

O HOMEM EM SCHELER

HELENA BASTOS SILVEIRA DE ARAUJO

Resumo

A presente pesquisa pretende trazer a lume o conceito de Homem, pessoa na antropologia filósifica de Max Scheler, evidenciando sua influência e contribuição ímpares para o tema em âmbito filosófico e teológico. A pessoa humana para Scheler é o ser vivente que transita pelas esferas constitutivas da existência, com os pés firmes na materialidade do mundo, agregando em seu ser, várias dimensões, desde os níveis psíquicos da sensibilidade afetiva, do instintivo, da memória associativa, da inteligência prática até o patamar especificamente humano: a dimensão espiritual. A pessoa humana em Scheler constitui-se como um centro espiritual de atuação cuja percepção descobre o mundo com seus valores, tendo a própria pessoa um valor absoluto e irreduzível, pois a pessoa é mais do que os seus atos. A pessoa é espírito ligado à vida, é ser de transcendência, é centro indeterminado de determinação, com possibilidade de aprendizado, de mudança de atitudes, de arrependimento e de conversão. O método utilizado por Scheler vem da fenomenologia de Edmund Husserl, com a peculiaridade de um emocionalismo constitutivo nos atos intencionais de ideação ligados à pessoa, cuja característica é a imediação gnosiológica na apreensão da realidade. A teoria scheleriana leva a superar um puro formalismo ético ao estilo kantiano e a perceber a pessoa como um ser não apenas racional, mas também emocional e espiritual. Uma análise do conceito de pessoa em Scheler pode ajudar a perceber a pessoa como um ser que compartilha elementos de todo o cosmos, mas que tem uma dignidade peculiar.

Palavras-chave: Pessoa. Percepção. Valores. Fenomenologia. Scheler.

INTRODUÇÃO

Via do presente estudo, procuraremos desvendar o juízo scheleriano de pessoa – aqui usada como sinônimo de homem, do ser humano, atrelando-o aos mais relevantes aspectos da filosofia inovadora de Max Scheler (1874-1928) e distinguindo-o das prévias conceituações filosóficas com as quais se deparou o pensador alemão. Mostraremos como distanciou-se delas na medida em que travou conhecimento com a Fenomenologia de Edmund Hurssel, e de que modo sua retomada da visão metafísica da essência foi

primordial para o destaque obtido para a disciplina Antropologia Filosófica através de sua efervescente, porém breve obra.

1- Aspectos mais importantes da caracterização scheleriana do homem

Vale destacar que Scheler, já na segunda e derradeira fase de sua filosofia, empenha-se em aprofundar a noção de homem, descrevendo-o como o ponto principal da atividade intelectual e posicionando-o no *centro dos atos do espírito*.

Desse modo, podemos afirmar que é o problema do homem a grande questão da vida e da obra de Max Scheler. Daí advém sua constatação de que o homem é aquele ser situado entre dois mundos, o da natureza, do qual provém, e o mundo espiritual, que é para onde se dirige através de seus atos.

O que distingue, portanto, essencialmente o homem dos animais, é a capacidade de abertura ao mundo e a hierarquização dos valores como fundamentação moral, com os que vamos trabalhar após um parêntese necessário.

1.1 A esfera psíquica

Para situar o homem no seu lugar no universo e entender o seu ser espiritual, investigaremos primeiro a esfera psíquica tal como descrita por Scheler, aquela preexistente à relação do homem consigo mesmo e constante de quatro etapas de desenvolvimento da vida independentes entre si: o impulso afetivo, o instinto, a memória associativa e a inteligência prática (que se encontra com a razão e o espírito).

O ser humano compartilha elementos de todas essas esferas, mas com uma diferença essencial: o espírito.

O primeiro, o mais fundamental, é comum a todo ser vivente e mostra-se no impulso anímico da planta para o crescimento e para a luz, por exemplo. Ocorre que todo movimento dito humano é, primordialmente, preenchido pelo ânimo de “ir para” e de

“voltar para”, tão básico quanto a inclinação do vegetal para a reprodução. Note-se que, aqui, não se há falar em interesse do vivente, mas em interesse em perpetuar a espécie, algo tão basilar quanto a própria vida.

Com relação ao instinto, como etapa segunda de desenvolvimento, é fracionado em cinco aspectos que o diferenciam do simples impulso afetivo: dotado de sentido, direcionado teleologicamente, essencialmente inato e hereditário e possui um ritmo pré-determinado de ações. Resumidamente, nas palavras do autor, há situações colocadas frente ao indivíduo através do instinto, com o que se deve aceitar este tipo de conhecimento como desassociado de imagens e de ideias, mas meramente uma habilitação prévia emocional de resistências percebidas como valiosas, e que oferecem diferentes possibilidades de objetos de atração e de repulsa.

A memória associativa é comum, como as anteriores, aos animais, e traz consigo a possibilidade de aquisição de bons hábitos, adestramento e aprendizagem.

Por fim, a inteligência prática traduz-se na capacidade para eleger, entre um bem e outro. Para Scheler, no entanto, esta é uma aptidão dada a alguns seres dotados de superioridade intelectual, como os macacos, que são capazes de adotar novas atitudes frente a situações inusitadas que porventura se lhes apresentem.

Emerge daí que, ao final, é a capacidade de ideação faltante ao animal que situa o espírito fora do psíquico, fora da “vida mesma”, e é certo que para Scheler, somente ao homem é dado o espírito.

1.2 – Diferença entre espírito e vida

O espiritual é o campo de atuação daquele que é propriamente humano, enquanto o vital abarca a existência de todos os seres viventes, psíquicos e orgânicos.

Scheler, então, nos dá como **partes do homem** o espírito e a vida. Oposta à dualidade cartesiana de corpo-alma, Scheler propõe uma cooperação entre os entes, na medida em que ambos atuam na pessoa. É a atuação livre do espírito que forma a vida

no indivíduo e o especifica na História, ao passo que, complementando-o, é a vida que permite ao espírito *agir*, voltado para sua plena realização.

Há, entretanto, uma necessária relação de complementaridade entre espírito e vida, da qual se infere enfim o conceito de pessoa, *que é a forma de existência do espírito e o centro ontológico de seus atos concretos, através dos quais ele se manifesta*.

Desenvolvendo o conceito aristotélico de potência e ato, Scheler parte do pressuposto de que o espírito é, em si, impotente e, portanto, incapaz de realizar-se ou de se autodeterminar; em verdade,

[...] o espírito é o único ser que é por si mesmo *incapaz de ser objetivado* – ele é pura *atualidade*, só tem seu ser na *livre realização de seus atos*. O centro do espírito, 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*. (SCHELER, 2003, p. 45).

Assim, a Antropologia Filosófica preconizada por Max Scheler é uma tentativa ousada de fornecer uma descrição unificada da ideia de ser humano, e é histórica, posto que se debruça sobre as visões de mundo preponderantes que abrigam a perspectiva universal do significado de ser humano. E são três os aspectos que Scheler deseja unificar: a) o homem visto como *homo faber*, tal como oriundo da ciência darwiniana; b) o homem visto como animal racional, desde a Antiguidade enxergado pelos gregos e c) o homem como filho de Deus, na cosmovisão judaico-cristã.

Scheler afirma:

“Falta a estas três esferas de ideias toda e qualquer unidade entre si. Neste sentido, possuímos uma antropologia filosófica e uma teológica que não se preocupam umas com as outras. *Mas não possuímos uma ideia una de homem*. Além disto, por mais valiosas que possam ser a pluralidade sempre crescente das ciências especiais que se ocupam com o homem sempre encobre a essência do homem muito mais do que ilumina. (SCHELER, 2003, p. 5-6).

São estes aspectos que revelam, cada um, uma parte do ser humano, embora ainda não se tivesse demonstrado como essas percepções se unem para formar um todo singular – a unidade que é o ser humano.

[...] A rejection of any attempt to define the human being is a rejection of the traditional attempt in philosophy to think of the human being as a substance. Scheler describes the human being not as a substance, but as the meeting point of two distinct movements (GW IX, 70). These movements are life-urge (Lebensdrang) and spirit (Geist). The distinction between these two movements follows the distinction between the real and the ideal factors introduced in the sociology of knowledge. It is only in the human being that life and spirit find themselves in a process of becoming unified. In the human being, life becomes spiritualized and spirit becomes vitalized and embodied. Every act of the human being participates in this dual process, a process that is never completed, but is recreated in every new act. Either this process participates in the realization of the deeper, spiritual values, or it is a movement toward bestialization, a realization of the more shallow and superficial values. (Davis, Zachary and Steinbock, Anthony, "Max Scheler", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019).

Essa unidade é por Scheler apresentada não mais como substância, conforme se aceitava desde a Grécia, mas como o ponto de encontro dos dois movimentos distintos, a vida e o espírito.

1.3 – Predicados do espírito

São características cogentes do espírito a *abertura ao mundo*, a *objetividade* e a *atualidade*.

Por *abertura ao mundo* entende-se que o ser espiritual é tido como totalmente aberto ao mundo. “A gênese do homem é a elevação até a abertura do mundo por força do espírito” (SCHELER, 2003, p. 38).

O espírito como princípio que distingue o homem perante qualquer outro ser vivo é determinado pelo

[...] seu *desprendimento existencial do orgânico*, sua liberdade, sua separabilidade – ou ao menos a separabilidade de seu centro existencial – ante os laços, a pressão e a dependência do *orgânico*, da “vida” e de tudo o que pertence à vida – portanto, também de sua própria “inteligência” pulsional. (SCHELER, 2003, p. 36).

Isto é, os animais são seres submetidos aos seus centros vitais e pulsionais, enquanto ao ser humano, espiritual, é dado conhecer esta esfera psíquica sem que necessariamente precise passar por seus sentidos.

O animal não tem nenhum “objeto”: ele vive estaticamente em meio ao seu mundo, um mundo que, enquanto estrutura, ele carrega por toda parte para onde vai, exatamente como um caramujo carregando a sua casa – ele não consegue transformar este meio ambiente em objeto. (SCHELER, 2003, p. 38).

O ser humano espiritual é possuidor, ainda, de *objetividade*, consegue conhecer as coisas em si mesmas, prescindindo do auxílio de estruturas externas, psíquicas ou químicas, ao contrário do animal, que está subordinado ao meio ambiente. O homem, motivado por alguma intuição, não atua impulsionado por coordenação fisiológica ou psíquica de seu organismo, determinando-se como ser livre de impulsos. O ato que demonstra seu rompimento com o meio ambiente é, justamente, seu comportamento enquanto ser espiritual, que mostra-o aberto ao mundo.

O ser humano ainda é o único ser existente com capacidade para realizar o ato espiritual, cuja consequência é o completo desligamento da *realidade psíquica e fisiológica*, e é nessa qualidade que pode se abrir para a essência transcendente do mundo, pois

O ato espiritual, tal como o homem pode realizá-lo, está em contradição com a simples resposta do esquema corpóreo do animal e com o seu conteúdo essencialmente vinculado a uma segunda dimensão e a um segundo estágio do ato reflexo. Nós gostaríamos de chamar este ato de “reunião”, denominando-o juntamente com a sua meta, a meta deste “recolhimento em si”, “consciência de si mesmo por parte do centro espiritual do ato” ou *autoconsciência*. O animal tem consciência, diferentemente das plantas, mas não tem nenhuma autoconsciência, como já o vira Leibniz. Ele não possui a si mesmo, não detém o poder sobre si mesmo – e por isso também não é consciente de si. (SCHELER, 2003, p. 39).

Da análise dos atributos acima descritos, tem-se, ao final, que “O espírito é o ato de reunião, de autoconsciência e de capacidade objetiva de resistência pulsional originária”. (SCHELER, 2003, p. 39).

O homem é o ser singularmente capaz de se autodeterminar abertamente para o mundo e captar o *si mesmo do mundo* sem precisar recorrer a quaisquer outras mediações exteriores.

O espírito, como responsável pela relação entre ser e objeto, possibilita ao homem converter o meio ambiente em um mundo objetivável. Significa dizer que ao que realiza o ato espiritual sabendo-se autoconsciente e hábil não somente a objetivar a sua realidade circundante, mas também sua própria estrutura psíquica, suas vivências e suas funções vitais, através do que é livre ao projetar a própria vida.

1.4 – Dos atos de ideação do espírito

Para ilustrar o conceito, Scheler utiliza-se didaticamente para fins de compreensão do “ato de ideação” com relação à percepção de dor.

Sem deter-se para investigar suas causas ou consequências, o ato de ideação consiste na plena compreensão do sentimento em si, do que é a dor em âmbito geral. Acontece que o homem é, com exclusividade, um ser habilitado a separar a dor em si do objeto da dor, mormente porque vê-se desatar de seu corpo sensível com a intenção de torná-lo objeto de estudo e compreensão.

Esta capacidade de cisão entre essência e existência perfaz o traço fundamental do espírito humano, um traço que funda todos os demais. O essencial ao homem não é o fato de ele possuir saber, como já disse Leibniz, mas o fato de ele ser capaz de ter ou de alcançar saber a priori. (SCHELER, 2003, p. 49).

O que dá ao “homem espiritual” a capacidade de entender as qualidades do mundo e os objetos nele inseridos é, em suma, o ato de ideação, classificado como um tipo de intelecção infinita, e que abarca todo o universo objetivável. Conclui-se que, ao intuir, percebemos conhecimentos essenciais adquiridos, os quais são universais e *a priori*.

Ao permitir que o homem possa observar o mundo objetivável e sua autoconsciência, o ato de ideação se perfaz, pois “O homem é aquele ‘que pode dizer não’, ele é o ‘asceta da vida’”. (SCHELER, 2003, p. 53).

O homem é cioso e capaz de conter suas vontades por ser um “ser espiritual”, porque

nunca se aquieta com a realidade que o cerca, sempre ávido por romper as barreiras de seu ser aqui-e-agora de tal modo, sempre aspirando a *transcender* a realidade efetiva que o envolve – nesta também a sua própria autorrealidade. (SCHELER, 2003, p. 53).

Nessa relação intercambiável é que se comprova que só age o espírito por meio da pessoa. Diante e apesar disso, não pode o espírito aqui ser compreendido no âmbito místico ou sequer contemplativo, senão como a possibilidade em si que permite ao homem objetivar o mundo e conhecer a essência das coisas mesmas.

2 – A Situação do Homem no Cosmos

Tencionando situar o homem de acordo com sua posição no cosmos, Scheler (2003) menciona quatro estágios fundamentais, os quais utiliza para assentar os demais entes. 1) Concerne aos seres inorgânicos, cuja existência está condicionada à capacidade humana de identificá-los ou distingui-los, haja vista que não possuem ambiente. 2) Neste, o dos seres vivos, localizam-se os seres animados que possuem exclusividade, ao passo em que 3) no terceiro estágio estão os animais, detentores de sensações e de consciência vinculadas às suas atividades psíquicas. 4) No quarto e último estágio está situado o homem, pelo fato de ter o processo de autoconscientização e ter a objetivação de sua constituição psíquica, fora do organismo e do ambiente.

Apenas o homem consegue separar-se de seu mundo através de seu preceito espiritual – e isso possibilita que conheça das coisas e substâncias (SCHELER, 2003), do espaço e do tempo, além de ser também capaz de ironia e de humor, especialmente em relação a si mesmo. Como se não fosse bastante, o filósofo pontua que “O homem olha para o próprio vazio em seu coração como um ‘vazio infinito’ do espaço e do tempo,

como se este vazio perdurasse mesmo se não houvesse mais coisa alguma”. (SCHELER, 2003, p. 43).

Como o ser humano pode se elevar acima de si mesmo e do espaço-tempo, consegue tornar tudo objeto de seu conhecimento, inclusive a si mesmo. Como isso ocorre?

O homem necessita de um centro que lhe garanta distinção do mundo onde também não seja preciso uma referência espaço-temporal. É este centro que coloca o homem no *fundamento ontológico mais supremo* pois

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 homem é capaz de objetivar, mas não de ser objetivado.

[...] o espírito é o único ser que é por si mesmo *incapaz de ser objetivado* – ele é pura *atualidade*, só tem seu ser na *livre realização de seus atos*. O centro do espírito, 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*. (SCHELER, 2003, p. 45).

A despeito de ser capaz de autoanálise e de autoconsciência, a pessoa não pode objetivar outras pessoas.

2.1 – Do amor e do conhecimento

A única forma de entendimento do outro consiste na participação nos atos intencionais das outras pessoas, mediante o *amor* espiritual.

Nisso reside a beleza desta filosofia.

Ao ser da nossa pessoa só podemos chegar recolhendo-nos, concentrando-nos na sua direção – mas não objetivando-o. As outras pessoas também não são objetiváveis enquanto pessoas. [...] Só podemos conseguir em relação a elas uma partilha de conhecimento reproduzindo e realizando conjuntamente os seus actos livres, graças àquilo que uma palavra pobre rotula de “seguimento” ou – como costumamos dizer – “identificando”-nos, mediante a “compreensão” possível apenas pela atitude do amor espiritual, que é o oposto extremo de toda a objectivação, com o querer, o amor de uma pessoa – e assim com ela própria. (SCHELER, Diferença essencial entre Homem e Animal, 2004, p.18/19).

Scheler, no entanto, não se refere ao amor de *Eros*, mas sim à ideia cristã da *Agape*, que é a caridade, o dar-se ao outro. O ser humano como ser filosófico e amoroso não é motivado a saber pelo senso de falta de conhecimento, mas e sim pelo excesso e pela abundância da ideia de mundo.

Knowledge, according to Scheler, is a relation between beings, a relation wherein a being ‘participates’ in what another being is in itself (GW VIII, 203). Scheler rejects the idea that knowledge is an act of construction, as was the case for the neo-Kantians such as Ernst Cassirer. Rather knowledge is a form of discovery, a discovery that requires a humble divesting of oneself that opens one up to the other (GW VIII, 204) and presupposes the loving willingness to be open to that which is other.

Assim é que a teoria scheleriana segue Agostinho, na medida em que a vida emocional e afetiva é fator substancial para aquisição de qualquer forma de conhecimento. Antes de ser conhecido, o mundo nos é dado. E é através do amor que o ser humano se abre para o mundo e para o outro, ou seja, o conhecimento somente é possível para aquele que ama.

Esse amor é um movimento de transcendência, do ir além de si mesmo, uma abertura para significados cada vez mais ricos. O amor sempre é dirigido ao infinito, ao valor absoluto e ao ser (GW V, 90). Com essa compreensão da relação do amor com o conhecimento, Scheler declara que “o conhecimento é, em última instância, do divino e para o divino” (OE VIII, 211).

A Fenomenologia é entendida por Max Scheler muito mais como atitude, em detrimento de método científico ou de ramo da Filosofia. Daí que a Fenomenologia pressupõe uma confiança na experiência e no próprio mundo, convidando-nos a

participar cada mais em seu significado. Justamente desta confiança é que o próprio mundo nos é dado.

A atitude fenomenológica, portanto, é uma expressão dessa confiança e procura descrever o objeto tal como ele se dá a medida em que é trazido à autodeterminação.

3 – A existência do homem: a esfera de valores

A mais notória obra de Scheler no campo da Fenomenologia é, sem dúvida, seu enfrentamento de Kant ao deduzir seu *Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores* (1948).

A abordagem de Scheler difere da de Kant porque ele se utiliza do método fenomenológico para imbuir nesse conceito a possibilidade de um conhecimento não só formal, mas também material, *a priori*, para fundamentar sua ética.

A filosofia de Scheler baseia-se nos fatos puros advindos da experiência fenomenológica, ou seja, o contraste reside para fixar o *a priori* e o *a posteriori*: o primeiro regido pela experiência fenomenológica pura e imediata e o segundo, pela experiência condicionada e mediada pelo mundo natural, pelos dados sensoriais e pelos atos do pensamento.

O *a priori* para Scheler não é somente formal, e foi por isso que ele distinguiu os conceitos de *a priori* e *a posteriori*, sendo o primeiro fenomenológico e o segundo, natural. Por outro lado, a distinção entre formal e material não é absoluta, é relativa, e “diz respeito à universalidade dos conceitos e às proposições”.

Scheler também se opõe à pergunta kantiana “o que pode ser dado?” e insiste na formulação “o que é dado?”. Assim, não opõe a razão ao sensível, o que vem acontecendo desde a Grécia, mas afirma que a razão é um lado apenas, o lado lógico do espírito. Isto significa dizer que as leis da lógica que levam à cognição simplesmente não se aplicam aos atos intencionais da esfera emotiva do espírito.

Ele afasta, portanto, a dicotomia de que o espírito humano é dividido entre o racional e o sensível.

É apenas a partir da abolição total do antigo preconceito segundo o qual o espírito é exaurido na oposição entre “razão” e “sensibilidade”, ou de que qualquer coisa deve estar subordinada a uma ou a outra que se torna possível uma ética material *a priori*. Esse dualismo infundamentado, cujas implicações levaram a negligenciar e a interpretar erroneamente as propriedades peculiares de uma classe inteira de atos, deve ser completamente banido da filosofia (SCHELER, 1980, p. 83)

Scheler critica a visão de Kant, concebida segundo o princípio de que, sem a razão, nos tornaríamos animais e que o mundo deve ser sempre enfrentado como um campo de batalha, do qual devemos nos defender. Isso contraria a ideia scheleriana de que é possível uma atitude de amor (através do qual o homem se abre ao mundo). O *a priori* scheleriano, portanto, fundamenta-se em conteúdos essenciais e tais conteúdos são derivados de atos especiais da natureza fenomenológica.

Na visão de Scheler, a ética kantiana não distingue o bem do que é moral, na medida em que o dever é que é o ato volitivo de todas as ações assim consideradas. Ao contrário, ele afirma que a cognição vem de intuições afetivas onde é possível apreender os valores. E o ato de vontade que leva à ação não é o senso de dever, mas a aspiração.

3.1 – Do valor

Qual é, então, o conteúdo material apriorístico defendido por Scheler, em oposição ao *a priori* puramente formal de Kant?

Ao utilizar-se da Fenomenologia, Scheler torna possível a existência *a priori* de um conteúdo material sem interferência de contingências, o qual se baseia na experiência – não natural, mas fenomenológica.

Trata-se de apreender, por essa via, conteúdos materiais diferentes essencialmente da experiência sensorial e de seus elementos, aos quais temos acesso pelos atos intencionais do espírito.

Esses conteúdos materiais *a priori*, para Scheler, são os valores.

E a intuição afetiva é a forma de intuição fenomenológica (o ato intencional) que nos conecta a eles. Esse ato constitui uma percepção afetiva à qual o valor é imediatamente dado.

A intuição afetiva provém de atos do espírito humano, e pode ser definida como um ato emocional-cognitivo. Ela nasce de uma esfera do espírito humano que acomoda seus atos fundamentais, o amor e o ódio.

Amor e ódio são atos fundamentais e espontâneos através dos quais nos é possível o contato com mundo. Com eles se conhece o valor, e como consequência deste encontro o valor se manifesta de forma cognitiva em nossa percepção afetivo-emocional.

Essa relação de amor e ódio engendradora com o mundo precede tanto a intuição emocional dos valores quanto a percepção lógica e racional da natureza. O amor e o ódio permeiam as bases de todos os outros atos, assim como nos colocam em contato com os valores e essências do mundo natural.

A característica fundamental do humano em Scheler é sua capacidade de abertura para o mundo, como dito anteriormente. O amor é o ato de abertura para os valores do mundo, assim como o ódio atua inversamente.

A base em que está fundada a ética scheleriana consiste na prova de que os valores são independentes dos bens e dos fins, além de representarem a própria condição *a priori* destes bens e valores.

O fato afirmado por Scheler é que existe nas coisas uma predisposição para ser suporte do valor. Através dele (do suporte) é que se pode apreender o valor, mas sem confundir tal evento com a causação de “sensações de valores”, refutada a sua existência pelo filósofo. A aptidão ou disposição para ser suporte de um valor não faz parte de objetos físicos anteriores e não relacionados com a intencionalidade do espírito ou do corpo vivo. Ela só existe na relação com um determinado indivíduo capaz de apreender valores.

Os valores são eternos, universais e imutáveis. Por isso, sua existência e sua organização em níveis hierárquicos. Além disso, são completamente independentes de qualquer suporte que os realize.

Assim, a existência funcional atribuída aos valores necessita estar em uma relação com algum elemento para que só assim nos possa ser dado.

Em outras palavras: para que nos seja dado um valor, ele precisa necessariamente entrar em contato com seu suporte para individualizá-lo perante outros, daí o seu “funcionamento”.

Os valores não são alheios ao seu suporte, e esse suporte pode ser um ato, um objeto ou uma pessoa. Scheler afirma, então, que não é possível extrair da concepção de valor mais que seu próprio valor, exemplificando com cores: qual a propriedade em comum das cores verdes? Apenas uma resposta é possível. Ser verde.

Se há uma alteração no mundo natural, os valores não são modificados. Não ter amigos não diminui o valor “amizade”. Como dito acima, valores são eternos, universais e imutáveis.

A conclusão é que o parecer do valor para nós depende, é claro, da experiência sensível havida necessariamente com seu suporte, mas os valores encontram o preenchimento em fenômenos autônomos e *a priori*.

3.2 - Modalidades de valor e sua hierarquização por Max Scheler

Existem cinco esferas de valor e cada valor somente poderá estar inserido em uma delas. A cada uma destas modalidades, há o correspondente estado de sentimento. Existem valores que podem ser compartilhados com os animais, assim como há valores apreensíveis somente pelos humanos.

Ordenados e conectados, Scheler define então a hierarquia dos valores.

- a) A mais baixa esfera de valores é a do agradável sensorial, que não é comunicável a outros indivíduos. São suas as sensações de prazer e de

desprazer, o que implica numa relação direta com o corpo físico da pessoa. Esses sentimentos são a expressão da aparição do valor como essência ideal, e não efeitos físicos de propriedades existentes nos objetos do mundo natural. Eles são variáveis, ainda em função da estreita relação corporal. O prazer pode virar desprazer depois de algum tempo, o conforto idem. O que é confortável para um pode não ser para outro, portanto, essas reações não podem ser interpretadas como diferenças nos efeitos físicos das propriedades naturais, mas e sim como diferença no modo como cada essência ideal aparece para sujeitos distintos, ainda que a partir de um mesmo suporte.

- b) A esfera de valores útil e não-útil vem na sequência, sendo-nos dados nas sensações de sucesso e fracasso, aspectos da vida humana superestimados socialmente. Não à toa, Scheler refere-se ao humano como *homo faber*. Seu suporte são os instrumentos que utilizamos para o atingimento de determinado fim e são sentidos também pelos animais (ele cita o exemplo do passarinho que coleta palha para fazer seu ninho).
- c) Ainda em ordem crescente, a terceira modalidade é a dos valores vitais, cujos estados de sentimento correspondentes são a vitalidade e seu oposto, a inaptidão. Valores vitais não estão ligados à parte corpórea da pessoa, mas trazem como resultado sentimentos de nobreza ou de ignobilidade. São, por óbvio, preferíveis aos valores úteis.
- d) A segunda grandeza de valores atribuída nessa escala cabe aos valores do espírito, ou valores da mente. São os segundos mais importantes, assim. São divididos em valores estéticos (beleza e feiura), valores jurídicos (justo e injusto) e valores filosóficos (a verdade e a falsidade). A eles correspondem os sentimentos de alegria espiritual e de seu contraponto, a melancolia. São sentidos apenas no âmbito interno da

pessoa, que considera o que é belo, o que é justo e o que é verdadeiro, ainda que acontecimentos e pessoas outras decidam que estes conceitos não são válidos para todos.

- e) Para finalizar, chegamos à modalidade mais elevada dos valores: a do sagrado e a do profano. Valores estes que, como os anteriores, não podem ser apreendidos pelo animal, somente pelo homem. Correspondem a eles os sentimentos de êxtase espiritual e de desespero, em contraponto. São valores que nos podem ser dados em oração, em devoção, no arrependimento e na humildade. O que é surpreendente é que tais valores podem, por exemplo, ser apreendidos não só da divindade e da religião, podem atingir também objetos (estátuas), pessoas (gurus) ou animais (as vacas, para os hinduístas).

Scheler estabeleceu a hierarquia e a interconexão entre cada uma das esferas de valores usando cinco critérios, a saber: o valor mais durável é mais elevado. Prova disso é que o agradável sensorial é efêmero na maioria das vezes, enquanto o amor entre duas pessoas (entrando na esfera do sagrado) pode ser longo pelo simples fato de que não se ama alguém sabendo-se exatamente quanto tempo vai durar este sentimento. Em segundo lugar, quanto mais elevado o valor, menos ele pode ser dividido. O conforto pode ser mensurável na medida em que vários objetos em contato com meu corpo dividem essa sensação. Já alguém que mata não se exime do crime ao ter um filho, porque o valor da vida humana é irreproduzível e incomensurável, único – portanto, indivisível.

O terceiro ponto nos diz que, quando um valor X é usado para se obter Y, Y é mais elevado do que X. Por exemplo, o valor útil é fundado na busca pelo prazer, para seu atingimento. Portanto, o prazer é mais elevado nesta escala.

Quanto mais elevado o valor, nos diz o quarto critério, mais profundo e completo é o sentimento de preenchimento que ele nos dá. Em quinto lugar, aparece a relatividade dos valores. Veja-se que os classificados como mais baixos são compartilhados com os

animais, assim possuem extremo grau de relatividade. Os valores mais altos na hierarquia são os mais absolutos e exclusivos da espécie humana, independentes de sensibilidade.

Todos os atos do espírito estão fundamentados no amor e no ódio, os quais constituem condição para a abertura do homem para o mundo. Não são atos de conhecimento, mas nestes atos fundamentais está sedimentado o ato emocional-cognitivo, que é aquele que nos coloca em relação direta com os valores, por seu caráter fenomenológico. Existe um outro ato, que conduz diretamente às aspirações ou tendências – o ato de preferir ou de concomitantemente, preterir.

Sempre, segundo Scheler, vamos preferir os valores mais elevados, ou os melhores se inseridos numa mesma esfera valoral, preterindo, neste mesmo ato, os valores considerados mais baixos ou menores em comparação com aqueles que estão situados na mesma modalidade.

Aqui não se considera o valor em absoluto, mas sim o melhor valor, o mais elevado, dada a situação.

Preferir e preterir não são “escolher”. São atos pré-rationais, essenciais e puros, não são conscientemente articulados e sempre estarão situados entre dois valores distintos, ao passo que escolher implica em consciência do ato e em dois suportes de valor diferentes.

Preferir é, então, prévio e determinante ao ato de escolha, uma vez que elege o valor mais elevado, e aí sim, dentro desta limitação, ocorre a escolha, já consciente do valor preferido, optando pelo suporte ou pela ação que representa este valor mais elevado.

A escolha ou preferência empírica, para Scheler, se dá no ato de escolher entre duas ou mais ações ou suportes de valor, enquanto a preferência *a priori* implica no ato de reconhecimento da maior elevação de um valor em detrimento de outro, e da positividade desse valor.

Não se fala em valores do Bem e do Mal na ética scheleriana, o que pode intrigar alguns. A explicação é que são valores de segunda ordem para Scheler e, portanto,

dependentes da realização de outros valores. Não são considerados em si mesmos porque dependem da realização dos valores de primeira ordem (os já listados na hierarquia) para sua aferição. Pode-se dizer que a própria realização de um valor positivo já é um valor positivo, e vice-versa. O bem e o mal, assim, são na realidade os valores da realização de um valor.

O Bem, sob esse prisma, é o valor da realização de um valor positivo numa escala de valores, e de um valor mais elevado na hierarquia dos valores, tanto quanto o mal é o valor da realização de um valor negativo ou menos elevado na classificação.

Um valor se realiza na medida em que se aceita os conceitos de bens e de propósitos, porque são fundados nele.

Propósito é a possibilidade do valor se converter em fundamento e finalidade de uma ação, por meio de um impulso de realização: a aspiração. É ela quem movimenta a vontade para a realização do valor preferido em uma situação qualquer, e assim o coloca na posição de fundamento do propósito. Para Scheler, propósito pode também ser tendência, o que significa dizer que não é só uma meta a ser atingida, mas engloba também o movimento engendrado para a consecução daquele.

A aspiração é um ato de natureza intencional capaz de movimentar a vontade para a realização de um valor através de um propósito. O valor é a condição emocional do propósito, assim como a representação (já uma consciência do propósito) é a sua condição racional.

O valor, todavia, será sempre mais fundamental que o propósito, transcendendo-o.

Scheler demonstra, ainda, que os próprios propósitos não dependem das tais representações subjetivas ou empiricamente eventuais, mas dependem sim dos valores, os quais lhes servem como fundamento e finalidade.

Já os bens, enquanto objetos do mundo natural, o que faz deles “bens” em seu juízo universalmente válido é o valor, jamais suas características enquanto coisas. Os bens acrescentam ao valor aspectos complementares de posição e caráter objetivos.

Existe – como nem tudo é perfeito – a possibilidade de engano na preferência de valores, optando-se pelos mais baixos hierarquicamente falando, de maneira equivocada. Ou se erra na valorização do suporte ou no “valor do valor”.

Isso se dá em virtude de perturbações da ordem emocional, que Scheler classificou como nascidas do ressentimento. É um tipo de ódio persistente e incurável, é uma “desordem do coração” e está dividido em três diferentes graus:

- a) Na sua versão menos “grave”, o ressentimento toma forma no retraimento em relação aos valores positivos que o indivíduo se sente impotente e incapaz de obter. Quando nos sujeitamos ao escrutínio de alguém que admiramos e o *feedback* fica aquém das nossas expectativas, podemos facilmente nos ressentir e auto enganar, deixando de admirar a pessoa e passando a considerá-la menos do que ela realmente é. Assim como o uso da ironia ou sarcasmo, um alívio momentâneo que aponta o defeito do outro enquanto me apieda de mim mesmo e me afogo no vitimismo ou na mania de perseguição “baseada” na injustiça que sofri.
- b) Num grau mais patológico, o ressentimento se revela no desejo de vingança, no prazer de difamar e de ver o outro sofrer, de diminuir outras pessoas no seu meio, o que pode acabar por envenenar seu espírito e trazer-lhe consequências emocionais irremediáveis.
- c) O mais profundo ressentimento, entretanto, vem das comparações que fazemos entre nós mesmos e o outro. Isso leva à competição vã, ao egoísmo e à incapacidade de perdoar e de se arrepender, isolando o ressentido no nível psicológico e tolhendo inteiramente a plenitude de um viver tranquilo. Esse tipo de ressentido é capaz de pisotear seus princípios e até mesmo outras pessoas no intuito da autossatisfação.

Passemos agora à imagem scheleriana do homem e ao problema da fundamentação moral de sua ética.

4 – A Imagem do Homem em Scheler: O Personalismo Ético

Percebe-se, do intenso estudo realizado, que a grande questão de fundo para a filosofia de Scheler é a unificação do conceito de pessoa, fundamentada de maneira que as Antropologias Filosófica, Teológica e Científico-Natural possam coexistir sem, contudo, trazer para a discussão uma hierarquização de conhecimento ou rivalidade de campos de pesquisa.

Fica, portanto, a senda de que o ser humano é constituído como pessoa mais profundamente através do amor.

Portanto, assim se reflete a questão moral da ética scheleriana:

The imperative that is given in the value a priori, the objective rank order of values, is only felt by persons and, consequently, persons are the only beings who are ethically responsible. Because every experience is value latent, a person is responsible to love the object or a being of that experience most fully, realizing the highest or deepest value of that being. In relation with other persons, this responsibility is ethical. In loving another person, one is called ethically to love ever more fully and deeply. Failing to do so and responding to this calling through acts of hate is not only ethically irresponsible but it is also morally evil. Any act that compromises or reduces the person to a lower value such as mere pleasure or utility is pernicious and evil.

Em outras palavras, para Scheler, é uma querela moral que possibilita ao homem ordenar e hierarquizar os valores que lhe são apresentados, na medida em que isto só é possível ao ser humano, imbuído do necessário amor para a obtenção do conhecimento do que é o outro. Furtar-se a esse chamado, ou responder a ele com ódio, é atitude moralmente condenável, tanto quanto quaisquer atitudes no sentido de reduzir o valor do próximo para mero prazer ou utilidade.

O bem em si é, portanto, um movimento de abertura para os valores mais elevados ou mais profundos. Na experiência de valores positivos, nós, como pessoas, somos

chamados a amar os outros cada vez mais profundamente. Na experiência de valores negativos, somos chamados a agir de maneira a acabar com os atos destrutivos do ódio e, conseqüentemente, com os valores negativos.

O chamado em defesa do Bem é, na opinião de Scheler, nada universal ou geral, ao revés, mostra-se radicalmente individual e único.

Não há experiência do bem em si em geral, mas apenas o bem em si mesmo para mim, e isso constitui parte da experiência da vocação que se mostra peculiar a cada pessoa. Quanto mais profundo o valor, mais individual, mais pessoal se torna o chamado para agir em defesa do bem. A experiência ética, a experiência de ser chamado a agir pelo bem, é um processo de individuação.

Esse elo torna-se cada vez mais pessoal à medida que o valor se aprofunda. Ao agir de forma ética, percebo meu lugar e contribuição únicos e, como resultado, tomo consciência de minhas obrigações e deveres para com o mundo e com os outros. Uma ética de valor material, em contraste com uma ética formal, revela tanto a maneira radicalmente única pela qual cada pessoa é chamada a agir quanto o valor radicalmente único de cada pessoa.

Para Scheler, a pessoa age moralmente, mas de acordo com um valor seu, próprio e inalienável. “O ato da pessoa pode ser bom ou mau, mas a pessoa é sempre boa.” (SCHELER, M. *Ética*, Tomo II, p. 292.) Na *Ética* de Scheler, apenas os pecados morais perpetrados são maus, não o pecador em si, pois a pessoa continua capaz de realizar atos bons, e pode se converter através do arrependimento. A pessoa sempre é capaz de realizar bons atos morais. Para Scheler, a pessoa é ontologicamente boa e digna de valor em si em um sentido absoluto, e nunca relativamente. A pessoa é boa em si, independentemente de qualquer mediação e mesmo que não esteja consciente de seu valor, que não precisa ser dado para existir. A realização da pessoa consiste no desenvolvimento de suas próprias potencialidades e na realização de valores no mundo.

CONCLUSÃO

Esperamos ter demonstrado, por via do presente estudo, não só a percepção scheleriana do que é o homem, como também quais as variáveis por ele utilizadas para se chegar àquela definição – a de que o homem é homem como ser espiritual, ou aquele que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo.

Que, da abertura para o mundo, diferencia-se o homem do animal em seu nível mais básico de separabilidade da vida, característica que o habilita a lançar-se de maneira irrestrita para fora de si e contemplar, daí, a si mesmo, ao outro, ao mundo.

Que, ainda, resulta do amor a capacitação humana para o conhecimento, dado que ao amar é que se pode atuar e participar no sentido de apreender o outro. Que, deste amor, advém a responsabilidade pessoal, a moral individual que faz do homem responsável não só pela busca do bem em si, mas também do combate ao mal.

A pessoa é livre para se autodeterminar e percorrer seu caminho de acordo com o Bem que existe em si, posto que, nos moldes agostinianos, Scheler propõe odiar o pecado e amar o pecador.

Pautada muito mais em novas indagações do que em respostas àquelas anteriormente existentes na Filosofia, Max Ferdinand Scheler emerge como o estopim para a renovação do pensamento metafísico e antropológico contemporâneo, ousando abordar tais temas sob vieses ainda inexplorados pela Academia, no afã de apreender o mundo enquanto lugar do homem e dos inenarráveis desafios a ele apresentados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SCHELER, Max. A posição do homem no cosmos. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Diferença essencial entre o homem e o animal. *In* A situação do homem no cosmos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Texto e Grafia, 2008.

_____. Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Tomos I e II. Trad. Hilário Rodríguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1948.

Davis, Zachary and Steinbock, Anthony, "Max Scheler", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>>.

Dias, Olivia Maria Klein, "A Crítica de M. Scheler ao Formalismo na Ética de I. Kant" disponível em <https://ppglm.files.wordpress.com/2017/05/dissertacca7acc83o-final-olivia-dias.pdf>.