Max Scheler relata a distinção de pessoa e o “eu”.

[...] a palavra ‘eu’ não é aqui uma denominação do ‘eu’ como de um héctor anímico de vivência, senão uma expressão ocasional que muda seu significado segundo quem fala, e é unicamente a forma idiomática da elocução. Não fala com isso o ‘eu’, senão o houver. Claramente indica tudo isto que com a palavra “pessoas” montamos algo que é indiferente por completo as antíteses ‘eu-tu’, ‘psíquico-físico’, ‘eu-mundo exterior’ (SCHELER, 2001, p. 520 – tradução nossa)¹².

Neste contexto Scheler (2001), diz que o sujeito está aprisionado em seus vínculos do tu ao mundo da exterioridade, em contrapartida, a pessoa está aberta ao mundo. Assim, transcendentemente, a pessoa se completa ao passo que se entende em si própria e percebe o seu eu interior, como também sua matéria-corpo. Nesta via, consideravelmente, a pessoa está especificamente no mundo para sustentar a realização dos atos espirituais. É através da via espiritual que certifica a pessoa uma transparência objetiva e é nesta visão dos atos espirituais, que o filósofo evidencia a pessoalidade autônoma. Assim, a “autonomia é simplesmente a suposição da altura moral de a pessoa e seus atos, na medida em que sejam atribuíveis a essa mesma pessoa” (SCHELER, 2001, p. 641), isto é, pelos atos espirituais a pessoa realiza a fidedignidade.

¹² “[...] la palabra ‘yo’ no es aquí una denominación del ‘yo’ como de un hecho anímico de vivencia, sino una expresión ocasional que cambia su significación según quien habla, y es unicamente la forma idiomática de la elocución. No habla con esto ‘elyo’, sino el hombre. Claramente indica todo esto que con la palabra ‘persona’ mentamos algo que es indiferente por completo a la santítesis ‘yo-tú’, ‘psíquico-físico’, ‘yo-mundo exterior’”.

Neste sentido, direciona a uma distinção de sua visão em relação à autonomia kantiana e, ao mesmo tempo, uma análise acerca da pessoa. Em contrapartida, por ser espiritual, esta concepção do espírito leva a pessoa a uma autonomia espiritual. Nesta perspectiva, observa-se o que fala Scheler:

um conceito de minha autonomia como o de Kant, que estritamente exige isso, excluiria como comportamento 'heterônomo' não apenas toda educação e instrução moral, mas mesmo a ideia de uma 'obediência moral' e também a forma, muito mais elevada, de a determinação moral do próximo que reside no convite ao exemplo puro e bom oferecido intuitivamente pela pessoa boa; finalmente, isso excluiria até mesmo a evidência sobre a unidade de significado que existe entre nossa vontade e a vontade divina; evidência imediata, dada na união de amor com Deus e não facilitada, portanto, por meio da obediência a um 'mandamento divino'¹³ (SCHELER, 2001, p. 648).

Para Scheler (2001), a pessoa autônoma concretiza os atos que são realizados pelo espírito. Assim, a pessoa é a origem destes atos que efetiva os atos no mundo. Sendo assim, há no filósofo uma autonomia da pessoalidade que no filósofo Kant não possui, pois a pessoa não está na ação da razão e sim do espírito. De certa forma, a autonomia da pessoalidade se relaciona a pessoa em posição tal. Todavia, Max Scheler também relata que a pessoa possui um dualismo que é a particularidade e a coletividade¹⁴. O indivíduo ativo existente no mundo da interioridade é de certa forma acessível a particularidade da pessoa e no olhar da coletividade existe a pessoa coletiva.

Contudo Scheler (2001), diz que os dois âmbitos da pessoa particular e coletiva se satisfaz em si mesma, melhor dizendo, que a pessoa na centralidade correspondente possui uma ligação da particularidade e a coletividade. Assim, a pessoa coletiva é a que caracteriza a sociedade, a relação com o outro. Nesta perspectiva, dialoga-se mais a respeito dessa vivência com o outros através da coletividade.

Para Max Scheler (2001), o individual da pessoa age na sua vivência e na vivência das outras pessoas, pelas quais ligam-se em conjunto comunitário, a pessoa

¹³ *Un concepto de la autonomía como el de Kant, que exige aquello de un modo estricto, excluiría como conducta "heterónoma" no sólo toda educación e instrucción morales, sino incluso la idea de una "obediencia moral" y también la forma, mucho más elevada, de la determinación moral del prójimo que estriba en la invitación del ejemplo puro y bueno ofrecido intuitivamente por la persona buena; finalmente, hasta excluiría la evidencia acerca de la unidad de sentido que hay entre nuestro querer y el querer divino; evidencia inmediata, dada en la unión del amor con Dios y no facilitada, por lo tanto, por mediación de la obediencia a un "mandato divino".*

¹⁴ De maneira nenhuma, somos capazes de falar que vive duas pessoas dentro de uma. Entretanto, é prudente afirmar que dentro da pessoa possui uma instância da particularidade e coletividade.

individual colabora para a pessoa coletiva. A colaboração na pessoa coletiva acontece por fatores sociais, como trabalhos, estudos, relação com os requisitos morais da comunidade. Contudo, a moral dispõe uma unidade, que é o experimenta onde está a autonomia da pessoa. O sentir este experimentar é particular do espírito, sendo assim, os valores são universais e perduráveis, existentes em todas as pessoas.

Desta forma, é na vida que a pessoa individual desfrutará seu sentir para conquistar o valor dos objetos. A vida da pessoa individual é de certa forma uma vida de pessoa coletiva, tangerá ao total da pessoa coletiva o surgimento problemático da solidariedade moral de cada indivíduo no que se fala em pessoa coletiva. Max Scheler, mostra também que a pessoa se revela para um valor absoluto ao dizer:

por isso, a meta de todo o ser e acontecer finitos é a recíproca compenetração do espírito originariamente impotente e da força avassaladora do impulso, cego perante todas as ideias e valores espirituais - a espiritualização da vida e o revigoramento vital do espírito. Neste drama metafísico, que resume e condensa todo o acontecer cósmico, o homem torna-se 'colaborador de Deus', em cujo ser absoluto, também ele em processo de auto-realização, têm o seu fundamento a natureza e o espírito (SCHELER, 2004, p. 5).

O homem manifesta-se na espontaneidade deste valor absoluto infinito, buscando o ato puro da autorrealização dos bens concretos na esfera cosmológica. A pessoa compreende a essencialidade em si mesma no modo intuitivo que visa “à ideia de Deus a fim de, a partir do centro de actos e, por assim dizer, “na sua força”, lançar um olhar sobre o ser de todas as coisas” (SCHELER, 2002, p. 33). Com isto, Deus é valor infinito que criou as coisas em si. É neste olhar que o valor se revela no individual de cada pessoa como portadora de valores materiais e espirituais, aqui evidencia-se o dever da pessoa como realizadora do seu valor específico. O filósofo, quando elucida a percepção de pessoa, coloca em debate que o homem não poder ser evidenciado somente pelo lado racional-lógico, pois se limita às determinações do instinto. Mas, como pode-se entender o conceito de pessoa espiritual para Max Scheler? O filósofo estabelece que o homem não pode ser visto como algo substantivo, explica-se em que:

o centro do espírito, a pessoa, não é, portanto, nem um ser objetivo, nem um ser coisificado, mas apenas uma estrutura ordenada de atos (essencialmente determinada) que leva a termo constantemente a si mesma. A pessoa só é em seus atos e através deles (SCHELER, 2003, p. 45).

Neste ponto de vista Scheler (2003), coloca a pessoa em uma posição espiritual metafísica e em um espaço vital. Contudo, esta posição não ficou

obscurecida pelos instintos primitivos, isto significa que, o homem é capacitado de discernimento, seja em relação a si próprio ou do cosmo que o envolve na qualidade de pessoa espiritual. Assim, o pensador tem a intenção de mostrar uma pessoa pautada por valores, que é sustentável numa ética fenomenológica dos valores. Ademais Scheler, apresenta que a pessoa enquanto portadora de espírito, jamais poderá ser um objeto de conhecimento¹⁵. O filósofo retirou da consciência o objeto e o homem, não sendo a consciência a mais importante. Em virtude disto, houve uma mudança de visão a respeito de sujeito e objeto da fenomenologia de Husserl e sobre o método (do eu transcendental) de Kant. Um estudioso de Scheler esclarece:

enquanto sujeito espiritual, o homem é pessoa, ou seja, centro de atos intencionais. A pessoa é um sujeito *individual*, concreto; não é o eu transcendental, a razão impessoal do idealismo. Como sujeito de atos intencionais, a pessoa jamais pode tornar-se objeto de conhecimento, de observação, pois um ato é percebido enquanto é realizado: é vivido, não observado. E a pessoa é o centro dos atos intencionais, a pessoa também jamais poderá ser objeto de conhecimento (ROVIGHI, 1999, p. 386-387).

Para Scheler (2003), a pessoa não se limita somente a um caminho racional-lógico. O autêntico entendimento do que consiste a pessoa efetiva-se na vivência de essências dos atos que serão indagados na sua linha fenomenológica. Além disto, segundo Vegas (1999), mesmo obtendo esses valores e sendo espiritual o homem não consegue uma resposta de si mesmo, pois para que uma antropologia filosófica seja completa o homem necessita estar aberto para a ordem divina.

¹⁵ A pessoa precisa de uma centralidade no qual o homem-pessoa seja diferente e dividir deste cosmos, sem mostrar um referencial espaço-temporal” (cf. KLAUS, 2014, p. 35), e essa centralidade é o que posiciona o homem-pessoa no “fundamento ontológico mais supremo”. “mas apenas uma estrutura ordenadora de atos (essencialmente determinada que leva a termo constantemente a si mesma. A pessoa só é em seus atos e através deles” (SCHELER, 2003, p. 45).

2.3 A ATITUDE ESPIRITUAL DA PESSOA E SUA CONDIÇÃO MORAL

Como foi falado no tópico anterior sobre a pessoa em unidade autônoma, agora, a proposta é ver o despertar da importância da essência moral no pensamento scheleriano¹⁶, pois, este elucida que a atitude moral determina uma conduta perseverante, um posicionamento conveniente. Assim, nesta atitude moral, o filósofo esforça-se em produzir obras acessíveis sem hostilidades de preconceitos dizendo:

perante a minha afirmação de que, para a índole especial do conhecimento que se chama filosófico, uma atitude moral é a condição prévia essencialmente necessária, muitos pensarão em doutrinas que encontraram um forte acolhimento, sobretudo desde Kant e Fichte até ao presente [...] a verdadeira relação de ambas as concepções consiste em que a doutrina antiga faz de uma determinada atitude moral do espírito (o impulso do homem todo para o essencial) a simples condição prévia do conhecimento filosófico, isto é, uma condição para penetrar no reino das coisas, ou chegar ao seu limiar, com que a filosofia tem de lidar; e que a superação de todas as atitudes somente práticas em face da existência é o que – ao lado de outras coisas – constitui a tarefa e a meta desta atitude moral do espírito. (SCHELER, 2002, p. 22).

Pelo que foi descrito acima, percebe-se que os pensadores ao se encaminharem nos seus próprios entendimentos ou em determinados objetos diversificados, há uma atitude corrente no agir filosófico, porém, Scheler (2002) favorece que é necessário um espírito desapegado de questões mitológicas a ideias temporárias. Portanto, no matinar de seu pensamento, o filósofo em questão, elaborou o entendimento de desinteresse como ideia de um dominar-se às perspectivas cosmológicas, num elevar-se a transcendência a um outro mundo, diga-se talvez, o mundo de ideias platônicas. Como pode ser observado abaixo:

Platão abriu para sempre aos homens as portas da filosofia: que é necessário um acto total do núcleo da pessoa, acto que não se encontraria na mundividência natural, nem em toda a ânsia de saber nela ainda fundada, para fazer comparecer diante dos olhos do espírito o objecto da filosofia (SCHELER, 2002, p. 8).

Contudo, a difusão do pensamento platônico, segundo Scheler (2002), é bastante amplificado na filosofia, direcionando a dois fundamentos: primeiramente,

¹⁶ Para Scheler, a moral possui um órgão que é o sentir, sendo nesse órgão que está os valores. Assim: “A moral tem autonomia, fundamento e método próprios, e principalmente um ‘órgão’ próprio, o sentimento” (CADENA, 2013, p.79), o sentimento é próprio ao espírito, portanto os valores são universais e imutáveis, presentes em todas as pessoas (NUNES, 2019, p. 389).

que a racionalidade está como que fragmentada em duas dimensões de mundo e o segundo, que está como que livremente, porém, vinculada mais ao mundo natural, ou melhor, a uma atitude natural comodamente favorecida a análise. No entanto, no pensamento scheleriano, é a partir da análise que se concebe impulsão moral; é o aparecimento do modo de conhecer, onde só é possível ser entendido como parte essencial da intuição caracterizada pelas abordagens dos objetos.

Todavia, como impulso moral Scheler (2002), ressalta que são os atos de reflexão primordial pelos quais o espírito abrange, possibilitando o homem num possível entendimento da objetivação filosófica, que o mesmo também chama de atos morais básicos. Se neste caso, os atos são capazes de serem realizados pelos seres humanos em qualquer elevação possível, certamente é plausível chegar ao objeto da filosofia, ou, o bem onipotente (essência e existência) de íntegros objetos em elevações de pertinências e plenitude, que são mostrados por Scheler:

1. O amor da pessoa espiritual inteira ao valor e ao ser absolutos, 2. A humilhação do eu e do Si mesmo natural, 3. O autodomínio e, graças a ele, a objectivação possível dos impulsos instintivos que condicionam sempre necessariamente a percepção sensorial natural, da vida "corporeamente" dada e vivida como corporalmente fundada (SCHELER, 2002, p. 36-37).

A partir dos três pontos, para Scheler (2002), a pessoa espiritual atua moralmente com o seu valor próprio, buscando o ser absoluto (Deus). Assim, a humilhação natural da sua atitude pode ser bondosa ou maléfica, porém, o agir moral da pessoa é sempre como finalidade boa. Desta forma, o autor aborda que a cada instante a pessoa espiritual possui a capacidade de autorrealização de atos morais bondosos. Desta maneira, a pessoa na sua dimensão ontológica possui a bondade e é dignamente cheia de valores em si mesma, conceitualmente para uma concepção absoluta e jamais para fins relativos. Então, o ser humano é bom em si, com independência seja qual for a mediação. Portanto, a autorrealização humana corresponde no desdobramento de suas singulares potências e como atitudes morais de realizar valores no cosmos.

Deste modo Scheler (2002), ressalta que a pessoa espiritual coopera através do entendimento diante da condição do cosmos envolvente do ser, ou até mesmo da coordenação relativa do ser de modo completo, e estabelece na pessoa o reconhecimento da condição mundana para uma direção do ser absoluto. Contudo, o autoconhecimento da pessoa a torna de certa maneira, conhecedora dos impulsos

instintivos e da naturalidade de concupiscência; e nisto, através dos atos morais de uma conformidade que vai do zero até a plenitude na relação com o cosmos, Scheler coloca três medidas do conhecimento:

1. Tipo e grau da relatividade do ser do seu objecto, 2. Conhecimento evidente da essência ou conhecimento indutivo da existência, 3. Adequação do conhecimento, correspondem, pois, os mencionados actos morais como condições prévias da realização cognitiva: O amor, núcleo e alma, por assim dizer, de todo o complexo de actos, orienta-nos rumo ao ser absoluto. Levamos, portanto, para lá dos objectos que existem de um modo relativo apenas em referência ao nosso ser (SCHELER, 2002, p. 37-38).

Como mencionado, estas três atitudes do conhecimento levam para uma viável segmentação do entendimento das condições essenciais do autoconhecimento ao ser absoluto, mostra para a pessoa uma captação clara nas propriedades do entendimento em condição moral para uma atitude espiritual. Assim, remete na pessoa uma via não ligada de causalidade ou do empirismo psicológico e, que a ligação essencial não pode ser representada nos âmbitos morais em carácter prático.

Nesta intuição, é apontado que no mundo os fatos morais são questões bastante procuradas ao longo da historicidade humana. Assim, estas visões fácticas morais surgem da experiência de valores que a pessoa possui. Sobre o assunto Silva (2019), direciona ao pensamento scheleriano:

mesmo deixando de lado a dificuldade que existe nesse conceito - isto é, se por acaso é ou não uma construção de nosso espírito – encontraremos dificuldades para quando nos referimos a essência dos fatos morais. Seja como for, o problema levantado em relação aos 'fatos morais', não são os mesmos a respeito dos outros 'fatos'. Para Scheler não importa quantas perguntas façamos para o mundo inteiro, parece que não devemos encontrar em nenhum lugar 'fatos morais' de nenhum tipo. No entanto, 'fatos morais' têm sido procurados em todos os lugares ao longo da história da filosofia. Scheler irá argumentar que um a priori material ou não formal surge na experiência, especificamente na experiência do valor. Desta forma, toda a experiência que tenho perante o mundo já é latente de valor. Um objeto quando percebido não traz apenas a sua cor, forma ou qualidade, carrega também em si, atributos como o de prazeroso, de belo, de mau ou de bom (SILVA, 2019, p. 305).

Na visão de Silva (2019), para Scheler o motivo de se conceder tal fundamento sobre estes fatos morais está justamente no valor do amor-próprio do homem. Ele, descreve que este método cognitivo dos fatos morais é justamente para uma visão transcendente na unicidade do espírito e que a vida é realizada por estes valores morais. Entretanto, há uma facticidade de unificação entre dois princípios que aparecem diferentes no ser humano que é

a questão antropológica que se mostra com problemas que não podem ser solucionados em elementos ontológicos, pois surgem questões transcendentais que obrigam a antropologia filosófica a se expandir para uma transcendência. Diante desta perspectiva, Scheler (2003), salvaguarda características da prática idealista e não em vias da ontologia, então, a transcendência é a prática da totalidade do mundo e de seu entendimento absoluto, com a qual o filósofo evidencia aptidões gnósticas para uma procedência racional de dados transcendentais de valores morais espirituais.

Neste contexto, o ser humano apreende em si próprio uma maneira de autoconhecimento, reconhecendo esta condição moral em elevação da sua própria existência. A pessoa sendo o ser que possui espírito, encontra a maneira da superioridade no lugar no cosmos, como afirma o autor:

só o homem, enquanto é pessoa, consegue – como ser vivo – alçar-se acima de si e, a partir de um centro que está, por assim dizer, para lá do mundo espacio-temporal, fazer de tudo, inclusive de si próprio, um objecto do seu conhecimento. Por isso, o homem, como ser espiritual, é o ser superior a si mesmo como ser vivo e ao mundo. É enquanto tal igualmente capaz da ironia e do humor, que encerram sempre uma elevação sobre a existência própria (SCHELER, 2004, p. 17).

Em Scheler (2004), é compreensível a valorização emocional no entendimento dos valores morais como formas de soluções para a atitude da pessoa espiritual¹⁷, pois, aborda-se, desta maneira, que as emoções são caminhos para uma intuição de valores espirituais. Assim, este método não se dificulta com os sentimentos despertados alheios. Consequentemente, a relatividade da experiência de valor transita para o início de uma moralidade objetiva que garante a realização pessoal e a transcendência. Uma vez que, toda condição moral deve, em última instância, aconselhar as decisões de alguma forma e, a atitude espiritual promete atingir este fim potencialmente por meio da compreensão cognitiva e canalização das informações antecipadas oferecidas por meio da vida emotiva. Como pode-se observar nas palavras do filósofo:

¹⁷ Um estudioso em Scheler reforça ao dizer que “como o homem é o único ser capaz de intuir os valores, por meio da intuição emocional, ele se destaca dos demais animais por conta desta capacidade. Reforça-se que a capacidade espiritual do homem de intuir valores se deve à sua natureza contemplativa, o que significa a capacidade de desvincular-se de impulsos racionais ou instintivos, interessados em manter a vida, para abrir-se ao mundo, isto é, desligando-se de impulsos e mesmo desligando-se do ambiente. Este sujeito espiritual será chamado e caracterizado como “pessoa” (COMINETTI, 2019, p. 359-360).

poderia muito bem acontecer que a unidade típico-ideal da atitude espiritual, que nos guia sempre que decidimos o que é um filósofo, constitua o acesso subjectivo essencialmente necessário, mas também só o caminho e o acesso, a um mundo particular de objectos e de factos – isto é, a um mundo de factos que consinta em aparecer ao homem cognoscente exclusivamente nesta atitude espiritual e não noutra, e que, embora tentemos apoderarnos heurísticamente da essência e da unidade da filosofia só mediante a delimitação dessa atitude espiritual, ela existe todavia tão independentemente dessa atitude como a estrela que não percebemos a olho nu (SCHELER, 2002, p. 5-6).

Em acordo com o exposto anteriormente, as ideias de Scheler (2002), são inspiradoras para qualquer pessoa que partilha de uma crença filosófica. Portanto, são descobertos importantes características da essência da pessoa como ser espiritual: a qualidade de valor nas ações, a temporalidade do espírito humano e uma sensação peculiar de liberdade.

Sendo assim, a filosofia da condição moral de Scheler é, na maioria das vezes, referida pela idealidade, especificamente pela idealidade dos valores. Assim, o pensamento scheleriano obtém uma clareza em relação à pessoa real em geral, e para sua vida moral em especial. Com relação a condição moral para uma atitude espiritual, Scheler (2012), diz que o amor é o portador da essência do homem, é um ato determinante.

Fala-se do amor para esclarecer o motivo pelo qual o filósofo introduz a condição moral para a atitude espiritual, pois o amor é o participio central da pessoa. Com isto, o amor é a compreensão da moralidade numa posição de entender-se como finitude possível das coisas, mas será visto mais adiante, a posição do ato determinante do amor. Sobre tal questão o pensador diz:

podemos, pois, definir a essência da atitude espiritual que, em todos os casos, está formalmente na base de todo o filosofar, como acto determinado pelo amor de participação do núcleo de uma pessoa humana finita no essencial de todas as coisas possíveis. E um homem do tipo essencial do 'filósofo' é um homem que adopta esta posição perante o mundo e na medida em que a adopta (SCHELER, 2002, p. 9).

Sendo assim, este ato do amor é sempre direccionado ao indivíduo que se assume como um portador de valores morais. Portanto, isto significa que não há amor por entidades abstratas, assim como não existe amor pelo bem ou pela humanidade em sentido desconhecido, mas, o amor não se dirige às realidades individuais em sua objetividade específica, porém, como indivíduos que são portadores de valores. Sendo assim, a função do amor não é, de forma alguma, criar os próprios valores ou

idealizar um indivíduo atribuindo-lhe valores ilusórios; a função do amor é descobridora, é o ato que revela os valores que no indivíduo permanecem ocultos. Por este motivo, Scheler (2012), se opõe fortemente à ideia difundida de que o amor é cego, quando na realidade é o contrário: o olhar do amor enriquece constantemente o mundo da existência, e este enriquecimento progressivo é tão inesgotável quanto o dinamismo do amor.

3 A PARTICULARIDADE DO AGIR HUMANO NO COSMOS

Ficou claro nos capítulos anteriores a visão fenomenológica de Scheler para um caminho da antropologia filosófica. A partir disto, abordou-se a pessoa como ser-espiritual que age numa correlação de atos especiais, atos esses realizados pelo espírito. Diante disto, este terceiro capítulo viabilizará uma particularidade do agir humano no cosmos através dos atos primordiais existentes na pessoa, por exemplo: a simpatia e o amor, que provém da transcendência do ser-espiritual. Por fim, Scheler, em seus escritos, mostra a figura de Francisco de Assis como pessoa-espiritual que evidenciou atos existentes no agir moral. Assim, a figura franciscana no pensamento scheleriano atribui neste trabalho aspectos importantes dos sentimentos e dos valores no reconhecer do agir humano.

3.1 O FENÔMENO DA SIMPATIA NA ANTROPOLÓGICA DE SCHELER

Max Scheler idealizou na sua visão fenomenológica reflexões importantes sem se submeter a uma via de corpus doutrinários específicos e fechados. O propósito do seu pensamento filosófico não era a fundamentação cansativa do fenômeno da consciência subjetiva, da temporalidade ou do significado de concepções lógicas fundamentais, mas uma ferramenta de valores dentro de sua antropologia filosófica como caminho de compreensão do homem.

Os valores pelos quais Scheler (2002), diz sobre a atitude fenomenológica consiste na competência de levar a conceber uma ligação imediata com as coisas. Para tanto, Scheler apresenta elementos fenomenológicos como conceitos puros, intuitivos dados na experiência¹⁸ imediata, que no conhecimento científico e na atitude natural se encontram sobrepostos sob o impulso espiritual. Desta forma, ele particulariza o espírito em linhas da ética dizendo:

¹⁸ Um estudioso em Scheler chamado Dr. Possidônio ajuda a entender: “os valores são objeto de experiência, e pelo fato de manifestarem-se no conteúdo da vida emocional humana, esta experiência é chamada de experiência fenomenológica. Os valores compõem os dados originários das experiências emotivas verificadas e determinadas por um meio experimental. Para demonstrá-lo, Scheler se utiliza da análise do ato humano. O ato é constituído de fases particulares que se diferenciam através da orientação para o valor objetivo e onde, experimentalmente, é possível encontrar o conteúdo onde o valor é dado como objeto. São elas: disposição, intenção, decisão e a própria atividade” (BARBOSA JÚNIOR; SOUSA, 2016, p. 63).

ora, para todos os tipos de uma actividade espiritual superior, dirigida ao grupo de valores que, na minha Ética, chamei "valores espirituais" (quer esta actividade seja científica, filosófica, estética, artística, religiosa ou moral), o ponto de partida comum é constituído pela mundividência natural do homem, pelo ente e pelo valioso que nela é dado. (SCHELER, 2002, p. 33).

O fundamento de pessoa como centralidade de atos livres e moralmente responsáveis apresentada na filosofia scheleriana traz uma consistência que estimula o desdobramento de uma concepção mais profunda do homem. Nesta profunda concepção diferenciada sobre os valores apresentados no homem espiritual, Max Scheler, na sua obra *“Esencia y formas de la simpatía”* (2005), aborda o fenômeno de simpatia, que vai numa via da compreensão das experiências dos outros, ou seja, o encontro com o outro e assim envolve, na interpretação de Scheler, o empenho de defender em todos os momentos uma diferença cuidadosa entre a esfera do “eu” e o “outro”.

Para melhor compreensão sobre o que Max Scheler fala a respeito do fenômeno simpatia, ele mesmo diz:

pois a simpatia está ligada pela lei essencial a ter como real o sujeito com quem se simpatiza. Desaparece, então, quando em vez do sujeito considerado real, um sujeito aparece como ficção, como uma “imagem”. A superação total do autoerotismo, do egocentrismo tímico, do soplismo real e do egoísmo coloca precisamente no ato de simpatizar. A “realização” emocional da Humanidade como gênero deve, portanto, ter sido realizada em solidariedade, para que o amor ao homem neste sentido específico seja possível. (SCHELER, 2004, p. 128 *apud* CADENA, 2013, p. 86).

Nesta perspectiva Scheler, esclarece que “[...] todo simpatizar implica a intenção de sentir dor ou alegria pela vivência do próximo. O simpatizar está ‘dirigido’ a ela mesma, enquanto ‘sentir’ – e não somente em virtude do ‘juízo’ ou da representação ‘que o próximo sente uma dor’” (SCHELER, 1943, p. 30). O próprio fenômeno desse simpatizar já se demonstra claramente na participação de vivências, pois o homem é um ser relacional, mesmo diante a sua particularidade está em vivência com o outro¹⁹.

¹⁹ Uma maneira, compreensível de demonstrar o fenômeno da atitude do simpatizar esclarecido por Max Scheler se denomina na vivência cotidiana, por exemplo, uma amizade entre duas pessoas que resolveram ver um filme e uma das pessoas resolveu ver o filme de ação, o outro de terror, o que tiver a atitude de primeiro abrir mão do seu próprio gosto de ver o tal gênero de filme, possibilitará a tomada de consciência do próprio gosto de filme, ao passo que perceberá um dado positivo no desejo do outro. Assim, em uma atitude simpática houve uma relação de encontro com o outro, no qual se direcionou uma perseverança de sentimento, como por exemplo a felicidade da própria renúncia do seu gosto para assistir o gosto do outro. Concretamente, houve uma direção de si próprio, pois se admirou que a felicidade do outro pode ser sua.

Desta maneira, a compreensão da essencialidade dos objetos é somente dada ao homem, assim, no fenômeno do simpatizar, a pessoa alcança a essencialidade do outro sem o reverter como objetivação da consciência e isso não impossibilita de ir ao encontro do outro.

A partir disso, o filósofo diz que “só conseguimos conquistar uma participação nas pessoas se acompanharmos a realização e co-realizarmos seus atos livres. Isto só pode ser alcançado através do que é expresso pela mísera palavra ‘sequaz’ ou através daquela compreensão”. Ainda, nesta perspectiva, o autor relata que a compreensão é “o oposto mais supremo de toda objetivação” (SCHELER, 2003, p. 46), isto quer dizer que o método de ligação ao outro é simplesmente pela atitude de simpatizar-se com o outro e por meio disso há uma relação dos atos numa conjuntura de correlação da originalidade do espírito em ligação com as pessoas.

Se a simpatia é aquele ato que oferece acesso às experiências dos outros, existe a partir daí, uma forma de intencionalidade da consciência em que o fim do ato é estritamente um outro. Assim, a simpatia é uma tendência dinâmica para o desenvolvimento dos valores pessoais mais expressados. Como afirma Scheler:

a simpatia não torna principalmente inerente o valor moral ao ser e às formas de conduzir as pessoas, ao seu ser-pessoa e sua essência, seu agir e querer, etc., mas eles tentam derivá-lo originalmente do comportamento do espectador (ou de aquele que reage afetivamente a uma experiência e comportamento de outro): portanto, no fundo, ele sempre dá por certo o que pretendia derivar. Certamente não é moralmente valioso simpatizar, por exemplo, com a alegria que alguém tem por algum mal ou com sua dor por algum bem que ele vê diante de si, ou com seu ódio, sua maldade, sua alegria pela maldade dos outros. Ou é tão simpático – aqui felicitar-se - com a alegria que A tem pelo mal de B é uma conduta moralmente valiosa? É claro que só pode ser moralmente valioso felicitar-se por uma alegria que já é moralmente valiosa em si mesma e que é significativamente exigida pelo complexo objeto de valores ‘de’ que segue²⁰ (SCHELER, 2005, p. 34 – tradução nossa).

²⁰ *la simpatía no hace primariamente inherente el valor moral al ser y a los modos de conducirse de las personas, a su ser-persona y su esencia, a su obrar y querer, etc., sino que preten de derivarlo originariamente de la conducta del espectador (o de aquel que reacciona afectivamente a una vivencia y conducta de otro): por consiguiente, en el fondo siempre da por supuesto lo que pretende derivar. A buen seguro no es moralmente valioso simpatizar, por ejemplo, con la alegría que alguien tiene por algún mal o con su dolor por algún bien que ve delante de sí, o con su odio, su maldad, su alegría del mal ajeno. ¿O es que el simpatizar –aquí congratularse– con la alegría que A tiene por el mal de B es una conducta moralmente valiosa? Es claro que sólo puede ser moralmente valioso el congratularse de una alegría que sea ya en sí moralmente valiosa y que esté requerida con sentido por el complejo objetivo de valores «del» cual se siga.*

Conforme Scheler (2005), refere-se a uma consciência imediata da infelicidade ou alegria dos outros e que as condições de outras pessoas são dadas “em” ou “sobre” os comportamentos. Por exemplo, a caneta ao meu lado é sucessivamente expressada “na” cor e forma do objeto, ou seja, identifico a cor e a forma de uma caneta tendo em vista que possuo o discernimento empírico de caneta na mente. Assim, é com o outro que se identifica e consegue responsabilizar-se casualmente aos sofrimentos ou alegrias dos outros na medida em que possui concepções empíricas para compreender.

Desta maneira, o filósofo Scheler repulsa qualquer categoria de interferência que vá contra atitudes que possibilitam o relacionar com o outro. Portanto, para compreender esse encontro com o outro, um estudioso de Scheler elucida:

[...] não está subordinada a minha consciência objetivante, mas sim à compreensão dos atos desta outra pessoa a partir da intuição. Portanto, de acordo com Scheler, há uma co-realização entre a minha pessoa e o ser originário, como há também, entre a minha pessoa e os atos da outra pessoa. A pessoa metafísica e seus atos intuitivos tornam possível acessar as outras pessoas sem que para isso seja necessário a objetivação delas na minha consciência, ou seja, apenas pela compreensão dos atos é possível me relacionar com outras pessoas. Há, portanto, em todo pensamento de Scheler uma co-realização [...] (KLAUS, 2014, p. 69).

Na visão de Klaus (2014), para Scheler o ser humano é um ser de razão que possibilita uma relação com os outros, mas que jamais poderá colocar o outro como objeto da própria consciência, entretanto, isso não impossibilita de ir ao encontro do outro. Porém, como se pode compreender a relação com o outro? Max Scheler fala que só se conhece o outro acompanhando a realização e correalizar seus atos livres, e isso poderá ser possível pela compreensão da palavra “sequaz”, ou seja, uma relação como fundamento existencial que promova a personificação da vida do outro oferecendo um diálogo verdadeiro que exprima um momento de vivências empíricas de valores que ofereça sentido no outro (Cf. SCHELER, 2003, p. 46). A via desta correalização é dada pelos atos, aqui explicitada a simpatia em ligação com os seres viventes do cosmos.

Portanto, não é provável estabelecer uma determinação específica de essências dos valores éticos, pois se apresentam de forma empírica na vivência de um sujeito, porque o fenômeno só se deixa perceber. No entanto, isso não impede que sejam proporcionais aos sujeitos. Os valores não se originam do sujeito, e sim

pelo espírito, porém, são experimentados no sujeito de modo parecido com as essências²¹.

Neste contexto dos valores, o autor vislumbra quatro concepções hierárquicas dos valores existentes, simbolizando-os em uma pirâmide de graus elevados. Assim, o primeiro valor, são aqueles que captam o prazeroso e o desagradável representando a funcionalidade do sensível, como, por exemplo, o gozo e o padecimento (Cf. SCHELER, 2001, p. 159). O segundo, são os valores vitais que almejam o sentimento vital, por exemplo, o valor da vida, o “agradável” e o “desagradável” (os sentimentos de bem estar, de mal estar, de alegria, de aflição e etc.) (Cf. SCHELER, 2001, p. 161). O terceiro grau, posiciona-se os valores espirituais que concebem os atos e as atribuições na qual o homem assimila os sentimentos espirituais, por exemplo, o simpatizar e o amar (Cf. SCHELER, 2012, p. 33).

Por fim, o quarto e último grau, é o valor do sagrado que evidencia o santo e o profano, que abrangem a especificidade de se revelarem em viés absoluto. Assim, tal grau de valores, diz Scheler, necessita observar a historicidade entre tempos e povos o que se acredita como “santo” e equivalente à compreensão afetiva da beatitude e do desespero. Os sentimentos evidenciados neste valor é a atitude da fé, adorar a incredulidade e a “correlação entre pessoa e Deus representa, pois, o fim supremo da axiologia scheleriana [...] e os próprios valores, embora não dependendo de Deus, não podem ser apreendidos como o que são senão se já apreendeu a ideia de Deus como valor absoluto” (STEFANO, 1998, p. 168).

Contudo, no tópico a seguir Scheler (2012), relata que o amor é um fenômeno irreduzível, que não se divide, o valor dos valores. O amor é o principal valor espiritual. Neste sentido, o amor é aquele deslocamento evidenciado na pessoa humana que atinge o valor máximo compatível com sua natureza e vocação ideal; ou que atinge o estado ideal de valor intrínseco à sua natureza. Assim, por meio do amor dinâmico de uma pessoa, seu próprio mundo de valores adquire sua participação no grande reino dos valores. Isso significa que cada pessoa tem sua vocação pessoal neste reino.

²¹ os valores são objeto de experiência, pois dão base à essência da experiência ética vivida. Dizer que determinado ato é eticamente bom ou mau é definir seu valor, formando assim o conteúdo da experiência emocional. Na realização do ato o valor é experimentado (BARBOSA JÚNIOR; SOUSA, 2016, p. 64).

3.2 O AMOR COMO ATO PRIMORDIAL DA PESSOA

A visão scheleriana sobre o amor como ato primordial marcou um conhecimento filosófico distinto que estabelece no ser humano atos não em linhas racionais, mas por vias de ordenação espiritual, o ato por excelência (SCHELER, 2012). Neste sentido, é essencial distinguir o conceito de amor e simpatia. Assim, para Scheler, o fenômeno da simpatia direciona-se a inclinação de impulsos e condutas sociais, diferente do amor que é um ato concretizado pela pessoa e não se inclina para uma linha social. Toda atitude de simpatia é um tencionar para o bem ou para o mal que se diversifica conforme se ver, e isso acontece, porque está em uso de alguma coisa. O amor, pelo contrário, é espontâneo e esse ato faz com que a pessoa obtenha uma ação livre e não por algo estático. O amor vem em primeiro, anterior à simpatia. Por isto, o amor tem a capacidade de visualizar o que há de mais elevado em discernimentos e sensações de objetos.

Neste contexto Scheler (2012), analisa a diferença entre simpatia e amor, e percebe que a simpatia é reativa e o amor é criativo. Ainda sobre a simpatia, de acordo com o apontado anteriormente, é possível relacionar-se com uma pessoa que deseja o mal de outrem, por exemplo, quando uma pessoa não simpatiza com o outro e descobre que há uma outra pessoa que não gosta deste, poderão simpatizar com o mal do outro; com o ato do amor, isto seria impossível. No amor não se pode deixar de desejar o bem do outro, na medida em que o amor é em si o bem do outro. Scheler mostra esta diferença, dizendo:

aqui está uma das diferenças essenciais entre simpatia e amor. O amor ao próximo exige e traz consigo o sofrimento porque o outro pode alegrar-se com "algo semelhante", quando é insensível e fica feliz em atormentar o outro; mera simpatia, e é completamente cega para o valor da vivência correspondente. Em atos de amor e ódio um valor ou um desvalor essencialmente presente, a simpatia está, portanto, em qualquer de suas formas possíveis e, em princípio, cego aos valores²² (SCHELER, 2005, p. 16 – tradução nossa)

²² *Aquí se ve en seguida una de las diferencias esenciales que existen entre la simpatía y el amor. El amor al prójimo exige y trae consigo a menudo que padezcamos porque el prójimo pueda alegrarse de «algo semejante», por ejemplo, cuando es cruel y se alegra de atormentar a otro; la mera simpatía, por el, es en cuanto tal completamente ciega para el valor de la vivencia correspondiente. En los actos de amor y odio está esencialmente presente un valor o un desvalor; de qué modo, lo veremos más tarde. La simpatía es, pues, en cualquiera de sus posibles formas, y por principio, ciega para los valores.*

Como pode ser observado, pela simpatia é viável restabelecer as emoções, por exemplo, felicitar-se ou simpatizar-se com a maldade do outro. Porém, isto fica somente em vias do ego-psíquico. Assim, diante destes dois aspectos, simpatia e amor, a simpatia não tem capacidade de apropriar-se do valor do outro em toda a sua beatitude em seu ser como pessoa. Scheler diz que “o amor é sempre o despertador do conhecimento e do querer – sim, a mãe do espírito e da própria razão”. Ou seja, o amor é essa beatitude de um movimentar ativo em relação recíproca com o outro dado como pessoas em suas plenitudes como seres espirituais. Portanto, como afirma o pensador, este despertar é a vinculação existente entre o amor e a pessoa em uma ligação originária e irreduzível. (SCHELER, 2001, p. 14).

Nesta direção, é possível saber que o ato do amor é a originalidade tanto de fidedignidade humana em ligações entre as pessoas. Com isto, o filósofo em discussão, evidencia o ato perfeito, o amor, que de certa maneira, impulsiona todos os outros. Observa-se que os atos procedem do espírito, sendo o ato originário que impulsiona o espírito, o amor. Somente o amor e só o amor é capaz de agir no espírito. (Cf. SCHELER, 2012, p. 2). Desta forma, destina-se a analisar brevemente o motivo pelo qual o amor é um ato primário.

Primeiramente, Scheler esclarece uma afirmativa exagerada e é diante desta afirmação que será abordada a fundamentação do ato do amor. O filósofo fala: “O homem, antes de ser um ente pensante ou um ente querente, é um ente amante”²³ (SCHELER, 2012, p. 15). Ou seja, nesta visão scheleriana, compreende-se que o amor já está concebido no entendimento humano; é algo inato na pessoa vindo do espírito.

Neste sentido, Scheler começa fundamentando dois aspectos importantes do conceito de sua obra “*Ordo Amoris*” (2012), o primeiro, chamado de significado normativo e o segundo, de significado fático e descritivo. Sobre o primeiro, o aspecto normativo, Scheler elucida um amor recíproco de uma pessoa em atitude de aceitar a outra. O segundo, o filósofo fala que o amor necessita e dá-se a uma conclusão do ser pessoa, como o ápice de toda ação do homem. Assim, o amor não é somente o fim em significação da atitude que o homem necessita, mas em compreender enquanto ser-espiritual, o ser humano deve, apesar de tudo, alcançar através de suas ações a reciprocidade do amor, pois o amor é a nascente da ação do homem, é próprio

²³ “*Ens cogitans: ente pensante, que pensa; Ens volens: ente querente, que quer; Ens amans: ente amante, que ama*” [tradução nossa].

do ser-espiritual (Cf. SCHELER, 2012, p. 3). Sendo assim, Scheler aponta que o caminho para ele é o *Ordo Amoris*, dizendo:

[...] faltava-nos ainda a determinação essencial de que o amor é a tendência ou, de qualquer modo, o acto que procura encaminhar cada coisa na direção da perfeição [...] Ele é, portanto, a acção edificadora e construtiva no e sobre o mundo, que designamos como essência do amor. [...] O amor do homem é apenas uma variedade particular, sim, uma função parcial desta força universal, em todos e em tudo actuante (SCHELER, 2002, p. 13).

Esta determinação de tendência ou ação não se opõe nesta atitude de amor humano, pois é um modo de ser pessoal, que remete explicitamente a Deus. Desta maneira, já se tem como percepção que a “ação” o “movimento do espírito para”, sempre conduz o amor para o homem, é sempre um “devenir, um crescer, um emanar das coisas”. Assim, o amor (Deus) é antecessor do espírito humano, como fala o filósofo: “[...] o amor é sempre o despertador do conhecimento e do querer – sim, a mãe do espírito e da própria razão”. Com isto, no ponto de vista de Max Scheler, o amor é a vitalidade primordial da totalidade de transcendência na pessoa, e certamente ele é o causador do movimentar o espírito e o procurar as coisas que são concretos a ele (SCHELER, 2012 p. 14).

Para Scheler (2012), o amor é a ação mais elevada que emana do terrestre a divindade, sendo assim, o amor é a relação entre a pessoa e o divino, é a tendência inata que concebe o homem ao autoconhecimento de si perante o divino. Como aponta o filósofo:

portanto, 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; e só enquanto tal se pode chamar também senhor da Criação. Aqui, mencionar-se-á apenas a parte do ordo amoris, que lhe pertence, que lhe é peculiar (SCHELER, 2012. p, 15).

Partindo desse pressuposto, o filósofo inicia uma evidência da originalidade desse amor, que é Deus, dizendo que “aquele que tudo conhece e realiza, é Deus – o centro das pessoas do mundo como um só cosmos e um todo. Os fins e as ideias essenciais de todas as coisas são nele eternamente amados, pré-pensados” (SCHELER, 2012, p. 15). Assim, o filósofo declara que Deus é a origem do amor,

neste sentido Scheler afirma: *“Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”*²⁴ (SCHELER, 2012, p. 19). Estas palavras são do grande pensador da patrística, Santo Agostinho, que se encontra em um de seus escritos chamado “Confissão”, e Max Scheler comunga do mesmo pensamento utilizando, para esta defesa, que o amor inclinado ao homem sempre será Deus.

Desta forma, a visão fenomenológica scheleriana do amor a partir de elemento agostiniano concebe a obra *“Ordo amoris”* (2012), como um cerne fundamental do *ethos* do ser humano ou de uma coletividade humana. Neste sentido, toda ação moral social manifesta-se do amor, e por sua vez, este amor é um amor múltiplo, é evocado para os mais numerosos tipos de coisas, mais elevado de acordo com a sua ordenação de importância; é puro e simples, inclinado a um Ser Absoluto. As veracidades são colocadas em essências, na ordem e desordem do coração do homem.

A concepção de *“Ordo Amoris”* elucida um duplo significado em esferas normativas e descritivas. Desta maneira, esta obra mostra o fato de que a coisa suprema a que o homem pode aspirar e amar o próximo e a Deus. Assim, como Deus ama e vive com evidência no amor. Com isto, há uma ordenação do coração, uma coerência disciplinada e inabalável. Ora, mas o que Scheler entende por coração? O filósofo, antes de tudo, diz que o coração é uma palavra que podemos denominar de “ânimo”, pois, simbolicamente diz que:

o ‘coração’ do homem, não é um caos de cegos estados sentimentais que se conjugam e se dissociam, segundo quaisquer regras causais, de outros dados psíquicos. É, pelo contrário, um antítipo articulado do cosmos de todos os possíveis caracteres amáveis – é, por isso, um microcosmos do mundo dos valores. ‘Le coeur a ses raisons’ (SCHELER, 2012, p. 21).

Neste contexto Scheler (2012), mostra uma afirmativa de autonomia pascaliana, e é nesta perspectiva que o filósofo irá desempenhar toda a sua argumentação acerca do coração. A observação que Scheler discursa sobre o “coração tem as suas razões”, primeiramente, separa-se as razões do coração diante da razão.

²⁴ “Nosso coração está inquieto até que repouse em ti” [tradução nossa]. Assim, esta frase tornou-se célebre na obra a “confissão”. Santo Agostinho abre o livro em que se confessa pecador. O homem encontra-se a si mesmo, sua plena realização, repousando na medida em que busca o amor, que é Deus (Cf. AGOSTINHO, 1984, p. 15).

Quando se fala que o “coração tem suas razões”, Scheler não direciona que a razão está relacionada a razão lógica, mas a afirmativa “suas” mostra que o coração realiza as suas razões particulares sem, absolutamente, estar relacionadas às razões lógicas do pensamento, como é abordado por Scheler no trecho a seguir:

não são ‘razões’, isto é, determinações objectivas, ‘necessidades’ estritas, mas apenas as chamadas ‘razões’, a saber, motivos, desejos! Na frase de Pascal, o acento reside em ‘ses’ e ‘raisons’. O coração tem as suas razões, as ‘suas’, de que o entendimento nada sabe e nada pode saber; e tem ‘razões’, ou seja, discernimentos objectivos e evidentes sobre factos, para os quais o entendimento é cego – tão ‘cego’ como cego é para as cores e surdo para os sons (SCHELER, 2012, p. 22).

Assim, como é possível perceber, as razões do coração se distinguem da razão lógica, pois, se encontra cega. Pascal expressou uma grande visão da mais ampla significância, um coração capaz de amar, um coração que conhece as angústias e os sofrimentos, que pode ser afligido e confortado são as características mais específicas da natureza humana.

Sabe-se, porém, que a visão sheleriana da pessoa humana poderia ser incompreendida se anteriormente não houvesse ligada ao amor. Assim, posicionar o amor em seu merecido lugar é o associar ao bem universal. Primeiramente, o bem é a manifestação verdadeira do valor, que é universal. Assim, o bem constitui o fim último do ser humano, que possui o valor do amor. A pessoa humana sendo a centralidade dos atos, é a essencialidade de não objetivação que busca relação com a pessoa divina (Deus). Por isto, o ser humano é separação dos que buscam a Deus ou a existência, como diz Scheler: “mas a humanidade como um todo e o homem individual, o colectivo, na medida em que têm um destino, só com a ajuda de Deus conseguem oferecer resistência, inclusive à determinação universalmente válida do homem *in genere*”²⁵ (SCHELER, 2012, p. 10).

Diante destas afirmativas, como o filósofo se fundamenta em dizer que o amor é uma origem da pessoa? Esta visão impulsiona no fato apriorístico. “Por isso, o amor foi também sempre para nós, ao mesmo tempo, o acto primigénio, pelo qual um ente – sem deixar de ser este ente limitado – se abandona a si mesmo para, enquanto *ens intentionale*”²⁶ (SCHELER, 2012, p. 14). E mesmo o amor sendo uma via de

²⁵ In genere: geralmente [tradução nossa].

²⁶ Ens intentionale: ente intencional [tradução nossa].

apriorismo ele obedece a ação divina. Assim, evidencia-se uma influência cristã católica na filosofia scheleriana.

O amor se manifesta no ser humano como algo já concretizado, porém, indefinível; ele é um elemento intuitivo. Assim Scheler, analisa a visão ontológica que se difere em três esferas. Na primeira, o filósofo elucida a ideia vital do corpo orgânico do homem que identifica concepções vitais, por exemplo, o impulso sexual (Cf. SCHELER, 2012, p. 36). A segunda, aborda a ideia psíquica que se representa pelo “eu” e pelas concepções espirituais, em que, relativamente, os atos psíquicos são as visões de belo e de entendimento natural. Na terceira, Scheler crê na ideia espiritual na qual se posiciona na pessoa com atos religiosos em coordenação a concepções santas e sagradas (Cf. SCHELER, 2012, p. 39).

O homem pode mobilizar-se pelos três graus ontológicos abordados acima, porém, Scheler evidencia o conceito de pessoa quando desempenha a redução fenomenológica e dispõe o cosmos das essências. Pode-se dialogar ontologicamente que o amor é vitalício, psiquicamente natural e espiritual; na concepção antropológica, o amor é capaz de obter “corpo” evidenciado na pessoa humana. Assim, o amor se compõe na fenomenologia de Max Scheler como a chave de abertura aos atos intencionais que conectam as ideias dos objetos. Na propriedade de ato puro, o amor torna o homem a pessoa que, exclusivamente é capaz de ser determinada de atos intencionais e nunca ser vista substancialmente em práticas racionais.

Sendo assim, para o filósofo refutar a transcendência, é inconcebível a obra “*Ordo Amoris*”, pois ela mostra que somente o amor poderá transcender o espírito a procura do Uno e descobridor de todas as coisas, como pode ser observado:

[...] este Uno, que em tudo participa, sem cujo querer nada de real pode ser real e graças ao qual todas as coisas participam de algum modo (espiritualmente) umas nas outras e são reciprocamente solidárias - o Uno, que as criou e ao qual elas conjuntamente aspiram nos limites que lhe são adequados e assinalados: este Uno, enquanto amor total, portanto, também como aquele que tudo conhece e realiza, é Deus – o centro das pessoas do mundo como um só cosmos e um todo (SCHELER, 2012, p. 14).

Em virtude dos fatos mencionados anteriormente, o amor é a categoria ordenada mais elevada e inata à pessoa humana. Este ato puro é a vitalidade que organiza os atos intencionais. Portanto, ele é o ato essencial do ser humano enquanto ser-espiritual, pois, amor evidencia a perfeição e a sublimidade do ser, que é Deus.

Assim, nesta ordenação no mundo evidencia-se a pessoa e ela é a mais venerável e servidora de Deus.

3.3 O AGIR HUMANO EM CORRESPONDÊNCIA AO ATUAR FRANCISCANO

O cosmos, como um todo, é um lugar que procede o amor e é direcionado para o amor. A vivência do ser humano é efetivamente direcionada para a ideia de unicidade, que é um anseio de amor recíproco, envolvido com a criação em unidade duráveis e fecundas. Assim, ao orientar a vivência para o ideal, o que é amável é amado, o que é irrelevante é rejeitado; o homem ama-se ordenadamente, de maneira como sua razão dita diante da sua vocação e seu destino, ou seja, a verdade da sua vivência e fidelidade é manifestada de acordo com a realidade que é mostrada nas inter-relações. Esta verdade não é objetivável e nem subjetiva, mas correlacional, particular do indivíduo e do objeto em relação.

Diante desta perspectiva, é plausível abordar a interpretação scheleriana sobre a sensibilidade franciscana que o próprio filósofo Max Scheler admirava. Francisco de Assis (1181 – 1226), um homem espirituoso, vivencia um estado emocional apreendendo valores, ou seja, essa sensação sentimental é o início para um possível entendimento dos valores na pessoa e o que o ser humano compreende na sua existência. Sobre o exemplo de homem espiritual, Scheler ressalta, na obra “Da reviravolta dos valores”:

se Francisco de Assis beija as chagas abertas e não matava nem mesmo os percevejos que o mordiam, entregando a estes o seu corpo como uma casa de hospitaleira, estas ações, vistas de fora, poderiam aparecer consequências de uma perversão dos instintos, bem como do sentimento valorativo. Contudo, estas ações não o são verdadeiramente. Não é a falta de nojo, ou prazer no pus, mas a superação do nojo através de um sentimento profundo de força e vida, que exterioriza deste modo! Esta é uma disposição interna completamente diversa por exemplo da atitude do realismo moderno, que inspirado na arte e poesia, descobre a miséria social, a pintura das pessoas pequenas, o revolver do doente: estas pessoas viam em todo vivente um percevejo, enquanto Francisco vê mesmo no percevejo o sagrado, a ‘vida’ (SCHELER, 1994, p. 98).

Na citação acima Scheler (1994), aponta uma realidade transcendental, ou seja, uma realidade vivenciada por Francisco de Assis, em que a explicação não se dá através de conceitos humanos, mas espirituais; para que o homem possa chegar a este estado espiritual é preciso estar aberto ao mundo, como aponta Scheler: “a

gênese do homem é a elevação até a abertura do mundo por força do espírito” (SCHELER, 2003, p. 38). Assim, é uma realidade que não se fundamenta no imanente, no sociológico, no que consiste propriamente um fator cultural, mas numa experiência com o sagrado. A experiência com o sagrado no outro faz com que a pessoa eleve sua humanidade a um nível, que para os outros é finito. Para Francisco, havia ali, um valor que transcende através do finito para o valor infinito. Isso, de alguma forma, expressa-se nas palavras do autor:

o amor é um aspirar do mais baixo para ao mais alto. Inversamente, o amor deve mostrar-se agora exatamente no fato de o nobre inclina-se de onde está para baixo, onde encontra-se o plebeu; desde seu modo, o saudável inclina-se para o doente, o rico para o pobre, o messias para os cobradores de impostos e pecadores. (SCHELER, 1994, p. 92)

Diante deste fato Scheler (1994), manifesta um entendimento da tradição místico-espiritual franciscana e uma peculiaridade necessária da experiência religiosa que abstrai da vida de Francisco de Assis. Não é, de certa forma, trabalhoso descobrir em seus manuscritos, claras referências e interpretações da espiritualidade franciscana. Deste modo, ele mostra através da conduta de Francisco de Assis, o amante da pobreza que se considerava desprezível entre os outros seres vivos do cosmos, a elevação dos valores espirituais, o amor, que se mantém em unidade com o sensível em toda a esfera vital ou esfera do ser.

No entanto, as reflexões da espiritualidade franciscana na fenomenologia scheleriana se mostram calmamente, nos informes de fenômenos, como na relação entre amor cósmico à pessoa e a Deus. Assim, o filósofo evidencia concepções centrais do amor cristão. Com isto, a mística franciscana na fenomenologia de Scheler se caracteriza com o papel afetivo e de valores no relacionar do agir humano, como elucida o filósofo:

quanto mais a pessoa é em si dotada de valor e comporta-se [nobilmente], tanto mais abre-se para ela a olhos vistos, a cada passo, o mundo dos valores. A alma de um homem piedoso sempre agradece silenciosamente pelo espaço, luz, ar, pelo dom recebido da existência de seus braços, membros, sua respiração; e tudo se povoa com valores e desvalores, enquanto para outro é ‘axiologicamente indiferente’. O mote franciscano: “omnia habemus nil possidentes” expressa a direção de tal liberação do perceber afetivo dos limites subjetivos indicados (SCHELER, 1996, p. 334 *Apud* RAMOS, 2019, p. 143).

Segundo Scheler, através do caminho realizado pelo franciscanismo pode-se compreender a sublime perfeição dos valores espirituais, que é o autêntico posicionamento da doação em favor do outro. A atitude de doação cristã é um movimento de valores e quanto mais se abre a tal valor, e entende-se o modo perfeito de amar o outro. Como diz o filósofo: “O amor cristão é uma intenção espiritual supranatural, que rompe toda a regularidade da força vital posta; [...] Esta ruptura desloca o homem para um estado totalmente novo da vida, mas na direção do movimento” (SCHELER, 1994 p. 91).

Assim, na visão scheleriana, o homem é aquele que como Francisco tem a atitude independente e que traz consigo a liberdade e autonomia existencial que está aberto ao mundo dos valores e obtém o diferencial mais importante, que é o espírito. Como diz Costa, um estudioso de Scheler:

o homem para Scheler é um microcosmo que contém em si os elementos mais importantes e expressivos do universo, escalonados em três níveis: o biológico, o psíquico e o espiritual. O que caracteriza como um ser diferente, específico, no contexto de todos os seres, é o espírito, ou seja, um elemento ou dimensão que transcende, de forma absoluta, a relatividade e contingência da esfera biopsíquica da realidade e de si mesmo. Na atitude autenticamente filosófica atua precisamente essa dimensão, a qual, para operar, necessita liberta-se das ingerências e pressões da esfera biopsíquica. É o que Max Scheler define moral do filósofo e da própria filosofia (COSTA, 1996, p. 26).

Em vista disto, de que maneira o homem consegue perceber-se numa compreensão de si mesmo? Como ele se questiona em um espaço-tempo, no qual obtém o entendimento dos objetos de conhecimento, de maneira que não se deixe ser objetivado, mas consegue possuir uma autoconsciência de si mesmo? A pessoa humana tem a capacidade de conhecer, mas não de ser objetivado. Sobre isto, o próprio autor diz:

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 que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo (SCHELER, 2003, p. 44-45).

O espírito, em contrapartida, é um fenômeno particularmente original e cada pessoa espiritual é única, justamente na capacidade que “a pessoa só é em seus atos e através deles” (SCHLER, 2003, p. 45). Assim, a particularidade existente na pessoa,

a torna exemplar. O filósofo afirma que pessoas exemplares são eficazes na história e como Francisco de Assis “o santo, o gênio, o herói, o guia espiritual, o artista do gozo, que também encontram uma personificação parcial da sedução efetiva em pessoas concretas exemplares” (SCHELER, 2001, p. 19). Tal atitude não se atribui a papéis que pessoas exemplares experimentaram, ou coisas que fizeram, mas sim para o impacto do valor para com o outro.

Pessoas exemplares, como Francisco de Assis, por meio da abertura ao mundo de valores, mobilizaram mudanças na historicidade humana, inspirando outros a amar os mesmos valores que eles, incorporando e despertando amor e admiração nos outros. A respeito deste assunto, um estudioso de Scheler relata:

em razão desta valoração essencialmente positiva, em Francisco se configura a autêntica disposição do amor cristão para o sacrifício, de transbordar-se solícitamente em favor do outro, porém, a partir e por causa de valores positivos que o viver cristão descobre em si. Então, o viver animado pelo amor tende ao sacrifício ao próximo as ressonâncias da mística franciscana na fenomenologia de Scheler não se fazem notar unicamente mediante as explícitas referências; ela também se apresenta silenciosamente nas entrelinhas da elaboração de importantes temas, inspirando a descrição de fenômenos, como no caso do amor cósmico à pessoa e a Deus (RAMOS, 2019, p. 136-137).

Neste sentido, as concepções de Max sobre a mística franciscana contribuem com o pensamento filosófico em maneira de especulação, de como uma pessoa espiritual deve agir e também, “apreendido aqui como um ser que é por si, dotado com predicado divino” (SCHELER, 2003, p. 86). Esta relação pessoal e filosófica com Francisco é de certa forma para Scheler, como uma atitude moral em elevação espiritual até Deus.

Portanto, o ser moral de uma pessoa é motivado pelo amor de pessoas exemplares para assemelhar-se aos valores nelas incorporados. Assim, Scheler une espírito e vida em uma única imagem da existência humana, mostrando através da representação franciscana uma expansão do amor ao outro e de toda a criação, incluindo todas as ordens inferiores e superiores da natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dispondo em abrangência o que foi explanado, concorda-se que em Max Scheler o ser humano contém algo que o diferencia dos outros seres vivos do cosmos. Para tanto, o homem foi introduzido durante a historicidade humana, encaminhando-se aos essenciais conceitos que ao longo da história se mantiveram presentes e colaboraram para o entendimento a respeito do homem. Assim, situa-se que o filósofo apresenta a sua colaboração antropológica filosófica. Apesar disto, a temática a respeito do espírito abarcado em um dos capítulos é referida pelo filósofo em sua visão antropológica.

Nesse sentido, também se investigou uma exploração antropológica acerca da visão fenomenológica de Scheler, analisando a leitura sobre a intuição e da forma de suspensão da determinação da realidade. Mostrou-se ao final, a particularidade humana, apontando sua autenticidade em ligação com o meio de atos espirituais que através disso a pessoa prática todos os demais. Sendo assim, a admiração do filósofo a respeito da espiritualidade franciscana clareia o que o pensador introduz sobre a pessoa espiritual que concebe os valores diante das experiências realizadas.

Aspira-se com esta pesquisa mostrar o merecimento significativo da filosofia de Scheler, especialmente as suas colaborações para com a antropologia filosófica. Como já evidenciado, o autor está introduzido em uma época de turbulência na historicidade, pois houve diversas guerras tanto na parte intelectual quanto armadas. É diante disto que o autor usa uma representação unitária do ser humano surgindo perante uma identidade abalada do homem. Assim, observando tudo isto, o filósofo se compromete a melhorar a visão digna do ser humano, mesmo com a ascendência das ciências no que se descreve as áreas de conhecimento. Entretanto, mesmo diante de uma área intelectual grande, Max Scheler, naquele período, é incapaz de progredir em sua visão antropológica, justamente pelo motivo das informações que se observa anteriormente visto que a antropologia filosófica tinha pouca visibilidade observada somente numa ontologia regional e deteriorada por não reter uma metodologia disciplinada.

Por este motivo, o filósofo estabeleceu em sua antropologia filosófica uma relação no âmbito da metafísica (transcendência), evidenciado na esfera em vivências do cosmos. Assim, a argumentação referida por Scheler, inicia-se nos graus da evolução anímica, que se encontram e que possuem espírito, como nas plantas e

animais. Porém, estes são beneficiados de muitas propriedades, mas não dispõem daquilo que torna o ser humano singular, distinto de todos eles. Neste sentido, pergunta-se; o que possibilita o ser humano ser particular no cosmos? O espírito. É por causa do espírito que a pessoa possui uma autenticidade, fornecendo-lhe sua singularidade essencial. O espírito é o que concebe a significação de pessoa humana. Com isto, diferenciou-se estas duas ideias, pessoa e espírito. É sabido que elas não são iguais, mas é inadmissível considerá-las separadas uma da outra, pois, uma fundamenta a outra, mesmo perante a diferença.

Sendo assim, usou-se as noções: ser espiritual e pessoa espiritual; conduzindo a perspectiva nas duas questões, para permitir clareza nesta diferença. Todavia, perante isto, afirma-se, outra vez, que é impossível imaginar o desligamento um do outro, pois são proporcionados um para o outro. O espírito é o centro de autenticidade da pessoa humana, é o que possibilita a pessoa também ser espiritual obtendo capacidade de conhecer o mundo, obter uma abertura ao mundo.

Durante o percurso do trabalho, objetivou-se deixar bem clara e não complexa a ideia que o filósofo elucida sobre a temática do espírito, pois o autor relata que o espírito é “intocável” e jamais poderá ser imaginado pelo intelecto e, não é objetivável como é as outras essências no cosmos. Assim, o espírito certifica no ser humano a competência de ser o asceta da existência, almejando transcender a ordinária realidade em que se posiciona no mundo. Neste sentido, o homem obtém um posicionamento próprio no mundo, pois almeja sempre novas perspectivas a percorrer deslocando-se assim da simples habitualidade existencial. Contudo, a pessoa transpassa toda a circunstância em que vivencia e é o espírito que concebe a pessoa a competência de realizar atos. Tais atos, são elevados pelo espírito e qualquer pessoa pode usufruir da autenticidade ao efetua-los. Sendo eles os atos espirituais.

Neste sentido, abordou-se sobre a pessoa autônoma e toda pessoa humana que pratica atos, atos diferentes; e é por esta razão que na visão scheleriana refletiu-se que cada ser humano tem um modo específico de realizar os atos. Entretanto, previne-se dizer que o olhar antropológico de Scheler não é em linha solipsismo. Assim, o filósofo mostra as ligações que discerne entre os seres humanos na concretização desses atos espirituais. Nesta perspectiva, os atos obtêm um nível hierárquico. Nesta hierarquização o amor é a fonte de elevação primordial que dá sentido aos outros atos.

Portanto, o amor como atitude primordial como foi elucidado, é um ato inato no homem e pertencente diretamente pelo espírito e, motiva o ser humano a descobrir o entendimento das coisas. O amor, e somente ele, segundo Scheler (2012), tem a capacidade de manifestar para a pessoa os valores e as essências que são evidentes nas coisas. O valor do amor como ato primário é o que estabelece o ser a elevar-se, pois é através do Uno absoluto que é Deus, que a pessoa compreende sua existência. Assim, a concepção de pessoa para Scheler é autônoma (autêntico), aberta ao mundo (amor), ser espiritual (espírito) e isso faz com que a pessoa humana mostre uma singularidade diante dos outros seres existentes que moram no mundo.

Por esta razão, falou-se também do fenômeno da simpatia, que segundo Scheler (2001) é uma maneira que a pessoa pode captar a experiência vivida do outro, simpatizando com o modo experiencial do outro; a simpatia deriva do cuidado ético com o outro. Porém, o ser humano pode simpatizar até mesmo com alguém que não gosta, como ficou explícito no trabalho, a pessoa pode simpatizar com o mal do outro. É nesta perspectiva que Scheler alerta que a simpatia, agindo de acordo com uma conduta solidária é um ato inerente ao ser humano que se reconhece como caridoso na alegria ou na dor do outro sendo solidário. No entanto, a eficácia do ato da simpatia é plena quando acompanhada de amor, que visa o cuidar do outro, pois o amor é a forma singular de simpatizar com a solidariedade do outro.

Em virtude dos fatos mencionados, a visão scheleriana sobre a antropologia filosófica traz novidades a respeito do ser humano, principalmente quando o filósofo aborda a espiritualidade franciscana como um exemplo de pessoa espiritual evidenciada por atos peculiares na pessoa. Quando se vê o modo específico que o pensador relata de Francisco de Assis, parece que ele era franciscano, porém, apenas um admirador daquele homem que soube se posicionar no mundo.

Deste modo, Scheler (2001) mostra que pessoas exemplares são eficazes na história. Eles entenderam o impacto de seu valor perante os outros. Neste sentido, valor é eficaz na historicidade quando os seres humanos amam e são movidos e modificados em virtude disso. Assim, Pessoas exemplares, por meio da demonstração de valores, efetuam mudanças na história, aspirando outras pessoas a amar os mesmos valores que eles introduziram a viver.

Espera-se que essa pesquisa monográfica entusiasme outras pessoas a estudarem o filósofo Max Ferdinand Scheler que ainda é pouco conhecido e estudado nas academias brasileiras, uma vez que o filósofo tem muito a favorecer em vários

assuntos filosóficos. Este trabalho evidenciou o caminho antropológico filosófico, porém, pode-se cooperar para outros âmbitos dos pensamentos, sendo eles, éticos na qual a pessoa é favorecida de espírito podendo executar-se no mundo ou especialmente por meio da fenomenologia evidenciada pelo filósofo.

REFERÊNCIA

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. Tradução de: Oscar Paes Lemes. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2003.

_____. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores)

MORRAL, J. B. **Aristóteles**. Brasília: UNB, 1996. (Os Pensadores)

BARBOSA JÚNIOR, Possidônio Ferreira; SOUSA, Antônio Rômulo Pereira Ribeiro de. Premissas fundamentais do sistema ético de Max Scheler. **Cadernos do PET Filosofia**, v. 7, n.16, jul./dez., 2016. p. 62-71. Disponível em: <file:///C:/Users/Frei%20Carlos%20Andre/Documents/maxSheller/artigos%20para%20ler/5657-22498-1-PB.pdf>. Acesso em: 02 out. 2021.

CADENA, Nathalie Barbosa de la. **Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia**. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2_cadena.pdf. Acesso em: 10 mar. 2021.

COMINETT, Geder Paulo Friedrich. A noção de pessoa em Max Scheler: considerações introdutórias. In: _____. **Stvdivm Max Scheler: novas recepções**. In: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.] (Org.). v. 2. Toledo: Vivens, 2019. (e-book).

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

KLAUS, Leila Rosibeli. **A abordagem fenomenológica da antropologia filosófica: pessoa e espírito em Max Scheler**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

KIRCHNER; MIGUEL, Renato, Maiara Rúbia. Max Scheler e a fenomenologia da essência da religião: O ato religioso por uma renovação religiosa. In: _____. **Stvdivm Max Scheler: novas recepções**. In: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.] (Org.). v. 2. Toledo: Vivens, 2019. (e-book).

MARTINS FILHO, José Reinado F. **Fenomenologia e subjetividade: a retomada e a crítica de Husserl a Heidegger**. Curitiba: Prismas, 2017.

MATHEUS, Carlos Eduardo Meirelles. Max Scheler e a fenomenologia dos valores. In: _____. **Stvdivm Max Scheler: novas recepções**. In: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.] (Org.). v. 2. Toledo: Vivens, 2019. (e-book).

NUNES, Ana Claudia Barbosa. Direitos humanos: um ensaio entre Scheler e Arendt. In: _____. **Stvdivm Max Scheler: novas recepções**. In: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.] (Org.). v. 2. Toledo: Vivens, 2019. (e-book).

STEFANO, Anna Escher di. A dimensão fenomenológica do sagrado. In: _____. **Deus na filosofia do século XX**. Giorgio Penzo; Rosino Gibellini (Org.) São Paulo: Loyola, 1998.

SILVA, Paulo Ricardo da. Apontamentos sobre a crítica fenomenológica de Max Scheler a ética kantiana e a teoria da apreciação. In: _____. **Stdivm Max Scheler: novas receções**. In: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.] (Org.). v. 2. Toledo: Vivens, 2019. (e-book).

RAMOS, Daniel Rodrigues. omnia habemus nihil possidentes percepção afetiva e valores na fenomenologia de Max Scheler. In: _____. **Stdivm Max Scheler: novas receções**. In: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.] (Org.). v. 2. Toledo: Vivens, 2019. (e-book).

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da filosofia contemporânea**: do século XIX à neoescolástica. Tradução de: Ana Pareschi Capovilla. São Paulo: Loyola, 1999. (História da filosofia).

SANTOS, Arlindo Veiga. **Filosofia Política de Santo Tomas de Aquino**. 3. ed. São Paulo: Editora. José Bushatsky, editor, 1956.

SCHELER, MAX. **A posição do Homem no Cosmos**. Tradução de: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Da essência da filosofia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

_____. **Da reviravolta dos Valores**. Tradução de: Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Diferença essencial entre Homem e Animal**. Tradução de: Artur Morão. Disponível em:

<http://www.lusosofia.net/textos/scheler_max_diferenca_entre_homem_e_animal.pdf> Acesso em: 02 mar. 2021.

_____. **El puesto del hombre en el cosmos**. Bueno Aires: Editorial Losada, 1972.

_____. **Esencia y formas de la Simpatía**. 3. ed. Buenos Aires: Losada S.A, 1943.

_____. **Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Tradução de: Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

_____. **La idea del Hombre y la Historia**. Tradução de: Juan José Oliveira. Buenos Aires: Fausto, 1996.

_____. **OrdoAmoris**. Tradução de: Artur Morão. Disponível em:<http://www.lusosofia.net/textos/20120726-scheler_ordo_amoris.pdf> Acesso em: 02 fev. 2021.

_____. **Visão filosófica do Mundo.** Tradução de: Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

STEGMULLER. Wolfgang. **A filosofia contemporânea:** introdução crítica. São Paulo: EPU, 1977.