

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A DIGNIDADE HUMANA NO MODELO ANTROPOLÓGICO-
FILOSÓFICO DE MAX SCHELER E SEUS IMPACTOS**

Luiza Aparecida Bello Borges

JUIZ DE FORA
2021

LUIZA APARECIDA BELLO BORGES

**A DIGNIDADE HUMANA NO MODELO ANTROPOLÓGICO-
FILOSÓFICO DE MAX SCHELER E SEUS IMPACTOS**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia da Universidade Federal de Juiz de
Fora, como requisito para obtenção do título de
Mestre em Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Nathalie Barbosa de la
Cadena

JUIZ DE FORA

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bello, Luiza.

A dignidade humana no modelo antropológico-filosófico de Max Scheler e seus impactos /Luiza Bello. -- 2021.

89 f.

Orientadora: Nathalie Barbosa de la Cadena

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

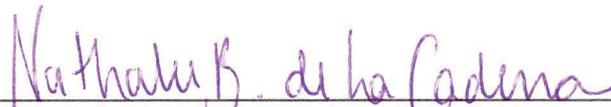
1. Dignidade humana. 2. Personalismo ético. 3. Simpatia. 4. Sociologia do Saber. I. de la Cadena, Nathalie Barbosa, orient. II. Título.

LUIZA APARECIDA BELLO BORGES

**A DIGNIDADE HUMANA NO MODELO ANTROPOLÓGICO-
FILOSÓFICO DE MAX SCHELER E SEUS IMPACTOS**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestra em
Filosofia.

Dissertação defendida e aprovada em 18 de outubro de 2021.



Prof^a. Dr^a. Nathaly Barbosa de la Cadena
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof^a. Dr^a. Martina Korelc
Universidade Federal de Goiás

Dedico esse trabalho àqueles que amo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, as minhas amigas, Caroline, Cintia, Lais e Priscila pelo amor realizado em paciência e em simpatia nos momentos de fragilidade pelos quais passei durante a jornada acadêmica do mestrado.

Agradeço a minha mãe pela presença amorosa, suporte, auxílio e estímulo ao longo dos dois anos de mestrado.

Agradeço, de um modo geral, todos aqueles que me fizeram rir nos momentos tortuosos, que me trouxeram outros horizontes de análise do real e me estimularam a persistir nos meus objetivos.

Agradeço a Prof.^a Dr.^a Nathalie Barbosa de la Cadena pela orientação, paciência e simpatia na jornada acadêmica. Seu respeito e a sua humildade foram cruciais para a conclusão deste trabalho.

Agradeço o Prof.^o Dr. Antonio Henrique Campolina Martins pela colaboração ao longo desta jornada acadêmica, pelo respeito e pela confiança.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo estudar a fundamentação da dignidade humana a partir do modelo antropológico-filosófico proposto por Max Scheler e os impactos desta fundamentação. O Filósofo compreende o ser humano enquanto dotado de espírito, isto é, enquanto pessoa, atributo que constitui seu objeto de interrogação inicial, qual seja, a peculiaridade humana no mundo. É a pessoa a origem e a fonte de atos de consciência espirituais a partir dos quais ela intui as essências (na dimensão teórica) e os valores (na dimensão prática) na própria vivência. Em ambas as dimensões, Scheler situa o *a priori* na esfera transcendente, podendo ser intuído pela consciência a partir da vivência (experiência fenomenológica). A fenomenologia scheleriana contrapõe-se ao criticismo de Kant que situa o *a priori* na dimensão transcendental, somente sendo alcançado através da especulação racional livre de qualquer apelo à experiência. São os valores o ponto de partida da ética material de Scheler e a pessoa é um valor sagrado (nível mais elevado da hierarquia de valores). Ao fazê-lo, a fenomenologia scheleriana supera o formalismo ético kantiano que concebe a pessoa como um fim a partir de uma releitura do imperativo categórico (formal e *a priori*). A proposta antropológico-filosófica é exposta no primeiro capítulo, tendo como referência a obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal dos Valores* e o opúsculo *Sobre a ideia de homem*. No segundo capítulo, são investigadas a intuição dos valores, pilar da proposta ética de Scheler e o fenômeno da simpatia, como elo entre o personalismo ético e sociologia do saber, isto é, ponte que suporta o percurso entre a pessoa e a relação inter-pessoal (a intersubjetividade). Tais investigações são feitas a partir da primeira obra *Essência e formas da simpatia*. Por fim, no terceiro capítulo, reflete-se sobre a coletividade como o resultado do percurso que parte da pessoa e alcança o espírito coletivo orientado por valores a partir da obra *Sociologia do saber*. Conclui-se, portanto, que o personalismo ético de Scheler oferece uma fundamentação da dignidade humana apta a servir ao Direito, uma vez que é conteúdo objetivo e pode ser intuído pela coletividade. O desenvolvimento da pesquisa se dá na forma de investigação filosófica em que se define um objeto identificável, qual seja, a fundamentação da dignidade humana, e revisto a partir de uma investigação bibliográfica.

Palavras-chave: Dignidade humana. Personalismo ético. Simpatia. Sociologia do Saber

ABSTRACT

The aim of this actual Master Thesis is studying the foundation of human dignity on the basis of philosophic-anthropological proposed by Max Scheler and its impacts. The philosopher understands the human being as endowed by spirit, that is, as person, attribute that constitutes his starting interrogation's object, the human peculiarity in the world. The person is the origin and the source of conscious and spiritual acts from those it has object-intuition (in the theoretical área) and value-intuition (in the practical área) in its own experiences. In both áreas, Scheler states *a priori* in the transcendent sphere which can be object of conscious intuition from the phenomenological experience. The Scheler's phenomenology is opposite from Kant's Critical Philosophy which states *a priori* in the transcendental sphere and it just can be reached by a experience-free and rational speculation. The values are the first point of Scheler's non-formal Ethics and the person is a sacred value (highest value in the value's hierarchy). Therefore, the Scheler's phenomenology overcomes the reinterpretation of categorical imperative by which the person is an end in the ethical formalism of Kant's philosophy (formal and *a priori*). The philosophic-anthropological propose is exposed in the first chapter whose reference is the *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* and the tract "About the Man's idea". On the second chapter, the value-intuition, basis of Scheler's ethical proposal and the sympathy phenomenon are investigated. This last phenomenon is the link between ethical personalism and sociology of knowledge, that is, the overpassing between the person and the relation inter-personal (the intersubjectivity). These investigations are based on the first book *Essence and forms of sympathy*. By the end, on the third chapter, one reflects about the collective phenomenon as a result of the journey from the person to the collective and value-oriented spirit which is studied on the *Sociology of knowledge*. It is concluded that the Scheler's ethical personalism offers a foundation to human dignity which serves to the Law, because this dignity is an objective and intentional content of collective phenomenological experiences. The development of this research is in the form of philosophical investigation on which it is defined an recognizable object – the foundation of human dignity – and it is reviewed from a bibliographic investigation.

Keywords: Human Dignity. Ethical Personalism. Sympathy. Sociology of Knowledge.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. A PROPOSTA ANTROPOLÓGICA DE MAX SCHELER.....	11
2.1. A PESSOA E A CONSCIÊNCIA.....	21
2.2. UNIDADE CONCRETA E UNIDADE IDEAL	23
2.3. A PESSOALIDADE NO MUNDO	28
3. A PROPOSTA ÉTICA DE MAX SCHELER.....	32
3.1. A HIERARQUIA DE VALORES	48
3.2. A SIMPATIA.....	61
4. A SOCIOLOGIA DO SABER.....	70
5. CONCLUSÃO.....	81
REFERÊNCIAS	85

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação debruça-se sobre o modelo antropológico-filosófico de Max Scheler, seus fundamentos metafísicos, entendidos como ontologia, especificamente sua antropologia filosófica. Pretende-se estudar tal modelo, suas implicações para a filosofia prática, mormente a ética em suas duas vertentes, a saber, pura e aplicada (empírica); os impactos da antropologia filosófica scheleriana para o acontecer histórico-social, especialmente do ponto de vista da cultura. Através desses pontos de estudo, intenta-se corroborar os objetivos centrais desta dissertação: apresentar a relação essencial entre a antropologia filosófica e a ética de Scheler e admitir a aptidão de tal relação para fundamentar a *dignidade humana* no ordenamento jurídico contemporâneo.

A inserção da *dignidade humana* no ordenamento jurídico brasileiro é feita através de sua positivação no artigo 1º, inciso III da Constituição da República Federativa do Brasil. Sabe-se que a todo ordenamento jurídico subjaz um modelo de ser humano - uma antropologia filosófica - o qual ele pretende proteger, fixando punições, incentivando com recompensas, estabelecendo prioridades e outras espécies de proteções jurídicas. Nesse sentido, não se pode escapar à filosofia o papel de reflexão sobre a noção de *dignidade humana* e, precipuamente, do estudo de sua essencialidade. Conforme o paradigma da fenomenologia de Max Scheler adotado neste trabalho, é característica ontológica da filosofia ser *conhecimento evidente de essências* (SCHELER, 1966b, p.25). Em outras palavras, para Scheler, a filosofia se coloca como conhecimento dos limites eidéticos do mundo. Nesse sentido, conhecer a dignidade humana é, ontologicamente, papel do filósofo. É este que desvela o ser do mundo, apreendendo essências numa atitude fenomenológica.

Pretende-se oferecer uma fundamentação para a dignidade humana e abrir os seus possíveis caminhos de impacto. Trata-se de um retorno aos conteúdos essenciais das vivências humanas na vida prática. Ora, uma vez que se reflete sobre as raízes de uma tal problemática, delas brotam sustentáculos essencialmente diversos, mas que compartilham uma mesma fundação. A fundamentação que aqui se pretende oferecer implica em adentrar fenomenologicamente nas vivências humanas na vida prática, isto é, na moralidade. Em Scheler, isso implica em voltar-se para a peculiaridade humana no mundo, a saber, seu ser pessoa. A pessoa é pensada como fundamento das vivências morais no mundo e enquanto finalidade da ética. Ela funda o agir moral, pois é o princípio de unidade da diversidade de atos intencionais da consciência essencialmente orientados para a moralidade. Ao intuir valores na vida prática, a pessoa realiza seus horizontes morais de possibilidade,

relacionando-se com o mundo em sua *dinâmica* de intuição emocional de valores. Assim, Scheler mobiliza a sua antropologia filosófica num percurso fenomenológico que parte da intuição emocional dos valores como conteúdos vivenciais e atinge a comunidade moral de pessoas.

Além de condição de possibilidade da apreensão dos valores, a pessoa também é valor e, portanto, conteúdo de intuição emocional e finalidade da vida comunitária. Trata-se de um valor superior na hierarquia apriorística de valores. Somente a pessoa intui as relações hierárquicas de valores no mundo, constituindo uma ordem de preferência concreta em sua vida moral. Essa ordem é condicionada pela hierarquia de valores. Aqui, Scheler mobiliza a *estática* de sua ontologia dos valores e a *dinâmica* axiológica que pressupõe condições extrapessoais. A pessoa é vida, corporeidade, sensibilidade e espírito. O mundo o é *para* uma pessoa. Trata-se de um ente que ao ser para si é também para o mundo. Como este mundo é dotado de conteúdos axiológicos, a pessoa é um ser para os valores e, portanto, para a ética.

O desenvolvimento do trabalho se dá a partir da proposta antropológico-filosófica de Max Scheler consubstanciada no ser espiritual, isto é, na *pessoa*. Trata-se do fio condutor do trabalho apresentado logo no primeiro capítulo. Neste, pretende-se analisar os fundamentos metafísicos do modelo de ser humano presente na ética scheleriana. A noção de *pessoa*, em Scheler, é a unidade de origem e a fonte de todos os atos de consciência. Sua peculiaridade é uma atitude espiritual básica de apreensão de essências nas vivências. O conhecimento das essências é atitude espiritual e, portanto, pessoal.

A *pessoa* é a unidade de atos de consciência que se manifesta em três perspectivas: (i) espiritual, (ii) concreta (sentimentos) e (iii) social. Dado esse cenário, Scheler propõe um personalismo ético, ao reunir os fundamentos metafísicos de sua antropologia filosófica à sua proposta ética (hierarquia dos valores). É a *pessoa* a unidade de apreensão da hierarquia dos valores – pilar de sua proposta ética -, bem como o ser apto a concretizá-la em sua esfera sentimental. Da perspectiva concreta, Scheler fundamenta a possibilidade da intersubjetividade, sendo este o ponto de partida para a compreensão da terceira perspectiva, a saber, as consequências sociológicas de seu personalismo ético. Ao final do capítulo, pretende-se sinalizar a relação entre a proposta antropológica scheleriana e a sua proposta ética essencialmente orientada pela intuição emocional dos valores.

No segundo capítulo, pretende-se apresentar a proposta ética de Scheler, entendida como ética pura (a hierarquia dos valores, seus critérios de escalonamento e as relações entre os valores), bem como sua ética aplicada (empírica). Na fenomenologia scheleriana, a proposta ética relaciona-se com sua proposta antropológica a partir da relação pessoa-mundo

e a peculiaridade da consciência espiritual de intuir emocionalmente os valores presentes nos bens mundanos. Uma vez compreendida a hierarquia axiológica, esclarece-se o *status* da pessoa na ética material scheleriana, qual seja, de valor sagrado. Trata-se de um valor superior, o mais duradouro e, portanto, mais digno de salvaguarda. Nesta dissertação, trabalha-se com a modalidade jurídica de salvaguarda, ou seja, a positivação da *dignidade humana* e sua conseqüente presença no texto constitucional como um elemento para a reflexão sobre os impactos da fundamentação que aqui se pretende oferecer. Ao final do capítulo, pretende-se sinalizar para a problemática da intersubjetividade que, por sua vez, fundamenta-se na percepção do próximo e na simpatia. Aqui se dá a passagem da pessoa para a intersubjetividade e, por fim, para a comunidade, num movimento de síntese entre a pessoa e as conseqüências da intersubjetividade no acontecer histórico-social.

Uma vez estabelecida a relação essencial entre o personalismo de Scheler e sua proposta ética, pretende-se, no terceiro capítulo, esclarecer a proposta sociológica do Filósofo, especialmente sobre sua sociologia do saber. Sabe-se que Scheler traz uma divisão entre sociologia real (voltada aos grupos étnicos e às contingências econômicas e políticas) e sociologia cultural (do saber, da religião, da arte e do direito). Para o objetivo desta dissertação, intenta-se analisar a sociologia do saber proposta por Scheler. O motivo de tal recorte se dá em razão do papel desempenhado pela sociologia do conhecimento na perspectiva scheleriana. Para o Filósofo, é papel da sociologia do conhecimento estabelecer critérios para a relação entre os fatores ideais (hierarquia dos valores e ética pura) e os fatores reais (contingências socioeconômicas, culturais e étnicas). Tal relação funda a possibilidade de salvaguarda jurídica da dignidade humana, dado o caráter sociológico do próprio direito.

O fio condutor da presente dissertação é a noção scheleriana de *pessoa* apresentada no primeiro capítulo. Tanto a proposta ética de Scheler quanto a relação da mesma com seu personalismo é feita a partir do estudo da obra *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1912), cuja tradução em língua portuguesa é *Formalismo na Ética e a Ética não-formal dos Valores*, bem como nos opúsculos *Zur Idee des Menschen* de 1914, cuja tradução é *Sobre a ideia de homem* e *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen* de 1926, traduzido como *A ideia de homem e a história*. Ademais, o personalismo também é abordado na obra *Wesen und formen der sympathie* (1923), cuja tradução em língua portuguesa é *Essência e formas da simpatia*, além do opúsculo *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-1914), traduzido como *Fenomenologia e Gnoseologia* e da obra *Tod und Fortleben* (1911-1914), traduzida como *Morte e Sobrevivência* (2017). Além de tais obras, é elementar a reflexão sobre um opúsculo no qual

Scheler lança a problemática acerca da essência da filosofia, isto é, o princípio fundamental de sua filosofia: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917), traduzido como *A essência da Filosofia e a condição moral do conhecer filosófico*. Utiliza-se também a obra *Ordo Amoris* (1914-1916) e as reflexões constantes nela sobre o fenômeno do amor.

Os impactos sociológicos da supramencionada relação – que se consubstanciam no que Scheler denomina de “cultura espiritual” (SCHELER, 1960, p.57) - são estudados no opúsculo *Wissen und Kultur*, traduzido como *O saber e a cultura*, conferência dada por Scheler à ocasião do décimo aniversário da fundação da Academia Bessing em Berlim no ano de 1925. Está contido na obra *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-1914), traduzido como *Metafísica da liberdade*. Tais impactos também são estudados na obra *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1916), cuja tradução em língua portuguesa é *Sociologia do saber*.

2. A PROPOSTA ANTROPOLÓGICA DE MAX SCHELER

Segundo Max Scheler, o problema mais urgente no interior da Filosofia é aquele sobre o qual se debruça a Antropologia filosófica, ou seja, a essência humana. Assim, trata-se de “[...] uma ciência fundamental *da essência* e da *estrutura essencial* do ser humano, de sua relação com os reinos da natureza (inorgânico, vegetal, animal) e com o fundamento de todas as coisas [...]” (SCHELER, 1960c, p.73, tradução da autora)¹.

Para a Fenomenologia, o domínio da Ética é ontologicamente anterior ao domínio do Direito, uma vez que aquele oferece os pressupostos e os fundamentos para este. Tal relação se dá na medida em que a Ética oferece os critérios e os valores a serem defendidos na esfera do Direito e com os mecanismos tipicamente jurídicos. Assim, a abordagem da dignidade humana, do ponto de vista ontológico, é anterior a sua presença em ordenamento jurídico. Trata-se, essencialmente, de uma noção que importa ao domínio ético e, portanto, é decorrência de um modelo de ser humano. Com o intuito de defender que a relação entre a antropologia filosófica e a ética scheleriana é apta a fundamentar a presença da dignidade humana no ordenamento jurídico contemporâneo, necessário se faz conceder um espaço nesta dissertação para tratar do personalismo defendido por Scheler.

¹ “[...] una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgânico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas [...]” (SCHELER, 1960c, p.73)

A toda proposta ética subjaz um modelo de ser humano, isto é, uma Antropologia filosófica. A pergunta ‘quem nós somos?’ é essencial para a Ética. Em Scheler, esta indagação implica em não apenas compreender o ser humano enquanto unidade ideal, mas, precipuamente, enquanto unidade concreta. A pergunta de Scheler é ‘qual é a peculiaridade humana no mundo?’. Em outras palavras, ‘o que faz do ser humano ser humano?’, ‘qual é a essência humana?’. Não se trata de reunir caracteres essenciais da humanidade ou subsumir todo indivíduo a uma racionalidade universal, mas de compreender o que há de humano em nós mesmos e no outro. Assim, busca-se a essência a partir do fenômeno vivido, sendo este o pressuposto fundamental da Fenomenologia.

O fenômeno vivido é o ponto de partida na ordem do conhecimento. Em primeiro lugar, há a vivência do outro e, posteriormente, pergunta-se e investiga-se quem é este outro. O mesmo raciocínio se aplica à relação entre o conhecimento dos valores (Axiologia) e o questionamento sobre o *ser* do valor (Ontologia). O valor é o fenômeno vivido na ordem do conhecimento e seu *ser* somente é investigado na ordem ontológica. Assim, a Axiologia precede a Ontologia tão somente do ponto de vista do conhecimento, mas não do ponto de vista ontológico. Esclarecer a relação de precedência entre as duas ordens é fundamental tanto para compreender a relação mencionada na introdução desta dissertação – entre o personalismo scheleriano e a proposta ética do Filósofo – quanto para a coerência da estrutura do trabalho. “[...] A axiologia precede, pois, a ontologia; a ética se vincula à axiologia e, portanto, não à ontologia” (WOJTYLA, 1993, p.24). O primado da axiologia, nesse sentido, não prescinde da proposta ontológica do *ser* espiritual (pessoa) desenvolvida por Scheler.

Assim, a ordem das vivências se diferencia da ordem ontológica. Do ponto de vista da vivência, o valor é o ponto de partida para Scheler. Vivenciam-se os valores, inclusive a pessoa enquanto valor sagrado. Somente após a vivência o *ser* da pessoa é pensado. Assim, a concretude da vivência sentimental é anterior e imediata em relação ao *ser* das vivências. Por outro lado, do ponto de vista ontológico, o *ser* é o ponto de partida. Trata-se de condição de possibilidade para as vivências. O *ser* da pessoa, nesse sentido, é universal e fundante de sua própria vivência. A proposta scheleriana da ética material dos valores se consubstancia nas unidades ideal e concreta cuja relação parte do pressuposto ontológico do *ser* pessoa.

O ponto de partida de Scheler ao desenvolver sua Antropologia filosófica está na discussão sobre o posto metafísico do ser humano e de sua existência. É tarefa da Antropologia filosófica, portanto, apresentar um modelo de ser humano a partir de fundamentos metafísicos que, por sua vez, servem de base para a compreensão da relação

entre a Antropologia filosófica e a Ética. Assim, busca-se esclarecer se a verdade e a validade do domínio ético são dependentes ou independentes de um modelo de ser humano.

Em *Formalismo na Ética e a Ética não-formal dos Valores*, Scheler dedica-se à reflexão sobre a possibilidade e os limites da Ética pura, de caráter ideal e condição de possibilidade para qualquer ética de cunho prático e sociológico. Nesta obra, Scheler situa a pessoa no contexto fenomenológico e à luz de uma preocupação moral. Assim, toda reflexão desenvolvida por Scheler sobre a pessoa é feita no paradigma fenomenológico das essências de caráter genuinamente intuitivo. As essências são unas, universais e necessárias e se manifestam na concretude, isto é, no tempo e no espaço como formas ideais. Assim, a essência da pessoa é universal e se manifesta no fenômeno vivido pessoal, ou seja, na pessoa concreta. O *ser* da pessoa enquanto unidade ideal de atos essencialmente diversos funda a concretude da própria pessoa.

A tarefa sobre a qual Scheler se debruça consiste justamente em oferecer os fundamentos metafísicos de sua Antropologia filosófica, centrada na noção de pessoa enquanto ser espiritual e essência humana. Somente o ser humano, na medida em que é pessoa, é capaz de atos de consciência espirituais. São estes os atos de julgamento, arbítrio, eleição, doação de sentido e valor, isto é, o domínio da motivação. Assim, a consciência é o ponto de convergência das dimensões psíquica e espiritual do ser humano (BELLO, 2006, p.46). O fundamento para a proposta ética do Filósofo situa-se na dimensão espiritual da consciência, que é a peculiaridade humana. Dessa forma, Scheler possibilita um suporte de referência para o domínio ético, ou seja, um modelo de ser humano capaz de servir de critério de validade e de verdade para tal domínio.

Em *Sobre a ideia de homem*, Scheler expõe que a pergunta sobre a essência humana e o lugar do ser humano na totalidade do ser do mundo e de Deus é uma das preocupações centrais da Filosofia. Está clara a preocupação metafísica de Scheler de fundamentar a essência humana em bases sólidas, sendo esta a tarefa do filósofo. Para tanto, Scheler desenvolve críticas ao psicologismo e ao antropologismo vigentes em seu tempo. Isso porque tais correntes de pensamento vão de encontro à transcendentalidade e à intencionalidade da consciência, pressupostos da Fenomenologia scheleriana (em especial, de seu personalismo ético).

[...] A disputa do psicologismo e do antropologismo com a filosofia transcendental crítica por um lado, com a fenomenologia por outro, sempre retorna à questão de se as leis e direitos éticos e estéticos possuem sua verdade e sua validade 'dependente'

ou ‘independentemente’ da organização da natureza humana e até que ponto as possuem. [...] (SCHELER, 1960a, p. 38, tradução da autora)²

Já em *Essência e formas da simpatia*, Scheler apresenta a noção de pessoa que perpassa seu personalismo ético. Tal noção está situada no contexto da obra e nos objetivos centrais da mesma. A preocupação de Scheler está em refletir sobre a possibilidade da existência não apenas de leis causais que regem a esfera psicofísica do ser humano e de seus processos corporais, mas também de leis sobre o sentido dos atos e funções emocionais independentes das sensações afetivas. São estas as leis sobre a consciência transcendental e intencional da pessoa.

A preocupação de Scheler está em desvincular de uma proposta filosófico-antropológica a tendência de seu tempo de atribuir à essência humana um estatuto de qualquer natureza. Trata-se de considerar o ser humano em sua complexidade, em seu viver e agir, mas sem desconsiderar sua essencialidade. São contemporâneas de Scheler três concepções sobre a essência humana: (i) a essência humana é a racionalidade, uma herança da filosofia grega; (ii) o ser humano é criação de Deus destinada a própria salvação, corolário da tradição cristã; (iii) como o ser mais evoluído do reino animal, situando o ser humano nas ciências naturais enquanto *espécie humana*. (GRANADOS, 2007, p.23).

Tal premissa deixa claro que o personalismo de Scheler volta-se para a compreensão do ser humano separadamente de qualquer relação causal e histórica.

Faticamente, não há caminho, por mais estreito que seja, que leve do *homo naturalis* e sua pré-história hipoteticamente construída ao ‘homem’ da história cuja compreensão se dá através de leis de sentido e compreensão da fonte, o monumento e o documento, independentemente de *todo* tipo de ‘conclusões causais’. Precisamente por isso também está errônea e equivocadamente construído todo o problema que se move dentro da fronteira da chamada ‘passagem do ser humano do estado natural ao estado cultural’ – para mencionar uma velha fórmula –, portanto, estão também mal construídas questões como o chamado nascimento ‘do’ Estado, ‘da’ linguagem, ‘do’ direito, etc., na medida em que se lhes atribua uma interpretação histórica. (SCHELER, 1960a, p.39, tradução da autora).³

² [...] La disputa del psicologismo y del antropologismo con la filosofía transcendental crítica por un lado, con a fenomenología por el otro, siempre retorna a la cuestión de si las leyes y derechos éticos y estéticos fundamentales poseen su verdad y su validez ‘dependiente’ o ‘independentemente’ de la organización de la naturaleza humana y hasta qué punto la poseen. [...] (SCHELER, 1960, p.38)

³ Fáticamente no hay camino ni sendero, por más seguro que fuere, que lleve del *homo naturalis* y su pre-historia hipotéticamente construída, al ‘hombre’ de la historia, que logramos *comprender* en base a leyes de sentido y comprensión, y en cuyo pasado podemos penetrar con la vista por medio de la fuente, el monumento y el documento, independientemente de *todo* tipo de ‘conclusiones causales’. Precisamente por eso también está errônea y equivocadamente planteado todo problema que se mueve dentro de la frontera del llamado “passaje del hombre del estado natural al estado cultural” – para mencionar una vieja fórmula –; por lo tanto, están asimismo mal planteadas cuestiones como el llamado nacimiento ‘del’ Estado, ‘del’ lenguaje, ‘del’, derecho, etc., en tanto en cuanto se les atribuya una interpretación histórica. (SCHELER, 1960, p.39)

Assim, a proposta antropológico-filosófica de Scheler não se reduz a um espectro da existência humana, mas se amplia às dimensões psicofísica, espiritual e social da pessoa. Esta não se confunde com uma racionalidade cujas leis internas do pensamento legislam sobre o mundo, mas se consubstancia numa unidade de atos de consciência intencionais que se voltam para o mundo e seus conteúdos. “O homem é um ente tão amplo, colorido e variado, que todas as definições são insuficientes. Tem demasiadas facetas!” (SCHELER, 1960a, p.41, tradução da autora)⁴. Ao admitir a insuficiência de qualquer modalidade de definição do ser humano, Scheler não está negando a existência de pressupostos metafísicos que caracterizam o *ser* da pessoa, ou seja, características que definem a pessoa e, portanto, constituem a essência humana. Até porque, se o Filósofo se distanciasse de tal propósito, entraria em colisão com seu próprio questionamento inicial, qual seja, indagar sobre a essência humana e qual o posto do ser humano na totalidade ontológica do mundo e de Deus.

Pertence à essência humana a sua incapacidade de sofrer qualquer definição. Assim, não se trata de definir *o homem*, mas de compreendê-lo intuitivamente como um ente que transcende a si mesmo na vida e almeja a eternidade e a infinitude a partir de sua relação com o divino. Assim, no raciocínio de Scheler surge uma distinção essencial no interior da própria humanidade entre aqueles que buscam a Deus (e os valores superiores) e aqueles que, de certa forma, limitam-se à esfera dos valores sensíveis e vitais (valores inferiores). Na passagem do “*homo bestia naturalis*” ao “*homo*” propriamente dito há uma distinção eidética que caracteriza o último como pessoa cuja existência é precipuamente marcada por atos de consciência espirituais. (SCHELER, 1960, p.64).

Para a compreensão suficiente do ser humano e de seu lugar na totalidade do ser e do mundo, é necessária a distinção de campos do conhecimento que se debruçam sobre a humanidade. Do ponto de vista biológico, o ser humano foi, é e sempre será um animal. A diferenciação do ser humano em relação aos demais animais se deu a partir da ausência humana de adaptação causal ao meio natural. Daí surgiram as condições fundamentais para a adaptação espontânea e livre do ser humano a partir de suas capacidades de linguagem e de construir ferramentas e meios. Justamente por isso é insuficiente qualquer enquadramento antropológico no contexto biológico, uma vez que em nada acrescenta ao questionamento ‘qual é a essência humana?’. Para Scheler, é necessária a alocação de tal pergunta para o campo ontológico no qual se aborde a *ideia* de ser humano. A essência da humanidade, nesse

⁴ “El hombre es un ente tan amplio, colorido y variado, que todas las definiciones son algo insuficientes. ¡Tiene demasiadas facetas!” (SCHELER, 1960, p.41)

sentido, se consubstancia nos atos espirituais intencionais que não são objetos da biologia, mas da metafísica, mais especificamente da Antropologia filosófica.

A pessoa, unidade de atos de consciência essencialmente diversos, é a essência humana e não é da peculiaridade do campo biológico aproximar-se dela enquanto fenômeno. Trata-se de um ente capaz de agir tanto conforme as limitações da vida concreta quanto transcender a própria vida e intuir os universais (essências *a priori*), doando valores e sentido à própria existência. E isso se dá sem que a pessoa se perca de si mesma.

A essência (*eidos*) humana e a *ideia* de ser humano são sinônimos na fenomenologia scheleriana. Isso porque, ao buscar a ideia de ser humano, Scheler pergunta-se sobre a essência humana, o que faz do ser humano o que é, ou seja, o *eidos*. Portanto, *ideia*, *essência* e *eidos* são sinônimos para Scheler, retomando o significado platônico original da palavra. Compreender o que é o ser humano implica em refletir sobre sua essência e somente o campo filosófico, especialmente a Ontologia, pode oferecer tal empreitada. Assim, o ser humano não é um mero animal localizado em classificações taxonômicas, mas pessoa. É um ente que busca a origem e o sentido da própria existência, é dotado de predicados essenciais e se enquadra no que Scheler denomina de “reino de pessoas”⁵. (SCHELER, 1960, p.64).

Ontologicamente, portanto, a pessoa é dotada de características que a definem. São elas: a consciência intencional e transcendental, a capacidade de atos espirituais, além de ser o pólo ativo e unitário da consciência. A transcendentalidade da consciência implica no apriorismo subjetivo perante as contingências e variações do mundo objetivo. Ou seja, a despeito das contingências do mundo, há uma consciência que permanece. O caráter intencional da consciência, a seu turno, refere-se ao apriorismo dos objetos da experiência no mundo, isto é, não é a subjetividade da consciência que organiza o mundo, mas tão somente intui os conteúdos mundanos já existentes. A consciência é a constante e sua intencionalidade volta-se ao mundo de objetos da experiência. Trata-se de uma relação mútua entre os atos da consciência e seus conteúdos (objetos). “[...] De fato, a objetos essencialmente idênticos devem corresponder atos essencialmente idênticos. Mas essa interconexão, como aquela entre o ato e o objeto em geral, não é unilateral, mas uma interconexão mútua [...]” (SCHELER, 1973, p.374, tradução da autora)⁶. Assim, o mundo apenas o é para uma consciência intencional e esta se dirige aos conteúdos do mundo. Na interconexão entre a consciência e seus conteúdos, existem relações essenciais de caráter *a priori*, universal e necessário. Trata-

⁵ “reino de personas” (SCHELER, 1960, p.64)

⁶ “[...] True, essentially identical objects must correspond to essentially identical acts. But his interconnection, like that between act and object in general, is not unilateral but a *mutual* one. [...]” (SCHELER, 1973, p.374)

se da relação pessoa-mundo que pressupõe a unidade vital entre a pessoa e o mundo, mas também uma distância entre ambos.

Para Scheler, em relação aos demais seres vivos, o ser humano é o único ser que transcende toda a vida, doando valor e sentido ao mundo. Assim, sinaliza-se um diálogo entre a proposta ética de Scheler - consubstanciada na hierarquia dos valores e as relações entre eles - e o personalismo scheleriano. Somente o ser humano intui os valores presentes no mundo em sua vida prática. Assim, ontologicamente, o posto do ser humano na totalidade do ser e do mundo não se resume a superar obstáculos do meio natural e sobreviver, mas é precipuamente uma existência espiritual. A consciência humana é limitada em seus próprios atos, mas transcende seus limites em razão de sua transcendentalidade. É desse modo que é possível afirmar que o ser humano carrega em si mesmo a possibilidade de sua própria transcendência: “[...] há correntes de consciência que nos dizem que nossos atos são importantes, mas são limitados, e que existe algo que nos transcende, e que o conhecimento dessa transcendência está em nós.” (BELLO, 2006, p.98).

Não se trata, portanto, de um ser que traça sua existência à luz de fins de conversação da vida, mas um ser que transcende tais limitações. É o ser humano que ilumina ordens não-essencialmente vitais, quais sejam: espiritual, cultural e religiosa. Apesar de suas dificuldades do ponto de vista biológico que, segundo Scheler, estimularam o desenvolvimento da inteligência nos seres humanos, tal limitação também lhes proporciona um posto diferenciado na totalidade do ser do mundo e de Deus. “[...] ‘Homem’ é, nesse sentido totalmente novo, a intenção e o gesto da ‘transcendência’ mesma, é o ser que reza e busca Deus. [...]”. (SCHELER, 1960a, p. 56, tradução da autora)⁷. Tal compreensão abre caminho para a relação entre a proposta antropológica scheleriana e sua ética material dos valores. Assim, somente o ser humano é capaz de intuir valores superiores, não se restringindo ao domínio dos valores inferiores, sensíveis e vitais. É uma potência de essência que situa o ser humano, do ponto de vista biológico, em uma posição desprivilegiada em relação aos demais seres vivos. Porém, do ponto de vista espiritual, o ser humano é capaz de transcender a própria vida natural, característica ausente nos demais seres vivos.

Uma vez que Scheler admite a possibilidade biológica de variação em espécies do gênero humano, resta a pergunta ‘qual é a unidade do ser humano?’. Tal questionamento implica, novamente, em se questionar a essência humana para, somente assim, ser possível discutir a possibilidade de igualdade humana. A justificativa da existência de direitos

⁷ “[...] ‘Hombre’ es, en este sentido totalmente nuevo, la intención y el gesto de la ‘transcendencia’ misma, es el ser que reza y busca a Dios. [...]” (SCHELER, 1960, p.56)

humanos, por exemplo, fundamenta-se na argumentação antropológico-filosófica da igualdade humana. Assim, justificar os direitos humanos não é tarefa do campo biológico, mas da filosofia. Nas palavras do próprio Filósofo: “[...] Ou, mais sucintamente: ‘não existe uma unidade natural do homem’. [...]” (SCHELER, 1960a, p.69, tradução da autora)⁸.

O mesmo raciocínio se aplica à dignidade humana, uma vez que compreender as bases que justificam os mecanismos jurídicos de proteção da pessoa não é tarefa do campo biológico. Não é em razão de seu posto no mundo natural que ao ser humano é conferida uma posição privilegiada no ordenamento jurídico contemporâneo, mas sim por sua diferenciação dos demais seres: seu espírito. Ou seja, seus atos de consciência espirituais, seu *ser pessoa*. Pensar as individualidades contingentes (raças e povos) no interior da *humanidade* tida como unidade implica em conceber um ponto de apoio essencial a todas elas. Tal ponto é a pessoa de Deus em Scheler. Trata-se de pessoa infinita e perfeita, ente presente em todas as individualidades pessoais e princípio unificador das mesmas.

Assim, uma vez que a pessoa é a unidade de atos essencialmente diversos, dentre eles os atos espirituais, é também o ente que busca Deus, isto é, transcende os valores sensíveis e vitais em busca dos valores superiores (precipuamente, os valores do sagrado). Tal premissa é o cerne da relação entre o personalismo scheleriano e a ética material dos valores proposta pelo Filósofo que será apresentada na sequência desta dissertação. É a pessoa de Deus que permite a unificação das individualidades pessoais tanto do ponto de vista ontológico, quanto do ponto de vista da vivência. Do ponto de vista ontológico, é a partir da consciência transcendental que o ser humano pode pensar no Sagrado e suas dimensões, quais sejam, no Incondicionado, no Infinito, na Finalidade última, na Fonte da ordem, na Origem da harmonia e no Sentido da vida. Tais dimensões se resumem a Deus e transcendem as contingências do mundo sensível. Do ponto de vista da vivência, por outro lado, é a esfera dos sentimentos que oferece ao ser humano a característica de intuir emocionalmente valores superiores, dentre eles o Sagrado.

Não há, para Scheler, uma negação da vida, mas sua aceitação para além das limitações contingenciais de sua própria conservação. A pessoa é capaz de viver e buscar Deus, uma vez que sua racionalidade e sua capacidade de desenvolver ferramentas – dadas as suas limitações instintivas e corporais – lhe proporcionam tempo hábil para a atividade contemplativa.

⁸ “O, más sucintamente: ‘no existe una unidad natural del hombre’. [...]” (SCHELER, 1960a, p.69)

[...] Não é que ‘o homem reze’, mas que ele é a pregação da vida além de si mesmo; ele não busca Deus -; ele é o X vivente que busca Deus! E está em condições de ser na medida em que sua razão e suas ferramentas e máquinas lhe outorgam um *ócio* gradativo para a contemplação de Deus e para o amor a Deus. [...] (SCHELER, 1960a, p.56 – 57, tradução da autora)⁹

Daí a importância da noção de unidade para a compreensão do personalismo scheleriano. Trata-se de uma unidade da transcendentalidade da consciência e da concretude da vida emocional. Isso significa que a pessoa, a despeito de nascer, adoecer, ter sentimentos, morrer, ou seja, ser um ente finito é também capaz de transcender tal finitude através de atos intencionais espirituais de sua própria consciência. A pessoa é capaz de contemplar, intuir valores superiores, dentre eles os valores do sagrado (Deus e o amor à pessoa) e de intuir essências.

[...] o espírito é capaz de objetivar as coisas. Ou seja, pode desvincular-se de seu interesse vital perante as coisas ao seu redor; pode intuí-las não como coisas “para mim”, mas “em si”: é capaz de “idear”. Assim, o espírito supera a vida, suas leis e seu meio (o entorno). Ele é, inclusive, capaz de se opor a tudo isso, de dizer “não” ao vital, de fazer do ser humano um “asceta da vida”. De modo que o ser humano, a mercê do espírito, pode viver de outro modo e em outra esfera que não seja a vital. A vida animal tem um “entorno”, a atividade espiritual tem um “mundo”: nessa independência se funda sua liberdade. Um ser “espiritual” não se liga ao impulso e ao meio, é um ser “livre de seu meio” e – assim queremos chamar a nós mesmos – “aberto ao mundo”: este ser tem “mundo”. (GRANADOS, 2007, p.24, tradução da autora)¹⁰

O primado da vida implica em reduzi-la ao cálculo de custo-benefício, estabelecendo relações entre meios e fins. É da capacidade essencial do ser humano sua transcendência dessas relações ao viver à luz de essências. Em outras palavras, somente a pessoa é capaz de intuir as essências no mundo e agir com base nas mesmas. Entender o *eidos* de cada coisa enquanto unidade ontológica e limitação, ou seja, até onde o ser das coisas pode ir sem perder aquilo que realmente são.

⁹ [...] Ho es que ‘l hombre rece’, sino que él es la plegaria de la vida más allá de si mismo; ‘él’ no busca a Dios -; él es la X viviente que busca a Dios! Y está en condiciones de serlo en la medida en que su razón y sus herramientas y máquinas le otorgan cada vez más *ocio* para la contemplación de Dios, y para el amor a Dios. [...] (SCHELER, 1960, p.56 – p.57)

¹⁰ [...] el espíritu es capaz de objetivar las cosas. Es decir, puede desvincularse de su interés vital hacia las cosas de su derredor; puede mirarlás no como cosas “para mí” sino “en sí”: es capaz de “idear”. El espíritu supera así la vida, sus leyes y su medio (o entorno). Hasta es capaz de oponerse a todo esto, de decir que “no” a lo vital, de hacer del hombre un “asceta de la vida”. De manera que el ser humano, merced a su espíritu, puede vivir de otro modo y en otra esfera que la vital. La vida animal tiene un “entorno”, la actividad espiritual tiene “mundo”: en esta independencia se funda su libertad. “Un ser espiritual” ya no está, pues, ligado al impulso y al medio, es un ser “libre respecto del medio” y - así queremos llamarlo nosotros - “abierto al mundo”: este ser tiene “mundo”. (GRANADOS, 2007, p.24)

Enquanto *ser* espiritual, a pessoa é a essência humana, o *eidos* da humanidade, aquilo que faz do ser humano ser humano e não qualquer outra modalidade de ser no mundo. Trata-se de algo que permanece, uma constante em todas as individualidades, independente de qualquer materialidade, subjetividade ou historicidade. Em Scheler, essa constante se dá como fenômeno, é o fenômeno da pessoa intuído pela consciência. Assim, a proposta antropológica de Scheler insere-se no contexto fenomenológico de apreensão de essências de caráter *a priori*, universal e necessário.

O personalismo de Scheler, nesse sentido, se consubstancia na tentativa de conferir ao ser humano um posto ontológico completo, abarcando todas as esferas da vida, sejam elas a psicofísica, a espiritual e a social. Todas elas atuam no campo da consciência transcendental, sendo esse elemento imprescindível para a reflexão sobre a noção de pessoa em Scheler. Ao transcender os limites da esfera vital, a pessoa é capaz de contemplar e intuir essências, a despeito das contingências da vida. Tal capacidade de transcendência se dá em razão da dimensão espiritual do ser humano situada em uma consciência que, além de intencional, é também transcendental.

No segundo capítulo, será abordada a ética material dos valores de Scheler, clareando a relação existente entre seu personalismo e sua Ética, mas por ora é mister pontuar que tal atividade contemplativa é um ponto característico desta relação. Assim como a pessoa intui valores de curta e de longa duração, distanciando-se e aproximando-se dos valores do Sagrado (os mais duradouros), também a hierarquia de valores proposta por Scheler é escalonada com base na duração dos valores.

Para Scheler, não apenas o domínio da Ética, mas também a essência do Direito envolve a compreensão dos pressupostos metafísicos de um modelo de ser humano. Desvelar a essência humana é, portanto, tarefa precipuamente metafísica, daí a imprescindibilidade de uma abordagem ontológica, mais precisamente da antropológico-filosófica presente na Fenomenologia scheleriana. Daí se depreende a noção de *personalismo ético* em Scheler. Somente é possível falar em personalismo dessa natureza na medida em que o Filósofo apresenta as bases metafísicas da pessoa – sendo este um *personalismo* –, além de desenvolver as relações dessas bases com os pressupostos metafísicos de uma ética pura (*personalismo ético*).

Compreender os caminhos traçados por Scheler do *personalismo* até o *personalismo ético* será imprescindível para a defesa apresentada nesta dissertação, qual seja: a aptidão da relação entre a antropologia filosófica scheleriana e sua ética pura em oferecer um fundamento para a dignidade humana no ordenamento jurídico contemporâneo. Trata-se de

uma divisão para fins tanto didáticos quanto de desenvolvimento de pesquisa, mantendo dessa forma a coerência da presente dissertação.

2.1. A PESSOA E A CONSCIÊNCIA

A pessoa se consubstancia em uma unidade de atos de consciência sensíveis, psíquicos e espirituais. A transcendentalidade e a intencionalidade da consciência caracterizam a essência humana (o seu *ser pessoa*). Assim, tais características essenciais da consciência humana referem-se a todos os atos praticados pela pessoa. Em razão da transcendentalidade da consciência, a pessoa não se confunde com seus próprios atos e nem se esgota nos mesmos. A intencionalidade da consciência caracteriza a pessoa como um ser que se volta para o mundo, que realiza atos no mesmo e se aprimora enquanto *ser* pessoal.

[...] Pessoa é a substância unitária de todos os atos que realiza um ser, substância desconhecida que jamais pode dar-se no “saber”, mas que é vivida individualmente, assim, não se trata de nenhum “objeto” e nem de uma “coisa”. [...] (SCHELER, 1943, p.223, tradução da autora)¹¹

Ademais, atos não se confundem com *funções* da consciência. Tal distinção é fundamental tanto para afastar a concepção de Scheler das amarras do psicologismo quanto para evitar qualquer redução da pessoa à correlatos funcionais. Assim, *funções* possuem natureza psíquica, ao passo que os *atos* não se resumem a tal característica, havendo atos de consciência tanto psíquicos quanto espirituais. As funções demandam um corpo vivo situado em um ambiente, enquanto os *atos* podem prescindir do corpo e o correlato da pessoa é seu próprio mundo, sua esfera de valores e suas experiências emocionais.

Como mencionado no item anterior, em Scheler, há uma interconexão mútua entre os atos intencionais da consciência e seus objetos. Tal relação tem caráter essencial e, portanto, é *a priori*, universal e necessária. É através dos atos que a pessoa intui os objetos dados nas vivências. Essencialmente, os atos não se confundem com seus conteúdos (objetos).

[...] Porque de acordo com a natureza do ser dos atos, eles são experienciados apenas em sua execução e são dados na reflexão. Consequentemente, um ato nunca pode se tornar um objeto através de um segundo ato ou uma ordem retrospectiva de atos. Até mesmo na reflexão um ato não é um “objeto”, que por si torna o ato cognoscível

¹¹ [...] Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el "saber", sino que es vivida individualmente; así pues, no ningún "objeto", ni mucho menos una "cosa". [...] (SCHELER, 1943, p.223)

independente de sua execução. O conhecimento reflexivo acompanha um ato, mas não o objetifica.[...] (SCHELER, 1973, p.374, tradução da autora)¹²

Ademais, a relação entre a pessoa e o mundo e a unidade ideal do personalismo scheleriano é condição de possibilidade para a compreensão da relação entre as funções pessoais e seu ambiente. É o mundo o correlato da pessoa. Nesse sentido, ontologicamente, o mundo possui uma estrutura eidética *a priori* (ideal), bem como se consubstancia em um mundo concreto (o mundo que aparece para uma pessoa). Todas as regiões ontológicas do mundo são objetos da reflexão fenomenológica, na medida em que possuem estruturas essenciais e, portanto, ideais. Do mesmo modo que a pessoa é a unidade tanto ideal quanto concreta, o seu correlato, o mundo, também o é. O personalismo ético de Scheler se debruça, precipuamente, nesta relação: pessoa e mundo.

A pessoa é uma unidade espiritual e psíquica de atos de consciência. Assim, são atos de consciência os atos sensíveis, psíquicos e espirituais. Trata-se de uma unidade autônoma e individual de atos de consciência cujos conteúdos remetem-se a uma única pessoa. Os domínios do sensível e do psíquico no ser humano constituem as bases reais nas quais o centro espiritual (a pessoa) atua. A unidade dos atos de consciência já mencionados é consequência da transcendentalidade da consciência. Ou seja, os atos espirituais advêm de uma consciência também composta por atos sensíveis e psíquicos que se reúnem em uma unidade. Dito isso, é importante frisar que o ser pessoa se consubstancia no centro espiritual da consciência, isto é, nos atos de consciência espirituais que conferem sentido aos objetos no mundo e à própria existência pessoal. É o espírito a peculiaridade do ser humano no mundo (o que o faz ser humano). É a pessoa o *ser espiritual*. A essência humana traduz-se, portanto, nos atos de consciência espirituais.

A pessoa é uma realidade não apenas dinâmica, mas correlato do mundo e um valor em si mesma. O *ser* pessoal não se reduz a um *eu* (um ego), não se opõe a um mundo exterior, mas se consubstancia em uma totalidade autossuficiente. O centro ativo de atos de consciência espirituais caracteriza a pessoa enquanto essência individual e disso decorre a sua existência. Trata-se de uma essência eterna, uma ideia, de ordem metafísica.

Há em Scheler uma identidade essencial do centro espiritual (pessoa) com a essência de Deus. Assim, são os atos de consciência espirituais que habilitam o ser humano a se aproximar de Deus e, portanto, dos valores do Sagrado. O ser humano é um ser espiritual. Isso

¹² [...] For according to the nature of the being of acts, they are experienced only in their execution and are given in reflection. Hence an act can never become an object through a second act or a retrospective act of sorts. For an act is not an "object" even in reflection, which alone makes an act knowable beyond its execution. Reflective knowing accompanies an act but does not objectify it. [...] (SCHELER, 1973, p.374)

implica em afirmar que por trás de todo ato não está um *eu* isolado, mas uma pessoa em sua totalidade (unidades ideal e concreta). É a pessoa que percebe a si mesma em sua individualidade (percepção interior, seu ego) e em sua conexão com os valores que intui nas vivências. “Pertence à essência da pessoa existir e viver somente na execução de atos intencionais [...]” (SCHELER, 1973, p.390, tradução da autora)¹³.

A pessoa não se perde em seus próprios atos no mundo fenomênico em razão de sua unidade ideal, correlato de sua unidade concreta. Todo ato realizado remete-se a uma pessoa transcendental. Na pessoa reúnem-se os campos do ideal e do concreto, afastando o personalismo ético de Scheler de qualquer comprometimento de caráter relativista. O ser da pessoa não se reduz ao seu próprio corpo e nem ao *eu* (que compõem a estrutura psicofísica do ser humano), mas ultrapassa tais limites. Isso porque, a pessoa volta-se a si mesma mediante a realização de seus próprios atos, especialmente através da percepção interna (em que intui o seu próprio fluxo de consciência, sendo este o objeto de estudo da Psicologia segundo Scheler).

2.2. UNIDADE CONCRETA E UNIDADE IDEAL

É a *pessoa* uma unidade ideal que delinea o campo do possível de sua própria concretude. Assim, o *ser* da pessoa se consubstancia em uma unidade tanto ideal quanto concreta de atos essencialmente diversos. Somente é possível referir os atos concretos a uma pessoa na medida em que esta é uma essência de caráter ideal e, portanto, constante, universal e necessária. Do ponto de vista ontológico, portanto, é a pessoa uma unidade ideal. Do ponto de vista epistemológico, conhecemos a pessoa na concretude de sua vida na qual realiza atos intencionais de consciência que, por sua vez, remetem-se àquela unidade ideal.

No homem não existe sensação e nem ‘lei’ alguma que não esteja presente também na natureza que está *abaixo* dele ou no reino de Deus, no ‘céu’ que está *acima* dele; e ele tem sua existência unicamente como uma “passagem” entre um reino e outro, como ‘ponte’ e movimento entre ambos.

[...]

O fogo, a paixão mais além de si mesmo – chame a si mesmo de ‘super-homem’ ou ‘Deus’ -, essa é a única verdadeira ‘humanidade’. (SCHELER, 1960, p. 70, tradução da autora)¹⁴

¹³ “It belongs to the essence of the person to exist and to live solely in the execution of intentional acts [...]” (SCHELER, 1973, p.390)

¹⁴ En el hombre no existe sensación ni ‘ley’ alguna que no se encuentre también en la naturaleza que está *por debajo* de él o en el reino de Dios, en el ‘cielo’, que se halla *por encima* de él; y él tiene su existencia únicamente como un “pasaje” entre un reino y el otro, como ‘puente’ y movimiento entre ambos.

Para Scheler, a essência do ser humano, isto é, sua humanidade (seu ser pessoa) o faz transitar entre o mundo concreto e contingente e a esfera ideal de essências *a priori*. A concretude em Scheler se consubstancia na seara prático-emocional. É a vida emocional da pessoa. Ademais, o mundo concreto é um reflexo – moldado a partir de condições contingente, sejam elas históricas, culturais e econômicas – do mundo de essências. Ao ser capaz de intuir os universais, o ser humano se aproxima das essências das coisas, isto é, da seara metafísica, transcendendo sua existência concreta.

Dessa forma, Scheler reforça que, essencialmente, a pessoa se consubstancia em um pólo ativo do qual partem os atos de consciência. Assim, o Filósofo reconhece tanto a intencionalidade quanto a transcendentalidade da consciência.

[...] *a pessoa é a unidade essencial e concreta de ser de atos de diferentes essências que, nela mesma [...] precede todas as essenciais diferenças de atos (especialmente a diferença entre percepção interna e externa, vontade interna e externa, sentimento interno e externo, amar, odiar, etc). O ser da pessoa é, portanto, a 'fundação' de todos os atos essencialmente diferentes.* (SCHELER, 1973, p.383, tradução da autora)¹⁵

Para Scheler, os modelos antropológicos propostos pelo atualismo¹⁶ e pelo substancialismo são insuficientes para uma definição completa da pessoa. Para o atualismo, a pessoa é um ente que realiza atos, porém, para Scheler, isso implica numa perda da identidade, uma vez que o *ser* pessoal se perderia e se confundiria com seus próprios atos. O substancialismo, por outro lado, é incapaz de conceber a pessoa como ser de mudanças, mas tão somente como uma substância idêntica a si mesma. A realização de atos, nesse sentido, seria tão somente o resultado de uma causalidade substancial. Todo ato retornaria a uma única substância. Scheler preocupa-se em propor uma terceira via apta a compreender a pessoa como uma unidade e identidade não substancial e cuja existência se dá na realização de atos intencionais da consciência.

[...]

El fuego, la pasión más allá de sí mismo – llámese la meta ‘superhombre’ o ‘Dios’-, ésa es la única verdadera ‘humanidad’. (SCHELER, 1960, p.70)

¹⁵ [...] *the person is the concrete and essential unity of being of acts of different essences which in itself [...] precedes all essential act-differences (especially the difference between inner and outer perception, inner and outer willing, inner and outer feeling, loving and hating, etc.). The being of the person is therefore the “foundation” of all essentially different acts.* (SCHELER, 1973, p.383)

¹⁶ Como representantes das teorias atualistas, temos a tradição que centraliza a pessoa numa concepção de ser que pensa, reduzindo a totalidade das atividades pessoais na atividade racional do pensamento. Descartes, ao conceber o sujeito como uma *res cogitans*, isto é, um ser que pensa, é um representante do atualismo. Kant, do mesmo modo, ao centralizar a pessoa como um X do qual parte a razão pura (teórica e prática) também é um representante do atualismo. Scheler é contrário a tais concepções ao compreender a pessoa como uma unidade ontológica da complexidade de atos intencionais da consciência, isto é, de atos das mais variadas essências.

[...] a pessoa nunca pode ser reduzida ao X de um mero ‘ponto de partida’ de atos ou a algum tipo de ‘complexo interconectivo’ ou uma rede de atos, como uma forma das tão famosas teorias atualistas que concebem o ser da pessoa em relação a seus próprios atos (*ex operari sequitur esse*) [...]. (SCHELER, 1973. p.384, tradução da autora)¹⁷

A concretude dos atos intencionais da consciência pode se referir a uma idealidade abstrata tão somente a partir da essencialidade da pessoa individual. Em outras palavras, os atos referem-se a uma pessoa enquanto essência. Não é possível intuir uma pessoa que não realize atos intencionais da consciência, uma vez que a própria noção de consciência intencional é uma das características que definem a pessoa do ponto de vista ontológico e essencial.

A compreensão completa de um ato concreto não pode se dar desvinculada da intuição da essência da pessoa enquanto unidade ideal (abstrata). Trata-se, portanto, de uma *realidade dinâmica*, isto é, de uma unidade tanto ideal quanto concreta de atos de consciência essencialmente diversos. Nesse sentido, Scheler concorda com as concepções atualistas da pessoa ao não conceberem-na como uma substância (uma coisa) que – mediante uma causalidade substancial – executa atos a ela referidos. Isso porque, uma vez submetida ao tratamento de *coisa*, a pessoa se sujeitaria às alterações aleatórias ou até às aniquilações fortuitas típicas do mundo das coisas. Do mesmo modo que a pessoa não é uma substância subjacente a cada um de seus atos, também não se reduz aos mesmos.

Scheler admite a consequência dessa premissa para a moralidade. O Filósofo sustenta que o agir moral volta-se aos atos da pessoa. São os atos da pessoa que suportam os valores de bem e mal. Assim, Scheler desvincula a moralidade de um ato da vontade, relação fortemente presente no criticismo kantiano (KANT, 2008, p.21). As coisas são caracteristicamente dotadas da capacidade de suportar os valores materiais da hierarquia dos valores, isto é, de serem *bens*. Os valores morais (bem e mal), por outro lado, dirigem-se aos atos da pessoa. Isto é, somente os atos da pessoa podem ser bons ou maus. Tal característica não torna a pessoa uma coisa e nem lhe confere a característica da *coisidade*. Scheler retira a pessoa da esfera dos objetos, considerando-a desprovida do caráter de coisa, característica do ser objeto. A pessoa, nesse sentido, existe na medida em que realiza atos intencionais da consciência.

¹⁷ [...] the person can never be reduced to the X of a mere ‘point of departure’ of acts or to some kind of mere ‘interconnective complex’ or network of acts, as a forma of the so-called actualistic theories which conceives of the being of the person in terms of his doings (*ex operari sequitur esse*) would have it. (SCHELER, 1973, p.384)

Esclarecendo que a pessoa não se confunde com seus próprios atos, Scheler delinea o campo do ser pessoa, excluindo o que não é pessoa em sua concepção. Do mesmo modo, nem a existência de percepções interna e externa asseguraria o ser de uma pessoa. Por fim, o *ser* pessoal também não se limita ao espectro da vontade. Assim, é a pessoa uma realidade dinâmica e irrepitível.

[...] Para Scheler, a pessoa não é uma substância nem um sujeito no sentido metafísico ou físico da palavra. [...] A pessoa está em relação com os atos que realiza; não no sentido de que constitua seu ponto de partida, mas no de que em todo ato se experimenta inteiramente a si mesma e é, de certo modo, toda em todo ato. Podemos dizer, portanto, que é a pessoa uma unidade de atos de todo tipo dada por inteiro na experiência. (WOJTYLA, 1993, p. 35)

Nas palavras do próprio Scheler:

[...] O ato concreto da pessoa não pode ser compreendido como uma mera soma ou uma mera construção de tais essências abstratas de atos, como tampouco a pessoa não pode ser entendida como um mero complexo interconectado de atos. Assim, é a pessoa mesma, vivendo cada um desses atos, que permeia cada ato com sua característica peculiar. [...] (SCHELER, 1973, p.386, tradução da autora)¹⁸

Scheler pretende afastar qualquer substancialização da pessoa, uma vez que insiste na relação entre a pessoa e seus atos. É a pessoa, em sua integridade e irrepitibilidade, que se desvela completamente em cada ato concreto e esse mesmo *ser* pessoal varia em cada ato dessa natureza. Essa dinamicidade da pessoa com seus próprios atos não lhe confere o *ser coisa*, uma vez que não se submete às variações temporais que as coisas sofrem na multiplicidade do mundo. Da mesma maneira, a pessoa não se esgota na realização de seus próprios atos.

A compreensão scheleriana de pessoa, nesse sentido, abarca a noção de *identidade* trazida pelo Filósofo. Trata-se de uma identidade que se sustenta em uma direção qualitativa do puro devir. A existência pessoal se dá nas vivências e experiências possíveis, não importando à intuição pessoal (enquanto unidade) as experiências passadas. Segundo Scheler, as noções de passado e futuro revelam-se no tempo fenomênico, isto é, são dadas no fluxo dos processos psíquicos interiormente percebidos. Do mesmo modo, a vida pessoal não se dá no tempo objetivo da física, isto é, da realidade das coisas. A vida da pessoa, portanto, não se

¹⁸ [...] The concrete act of the person can be understood as a mere sum or a mere construct of such abstract act-essences no more than the person can be understood as a mere interconnective complex of acts. Rather, it is the person himself, living in each of his acts, who permeates every act with his peculiar character. (SCHELER, 1973, p.386)

revela nem no tempo fenomênico (passado, presente e futuro), objeto da intuição, e nem no tempo objetivo da realidade física (cronológico). A existência da pessoa se dá no tempo enquanto direção qualitativa de tornar-se diferente, o chamado tempo interno. A compreensão da identidade da pessoa, portanto, implica na prévia reflexão do *ser* pessoal enquanto unidade tanto ideal (abstrata) quanto concreta.

Enquanto unidade concreta, a pessoa se submete ao tempo fenomênico, podendo transitar na esfera de valores universal e necessária da hierarquia axiológica, preferir e postergar valores em tempos históricos específicos e revivê-los em suas experiências psíquicas. Como unidade ideal, porém, a pessoa não se limita nem ao espectro do tempo cronológico e nem ao tempo fenomênico. A identidade pessoal somente é possível partindo-se das premissas já tratadas no item anterior, quais sejam a transcendentalidade e a intencionalidade da consciência. Assim, a identidade pessoal relaciona-se com uma unidade teleológica dos atos, uma conexão de sentido entre os mesmos. Somente uma consciência transcendental garante a identidade de seu ser, uma vez que ela se refere a si mesma, não se esgotando nas contingências espaço-temporais.

Tal compreensão será imprescindível na ulterior reflexão sobre a proposta ética de Scheler e os critérios para a estruturação da hierarquia dos valores. Os valores mais duradouros situam-se em graus superiores da referida hierarquia e é da essencialidade da pessoa a capacidade de intuí-los, a despeito das contingências socioculturais e históricas.

A peculiaridade das experiências pessoais está em se submeter tanto ao campo do concreto e transcendente, quanto à esfera do essencial (ideal). Isso porque todo ato concreto da pessoa refere-se às essencialidades de atos no campo de sua unidade ideal. As relações eidéticas entre esses atos são objetos das reflexões fenomenológicas.

Assim, somente com a intuição da essência da pessoa é possível compreender cada ato realizado por ela como sendo dessa natureza. Isto é, a intuição da essência pessoal fornece sentido aos conteúdos dos atos de consciência da pessoa. Não se trata de uma concretude caótica de atos sem referência, mas de uma unidade concreta cujo referencial é a unidade pessoal (ideal). Ambas as unidades compõem o ser da pessoa.

[...] Portanto, todo ato concreto sempre contém percepção interna e externa, consciência de um corpo vivo, amar, odiar, sentir e preferir, querer e não querer, julgar, lembrar, representar, etc. Todas essas divisões necessárias estabelecem tão somente o espectro dos traços abstratos do ato concreto da pessoa – se nós estamos analisando a pessoa. [...] (SCHELER, 1973, p.386, tradução da autora)¹⁹

¹⁹ [...] Therefore every concrete act always contains inner and outer perception, lived-body consciousness, loving and hating, feeling and preferring, willing and not willing, judging, remembering, representating, etc. All

Somente é possível referir os atos concretos a um *ser* pessoal na medida em que esses mesmos atos são essências *a priori* e anteriores a qualquer experiência indutiva, acessados tão somente através da *experiência fenomenológica*. Esta, por sua vez, diferencia-se da experiência que fundamenta as ciências exatas e naturais, haja vista que não lida com o que é dado sob condições específicas ('se A então B'). Ao contrário, a experiência fenomenológica debruça-se sobre as essências intuídas nas vivências e, dentre elas, as vivências emocionais ganham destaque na Fenomenologia scheleriana.

A fenomenologia constitui, assim, para Scheler, o método adequado à ética. Em primeiro lugar é experimental, e toda ciência deve basear-se na experiência. Por outro lado, são objeto de experiência aqueles conteúdos que fundam a essência da experiência ética vivida, isto é, os valores. Quando dizemos que um determinado ato é eticamente bom ou mau, estamos definindo seu valor, que constitui o conteúdo da experiência emocional, o estamos experimentando ao realizar tal ato. Não é que um juízo externo ao ato lhe confira esse valor, mas é o próprio valor que está diretamente contido na experiência vivida. O método fenomenológico nos permite extraí-lo dessa experiência e objetivá-lo de maneira científica. (WOJTYLA, 1993, p.19)

Estabelece-se, assim, a relação entre a pessoa e o mundo, primordial para a apresentação da proposta ética de Scheler no capítulo seguinte. Entre a pessoa e o mundo há um elo – a experiência fenomenológica – que permite ao ser humano a peculiaridade de uma vida ética. Outros seres no mundo não são dotados de tal capacidade. É a pessoa, portanto, o fundamento de toda a classe possível de atos de consciência, precipuamente dos atos de consciência espirituais sobre os quais a ética material de Scheler se debruça.

2.3. A PESSOALIDADE NO MUNDO

Antes de adentrar na seara ética, a pedra de toque deste trabalho, é fundamental que se debruce sobre a relação que se dá entre a pessoa – ente espiritual – e o mundo (incluindo o outro). Daí a relevância da intersubjetividade, isto é, da relação entre pessoas e em como o outro é resultado de um percurso de fundamentação fenomenológica, estruturado a partir de essências. A intersubjetividade será objeto de reflexão no próximo capítulo, considerando a sua inserção na proposta ética de Scheler e resultado de um percurso pessoal. Por isso a imprescindibilidade da análise da pessoa na fenomenologia scheleriana e de sua posição no

these divisions, necessary as they are, yield only abstract traits of the concrete act of the person – if we are looking at person. [...] (SCHELER, 1973, p.386)

mundo enquanto ser espiritual. Somente assim é possível compreender o outro enquanto resultado de um percurso fenomenológico que se encontra a partir da noção *simpatia*, objeto de ulterior reflexão neste trabalho.

Do exposto no primeiro capítulo, conclui-se que a pessoa é um ser espiritual (sua essencialidade ontológica). Daí se reflete sobre a sua relação com o mundo. Qual é a relação da pessoa com os seus objetos de conhecimento, isto é, com o mundo ao seu redor? Em outras palavras, é primordial que se reflita sobre a transcendentalidade da pessoa do ponto de vista do conhecimento. Essa *relação* entre a pessoa e o mundo tem caráter ontognoseológico em Scheler e é o elemento que une sua proposta antropológica a sua proposta ética, garantindo a coerência sistemática de seu pensamento. É da resposta para tal pergunta que se retirará a primeira conclusão para se fundar a dignidade humana. O ser humano é digno na medida em que é o *princípio da relatividade existencial do mundo*. O mundo o é para uma pessoa e somente tal ente – dentre tantos outros seres vivos – é capaz de tal relação ontológica. É a pessoa que intui essencialidades puras a partir de suas vivências concretas, abstraíndo-se do concreto e alcançando o universal.

Essa preocupação ontognoseológica aparece em Scheler em dois opúsculos. O primeiro deles, *Fenomenología y Gnoseología*, escrito entre 1913 e 1914. O segundo é *La Esencia de la Filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, escrito em 1917. Há uma conexão hermenêutica entre ambos e as propostas antropológica e ética de Scheler. Isso porque, em vários momentos de ambos os opúsculos, o próprio Filósofo faz menção a sua obra *Ética*. Ao se debruçar sobre a relação entre Fenomenologia e Gnoseologia, Scheler apresenta uma hierarquia na ordem existencial dos objetos de conhecimento, cujo critério é a relatividade. Inferiores são aqueles objetos de existência relativa perante o sujeito de conhecimento, isto é, a pessoa. Superiores são aqueles objetos absolutos, cujo ser é absoluto, ou seja, essencial (novamente, *a priori* e necessário). São objetos dados na contemplação (ato intencional puro) e são tipicamente filosóficos.

A relatividade de um objeto de conhecimento, para Scheler, está em sua adaptabilidade aos atos intencionais da consciência pessoal, variando conforme a qualidade e a direção do próprio ato. Os objetos da natureza sensível, por exemplo, dependem de condições específicas para serem apreendidos. Quando pretendo estudar uma determinada espécie vegetal, dependo das condições biológicas e da adaptabilidade dos meus atos cognoscitivos a tais condições. Somente assim será possível conhecer sobre um determinado elemento da Biologia (ramo do conhecimento). Acontece que até os domínios da natureza

sensível estão submetidos ao que Scheler denomina de *auto-domínio*, ou seja, os domínios transcendentais da pessoa.

Na experiência sensível é que se dá o encontro de uma consciência intencional e seus conteúdos. É o mundo constituído por objetos essenciais e, portanto, *a priori* do ponto de vista lógico e gnosiológico que fundam a possibilidade do próprio conhecer deste mesmo mundo. É um só e mesmo mundo. Não é necessário, para Scheler, assumir a existência de um mundo sensível e de um mundo suprassensível. O sensível e o suprassensível relacionam-se mutuamente na vivência pessoal. Dessa relação, extrai-se a pessoa enquanto ente transcendental e condição de possibilidade do conhecer e também do agir.

É daí que é possível, em Scheler, desenvolver uma ética fundada no conhecimento dos valores enquanto entes também *a priori* (porque eidéticos), bem como um agir a partir de tal conhecimento (é o que se depreenderá no último capítulo deste trabalho a partir da *Sociología del saber* do Scheler). Ainda que o pensamento scheleriano se desenvolva desde uma antropologia filosófica a uma sociologia, é elementar a sua preocupação lógico-fundante de submeter todas as suas construções a um só e mesmo ente: a pessoa.

Retomo o exemplo da espécie vegetal. O estudo de um elemento biológico é passível de acidentes, ou seja, de se voltar a elementos não-essenciais que variam no tempo e no espaço. Acontece que há um domínio de essências, universal e necessário que é *auto-dado*. É dado a uma consciência aprioristicamente do ponto de vista lógico e gnosiológico.

Neste trabalho o interesse está em responder a pergunta: em que medida, na epistemologia scheleriana, é possível fundar uma ética enquanto conhecimento intencional de valores? O paradigma pessoal já foi estabelecido no primeiro capítulo. Falta, portanto, desenvolver como a pessoa é capaz de conhecer o mundo e os valores *nele* inseridos. Como um ser concreto, finito e passível de contingências é capaz de extrair (ou intuir) uma ordem de valores universal e necessária? Os dois questionamentos apresentados serão fundamentais para o desenvolvimento da presente dissertação.

Objetos essenciais são contemplados. É o ato de contemplar, essencialmente filosófico que permite à pessoa intuir aprioristicamente os objetos contemplados em um reino essencial de ser, estabelecendo nexos eidéticos entre eles. É tal mundo de essências que funda a possibilidade de existência e de conhecimento do mundo sensível e percebido. A essência é o que delimita a apreensão do real e independe da subjetividade. Isso fica claro no seguinte trecho:

[...] A própria 'vida' não é nenhum conceito empírico, senão uma essencialidade que pode ser contemplada e somente quando é contemplada em certos objetos nos permite atribuir a estes o reino do orgânico, de modo que eles *a priori* estão sujeitos

aos nexos essenciais deste campo do ser. Disso se deduz que tal domínio de objetos também pode ser independente da existência de todos os seres vivos terrestres em geral que têm uma determinada organização [...] (SCHELER, 1966a, p.91, tradução da autora)²⁰

Não é a pessoa que constrói seu próprio objeto de conhecimento a partir de um método. Pelo contrário, o objeto já está dado em um domínio de essências e a pessoa apreende tal objeto situado tanto essencialmente quanto empiricamente. É na vivência que a pessoa conhece um objeto específico cujo fundamento é de ordem anteriormente gnoseológica. Em outras palavras, do ponto de vista gnoseológico, a essência precede o conhecimento do objeto, tornando-o possível.

Acontece que o conhecimento pessoal dos objetos se dá de um ponto de vista relativamente existencial. São objetos para uma pessoa cujas visadas variam conforme ela se aproxima dos objetos dados plenamente. Esse conteúdo relativamente existencial é o mundo circundante da pessoa. Conheço aquilo que já *é* antes de mim, mas que *existe* para mim naquele momento em que me proponho a conhecer *no meu mundo circundante*. E essa relatividade existencial dos objetos reflete um mundo de essências *a priori*. Assim, é um conhecer daquilo que está dado independentemente da subjetividade pessoal. Os objetos existem num mundo de essências que, enquanto entes ontológicos, independem da subjetividade, mas que existem *para* uma pessoa.

Scheler assume aqui a *redução fenomenológica*. Para o filósofo, trata-se de um momento em que tanto o mundo circundante da pessoa quanto o mundo dos objetos apriorísticos são constituídos no momento da redução fenomenológica. A partir disso, Scheler propõe uma hierarquia da relatividade existencial (SCHELER, 1966a, p.102) pautada nos graus de adequação e nas diferenças de plenitude no mundo e no conhecimento do mundo. Trata-se de um princípio explicativo da realidade cognoscível para uma pessoa. Uma vez que os valores também são objetos de conhecimento, Scheler aplica para eles o mesmo argumento. É a *hierarquia dos valores*. A vivência do mundo e seus objetos dá ocasião não apenas para o conhecimento, mas para o sentir e que este sentir permite não só a intuição de essências categoriais, mas antes e principalmente a intuição de essências axiológicas. O movimento do conhecimento de Edmund Husserl toma aqui a forma de movimento

²⁰ [...] La propia 'vida' no es ningún concepto empírico, sino una esencialidad que puede ser contemplada, y sólo cuando es contemplada em ciertos objetos nos permite atribuir a éstos al reino de lo orgánico, de modo que ellos *a priori* están sujetos a los nexos esenciales de este campo del ser. De ello se deduce que tal dominio de objetos también puede ser independiente de la existencia de todos los seres vivos terrestres em general que tienen una determinada organización [...] (SCHELER, 1966a, p.91)

emocional. Este movimento, por sua vez, é fundante da experiência axiológica da pessoa em sua direção existencial qualitativa, isto é, seu vir a ser.

É a pessoa uma unidade *em* seus próprios atos *na* vivência e *através* deles. Isso implica em sustentar que ela é idêntica a si mesma e varia qualitativamente em sua própria e única possibilidade de torna-se diferente. Aqui, a relação fenomenológica entre pessoa e tempo se faz presente, não sendo o escopo desta dissertação. Cabe aqui refletir sobre a relação entre a pessoa e o mundo (incluindo objetos e vivências pessoais) sob o enfoque dos atos emocionais da consciência. Delineando o caminho da presente reflexão, os problemas ontogenesiológicos de Scheler na relação entre a pessoa e os objetos mundanos já foram traçados. Resta, portanto, traçar o elo essencial entre a pessoa e os valores e entre as próprias pessoas que se vivenciam entre si no mundo.

A concretude da vivência não é objetificante dos atos pessoais, isto é, os atos intencionais da consciência não são objetos da pessoa. Pelo contrário, são condição de possibilidade para a objetificação dos conteúdos vivenciais. A pessoa não é objeto, mas suporta valores. Assim, a pessoa *está* no mundo e *existe* nele em sua unidade. Logo, como intuir a pessoalidade? Scheler sustenta que as pessoas são conhecidas através da co-execução de atos de outras pessoas. Neste ponto, está o caminho trilhado da intersubjetividade na fenomenologia scheleriana que parte da sua proposta antropológica da pessoa, passando pelas vivências emocionais dos valores caracterizadora da sua proposta ética e chegando às formas intersubjetivas de convívio social.

3. A PROPOSTA ÉTICA DE MAX SCHELER

A proposta ética de Scheler insere-se no paradigma fenomenológico da pessoa enquanto ser que intui emocionalmente conteúdos de valores nas vivências mundanas. Isso significa dizer que há uma relação essencial entre a pessoa e suas vivências e interessa à Ética de Scheler as vivências axiológicas, isto é, aquelas nas quais são intuídos conteúdos de valor. Assim, pessoa, intuição emocional e valor são os pilares da pretensão de Scheler de formular uma hierarquia dos valores enquanto ontologia, voltando-se ao próprio valor enquanto *ser*, sem esgotar a existência do valor em tal pureza ontológica. O motivo disso está na concretude das vivências pessoais nas quais são intuídos os conteúdos de valor. Eles estão situados nos bens, conforme será explicado, e suas relações essenciais independem das relações essenciais existentes nos próprios bens. São modos de ser distintos e que se manifestam à pessoa. Com

efeito, a ética scheleriana parte da pessoa e tem tal ente como sua finalidade como também se verá.

A intuição dos valores insere-se na vida emocional superior do ser humano (SCHELER, 1943, p.10), ou seja, nas atividades da consciência espiritual, ou seja, da própria pessoa. Em razão disso, a pessoa é um ser para os valores, na medida em que sua consciência é intencional e emocionalmente direcionada para os valores enquanto conteúdos intuídos e motores de sua ação. Portanto, refletir sobre o *ser* do valor implica também é se questionar como é possível conhecer o valor nas vivências? Como se dá essa relação entre o valor como objeto e a pessoa enquanto sujeito cognoscente? Nessa toada, a proposta ética de Scheler insere-se na problemática onto-gnoseológica acerca da relação entre a pessoa e os objetos mundanos. A pessoa é o ser que intui e o valor é o objeto intuído e a relação entre ambos é essencial.

Do ponto de vista epistemológico, isto é, de como é possível conhecer os valores no mundo, há uma relação de anterioridade da esfera emocional humana perante o valor, objeto intuído. É na vivência de caráter emocional (experiência fenomenológica) que o valor é intuído pela pessoa. Trata-se da vivência pura do valor. Acontece que circunscrita a essa pureza existe uma esfera de estados afetivos e psicofísicos, como prazer e dor que em nada acrescentam ao conhecimento do valor enquanto objeto da intuição emocional. Assim, o ato intencional emocional que intui os valores é de natureza distinta dos sentimentos psicofísicos e viscerais despertados na mesma vivência. Tais sentimentos pressupõem ontologicamente o conhecimento do valor dado na intuição emocional e se ligam ao objeto que suporta o valor. Esta é a vivência carnal da pessoa perante os objetos no mundo que, por sua vez, suportam valores que são intuídos pela pessoa na dimensão espiritual de sua consciência. É um ir além do físico, transcendendo os instintos e impulsos presentes na existência humana concreta. Assim, Scheler não se desvincula da concretude da vida humana, mas lhe oferece sentido. É apenas a existência de sentido que confere orientação à existência humana, especialmente ao comportamento da pessoa, sendo essencial para a Ética.

[...] sentimentos são formas de conhecimento; eles transcendem a si mesmos e se dirigem aos valores que intencionam. Eles são distintos dos estados psicofísicos, especialmente dor e prazer, assim como dos estados viscerais tais como a “pontada de alegria”, o medo, a apreensão, a frustração e afins. Ao invés, tais estados são respostas viscerais aos valores visados, onde “visando” é um ato intencional espiritual da consciência de um tipo único. Sentimentos viscerais ou físicos não são cognitivos e nem intencionais; de fato, eles pressupõem o conhecimento do valor dado em um sentimento cognitivo e são respostas ao objeto que suporta o valor. [...] (KELLY, 2011, p.29)

O caminho percorrido por Scheler em sua proposta ética é manifesto de forma dispersa em suas obras, sendo a obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal dos Valores* o fio condutor de sua reflexão e norte para os trabalhos subsequentes. Nela, o Filósofo defende uma ética material dos valores, afastando-se de qualquer proposta ética material que vincule o “bem” a conteúdos determinados de representações. Os valores, por outro lado, podem fundamentar uma proposta ética na medida em que fundam o que Scheler denomina de *Strebenszielen*, ou seja, a propositura de metas valorosas para a existência.

Os valores, na ética scheleriana, são tidos como fenômenos intuídos na experiência fenomenológica, isto é, na vivência. “[...] de um ponto de vista fenomenológico, conhecemos os valores éticos, como também todos os demais, desde que constituam o conteúdo da experiência de um sujeito [...]” (WOJTYLA, 2001, p. 66).

Interessa a Scheler o ser humano que compreende os valores e atua conforme eles em sua vida prática. Como o ser humano se relaciona com os valores no mundo? Qual é a natureza dessa relação? Em primeiro lugar, a proposta ética scheleriana apresenta dois momentos. O primeiro momento é o do conhecimento dos valores, no qual o ser humano intui os valores em sua estrutura eidética situada no mundo no momento da vivência. É a experiência fenomenológica. Nela, a pessoa intui não apenas o valor isolado, como também as relações essenciais que ele possui com os demais valores em uma ordem hierárquica dada aprioristicamente. Aqui, Scheler concorda com o intelectualismo socrático, no sentido da prevalência do conhecimento dos valores superiores e a sua relação necessária com o agir em consonância com os mesmos. Nesse sentido, Scheler retira o agir moral do campo da vontade e o situa na esfera epistemológica de como é possível conhecer os valores nas experiências. Assim, o Filósofo, embebecido da proposta fenomenológica enraizada por Edmund Husserl, sustenta que o conhecimento valorativo se dá em uma experiência de caráter fenomenológico, isto é, em uma experiência de essência. O valor, assim, é a experiência na vida prática da pessoa. Essa relação epistemológica entre a pessoa e o valor é definida por Scheler em seu opúsculo *A essência da filosofia*.

[...] se bem a proposição de Sócrates, segundo a qual aquele que conhece o bem também o quer e o realiza [...] resulta exata na medida em que uma conduta plenamente boa não apenas inclui em si a bondade objetiva do querido, mas também a evidente intuição de sua prioridade valorativa objetivamente fundada como ‘melhor’ em cada caso. [...] (SCHELER, 1966b, p.29-p.30, tradução da autora)²¹

²¹ [...] si bien la proposición de Sócrates, de que aquel que conoce claramente el bien, también lo quiere y lo realiza [...] resulta exacta en la medida en que una conducta plenamente buena sólo incluye en sí la bondad

A ação moralmente má é assim definida do ponto de vista da vontade, bem como da relação entre a consciência intencional e os valores situados no mundo. A vontade *bem fundamentada* é aquela vontade (motivação) dirigida à realização de um valor superior e, num conflito de valores, elege o valor superior. Por outro lado, a ação *não bem fundamentada*, num conflito axiológico, elege o valor inferior. Assim, Scheler retoma o intelectualismo socrático ao acreditar que, em compreendendo os valores em questão, a pessoa naturalmente irá preferir o valor superior e postergar o valor inferior. Estes e a hierarquia na qual estão estruturados eideticamente são intuídos pela pessoa e na relação entre a intuição e o valor podem ocorrer erros do ponto de vista gnosiológico atrelados ao que Scheler denomina de *modos práticos errados de viver* (SCHELER, 1966b, p.30). Para o Filósofo, trata-se de uma relação de essência entre o conhecimento dos valores e o conhecimento do ser em geral. A axiologia precede a ontologia no sentido da precedência da ordem dos valores em relação a ordem do ser do ponto de vista da fatualidade da vivência.

[...] nenhum ente totalmente livre de valor pode dar-se ‘originariamente’ objeto de uma percepção, lembrança ou esperança e, em segundo lugar, do pensamento e do juízo, sem que sua qualidade de valor ou sua relação de valor não haja nos sido *dada* de algum modo de *antemão* em relação a outra coisa (igualdade, diferença, etc.), (no que ‘anterior’ não implica necessariamente sucessão no tempo e duração, mas tão somente a *ordem* da série do dado ou da duração). [...] (SCHELER, 1966b, p.30, tradução da autora)²²

Para Scheler, o juízo perceptivo sobre a realidade é insuficiente no tocante à apreensão da ordem dos valores presente nesta mesma realidade. Em outras palavras, a intuição dos valores é o contato mais genuíno e primordial da pessoa com o mundo que lhe circunscreve. É o valor que confere sentido à apreensão dos objetos e é justamente a busca por sentido que caracteriza a existência humana essencialmente.

O ponto de partida de Max Scheler é o que há de material na esfera ética da vida humana, isto é, os valores. São eles dados à consciência através de uma atividade essencialmente pessoal, qual seja, a intuição emocional (ato de consciência espiritual). É a pessoa que intui os valores em sua esfera prática e na relação entre a consciência espiritual e

objetiva de lo querido, sino también la evidente intuición de su prioridad valorativa objetivamente fundada en lo ‘mejor’ en cada caso [...] (SCHELER, 1966b, p.29 – p.30)

²² [...] ningún ente totalmente libre de valor pueda hacerse ‘originariamente’ objeto de una percepción, recuerdo, esperanza, y en segundo lugar, del pensamiento y juicio, sin que su cualidad de valor o su relación de valor no nos haya sido *dada* de algún modo de *antemano* frente a otra cosa (igualdad, diferencia, etc.), (en que lo ‘anterior’ no implica necesariamente sucesión en el tiempo y duración, sino solamente el *orden* de la serie de lo dado, o de la duración). [...] (SCHELER, 1966b, p.30)

os valores, Scheler estrutura a sua fenomenologia dos valores. Trata-se de voltar a análise a todos os conteúdos de valor das vivências humanas, transcendendo-se de normativas, leis e diretrizes.

A relação entre axiologia e ontologia já mencionada no primeiro capítulo desta dissertação é o pano de fundo para a compreensão da relação entre a ética aplicada e a ética pura, noções presentes no conjunto da proposta ética scheleriana. Conhecer um valor é o ponto de partida da ética aplicada, sendo esta uma ética material, haja vista que o valor é um conteúdo material. Material em Scheler não é sinônimo de concreto, mas de objetivo, *a priori*.

Nesse sentido, a proposta ética desenvolvida por Scheler e seus consequentes preenchimentos pelas variações socioculturais e econômicas reúnem-se em dois paradigmas teóricos: ética pura e ética aplicada. A proposta scheleriana enquadra-se na seara ética na medida em que discute o *ser* dos valores, suas estruturas e relações universais, sendo por isso uma ética pura. Do mesmo modo, Scheler apresenta as possibilidades - já contidas na própria essencialidade dessas estruturas e relações - de variações contingentes a depender das condições socioculturais e econômicas situadas no tempo e no espaço. Daí, depreende-se a ética aplicada do Filósofo.

Investigar a proposta ética de Max Scheler, portanto, implica em transitar entre os universais (a ética pura) e suas relações eidéticas com as particularidades do mundo e os paradigmas morais da intersubjetividade pessoal. Assim, é possível afirmar que, em Scheler, há uma relação essencial entre ética pura (as estruturas dos valores e suas relações), a ética aplicada (do ponto de vista da experiência vivida e da intersubjetividade) e, de tal relação, advém a sua Sociologia do Saber (enquanto espécie do gênero Sociologia cultural). Neste capítulo, a proposta é discutir, a partir de sua obra fundamental *Formalismo na Ética e a Ética Não-formal dos Valores* (1912), as estruturas essenciais da proposta ética scheleriana, bem como as relações entre ela, a experiência vivida e a intersubjetividade.

A proposta ética de Max Scheler ocupa lugar privilegiado na história da Filosofia, uma vez que retira da razão o domínio da esfera prática da vida humana. Disso decorre o personalismo ético de Scheler, concebendo a pessoa para além dos limites da razão pura. O criticismo de Immanuel Kant²³ fundamentalmente formal e pautado na razão legisladora, concebia o Imperativo Categórico como lei racional capaz de servir de molde para qualquer ação humana. Trata-se, para Kant, do triunfo da razão sobre qualquer possibilidade de relativismo dos desejos e impulsos. É a pessoa o ser apto a agir conforme a máxima da razão

²³ A doutrina da razão prática pura desenvolvida por Kant em sua obra *Crítica da Razão Prática* segundo a qual o critério de moralidade situa-se na determinação da vontade pela lei moral.

dirigida à vontade. Assim, segundo Scheler, Kant coloca a pessoa a mercê da sua própria vontade enquanto ser racional. Trata-se de um ser que obedece a lei moral, desprovido de sentimentos moralmente relevantes e apartado das variações contextuais (isto é, de toda e qualquer forma de experiência).

Paralelamente, Scheler concorda com a crítica de Kant sobre a ética dos bens e fins, uma vez que, para ambos os filósofos, tal ética seria fundamentalmente pautada pelos desejos e, portanto, contingente. Para Scheler, por outro lado, é possível conceber uma ética composta por bens e que escape às contingências desde que haja uma separação ontológica entre o *mundo dos bens* e o *mundo dos valores*.

Assim como Kant, Scheler preocupa-se em retirar da ética qualquer escopo de fundamentação empírico-indutiva (*a posteriori*), sem que dessa forma se afaste qualquer possibilidade de fundar a ética numa experiência de outra ordem. É a *experiência fenomenológica* dos valores materiais *a priori*, sendo estes as essências de ordem prática. Nas lentes de Scheler, o equívoco de Kant está em equiparar o *a priori* ao formal, o que implica em afastar qualquer possibilidade de uma ética fundada em valores. Scheler reforça, portanto, que não há uma relação necessária entre o apriorismo e o formalismo, sendo possível a formulação de uma ética *a priori* e, portanto, universal e necessária sem que, para tanto se abandonem os valores (materiais).

É imperioso reforçar que a crítica scheleriana ao criticismo ético kantiano situa-se nos dois pressupostos dos quais Kant parte em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O primeiro deles é situar a esfera da vontade e dos impulsos humanos em um espaço desordenado e isento de valores. O segundo é considerar que apenas uma vontade dirigida pela razão legisladora é que é capaz de ordenar a esfera dos impulsos. Assim como a experiência não pode ser princípio ético, pois não oferece parâmetros universais e necessários – requisitos para uma ética *a priori* –, as capacidades volitivas humanas não são aptas por si sós de fundarem um agir moral.

A experiência fenomenológica que interessa a Scheler, do ponto de vista ético, é aquela de caráter emocional. É assim que a ética scheleriana situa-se no campo das experiências, envolvendo os estados afetivos e a percepção afetiva intencional (*intentionales Fühlen*). Os valores, nesse sentido, podem ser objeto da experiência emocional-fenomenológica, pois se dão não apenas na forma de estados afetivos, mas também e precipuamente, na forma de percepção intencional. Os estados afetivos incluem as experiências puramente emocionais que podem ou não servir de fonte de atos emocional-cognoscitivos. No campo emocional humano, há gradações, isto é, estratos, desde os mais

periféricos (puramente emocionais, os estados afetivos) até os mais profundos (de natureza intencional, ou seja, a percepção afetiva intencional). É na percepção afetiva intencional que os valores são percebidos de maneira definida.

Scheler apostou na vida emocional e tentou devolver ao sentimento o lugar importante perdido na história, situando ao lado de um apriorismo do pensamento, um apriorismo do sentimento, ou seja, ao lado do *a priori* intelectual, o *a priori* emotivo, que é um sentimento primário dos valores (VELASCO, 2009, p.77, tradução da autora)²⁴

Como nosso próprio Filósofo afirma em *Ordo Amoris* (1914-1916): “O homem, antes de ser um *ens cogitans* ou um *ens volens*, é um *ens amans*”. (SCHELER, 2012, p.15). Ou seja, é o ser humano um ser que, sobretudo, sente. O amor aqui assume um papel ético fundamental e fundante. O valor é dado na experiência emocional pela percepção afetiva intencional e o seu conhecimento é imediato e obtido através da intuição emocional. É somente através das experiências emocionais que conhecemos o mundo de valores pessoais em sua unidade e coerência.

Os valores estão nos bens, mas não se confundem com eles. A separação ontológica entre o *mundo dos bens* e o *mundo dos valores* é primordial. É o *ser* dos bens diverso do *ser* dos valores. O *bem* suporta o valor. Do mesmo modo, o *ser* dos valores não se confunde com o *ser* da coisa, em razão disso o fundamento da ética é a experiência valorativa (aquela que se volta ao *ser* do valor). Entretanto, não se trata de afastar qualquer modalidade de experiência, mas tão somente aquela de caráter empírico-indutivo (*a posteriori*) que embasa as ciências naturais. Importa, para Scheler, a *experiência fenomenológica* que, na seara ética, adquire o sentido de experiência dos valores enquanto objetos *a priori* da intuição emocional. Perguntar sobre o *ser* das coisas implica em conferir-lhe conceitos, características comuns. O mesmo não ocorre no *ser* do valor, sendo este tão somente desvelado à pessoa mediante um ato intencional da consciência e seu correlato no mundo, qual seja, os bens dotados de valor.

[...] O objeto da ética não são os fatos ‘formais’ e sim os ‘materiais’, não as construções subjetivas, e sim os valores objetivos. E os valores, segundo Scheler, são objeto de experiência.

É o que se chama experiência fenomenológica, provindo-lhe o nome do fato de que os valores, objeto de tal experiência, manifestam-se no conteúdo da vida emocional humana. [...] (WOJTYLA, 1993, p.18)

²⁴ Scheler apostou por la vida emocional e intento devolverle al sentimiento el lugar importante perdido em la historia, situando al lado de um apriorismo del pensamiento, um apriorismo del sentimiento, es decir, al lado del *a priori* intelectual, el *a priori* emotivo, que es um sentimento primário de los valores. (VELASCO, 2009, p.77)

Em outras palavras, não é possível definir um valor em torno de características e propriedades comuns. A esfera dos valores e suas relações eidéticas são dadas intuitivamente nas experiências emocionais num mundo contingente de bens. Há, dessa forma, uma relação eidética entre a ordem *a priori* dos valores e o mundo dos bens.

Essa relação se verifica na forma de um apriorismo da ordem hierárquica dos valores em relação ao mundo dos bens. A ordem valorativa é espelhada na ordem dos bens. Essa tal ordem de valores não determina a ordem dos bens, mas delinea o campo de possibilidade, além do qual a formação dos bens não pode avançar. Trata-se de uma ordem *a priori* de valores que se desvela numa ordem de bens variados, situados historicamente, culturalmente e socialmente. Esse desvelamento do *ser* dos valores é o que há de peculiar ao ser humano enquanto ser espiritual, ou seja, *pessoa*.

Na determinação correta de um valor, não é suficiente tentar derivá-lo de características e propriedades que não pertencem à esfera do fenômeno de valor. O valor mesmo deve ser sempre *dado intuitivamente* [...]. Assim como é ausente de sentido perguntar sobre as propriedades comuns das coisas azuis e vermelhas, uma vez que elas não possuem nada em comum a não ser o seu caráter azulado ou a sua vermelhidão, também é incoerente questionar-se acerca das propriedades comuns das atitudes boas e más, dos conteúdos morais [*Gesinnungen*], dos homens, etc. (SCHELER, 1973, p.14-p.15, tradução da autora)²⁵

A noção de pessoa aparece no desenvolver da obra *Ética* de Scheler em momentos em que o Filósofo desenvolve sua estrutura essencial e ontológica. Isso significa que a pessoa, enquanto unidade de *ser*, relaciona-se com o mundo, incluindo, portanto, a esfera valorativa deste mundo enquanto realidade primeira. Nesse sentido, a filosofia de Scheler é precipuamente ética. Os valores éticos, para Scheler, são aqueles cujos bens que os suportam não aparecem como objetos, isto é, externos à pessoa. Isso porque tais valores têm a peculiaridade de pertencerem à esfera pessoal do próprio ser do ato. Tanto a pessoa quanto seus atos não podem ser dados como objetos.

Para Scheler, o reino dos valores é uma totalidade organizada em níveis que, por sua vez, são escalonados em razão de suas realidades essenciais. Nesse sentido, um valor é superior ou inferior a outro. E tal relação não pertence simplesmente aos valores conhecidos pela consciência humana, mas é dada pelos valores em si mesmos. É o ato de preferir que permite a apreensão de que um valor é mais alto que outro. A relação hierárquica entre um

²⁵ In correctly determining a value, it never suffices to attempt to derive it from characteristics and properties which do not belong to the sphere of value-phenomena. The value itself always must be *intuitively given* or must refer back to that kind of givenness. Just as it is senseless to ask for the common properties of all blue or red things, since they have nothing in common except their blueness or redness, so is it senseless to ask for the common properties of good or evil deeds, moral tenors [*Gesinnungen*], men, etc. (SCHELER, 1973, p.14-p.15).

valor e outro é essencial e apreendida unicamente pelo ato de preferência. Tal ato não é uma escolha ou um ato da vontade. Para Scheler, há uma relação entre a vontade e o ato de preferência, uma vez que escolhe-se o valor que, no ato de preferir foi dado como superior. Acontece que a escolha não se confunde com a preferência do ponto de vista ontológico. São categoricamente distintos, uma vez que são atos intencionais da consciência de naturezas diversas.

Scheler desvincula o ato de preferência da empiria, isto é, dos bens, direcionando-o para os valores mesmos. O caráter superior de um valor é dado *no* ato de preferir e não apartado dele. Assim, qualquer equívoco na escolha de um fim, optando-se por um fim fundado em um valor inferior, nada mais é que um engano no ato de preferir.

O ser superior de um valor é dado no ato de preferir, não se confundido com ele. Assim, há uma distância ontológica entre o ato de apreensão e o que é apreendido, retirando a proposta scheleriana de qualquer possibilidade de subjetivismo. Para Scheler, a hierarquia de valores é absolutamente invariável, ao passo que as ordens de preferência variam ao longo da história. É o que o Filósofo desenvolve melhor na *Sociologia do saber*.

Scheler confere muita importância às relações entre os valores que são revelados nos atos de preferir e postergar tais entes, sendo tais atos a gênese do “sentir” os valores. Isso porque, o caráter relacional está na estrutura eidética dos valores, uma vez que eles se organizam numa hierarquia. Assim, a experiência dos valores é fenomenológica e relacional. A experiência dos valores é relacional, fazendo-se através do preferir e postergar valores superiores em relação aos valores inferiores. Ou seja, uma vez que a superioridade e a inferioridade dos valores é relacional, já que um valor é superior em relação a outro, diz-se que a experiência primeira dos valores é precipuamente relacional. Somente em um segundo momento é que os valores são “sentidos”, como diz Scheler. A intuição emocional entra em um segundo momento, somente após a relação hierárquica entre os valores já ter sido dada. Não se trata de uma dedução lógica, mas de uma evidência de preferência. Ao mesmo tempo que a ética de Scheler é situada no mundo, sendo sintoma disso o caráter fenomenológico da experiência axiológica, é também transcendente na medida em que respeita uma estrutura apriorística (universal e necessária). É dada na situação, mas independe dela ontologicamente.

Tal noção aparece no opúsculo *A essência da Filosofia*, obra na qual Scheler diz: “o querer e o agir prévios à captação dos valores constituem os motivos principais de todos os *erros de valor*, ou melhor, cegueiras de valor” (SCHELER, p.29, 1966b)²⁶. Em *Formalismo*

²⁶ “[...] el querer y el obrar previos a la captación de valores constituyen los motivos principales de todos los *errores de valor*, o diríamos, ceguerras de valor. [...]” (SCHELER, 1966b, p.29)

na *Ética e a Ética não-formal de Valores*, Scheler traça, já na primeira parte da obra, a origem dos erros na apreensão dos valores. O fato de a dimensão psíquica estar presente na consciência que, por sua vez, orienta-se intencional aos valores, ocasiona a projeção de estados mentais aos valores. Essa é a origem do erro na apreensão dos valores. Em outras palavras, dizer que um valor é positivo e, portanto, deve ser realizado não implica que a sua estrutura apriorística assim o seja. Dado que não se trata de uma relação essencial entre a organização psicofísica humana e o valor, mas de uma relação essencial entre os atos espirituais da consciência e os conteúdos de valor no mundo. “[...] Há uma frequente decepção de valor na qual nós atribuímos um valor positivo a algo porque é dado em uma conação positiva ou um valor negativo porque é dado em uma conação negativa. [...]” (SCHELER, 1973, p.37, tradução da autora)²⁷.

Para Scheler, a relação entre um valor positivo e um valor negativo é formal e essencial, fundando-se na própria existência do valor, independentemente de seu conteúdo intuído. Aqui, vale citar o Filósofo:

A existência de um valor positivo é ela mesma um valor positivo.
 A existência de um valor negativo é ela mesma um valor negativo
 A inexistência de um valor positivo é ela mesma um valor negativo.
 A inexistência de um valor negativo é ela mesma um valor positivo.
 (SCHELER, 1973, p.82, tradução da autora)²⁸

Não se coloca em discussão o caráter positivo ou negativo de um valor para uma pessoa, pois é da essência da própria intuição dos conteúdos de valor apresentarem essas relações em si mesmos. Scheler lança o olhar aos valores enquanto tais, independentemente de qualquer situação concreta, ou seja, à pureza dos valores enquanto conteúdos essenciais na vida prática. Em razão disso, não é possível que um valor seja ao mesmo tempo positivo e negativo. Ou um valor é positivo ou ele é negativo em relação ao seu próprio ser. É uma

²⁷ “[...] There is, however, a frequent *value-deception* in which we attribute a positive value to something *because* it is given in a positive conation, or a negative value because it is given in a negative conation. [...]” (SCHELER, 1973, p.37)

²⁸ The existence of a positive value is itself a positive value.
 The existence of a negative value is itself a negative value.
 The non-existence of a positive value is itself a negative value.
 The non-existence of a negative value is itself a positive value.
 (SCHELER, 1973, p.82)

ontologia dos valores válida para a existência pessoal no mundo, uma vez que somente a pessoa é capaz de intuir essas realidades axiológicas situadas em suas vivências emocionais.

Scheler situa o valor como fundamento do *Strebenszielen*, isto é, das metas humanas que valem a pena, metas de valor. O termo em alemão foi retirado da obra original *Der Formalismus in der Ethik um die materiale Wertethik* (1916). Na edição em língua inglesa – utilizada nesta dissertação – a tradução do conceito alemão foi *goals of conation*. Para fim de reflexão filosófica neste trabalho e considerando a tradução feita do alemão para o inglês, adota-se neste trabalho o entendimento de que os valores fundam a tendência humana de agir de uma determinada forma. São, como já se mencionou, metas de valor. Essa relação de fundamentação entre o valor e o campo da conação independe da experiência. E esse argumento scheleriano será o fio condutor de toda a sua proposta ética, afastando-a de qualquer possibilidade de relativismo ético.

Essas metas fundam o que na edição alemã está escrito como *Zwecken* e que na edição inglesa foi traduzido como *purpose*. Adota-se aqui o entendimento de que as metas de valor fundam as finalidades do agir humano. Uma vez que tais conações fundam-se em valores – que independem da experiência empírica, mas possuem uma realidade ontológica apriorística – as finalidades também se fundamentam axiologicamente. Isso significa dizer que não se trata de uma ética material de valores *a posteriori*, mas *a priori*. Os valores que aqui servem de fundamento para a ação humana pertencem a uma realidade transcendente ontologicamente e humanamente acessível na experiência fenomenológica.

Isso significa que não cabe às vivências axiológicas qualquer método que parta da experiência. Métodos científicos, por exemplo, não cabem à ética scheleriana. Uma ética orientada por valores é, sobretudo, uma ética humana da transcendência a partir da vivência concreta. É da essência humana - como já desenvolvido no primeiro capítulo desta dissertação – a capacidade de orientar a ação a partir de valores que não dependem da própria ação. O agir desvela valores, mas não cria valores. Tais entes independem das contingências nas quais a ação se dá e nisso se incluem as variações espaço-temporais, econômicas, sociais e políticas. É o ser humano um ser que se guia por valores. Aqui está outro elemento fundante da *dignidade humana*. O ser humano é digno na medida em que é o único ser capaz de guiar sua ação por valores.

São os valores ordenados e se relacionam hierarquicamente. A superioridade e a inferioridade de um valor não dependem da relação entre a vontade e o valor, mas da própria essência do valor, ou seja, do que o valor é. A boa vontade é aquela que escolhe o valor superior. A má vontade, por outro lado, é aquela que escolhe o valor inferior. Tanto a

superioridade quanto a inferioridade dos valores pertencem ao que os valores *são*, isto é, as essências desses valores. É hierarquia de valores de Scheler de caráter *a priori*, portanto, universal e necessária.

Assim, um erro na apreensão dos valores em sua estrutura hierárquica tem origem na vontade que se coloca previamente aos atos de preferir e postergar. É o que também diz Scheler na obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal de Valores*:

Uma vez que todos os valores situam-se essencialmente em uma ordem hierárquica – uma vez que todos os valores se relacionam entre si, superiores e inferiores – e dado que essas relações são compreensíveis apenas ‘no’ preferir ou rejeitá-los, por uma necessidade essencial, o ‘sentimento’ dos valores tem seu fundamento no ‘preferir’ e no ‘postergar’. [...] Apenas aqueles valores que são originalmente ‘dados’ nestes atos podem *secundariamente* ser ‘sentidos’. Consequentemente, a *estrutura de preferir e postergar circunscreve* as qualidades de valor que nós sentimos. (SCHELER, 1973, p.89, tradução da autora)²⁹

Scheler percorre um caminho, na primeira parte da obra supramencionada, de refletir sobre a ideia kantiana de que toda ética não-formal seria vinculada à noção de fins e meios, uma vez que tal ética se fundamentaria numa vontade que positiva fins e propósitos. Nota-se que é importante para Scheler reforçar a possibilidade de uma ética não-formal desatrelada de qualquer ética de fins e meios.

Há, em Scheler, uma relação entre o ser e o agir. Uma imbricação entre os modos de vida e a apreensão dos valores em hierarquia. Para o Filósofo, modos de vida diversos não determinam a hierarquia dos valores que lhes é anterior. Ela é apriorística e independe dos modos práticos de vida. Entretanto, tais modos de vida condicionam a apreensão dos valores, no sentido de que podem ocasionar ou não uma intuição equivocada da hierarquia de valores.

[...] Sempre são *modos práticos errados de viver*, em alguma maneira prévios, aqueles que rebaixam nossa consciência dos valores e das hierarquias dos valores ao nível em que estão esses mesmos modos de vida e que, primariamente, nos levam a uma cegueira dos valores ou a um erro sobre os valores. [...] (SCHELER, 1966b, p.30, tradução da autora)³⁰

²⁹ Since all values stand essentially in an order of ranks – i.e., since all values are in relation to each other, higher or lower – and since these relations are comprehensible only ‘in’ preferring or rejecting them, the ‘feeling’ of values has its foundation, by essential necessity, in ‘preferring’ and ‘placing after’. [...] Only those values which are originally ‘given’ in these acts can *secondarily* be ‘felt’. Hence, the *structure of preferring and placing after circumscribes* the value-qualities that we feel. (SCHELER, 1973, p.89)

³⁰ [...] Siempre son *modos práticos de vivir errados*, en alguna manera previos, los que rebajan nuestra conciencia de los valores y de las jerarquías de los valores al nivel en que están esos mismos modos de vida, y

A ética começa dos impulsos humanamente instintivos, mas não pode se rebaixar a eles, devendo transcende-los. Assim, para Scheler, erros na apreensão dos valores em sua estrutura hierárquica *a priori* estão atrelados aos modos práticos de vida. É a práxis da vida que equipara os valores a sua própria situação. Acontece que a hierarquia dos valores é apriorística e não se confunde com os modos de vida. Pelo contrário, é *na* vida que as relações hierárquicas entre os valores são apreendidas em suas essencialidades. É uma atitude de conhecimento da pessoa perante o mundo e que, humildemente, apreende os valores que transcendem os limites vitais da própria existência pessoal.

Trata-se do *primado do amor e do ódio* frente a todos os atos intencionais da consciência alheios ao amor e ao ódio. Assim, tais atos não devem ser reduzidos aos atos de aspirar e querer algo. (SCHELER, 1966b, p.34-p.35). “[...] Porque independentemente da tendência atual para os valores, nós podemos senti-los (inclusive os valores morais, por exemplo, na compreensão moral um do outro) [...]” (Scheler, 1973, p.36-p.37, tradução da autora)³¹.

A experiência fenomenológica dos valores é a experiência primeira para Scheler. E tal pressuposto dialoga com a relação ôntica entre os *componentes de valor* e os *componentes de imagem* que Scheler apresenta em sua obra *Formalismo na Ética e Ética não-formal de Valores*. Trata-se de uma relação na qual os segundos componentes se diferenciam na medida em que se adequam aos limites dos primeiros componentes. Nesse sentido, o *a priori* dos valores condiciona os ditames do *a posteriori* da experiência empírica. Tal relação também aparece em sua obra posterior *Essência da Filosofia*, na qual o Filósofo delimita o campo da axiologia como anterior à ontologia do ponto de vista epistemológico, isto é, do conhecimento.

[...] E me parece que é uma lei rigorosa da estrutura da essência tanto dos atos ‘espirituais’ superiores como das ‘funções’ inferiores que fornecem a matéria ao nosso espírito, que na ordem do possível dado no *âmbito objetivo em geral*, as qualidades de valor e as unidades de valor pertencentes a essa ordem estão dadas previamente ao todo pertencente ao estrato de ser alheio aos valores: de maneira que nenhum ente totalmente livre de valor possa fazer-se ‘originariamente’ objeto de uma percepção, memória, esperança e, em segundo lugar, do pensamento e juízo, sem que sua qualidade de valor ou sua relação de valor não nos haja sido *dada* de algum modo de *antemão* diante de outra coisa (igualdade, diferença, etc.), (em que o anterior não implica necessariamente sucessão no tempo e duração, mas tão somente

que nos llevan primariamente a una ceguera de valores o un error sobre los valores. [...] (SCHELER, 1966b, p.30)

³¹ [...] For we are able to *feel* values (including moral values, e.g., in moral understanding of one another) in the absence of their being striven for or their being immanent to conation. [...] (SCHELER, 1973, p.36-p.37).

a *orden* da série do dado ou da duração) [...] (SCHELER, 1966b, p.30, tradução da autora)³²

Esse é o fio condutor da proposta ética de Scheler de cunho metafísico que apresenta uma via de mão dupla. Parte da pessoa que conhece os valores, então é axiologia. Paralelamente, pressupõe uma ordem apriorística que é dada à pessoa, sendo, desse modo, ontologia. Trata-se da tônica constante em Scheler, desde sua obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal dos Valores* até a sua *Sociologia do Saber* de cunho mais sociológico e prático. Nesse sentido, garante-se a coerência enquanto critério de verdade no sistema filosófico scheleriano que parte da proposta ética em 1913 e deságua em sua *Sociologia* em 1926.

Na obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal dos Valores*, Scheler percorre um caminho que vai do sujeito ao mundo, tendo como elo de relação entre ambos a apreensão dos valores. É a ética o cordão umbilical essencial do sujeito com o mundo, sendo a experiência dos valores a experiência primeira do ser humano no mundo. Pessoa-Mundo. O elo é a ética. Não é em vão que o Filósofo inicia a obra apresentando as noções de conação, de propósito e suas relações com a vontade e os componentes de valores que as permeiam. Refletindo dessa forma, Scheler está mostrando que o ponto de partida da ética está na consciência humana em relação situada no mundo. É a pessoa situada.

Pensar na *dignidade humana* em Scheler é, sobretudo, voltar-se ao *espírito*, isto é, aquilo que o Filósofo considera como independente da organização psicofísica humana e de seu contexto. É o espírito que faz o ser humano transcender a sua própria condição, seu estar no mundo concreto para alcançar uma esfera divina, do sagrado que somente ele, ser humano, consegue fazer. Daí a essência humana ser, como se traçou no primeiro capítulo, a pessoa. É o centro de atos de consciência espirituais. Assim, dignidade humana, no pensamento scheleriano, é uma dignidade espiritual (dignidade pessoal ou sagrada). É o *espírito* que permite ao ser humano pensar o Sagrado.

A metafísica em Scheler é pensada como uma constituição onto-epistemológica. Isso significa dizer que o mundo é ontologicamente ordenado. Os entes são estruturados

³² [...] Y me parece que es una ley rigurosa de la estructura de la esencia tanto de los actos ‘espirituales’ superiores como de las ‘funciones’ inferiores que suministran la materia a nuestro espíritu, que, em el orden de lo posible dado en el *ámbito objetivo en general*, las cualidades de valor y las unidades de valor, pertenecientes a este orden, están dadas previamente a todo lo que pertenece al estrato del ser ajeno a los valores: de manera que ningún ente totalmente libre de valor pueda hacerse ‘originariamente’ objeto de una percepción, recuerdo, esperanza, y em segundo lugar, del pensamiento y juicio, sin que su cualidad de valor o su ración de valor no nos haya sido *dada* de algún modo *de antemano* frente a outra cosa (igualdade, diferencia, etc.), (em que lo ‘anterior’ no implica necessariamente sucesión em el tempo y duración, sino solamente el *orden* de la serie de lo dado, o de la duración). [...] (SCHELER, 1966b, p.30)

eideticamente e, entre eles, há nexos também de natureza essencial. Há um mundo geral, em si e para uma consciência. Esta, por sua vez, na ordem epistemológica, conhece esse mundo ordenado a partir de seu próprio mundo concreto. É um movimento do universal ao concreto e do concreto ao universal sem que, para tanto, seja necessário assumir dois mundos (um sensível e outro suprassensível). São duas dimensões do mundo constituídas na vivência. Essa conexão é intuída na vivência por atos de consciência espirituais. Assim, é a pessoa a peculiaridade humana que transcende o mundo empírico *na* concretude de sua própria existência.

A espírito não forma o mundo, mas o intui. É uma posição ativo-passiva. Ativa na medida em que é sujeito de conhecimento. Passiva, pois se assume que a realidade essencial do mundo é dada *a priori*, independentemente de qualquer experiência subjetiva (de um Eu). O mundo é em si e para uma consciência.

Tal mundo se manifesta às consciências espirituais na concretude das experiências fenomenológicas, evidenciando os valores da hierarquia axiológica. A Ética aplicada de Scheler é uma representação finita, social, histórica e economicamente da Ética pura (a hierarquia dos valores). É o valor um dado *a posteriori* em relação à estrutura estática e hierárquica de valores da Ética pura. Ao mesmo tempo, tal estrutura hierárquica é *a priori* em relação à vivência pessoal. Aqui, a relação essencial entre os atos intencionais da consciência e seus objetos se faz presente. Scheler não abandona a sua fundamentação onto-gnoseológica ao propor a sua Ética. Pelo contrário, a relação *a priori* e essencial entre o ato intencional intui os valores na vivência se faz presente independentemente do bem que suporte o valor. Os bens são variáveis e contingentes, mas os valores que neles se sustentam são essenciais e estáticos. A dinâmica dos bens não altera a estática dos valores, apenas a torna possível à pessoa concreta.

Os valores pertencem a uma hierarquia *a priori*, ética pura, cujo ser é independente de qualquer subjetividade. Entre tais valores, existem interconexões essenciais formais que independem das qualidades dos bens que os suportam. Essas interconexões fundam-se na própria essência dos valores enquanto valores. Trata-se de uma *axiologia pura*. Isso significa dizer que independem da própria experiência emocional do valor, ou seja, do conteúdo do ato emocional que intui o valor. Elas regem o próprio intuir do valor, sendo previamente dadas a qualquer experiência axiológica concreta. São interconexões válidas a todos os valores igualmente, enformando o valor em sua própria essência. Assim, os valores são dessa forma *necessariamente*. Scheler oferece alguns exemplos, tais como “bonito-feio”, “bom-mau”, “agradável-desagradável”. O *ser bonito*, por exemplo, independe ontologicamente da

concretude da relação pessoa-mundo, na medida em que tal *ser* se manifesta de formas variadas e contingentes, a depender do contexto histórico-social. Quando alguém diz “a pintura *é bonita*”, tal falante se fará entender independentemente de sua posição concreta, isto é, de seu país, seu tempo histórico e até de sua língua. Ainda, os critérios e a forma com que seu tempo histórico e a sua sociedade utilizam para compreender o fenômeno do *belo* dependem das ordens de preferência valorativas de tal situação histórico-social. É aqui que está a ética aplicada.

Nas experiências emocionais, os valores são intuídos através dos bens. Estes, por sua vez, são definidos como “[...] as circunstâncias empíricas ou situações com as quais eles (os valores) tornam-se aparentes em primeiro lugar.” (PERRIN, 1991, p.70, tradução da autora)³³. Os valores, portanto, são o correlato dos atos emocionais nas vivências pessoais. No seu vir a ser essencial, a pessoa intui valores através dos atos emocionais. Os atos são da pessoa. Os valores estão nos bens mundanos.

O dar-se de um valor não é isolado, o que explica a complexidade de tal experiência emocional. Em cada experiência dessa natureza, mais de um valor é dado. Esse movimento relacional é intuído pela pessoa através dos atos de *preferir* e *postergar*. Preferir um bem em detrimento de outro é manifestar o valor superior do bem preferido em relação ao valor inferior do bem postergado. A ética aplicada de Scheler, portanto, é relacional e dinâmica. Relacional porque um valor está em relação com o outro nas experiências emocionais. Dinâmica porque os valores puros da hierarquia delimitam o campo existencial das ordens de preferências aplicadas histórico-socialmente. Em suas vivências, a pessoa intui os valores da hierarquia *através* dessas ordens de preferência. A pessoa depende delas, isto é, de um campo de concretude para intuir os valores. É a partir da concretude dos bens que a pessoa intui os valores. São eles entes puros e concretos num mesmo momento: o momento vivencial. A hierarquia dos valores é invariável e estática, enquanto que a ordem de preferência desses valores na história e na sociedade é variável e dinâmica. A primeira ordem de preferência se volta aos valores mesmos e é, para Scheler, *a priori*. A segunda ordem de preferência se dirige aos valores enquanto situados nos bens mundanos e, portanto, *empírica* (SCHELER, 1973). São dois modos do ato de preferir valores na existência pessoal. Sobre tal ato, far-se-á uma abordagem mais delineada no próximo tópico.

É justamente a estática da hierarquia de valores que permite um parâmetro de comparação axiológica entre sociedades e culturas (PERRIN, 1991). As ordens de preferência

³³ “[...] the empirical circumstances or situations with which they first become apparent.” (PERRIN, 1991, p.70)

são nada mais que modificações histórico-socialmente situadas da estática hierarquia de valores. Como, então, é estruturada essa hierarquia de valores?

3.1. A HIERARQUIA DE VALORES

A forma com que se dá a intuição pessoal dos valores já foi delineada. Porém, ela é insuficiente para sustentar uma ética material de valores, dado que não ilumina os conflitos axiológicos inerentes à vida prática. Assim, Scheler apresenta cinco critérios de escalonamento dos valores, isto é, aqueles que fundamentam as relações hierárquicas entre os valores. Essas relações são materiais, isto é, não-formais, que caracterizam uma Ética voltada não às leis que normatizam o comportamento humano, mas ao conteúdo intencional que orienta o comportamento humano.

Nas palavras do filósofo de Munique:

Na *totalidade* do reino de valores, existe uma ordem singular, uma “*ordem de classificação*” que todos os valores possuem entre eles. É em razão disso que um valor é “*superior*” ou “*inferior*” em relação ao outro. Essa ordem sustenta-se na *essência* dos próprios valores, assim como a diferença entre valores “positivos” e “negativos”. Ela não pertence simplesmente aos “valores conhecidos” por nós”. (SCHELER, 1973, p.86-87, tradução da autora)³⁴

O primeiro critério é da duração. Quanto mais duradouro é um valor, superior ele é em relação com os demais valores. Isto é, [...] a habilidade de um valor persistir através do tempo – sobreviver as vicissitudes da história – é uma indicação de que a ele deve ser atribuído um status de preferência em qualquer escala de valores. [...]” (PERRIN, 1991, p.73, tradução da autora)³⁵. O exemplo oferecido por Scheler e reforçado por Perrin é sobre o amor. Um “eu te amo” não é limitado temporalmente e transmite a noção de duração em seu próprio agir. Se amo, não amo com termo de início e de fim, mas simplesmente amo. Amar simplesmente é e não depende de condições temporais. O amor sobrevive, a despeito da morte do ente amado.

O Filósofo também nos oferece o exemplo de uma obra de arte e de um gênio. Fogo e água podem destruir uma obra de arte. O quadro da Monalisa pode ser destruído por um incêndio no Museu do Louvre em Paris. Um gênio pode ser morto por um tijolo que cai em

³⁴ In the *totality* of the realm of values there exists a singular order, na “*order of ranks*” that all values possess among themselves. It is because of this that a value is “*higher*” or “*lower*” than another one. This order lies in the *essence* of values themselves, as does the difference between “positive” and “negative” values. It does not belong simply to “values known” by us. (SCHELER, 1973, p.86-87)

³⁵ “[...] the ability of a value to persist through time – to survive the vicissitudes of history – is one indication that it should be assigned a preferred status in any scale of values. [...]” (PERRIN, 1991, p.73)

sua cabeça. Max Scheler, por exemplo, faleceu repentinamente vítima de um ataque cardíaco com 53 anos de idade. Esses infortúnios da vida concretamente vivida influenciam na durabilidade essencial de certos valores (nos exemplos da obra de arte e do gênio, os valores do belo e da verdade, respectivamente)? Diz Scheler que não. Uma “[...] ‘existência de curta duração’ certamente não diminui o peso do valor do ser em questão [...]” (SCHELER, 1973, p.90, tradução da autora)³⁶. A durabilidade do valor é independente da durabilidade objetiva e concreta do bem. A primeira é essencial e, portanto, *a priori*. Afirmar que um valor dura implica em também dizer que ele é capaz de existir *no tempo* independentemente da existência de algo que o suporte.

A relação fenomenológica entre a pessoa e o mundo novamente se faz presente. A durabilidade de um valor se relaciona essencialmente com a durabilidade do ato respectivo. O prazer e a dor, referentes aos valores sensíveis, duram menos que o conforto e o desconforto (bem-estar) dos valores vitais. Estes, por sua vez, duram menos que a felicidade e a infelicidade dos valores espirituais. Por fim, estes também duram menos em relação à beatitude e ao desespero dos valores do sagrado. A durabilidade e a variabilidade pertencem às essências dos valores e dos atos intencionais que os intuem. Os valores inferiores são os mais transitórios e os valores superiores são os mais próximos da eternidade.

O segundo critério é o da divisibilidade. Aqui, Scheler sustenta que quanto menos redutível a diferentes expressões e manifestações, superior é um valor em relação aos demais. A divisibilidade de um valor depende da repartição de tal ente para os indivíduos. Os exemplos trazidos por Scheler são o de uma fatia de pão e o de uma obra de arte. Seu valor nutritivo se divide em um número infinito de pedaços para um número considerável de indivíduos. Em cada pedaço, estará o valor nutritivo, porém dividido e reduzido a cada divisão. Uma obra de arte, por outro lado, não pode ser dividida, ela existe em sua integridade e indivisibilidade. Ainda que ela seja reproduzida, como ocorre contemporaneamente com a pintura da Monalisa em camisetas e canecas de café, ela estará inteiramente presente em cada reprodução. Ainda que a pintura da Monalisa na camiseta não seja aquela que está pendurada numa parede no Museu do Louvre, trata-se da própria pintura de Leonardo Da Vinci em sua plenitude e beleza (o valor em questão). Mesmo o quadro no referido Museu pode ser apreendido por várias pessoas ao mesmo tempo, sem que seja necessário reparti-lo. Nas palavras de Scheler: “[...] É, portanto, essencialmente impossível para um e mesmo valor do

³⁶ “[...] ‘Short-lived existence’ certainly does not diminish the height of the value of the being concerned [...]” (SCHELER, 1973, p.90)

rol de valores do “sensivelmente agradável” ser aproveitado por vários seres *sem* a divisão daquilo que o suporta e do valor mesmo. [...]” (SCHELER, 1973, p.93, tradução da autora)³⁷.

Com este critério, Scheler deixa clara a ascendente independência dos valores em relação aos seus correspondentes bens mundanos desde os valores sensíveis aos valores do sagrado. Isso porque os valores vitais, por exemplo, são muito mais dependentes de seus bens se comparados com o valor espiritual do belo. O Filósofo oferece um exemplo nesse sentido. Uma roupa inteira é mais valiosa que meio pedaço de roupa. Aqui, está um valor vital que se estende pela concretude do bem que o suporta. (SCHELER, 1973, p.93). Quanto mais dependentes dos bens mundanos, mais conflitos tais valores geram na existência humana. É por isso que os valores do sagrado são adorados e apreendidos por várias pessoas ao mesmo tempo sem qualquer conflito hierárquico-axiológico. Esses valores se estendem às existências pessoais independentemente de qualquer divisão daqueles bens que os suportam. Um templo, por exemplo, comporta várias pessoas, sem que seja necessário repartir cada parede e objeto do local e entregar a cada pessoa. Todas elas intuem o valor do sagrado ali presente de forma essencialmente igual, respeitando as singularidades das vivências individuais. Nesse ponto, Scheler escreve algo verdadeiramente belo sobre a capacidade de união do valor do sagrado. “[...] Não importa quantos homens tenham se *dividido* em razão do que fora considerado ‘sagrado’ na história (conflitos religiosos e brigas de domínio, por exemplo), está na *essência da intuição do sagrado unir e aproximar*. [...]” (SCHELER, 1973, p.94, tradução da autora)³⁸.

O terceiro critério é o da fundamentação. Um valor B fundamenta um valor A quando o dar-se deste depende do dar-se daquele. Essa dependência se dá por uma necessidade eidética. Aqui, quanto superior for um valor, menor será a sua dependência da existência de outros valores para seu próprio *ser superior*. Isso significa dizer que um valor superior não depende da fundamentação de algum outro valor. No exemplo dado, o valor B será superior em relação ao valor A, uma vez que fundamenta este. Quanto maior a capacidade de fundar e não ser fundamentado, superior será um valor. Entre o valor da utilidade e os valores de prazeres auto subsistentes, como o sentir calma diante de um crepúsculo, estes são superiores em relação àquele. Isso porque o *ser útil* sempre o é em relação a algum outro valor que o fundamenta: útil para quê? (PERRIN, 1991, p.74). Os valores sensíveis

³⁷ “[...] It is therefore essentially impossible for one and the same value of the value-series of the ‘sensibly agreeable’ to be enjoyed by several beings *without* the division of its bears and of the value itself. [...]” (SCHELER, 1973, p.93)

³⁸ “[...] No matter how men have been *divided* by what came to be considered ‘holy’ in history (e.g., wars of religion, denominational quarrels), it lies in the *essence* of the *intention toward the holy to unite and join together*. [...]” (SCHELER, 1973, p.94)

fundamentam-se nos valores vitais. Estes fundamentam-se nos valores espirituais que, por sua vez, fundamentam-se nos valores do sagrado.

O quarto critério é o da satisfação. Scheler esclarece que satisfação nada tem a ver com prazer, ainda que este resulte daquele. A *satisfação* é uma experiência de preenchimento, isto é, de plenitude (SCHELER, 1973, p.96). Há aqui uma relação essencial entre o *valor superior* e a *profundidade da satisfação*. Entre os valores A e B, se há for independente de B, a satisfação dele será mais profunda que a satisfação de B. Assumir tal critério ontológico é uma consequência da objetividade dos valores. Há um ato pessoal e há o conteúdo do ato, ambos se relacionam essencialmente.

O quinto critério é da relatividade. Quanto mais alto for um valor na hierarquia, menos relativo será. Assim, o valor mais alto será também absoluto. Aqui, o Filósofo “[...] tem em mente algo ainda mais fundamental, a saber, a extensão em que um valor, por sua própria natureza, pressupõe ou é contingente da sensibilidade como tal. [...]” (PERRIN, 1991, p.75, tradução da autora)³⁹. A relatividade a qual Scheler se refere é existencial, ou seja, é o valor enquanto objeto relativo a existência humana e sua organização. Trata-se do valor relativo a um ser que sente, que vive, etc. O valor do prazer, por exemplo, é relativo a um ser que sente prazer. Os valores do nobre e do vulgar são relativos à existência de um ser vivo. Ambos os valores são inferiores e relativos à concretude da existência pessoal. Os valores superiores são absolutos e, por isso, não são contingentes, sendo independentes da vida pessoal concreta, isto é, de um ser que sente e vive. Em *Fenomenologia e Gnoseologia*, Scheler nos oferece um conceito claro de *existência absoluta*: “[...] o objeto que somente se dá neste ato puro, de modo que nada que seja forma, função, momento de escolha, método, nem muito menos uma organização do portador de atos possa se erguer entre a ideia pura do ato e o objeto.” (SCHELER, 1966a, p.89, tradução da autora)⁴⁰.

Scheler entende que a reação essencial entre a pessoa e o mundo, isto é, entre os atos intencionais da consciência e seus correlatos implica que não é possível assumir a existência objetiva de valores sem também assumir os atos e funções que se fazem presentes na experiência fenomenológica de tais valores. Um ser incorpóreo e incapaz de sentir não intuiria os valores sensíveis por exemplo. Daí que os valores sensíveis são relativos ao ser que sente. Nessa mesma linha, os valores vitais são relativos aos seres vivos. Seguindo a ordem

³⁹ “[...]he has in mind something far more fundamental, namely, the extent to which a value, by its very nature, presupposes or is contingent upon sensibility as such. [...]” (PERRIN, 1991, p.75)

⁴⁰ “[...]objeto que sólo se da em este acto puro, de modo que nada que sea forma, función, momento de selección, método, ni mucho menos una organización del portador de actos, se pueda erguir entre la idea pura de lacto y el objeto.” (SCHELER, 1966a, p.89)

hierárquica, os valores absolutos são aqueles que existem *no* preferir, *no* sentir e *no* amar puros. Ou seja, existem independentemente da organização sensível e vital do ser humano. No puro sentir, é possível compreender o sentimento atrelado aos valores sensíveis sem a concretude das funções sensíveis correspondentes.

O amor, por exemplo, é um valor do sagrado e, por isso, um valor superior na medida em que independe das funções psicofísicas do ser humano. Isso porque, o amor não é relativo aos sentimentos de um ser sensível e que vive. Os estados afetivos em nada influenciam na intuição do amor, não são essenciais para tal momento vivencial. Como se verá, o *ser agradável* e o *ser desagradável* perpassam a esfera afetiva dos valores sensíveis. É possível intuir o amor ainda que tais estados não se façam presentes. Aliás, o fenômeno humano em muito nos mostra que o amor perpassa vivências desagradáveis. O amor é mais constante em comparação com os valores sensíveis, uma vez que estes são mais relativos à organização psicofísica do ser humano. Ainda, o ato de amar outra pessoa é livre dos estados afetivos de um ser vivente e, portanto, dos valores relativos a tais estados.

Do mesmo modo, os valores da verdade e do belo, também valores superiores são independentes dos estados afetivos relativos ao viver, bem como da permanência de tais valores no que Scheler denomina de *experiências da vida* (SCHELER, 1973, p.99). O Filósofo traça um escalonamento que parte dos valores sensíveis e fortemente relativos à organização psicofísica e vital do ser humano e alcança valores exponencialmente superiores, desvinculando-se gradativamente de tal relatividade. Assim, alcançar o valor superior cujo ser é absoluto. Todo esse caminho é inerente à relação fenomenológica pessoa-mundo, além de ser constituinte da inevitabilidade da interioridade humana. Apesar dos juízos e das induções, a pessoa é capaz de desvelar as essências dos valores, bem como as relações eidéticas entre eles. É um movimento de fora de si para o mundo que caracteriza o fenômeno humano em sua espiritualidade.

Os valores são correlatos necessários da noção de sentimento em geral (PERRIN, 1991, p.75). Aqui, Scheler se questiona: qual é o conteúdo essencial da consciência dos valores? Novamente, a relação entre a ética pura e a ética aplicada se faz presente na medida em que quanto mais altos estão os valores na hierarquia, mais correlatos ao puro sentir em geral eles são. Por outro lado, quanto mais abaixo os valores estão em tal hierarquia, mais relativos ao sentimento sensível eles também são. O caminho ascendente dos valores inferiores aos valores superiores é paralelo ao movimento da ética aplicada à ética pura, ou seja, da vivência emocional ao valor em sua pureza. Do sentir sensível ao sentir em geral.

Assim, na base da pirâmide, estão os valores sensíveis que são intuídos através dos sentimentos de *agradável* e *desagradável*, despertando os estados afetivos de *prazer* e *dor*. Aqui não se trata do que é agradável ou desagradável a uma pessoa em particular, mas da relação essencial entre os valores sensíveis e a natureza sensível presente na hierarquia de valores. É uma ordem estática que se manifesta nos contextos históricos, sociais e culturais dinamicamente.

[...] Para Scheler, não importa em qual objeto ou situação eu encontro prazer, o que é significativo é o fato de que quaisquer sejam as circunstâncias ou coisas que promovem meu prazer ou provoquem meu desprazer, os valores delas derivam de sua relação intrínseca com a sensibilidade, ela mesma compreendida como uma condição material *a priori*. [...] (PERRIN, 1991, p.77, tradução da autora)⁴¹

Preferir o agradável ao desagradável é uma condição essencial que independe das contingências dinâmicas da historicidade e da cultura. Pessoas diferentes irão preferir coisas e situações agradáveis também diversas. Sobre o que o *prazer* e o *desprazer* de uma pessoa se debruçam não importa para a proposta de Scheler. Importa para o Filósofo a essência das experiências do agradável e do desagradável. É tal essência que permite a linguagem entre pessoas que vivenciam situações agradáveis e desagradáveis de modo que os interlocutores se compreendem entre si. A primazia aqui é da realidade fenomenológica. É ela que impera sobre ao que é relativo a qualquer subjetividade.

Acima dos valores sensíveis estão os valores vitais, correspondentes aos sentimentos vitais. São eles os valores da saúde, da doença, do vigor, da fraqueza e afins. A percepção afetiva correspondente é de bem-estar e os sentimentos são de *nobre* e *vulgar*. Para Scheler, a vida é uma entidade real com seu próprio valor intrínseco. Ela não se reduz a qualquer atributo empírico. Ao explicar a fundamentação de o Filósofo, Perrin apresenta:

[...] A minha vida, ele insiste, pertence a uma ordem distintiva de valor, bem diferente e ainda mais preciosa que meus gostos, desejos e preferências, tudo que pode ser compreendido como meios que servem ao meu prazer [...] (PERRIN, 1991, p.78, tradução da autora)⁴²

⁴¹ [...] For Scheler, it matters not what object or situation I might find pleasure in, what is significant is the fact that whatever circumstances or things promote my pleasure or provoke my displeasure derive their value through their intrinsic relationship to sensibility, itself understood as a material *a priori* condition. [...] (PERRIN, 1991, p.77)

⁴² [...] My life, he is insisting, belongs to a distinctive order of value, quite different, and more precious, than my tastes, desires and preferences, all of which can be understood as the means which serve my pleasure." (PERRIN, 1991, p.78)

A vida suporta os valores chamados de vitais. Assim como os demais valores, os valores da vida também são dados aprioristicamente. A autonomia da vida. Tanto os valores sensíveis quanto os valores vitais são relativos a um ser vivente e que sente, ocupando, por isso, posições inferiores na hierarquia dos valores. Acima deles, estão os valores espirituais, cujos sentimentos são de *amor* e *ódio* (atos emocionais e espirituais) e independem da esfera psíquica do ser humano, sendo relativos ao espírito e, portanto, à pessoa. São valores essencialmente pessoais, sendo intuídos na relação fenomenológica. pessoa-mundo. As percepções afetivas referentes a tais valores são o *agradável* e o *desagradável*, independentes do corpo. Ron Perrin nos oferece uma explicação interessante sobre tais valores:

[...] Quando nós estamos na presença de algo que experienciamos como uma grande arte ou quando nossas reflexões nos conduzem à realização de alguma reflexão profunda e duradoura, todas as nossas preocupações comuns e mundanas – as físicas assim como as mentais – são suspensas enquanto a consciência é consumida ou absorvida na presença de tal objeto. [...] (PERRIN, 1991, p.79, tradução da autora)⁴³

Por fim, estão os valores do sagrado, cujos sentimentos são *fé* e *incredulidade* e as percepções afetivas correspondentes são *beatitude* e *desespero*. Os valores espirituais e os valores do sagrado são os superiores na hierarquia e, portanto, absolutos. É a *pessoa* o ente que lhes corresponde. Por isso, os valores espirituais e os valores do sagrado são, por essência, valores pessoais. Isso porque são essencialmente delimitados pelo próprio ser pessoal. Somente uma pessoa é capaz de intuir esses valores.

Diz Scheler que as relações essencialmente hierárquicas entre os valores são intuídas através dos *atos de preferir e postergar* e *nos* próprios. Tais atos são atos pessoais, daí a relação essencial entre o ser da hierarquia de valores e o ser pessoal. Isso significa que a pessoa intui a superioridade ou a inferioridade – ambas essenciais – de um valor. Não se trata de uma arbitrariedade da vontade da pessoa escolher qual valor será superior e qual será inferior. O escalonamento dos valores é dado anteriormente a qualquer ato cognitivo, apresentando-se *na* atuação espiritual do ser humano. Acontece que os atos espirituais se manifestam na concretude da pessoa. Daí que, como fora apresentado anteriormente, existem duas ordens de preferência que partem de pontos fenomenológicos diversos. Enquanto que a ordem de preferência *empírica* é aquela sobre a qual a pessoa tem seu primeiro contato com os valores, é a mais imediata e concreta, a ordem de preferência *a priori* é ontológica e

⁴³ [...] When we are in the presence of what we experience as great art, or when our reflections lead us to the realisation of some deep and lasting insight, all our common and mundane concerns – the physical as well as the mental – are suspended as consciousness is consumed or absorbed in the presence of its object. [...] (PERRIN, 1991, p.79)

anterior a primeira. A dinâmica da ordem de preferência empírica é a manifestação limitada e situada no tempo e no espaço da estática da ordem de preferência apriorística. Esta delinea o campo existencial daquela, sendo-lhe a sua essência. Nas palavras de Scheler: “Portanto, as “*classificações ordenadas de valores*” são elas mesmas *invariáveis*, enquanto que as “regras de preferência” são, em princípio, variáveis na história (uma variação que é muito diferente daquela apreensão de novos valores).” (SCHELER, 1973, p.88, tradução da autora)⁴⁴

Os valores são apreendidos através dos atos emocionais da consciência, são atos do sentir. Os atos de *preferir* e *postergar* são concretamente posteriores e independentes deles. Scheler distingue os dois métodos de apreensão das relações entre os valores. Ainda que eles nos conduzam a mesma hierarquia de valores, o Filósofo reforça que há uma distinção entre eles do ponto de vista das características humanas (SCHELER, 1973, p.89). Aqueles que postergam valores inferiores, numa batalha contra os vícios e em busca da virtude – os ascetas – intuem as relações hierárquicas entre os valores através precipuamente do ato de postergar. Por outro lado, há aqueles que preferem valores superiores, de modo que tais prevalecem sobre os inferiores. Isso significa dizer que há pessoas que intuem as relações hierárquicas entre os valores ao preferirem valores superiores e há aquelas que as intuem ao postergarem valores inferiores. São modos pessoais de viver. Essa peculiaridade dos atos de preferir e postergar os diferenciam dos atos emocionais que intuem os valores.

É possível preferir um valor superior sem que ele mesmo tenha sido intuído emocionalmente pela pessoa. Aqui, o ato de preferir tem prevalência sobre o próprio sentir, daí o fato de Scheler relacionar as relações hierárquicas essenciais dos valores com os atos de preferir e postergar. Como estas relações somente são intuídas pela pessoa ao preferir ou postergar, o sentir fundamenta-se essencialmente *nos* atos de preferir e postergar. Nas palavras de Scheler: “[...] Apenas aqueles valores que são originalmente “dados” nesses atos podem *secundariamente* ser “sentidos. [...]” (SCHELER, 1973, p.89, tradução da autora)⁴⁵. Mesmo o asceta, que vive postergando valores inferiores intui emocionalmente os valores superiores. Ele não se limita a conhecer a inferioridade de valor, mas também conhece a superioridade daqueles que estão acima na hierarquia, justamente em razão de ser pessoa e, portanto, capaz de intuir emocionalmente valores no mundo. A intuição da superioridade e da

⁴⁴ “Therefore, the “*ordered ranks of values*” are themselves absolutely *invariable*, whereas the “rules of preferring” are, in principle, variable throughout history (a variation which is very different from the apprehension of new values).” (SCHELER, 1973, p.88)

⁴⁵ “[...] Only those values which are originally ‘given’ in these acts can *secondarily* be ‘felt’. [...]” (SCHELER, 1973, p.89)

inferioridade de um valor é o que Scheler denomina de *evidência intuitiva de preferência* (SCHELER, 1973, p.90).

É uma relação primária e fundante do próprio personalismo ético. Da pessoa em seu existir no mundo. A concretude da Ética está em preferir e postergar valores para Scheler. Daí que os valores materiais constituintes da Ética scheleriana, pertencem à esfera da pessoa, isto é, são conteúdos de seus próprios atos intencionais. Tanto a pessoa, quanto a sua interioridade valorativa não podem ser objetificados.

Os valores éticos permeiam as vivências pessoais. Eles se relacionam com a dimensão pessoal do ser humano, isto é, com o Espírito. O ser humano é estratificado por Scheler desde a sua esfera meramente vital e psicofísica até a sua esfera espiritual suprema. Tal estratificação relaciona-se fenomenologicamente com a realidade dos valores. Dos valores sensíveis e vitais aos valores do sagrado. A pessoa é um ser ético por excelência para Scheler. A sua totalidade e complexidade relacionam-se com o mundo. Daí a importância de não se reduzir o ser humano a nenhuma de suas dimensões, pois todas elas constituem a totalidade do próprio fenômeno humano.

Há uma relação essencial entre o *espírito infinitamente personificado* e o mundo de valores (SCHELER, 1973, p.96). É em tal relação que a pessoa enquanto manifestação finita do Espírito que os valores são intuídos. Valores os são *para* uma pessoa que vive num mundo no qual eles são intuídos concretamente. A intuição dos valores se dá na relação essencial entre os valores e os bens que os suportam. Scheler, inclusive, denomina essa relação de puramente *formal* dado que se manifesta formalmente em toda a hierarquia de valores. É como um molde que delimita o escopo vivencial e axiológico da pessoa.

O Filósofo ainda traça as relações essenciais e formais entre os “pesos” dos valores e aqueles bens que os suportam. São sete formas relacionais que Scheler elenca, mas interessam a esta dissertação apenas duas. A primeira delas é a relação triádica entre as pessoas mesmas como bens que suportam valores específicos (os *termos*), as *formas* de suas relações e as *relações* experientialmente dadas como conteúdos dessas formas. Cada ponto dessa relação suporta valores. Scheler nos oferece os exemplos da amizade e do casamento. Essas relações são essencialmente pessoais e, por isso, a pessoa é o *termo* delas. Em outras palavras, são os *valores dos termos relacionais, valores das formas relacionais* e os *valores das relações* (SCHELER, 1973, p.102). Há ainda a forma da relação de amizade, bem como a forma da relação de matrimônio. Por fim, há a relação pessoal mesma em sua materialidade no interior de cada forma. É esse elemento formal das relações pessoais que independe ontologicamente da historicidade. O modo como o casamento é culturalmente compreendido em um

determinado momento histórico não altera o *ser* de tal relação. Ainda estamos falando de casamento. E esse *ser* suporta valores. Essa relação matrimonial concretamente dada como conteúdo experiencial também suporta valores de modo a não interferir na estática axiológica do próprio *ser* do casamento. Por fim, os termos do matrimônio, isto é, as pessoas também suportam valores de modo independente da vivência concreta da relação, bem como de sua forma. Nesse ponto, Scheler sinaliza para a vida em comunidade como um exemplo dessa estática relacional e triádica. É essa forma relacional que se dá na dinâmica concreta da vida em comunidade e será melhor desenvolvida no último capítulo desta dissertação sob o enfoque da *Sociologia do saber*.

A segunda forma relacional é referente à relação entre os valores individuais e os valores coletivos. É possível que uma pessoa seja portadora de valores individuais e coletivos, na forma de referência a si mesmo sem qualquer mediação. Por exemplo, uma pessoa tem uma profissão e pertence a uma classe social. São estes valores coletivos que se referem a uma pessoa situada em comunidade. Os valores individuais, por outro lado, referem-se a própria individualidade da pessoa. Aqui, Scheler situa as comunidades como comunidades de vida, isto é, uma totalidade constituída por membros que pertencem a ela. É a comunidade um bem autônomo que suporta valores. E essa coletivização se dá do ponto de vista da humanidade, daí a pretensão de universalidade. Acontece que, para Scheler, comunidades também podem funcionar como indivíduos coletivos, tais como um casamento, uma família, um povo (SCHELER, 1973, p.103). Referir-se a um casamento, ou a uma família é diferente da referência à totalidade dos casamentos ou à totalidade das famílias. Na primeira, há uma individualização de uma realidade coletiva e, por isso, será um bem que suportará valores individuais. Tal individualização é de caráter histórico-social, o que implica em sustentar a diversidade de formas comunitária no mundo, comunidades indígenas, judaicas, alemãs, etc. Dada a natureza individual, consideram-se os contextos nos quais estão inseridas.

A pessoa enquanto microcosmos no qual convergem feixes de conteúdos essenciais e contingentes do mundo enquanto macrocosmos acaba por se tornar uma unidade de conteúdos individuais e da coletividade na qual ela se insere. O macrocosmo é uma aparição e ao ser intuída pela pessoa constitui o mundo de conteúdos do microcosmos. Toda pessoa, nesse sentido, é um mundo de conteúdos extrapessoais que, ao adentrarem intencionalmente na esfera pessoal, tornam-se pessoalmente relevantes. Do ponto de vista da ética de Scheler, esses conteúdos são valores, essências da vida prática que são intuídas num movimento de dentro da fora e, posteriormente, de fora pra dentro. A intuição emocional, portanto, parte da pessoa, alcança os conteúdos de valor no mundo e volta para a pessoa. Esse movimento é, por

essência, pessoal. Daí que do ponto de vista da vida prática e moral, a pessoa é um *ser para* os valores, na medida em que se relaciona com eles através de sua consciência intencional. Os valores o são *para* uma pessoa. Como os valores estão situados no acontecer histórico, Scheler sinaliza para a historicidade da relação entre a pessoa e o mundo. Inclusive, essa temática é a última abordada em sua obra ética e é muita cara ao escopo da presente dissertação.

O personalismo é ontologicamente anterior a qualquer vida comunitária, isto é, a qualquer coletividade pessoal. Não é o coletivo que determina o valor da pessoa, mas este é condição necessária para a valoração do próprio coletivo. Isso significa dizer que é o *coletivo em função do pessoal*. A pessoa é o fundamento. Scheler mantém até o fim de sua ética o raciocínio de que a pessoa é o valor superior de sua hierarquia. Nesse sentido, um trecho esclarecedor do Filósofo:

[...] Para quaisquer degraus, a ausência de uma intenção volitiva pessoal em direção ao seu próprio valor permanece a primeira condição básica de seu valor *factual*, o valor da *pessoa* permanece o valor mais alto dos valores e a glorificação da pessoa, em última análise, da pessoa ou pessoas, isto é, Deus, permanece o sentido moral de toda “ordem” moral. (SCHELER, 1973, p.504, tradução da autora)⁴⁶

O personalismo ético prescinde da necessidade de um ato da vontade pessoal direcionado ao próprio valor moral da pessoa. O individualismo, objeto de crítica de Scheler, é justamente um personalismo fundamentado em tal necessidade. O ato de desejar depende da existência de um objeto desejado. A pessoa e seus próprios valores não são objetos. “[...] Pertence a essência da pessoa como sujeito concreto de todos os atos possíveis (em oposição ao ego, à alma, ao corpo vivo) *nunca ser objetificado* [...]” (SCHELER, 1973, p.507, tradução da autora)⁴⁷. Estão os valores morais estados afetivos essencial e necessariamente relacionados com a moralidade e o comportamento moral da pessoa? Agir conforme um valor positivo implica em ter um estado afetivo correspondente? Qual é a relação entre o *ser* do valor e o *ser* dos estados afetivos?

Na estratificação da vida emocional, a superioridade dos valores pessoais é inversamente proporcional à dependência de tais valores da realização por atos da vontade. Isso porque atos da vontade estão sujeitos a mudanças arbitrárias. Submeter o valor da pessoa

⁴⁶ [...] To whatever degree the absence of the person’s volitional intention toward his own value remains the first basic condition of his *factual* value, the value of the *person* remains the highest value of the values, and the glorification of the person ultimately the person or persons, i.e., God, remains the moral meaning of all moral “order”. (SCHELER, 1973, p.504)

⁴⁷ “[...] Because it belongs to the essence of the person as the concrete subject of all possible acts (as opposed to ego, soul, lived body) *never to be objectified*. [...]” (SCHELER, 1973, p.507)

à vontade implicaria em também sujeitá-lo às variações contingentes da organização psicofísica do ser humano, bem como da organização natural da vida biológica.

Scheler desvela o sentido de uma vida em comunidade a partir do ser pessoal ele mesmo, independentemente da organização psicofísica e volitiva do ser humano, fundamentando o coletivo a partir da manifestação finita do Espírito, isto é, a pessoa. É ela em seu valor ontológico puro, *Seinwert* (SCHELER, 1973, p.504). Ora, a comunidade e a história são conceitos independentes da organização psicofísica do ser humano. A pessoa se situa no mundo em sua relação consigo mesma e com os outros no tempo e no espaço. Assim, ela volta para a si *apesar* do mundo, mas também sai de si para intuir o outro *no* mundo. Daí a intersubjetividade. Essa totalidade de interconexões vivenciais entre as pessoas ao tomar proporções sociais constitui uma *unidade*. É a pessoa um termo dessa totalidade.

Cada pessoa é dada como uma “pessoa *atuando com outras*” (SCHELER, 1973, p.520) nessa totalidade vivencial. Esse co-dado do outro nas vivências pessoais constitui a empatia. É do ser pessoal que parte a empatia como fundamento para a coletividade. Por isso, que além de individuais, as pessoas são também coletivas, isto é, *centros de experiências* (SCHELER, 1973, p.520). O vivenciar é inerente à existência pessoal do ponto de vista individual. Sob o enfoque da vida comunitária, não se trata de tão somente vivenciar, mas também *participar* das vivências dos outros. Nas palavras de Scheler: “[...] em toda execução de um ato é a pessoa dada a si mesma em sua própria experiência como um *membro* de uma *comunidade de pessoas que a engloba*. [...]” (SCHELER, 1973, p.519).

Daí que é a pessoa o núcleo de saber essencial de toda vivência, além de ser os termos da mesma. É ela o ser vivente e o ser vivenciado ao mesmo tempo numa experiência de mundo compartilhada. É para si e para o mundo (sendo, então, para o outro). A pessoa é um valor do sagrado e, por isso, um valor superior. Em razão disso, é também um valor duradouro e independe da fundamentação por outros valores. É por também ser o mais superior dos valores que a pessoa é digna. A dignidade humana é aqui desvelada como um elemento axiológico co-vivenciado pessoalmente. A pessoa intui a dignidade do outro na medida da personalidade desse outro. O que vejo? Eu vejo outra pessoa. Nesse desvelamento do outro, desvela-se também a sua dignidade.

Scheler sinaliza para a noção de dignidade (estima por outra pessoa) em sua obra ética justamente no tópico dedicado à reflexão sobre a realidade pessoal inserida em contextos éticos (SCHELER, 1973, p.497). Tal sinalização se dá a partir de sua divergência com a filosofia kantiana que situa a dignidade humana como uma consequência da própria estima por si mesmo. Ora, considerar o outro digno nada mais é que uma consequência da aplicação

do imperativo categórico enquanto máxima universal, ou seja, uma lei da razão que dirige a vontade. Além de normativo, o imperativo categórico é também universal (KANT, p.77, 2007). E é dessa universalidade que se depreende a sua aplicação não apenas à própria pessoa, mas a todas as demais pessoas. Assim, considerar o outro digno é uma consequência da consideração da dignidade em si mesmo. Disso decorre o que Scheler desenvolve em sua obra *Da Reviravolta dos valores como o subjetivismo de valores* (SCHELER, 1994, p.153). Os valores pessoais, nesse sentido, subordinam-se à própria subjetividade pessoal e não existem independentemente dela. Ora, a proposta de Scheler é justamente desvincular o valor da subjetividade, compreendendo-o como uma realidade independente ontologicamente do sujeito cognoscente. É em razão disso que fundar a dignidade humana no modelo antropológico-filosófico de Scheler não é tão somente inserir tão noção na existência pessoal, mas de compreendê-la enquanto conteúdo manifesto na relação pessoa-mundo. Ela acontece no hífen e não em qualquer um dos termos considerados isoladamente.

A dignidade, nesse sentido, funda-se em um pensamento que a situa não como algo externo à própria pessoa e que é colocado por sua própria razão enquanto lei, ou seja, dever, mas como estática na relação entre a pessoa e os conteúdos intuídos. Trata-se de um conteúdo desvelado na própria experiência fenomenológica da pessoa no mundo. A estima pelo outro, isto é, notar nele a sua dignidade não depende da estima por si mesmo e ambas fundam-se no amor a Deus. Esse amor divino se desvela enquanto conteúdo das vivências de co-amor entre pessoas com o amor de Deus. (SCHELER, 1973, p.498).

A vivência comunitária somente é possível através da co-responsabilidade da pessoa para a própria efetividade da esfera social, além dos atos de re-experenciar, re-sentir e co-sentir enquanto atos da percepção interna do outro. São eles atos de reconhecimento do outro nos quais a comunidade é co-dada por *necessidade essencial*. Nesse dar-se do outro em comunidade, a dignidade humana é desvelada como um conteúdo de saber que unifica as pessoas em prol de uma finalidade em comum: uma vida digna. Como valor do sagrado, a pessoa une. É a dignidade humana um elo pessoal, sociológico e um fim do próprio agir pessoal tanto individual quanto coletivamente. Daí que a coletividade se fundamenta na pessoa a partir da empatia. É o primeiro reconhecimento de um outro análogo a mim e, portanto, tão digno quanto eu.

Esse reconhecimento não se daria sem uma vida emocional ordenada por leis essenciais de sentido (SCHELER, 1943, p.9). Nesse sentido, o prólogo da segunda edição de *Essência e formas da simpatia* escrito pelo próprio Max Scheler em agosto de 1922 nos é esclarecedor:

A existência de leis de sentido dos *atos e funções emocionais chamados “superiores” e distintos das sensações afetivas, leis elas mesmas independentes* junto às leis causais e às relações psicofísicas de dependência da vida emocional com relação aos processos corporais foi algo esquecido durante longo tempo. [...] (SCHELER, 1943, p.9-p.10, tradução da autora)⁴⁸

Logo, o Filósofo se debruça sobre os estudos das leis que regem a vida emocional da pessoa, orientando-se por sua pretensão de retorno às essências. Na vida emocional, o simpatizar é um ato emocional da consciência que permite à constituição comunitária, uma vez que se volta para os complexos de valor dados nas vivências intersubjetivas (SCHELER, 1943, p.31)

3.2. A SIMPATIA

A pessoa, do ponto de vista de sua organização psicofísica, apresenta-se ao mundo que, por sua vez, já é dotado de conteúdos essenciais que independem de seus atos cognitivos. Em toda experiência psicológica contingente, o mundo já está co-dado enquanto constituído por essências (SCHELER, 1973, p.519). Do mesmo modo, enfatiza o Filósofo, que a percepção do outro em geral é imediatamente anterior a qualquer atitude de conhecimento sobre o mundo. Assim, na complexidade da relação pessoa-mundo, a percepção do outro encontra lugar privilegiado. Nas palavras de Scheler: “[...] nossa convicção da existência do eu alheio é mais profunda que nossa convicção da existência da natureza e anterior a esta.” (SCHELER, 1943, p.337, tradução da autora)⁴⁹.

Na execução de seus atos intencionais, é ontológica e anteriormente dada à pessoa a experiência fenomenológica de si como inserida em uma comunidade pessoal (SCHELER, 1973, p.519). Com respeito à efetividade dessa percepção originária do outro, manifestam-se os conteúdos essenciais da vida emocional humana. Dentre eles, a simpatia. Porém, a percepção do outro em geral não é consequência da simpatia, pois lhe é essencialmente anterior, sendo co-dada em todo simpatizar.

No pano de fundo da vida emocional da pessoa existe uma identificação vital no sentido de uma participação num só e mesmo mundo.

⁴⁸ La existencia, junto a las leyes causales y a las relaciones psico-físicas de dependencia de la vida emocional respecto de los procesos corporales, de leyes del sentido de los actos y funciones emocionales llamados “superiores” y distintos de las sensaciones afectivas, leyes ellas mismas independientes, fué algo olvidado durante largo tiempo. [...] (SCHELER, 1943, p.9-p.10)

⁴⁹ “[...] nuestra convicción de la existencia del yo ajeno es más profunda que nuestra convicción de la existencia de la naturaleza y anterior a ésta.” (SCHELER, 1943, p.337)

Mais precisamente, a identificação indica participação íntima, ou seja, o fato de uma convergência concreta e, por isso, de uma unidade subjacente. A identificação é possível porque uma vida comum é dada. Por essa razão, os aspectos comuns dessa vida podem ser “compartilhados” onde uma certa distância está ausente. (LUTHER, 1972, p.149, tradução da autora)⁵⁰

Isso significa que a vida espiritual humana parte de uma unificação vital, de um só e mesmo mundo da vida, regido por leis essenciais ontologicamente anteriores a qualquer manifestação subjetiva de vontade. O mundo está dado para a pessoa e desvelado por ela em sua própria constituição. A pessoa se relaciona com o mundo enquanto unidade vital e essencial. Assim, a intersubjetividade nada mais é que uma relação de pessoas que pressupõe a própria relação fundamental e fundante da pessoa-mundo. Sobrevém que não se trata tão somente de uma unificação, mas há, outrossim, uma distância essencial entre as pessoas. Caso contrário, não seria um outro a mim mesmo, mas a minha própria projeção. Nas palavras de Luther: “[...] Para apreciar ou compreender o que um outro, de alguma forma, está vivendo, é pressuposta é apreciação ou o reconhecimento possível de uma certa unidade subjacente, assim como uma certa distância. [...]” (LUTHER, 1972, p.149, tradução da autora)⁵¹.

A esfera de vivências pessoais individuais é o microcosmos enquanto participação em uma unidade vital que lhe é mais ampla (o macrocosmos). Assim, acessar as vivências pessoais do outro é adentrar numa esfera de conhecimento parcial do próprio macrocosmos co-dado. A vida pessoal insere-se num paradigma dinâmico, sendo possibilidade concreta de realização de essências que, por sua vez, inserem-se na estática eidética do próprio mundo. É justamente em razão dessa peculiaridade individual de cada pessoa, constituída por suas potencialidades de ser no mundo que a distância entre as pessoas é fundamental para uma abertura ao outro. E esse movimento somente é possível a partir da vida emocional humana e das leis essenciais.

Max Scheler, ao se voltar às leis essenciais que delimitam a vida emocional humana – especialmente da vida emocional superior, isto é, espiritual -, encontrou no fenômeno da simpatia um vasto campo de reflexão. Na obra *Essência e Formas da Simpatia*, o Filósofo analisa pormenorizadamente tal fenômeno que, por sua vez, é composto por graus. É como cavar um buraco na terra, quanto mais se cava, mais fundo parece ser. Para este trabalho,

⁵⁰ More positively, the identification indicates intimate participation, that is, the fact of concrete convergence, hence, of an underlying unity. Identification is possible because a common life is given. For this reason the common aspects of this life can be “shared”, where a certain distance is absent. (LUTHER, 1972, p.149)

⁵¹ “[...] To appreciate or to understand what another is living in some way, a certain underlying unity making appreciation or recognition possible is presupposed, as well as a certain distance. [...]” (LUTHER, 1972, p.149)

interessa tão somente a simpatia como *participação afetiva* nos estados emocionais do outro em consonância com os complexos de valor intuídos emocionalmente nesse participar (SCHELER, 1943, p.31). Trata-se do *co-sentir*. Isso porque é tal participação que corrobora a constituição comunitária pessoal, uma vez que se orienta para a própria experiência emocional de valores do outro. É o que comumente se entende como *empatia*, mas que em Scheler tem nova nomenclatura e um aprofundamento fenomenológico.

Esse recorte fica claro com o exemplo apresentado por Scheler da crueldade. Uma pessoa que faz mal a alguém, sente a dor do outro, sente o sofrimento do outro, mas isso não desperta nela os estados afetivos que, por essência, estão vinculados ao sofrer alheio, isto é, de desprazer. Ao contrário, tal sofrimento desperta na pessoa em questão estados afetivos de prazer. Essa dissonância entre o sentir o mesmo que o outro e o intuir emocionalmente o complexo de valor presente na vivência é resultado da ausência de um ato simpatizante por parte da pessoa agente da crueldade (SCHELER, 1943, p.31). Não se trata de uma ausência de sentimento, mas de uma carência de simpatia. Por isso que o simpatizar ultrapassa os limites do mero “sentir o mesmo que o outro” e “viver o mesmo que o outro” (SCHELER, 1943, p.25).

Além do exemplo apresentado pelo Filósofo, pode-se refletir sobre uma situação atenta à realidade brasileira. Em uma manifestação de cunho político-partidário, é possível que manifestantes sofram a repressão policial. Os manifestantes do lado ideológico oposto podem sentir a mesma dor desses manifestantes reprimidos, mas não simpatizarem com eles, uma vez que não lhe são despertados estados afetivos de desprazer, dada a rivalidade político-partidária que há entre eles. Ao contrário, tais manifestantes podem sentir prazer ao se depararem com a crueldade imposta àqueles indivíduos. Em suma, a simpatia não se reduz a “sentir o mesmo que o outro”, pois tal sentir nem sempre virá acompanhado dos estados afetivos essencialmente correspondentes aos conteúdos emocionais da vivência compartilhada. Ora, diante da crueldade imposta a alguém, há uma relação essencial entre tal situação e os estados afetivos de desprazer despertados em uma pessoa. Porém, nem sempre esta relação se concretiza nas vivências como foi exemplificado nos dois exemplos. E isso se dá em razão do simpatizar nem sempre acompanhar o “sentir o mesmo que o outro” na concretude da vida emocional.

Nos exemplos citados, o “sentir o mesmo que o outro” e o “viver o mesmo que o outro” são tão somente pontos de partida vivenciais a partir dos quais é possível o simpatizar. A simpatia surge como possibilidade e não uma consequência necessária em relação ao “sentir o mesmo”.

Os valores pertencem ao mundo pessoal de cada pessoa individual. Conhecer uma pessoa, isto é, seu próprio mundo, é um ato que depende da execução concreta de algum ato da pessoa. Isso porque um único ato singular e concreto contém uma estrutura essencial tanto da pessoa quanto do objeto intuído. Assim, somente reconhecemos uma pessoa e seu mundo através da co-execução de seus atos. Trata-se de um primeiro momento da intersubjetividade em que se reconhece um outro além de mim. Esse outro nada mais é que outro sujeito psíquico-espiritual análogo a mim mesmo na medida em que *participo afetivamente* nos estados emocionais dele. Aqui se dá a *empatia* para Scheler, o reconhecimento do outro evidentemente enquanto outro. A intersubjetividade em Scheler sustenta-se em sua proposta ética. Uma não existe sem a outra. A ordem dos valores, fio condutor da proposta ética scheleriana, é dada plenamente nas vivências. São fenômenos axiológicos intuídos nas vivências pessoais.

Scheler utiliza um termo interessante em sua obra *Essência e formas da simpatia* para se referir à independência da intuição do outro ainda que não haja nenhuma experiência empírica de outro ser humano: “certeza primitiva do outro” (SCHELER, 1943, p.308). O exemplo de o Filósofo refere-se à narrativa do Robinson Crusoe, um naufrago que viveu durante quatro anos numa ilha no Oceano Pacífico. Robinson seria capaz de intuir a vida em comunidade apesar de não ter experiência empírica de uma coletividade. Aqui, Scheler distingue dois pontos. O primeiro deles é o *saber a essência* da comunidade, isto é, o ser comunitário em geral e a *existência de um outro em geral*. O segundo ponto é a existência contingente de um outro-membro de uma comunidade histórica (SCHELER, 1957, p.308).

Entre a pessoa individual e a vivência há uma relação essencial, daí que o eu em geral é dado aprioristicamente à qualquer vivência. Em toda vivência há a relação entre a pessoa e a própria vivência como dada anteriormente a qualquer vivido particular. A individualidade do outro que se manifesta na vivência interpessoal é dada secundariamente e não pode ser apreendida em sua inteireza, restando um resíduo fenomenológico da outra pessoa individual manifesta na vivência intersubjetividade. Ainda que seja possível conhecer o mundo pessoal através da co-execução de atos, tal mundo ainda resistirá como resíduo em nossa co-experiência do mundo de outra pessoa (EMAD, 1974, p.80). Assim, entre a pessoa individual e a vivência de outra pessoa há o que Scheler chama de “conexão essencial” (SCHELER, 1943, p.26). Na percepção originária do outro, temos a vivência do outro enquanto pessoa dotada de corpo e estados afetivos próprios que não coincidem com os mesmos estados do eu agente da percepção originária.

A intersubjetividade é um fenômeno constituído por conteúdos essenciais e ontologicamente anteriores às contingências das reações da organização psicofísica humana. Como a preocupação de Scheler está em retornar às essências mesmas, sua reflexão sobre a intersubjetividade insere-se em tal paradigma.

Isso somente é possível através da simpatia, elemento que fundamenta o “sentir com o outro” e o “simpatizar com”. Trata-se de um fenômeno que se dá na relação entre a pessoa e a humanidade em geral, seu povo, sua comunidade, sua família, etc. É a participação no sentimento do outro. Um estar *em si e no* outro ao mesmo tempo nas vivências mundanas, isto é, uma transcendência da individualidade pessoal em direção ao encontro com uma outra individualidade pessoal.

O “sentir com” é um momento mais avançado da simpatia, daí a importância que Scheler confere a ele. É a simpatia propriamente dita o que essencialmente significa intuir como real o sujeito com quem se simpatiza, respeitando a sua individualidade pessoal. “[...] A autêntica simpatia [...] constitui o outro enquanto outro como ele mesmo em seu valor intrínseco. [...]” (LUTHER, 1972, p.150). Cada pessoa individual é peculiar do ponto de vista humano, uma realidade concreta do humanamente possível no interior da constituição eidética do mundo.

É esse momento da simpatia que fundamenta a coletividade em razão da reflexão que se faz do seguinte trecho: “A ‘realização’ emocional da Humanidade como um gênero deve, por fim, realizar-se na simpatia para que seja possível o amor ao homem nesse sentido específico.” (SCHELER, 1943, p. 131, tradução da autora)⁵². Ou seja, a coletividade somente é possível através da unificação afetiva que, por sua vez, é o primeiro momento da simpatia. Essas relações de fundamentação são essenciais e, portanto, independente das contingências mundanas. Daí o motivo em razão do qual toda a sociologia cultural de Scheler pressupõe essas leis essenciais de fundamentação e é colocada como uma consequência prática delas.

Intuímos a humanidade no outro enquanto este mesmo outro é dotado de consciência tanto quanto nós mesmos. Trata-se aqui de uma humanidade compartilhada que é intuída imediatamente através da simpatia nas formas do “sentir um com o outro” e do “simpatizar com”. Em que sentido isso acontece? Scheler reflete sobre a afetação do outro em nós a partir também do conceito de *unificação afetiva* que fundamenta o “sentir o mesmo que o outro”. Não se trata de unificação da inteireza de estados afetivos de uma pessoa com a outra, mas essencialmente da relação conscientemente intuída entre duas pessoas. O essencial aqui é

⁵² “La ‘realización’ emocional de la Humanidad como un género tiene, por ende, que haberse llevado a cabo ya en la simpatia, para que sea posible el amor al hombre em este específico sentido.” (SCHELER, 1943, p.131).

justamente que o conjunto pessoal seja acessível ao outro. Nas palavras de Scheler: “[...] é fundamental que o conjunto do sujeito cujo elemento parcial seja, no caso, o sentimento sentido também pelo outro seja acessível a uma unificação afetiva por parte do mesmo sujeito – que sente o mesmo ou se unifica afetivamente. [...]” (SCHELER, 1943, p.128, tradução da autora)⁵³.

A *unificação afetiva* não se limita ao contingente, ao particular do fenômeno, mas também às generalidades e essencialidades que permeiam as vivências pessoais. Scheler utiliza os exemplos da Humanidade como um todo, o povo, a família que são elementos de vivência que se tornam acessíveis na unificação afetiva entre dois sujeitos pessoais. O mais elementar nesse fenômeno é justamente o compartilhamento não apenas do humano que há em cada um de nós, mas também dos predicados concretos que caracterizam – ainda que contingencialmente – os sujeitos simpatizantes. Se vejo uma pessoa com uma expressão facial de medo, há a unificação afetiva imediata entre eu e o outro. É uma informação que se torna acessível a uma pessoa ao unificar-se afetivamente com o outro, a despeito da inacessibilidade da totalidade dos estados afetivos desse outro. Não sei exatamente as razões da expressão facial de medo do outro que vejo, mas consigo compreender que se trata do sentimento de medo.

Preocupado em compreender a evolução dos sentimentos, Scheler reflete sobre a *unificação afetiva* que perpassa o amadurecimento humano, da infância à fase adulta, bem como a passagem à civilização, permeando as vivências coletivas. Trata-se de um conceito que se relaciona à organização psicofísica do ser humano e, portanto, é contingente. Em razão disso e preocupado em estabelecer um fundamento filosófico apriorístico e espiritual para a simpatia, Scheler sustenta que é esta o fundamento do amor ao homem.

Não há intersubjetividade sem o ato intencional e a vivência da simpatia, dado que é ela que torna a pessoa consciente na vivência particular do “eu alheio em geral” (SCHELER, 1943, p.130, tradução da autora)⁵⁴. É um compartilhamento de realidades pessoais, fundamento do amor a um ente em razão de sua própria humanidade. Como é possível sentir com o próximo a mim? Diz Scheler que tal fenômeno somente é possível dada a essência da própria simpatia, isto é, ao “[...] *ter por real* o sujeito com quem se simpatiza. [...]” (SCHELER, 1943, p.131, tradução da autora)⁵⁵. Assim o Filósofo oferece um fundamento

⁵³ “[...] es menester que el conjunto del sujeto cuyo elemento parcial es en el caso el sentimiento sentido también por otro, sea accesible además a una unificación afectiva por parte del mismo sujeto – que siente lo mismo o se unifica afectivamente. [...]” (SCHELER, 1943, p.128)

⁵⁴ “yo ajeno em general”. (SCHELER, 1943, p.130)

⁵⁵ “[...] *tener por real* al sujeto com quien se simpatiza. [...]” (SCHELER, 1943, p.131)

fenomenológico à simpatia, desvinculando-a eideticamente dos fenômenos contingentes de ordem psicofísica. A simpatia coloca o outro enquanto real diante de mim mesmo, rompendo com as barreiras do egocentrismo, do autoerotismo, exemplos dados por Scheler. É um sair de si para olhar o outro verdadeiramente. Uma suspensão da subjetividade psicofísica para alcançar o outro espiritualmente, enquanto outra unidade pessoal de vivências. Enfatizam-se aqui as vivências valorativas que, para Scheler, são imprescindíveis para o fenômeno da simpatia e, portanto, para o amor ao ser humano. Quando amo alguém, não distingo se a pessoa compartilha a mesma nacionalidade, a mesma cultura, raça, valores de bem e de mal, etc. Trata-se de um amor ao próximo enquanto *alter ego*, outro real, independentemente dos conteúdos que individualizam o outro. O amor, nesse sentido, não é individualizante, mas lança luz à humanidade que, assim como em mim, também habita no outro.

Disso se reflete sobre a importância da afetividade em geral no fenômeno humano como fundante e originária da coletividade e do compartilhamento de valores. Aqui Scheler desloca a moralidade para o plano dos afetos, retirando o monopólio kantiano da razão pura sobre a temática. Não há ética sem simpatia e, conseqüentemente, sem o amor. Isso porque não há a relação *entre* pessoas sem a simpatia. A coletividade é fundada nessa noção e a própria leitura da obra *Essência e formas da simpatia* nos permite perceber a relação traçada por Scheler entre a simpatia e as formas de coletividade como povos, família, sociedades. É constante a exemplificação do Filósofo ao se referir aos fenômenos de simpatia com casos que envolvem coletivos de pessoas. Não é uma reflexão subjetivamente individual, isto é, voltada à pessoa, mas à pessoa *em relação* com outras pessoas sem, contudo, anular toda a reflexão sobre a sua antropologia filosófica. A simpatia é o pressuposto de toda possibilidade de sociabilidade pessoal. O Filósofo oferece um exemplo das pedras. Não é possível falar que um conjunto de pedras constitua uma sociedade. Porém, um conjunto de pessoas constitui uma forma de organização social (qualquer que seja).

Não é o social, nesse sentido, que determina a sociabilidade da pessoa, mas esta é anterior a qualquer forma de constituição coletiva. É da essência da pessoa a capacidade de constituir coletivos em torno de valores compartilhados. Daí Scheler conclui que a simpatia é dotada de um valor ético positivo nos termos já desenvolvidos anteriormente nesta dissertação. Ou seja, é algo aprioristicamente superior em relação a outras formas de organização coletiva que partem tão somente de fundamentos psicofísicos, como o “sentir o mesmo que o outro”, fundamental para a preservação da espécie humana no pensamento de Darwin (SCHELER, 1943, p.173-174), mas insuficiente do ponto de uma vida emocional superior como reflete o Filósofo.

O valor ético da simpatia é imanente a ela mesma, ou seja, não depende das consequências do ato de simpatizar, como a compaixão e a solidariedade. O simpatizar é uma conduta reativa da pessoa enquanto ser essencialmente simpatizante. Acontece que ela não é o ponto de partida da ética e nem a sua finalidade, mas está no percurso moral da pessoa em sua vida prática. O ponto de partida da ética são os valores enquanto conteúdos de intuição pessoal. A finalidade da ética é a persecução dos valores superiores na hierarquia axiológica, ou seja, os valores espirituais, essencialmente pessoais. Nessa toada, o simpatizar é uma consequência possível da vivência do outro e tem como preenchimento o conteúdo emocional deste outro. Um outro ato de consciência possível a partir da vivência intersubjetiva é o amar que tem como conteúdo o outro enquanto ser consciente e/ou seus valores pessoais.

Para Scheler, o simpatizar funda-se nos conteúdos previamente intuídos pelo ato espiritual do amor (SCHELER, 1943, p.181). O amor ao próximo é desvelado a partir da unidade vital dada em relação a partir da simpatia. É aí que está a autenticidade do amor. “O amor autêntico pela humanidade assume, por assim dizer, a mesma realidade de um homem para outro em seu valor absoluto e em seu movimento penetra essa relação mais profundamente”. (LUTHER, 1972, p.151). Assim, corrobora-se a relevância ética tanto do simpatizar - que se funda no amar – quanto do próprio amar.

O amor é a realização pessoal superior no mundo, é um movimento que penetra profundamente no mundo e na intersubjetividade. Daí que ele não distingue os seres humanos em seus caracteres contingentes, em suas situações socioeconômicas, histórias, raciais, étnicas e de gênero. Orienta-se pela humanidade enquanto tal e manifesta em cada indivíduo. O amor ao próximo, assim como o amor por si mesmo fundam-se no amor a Deus, ao divino, ao sagrado. E isso se dá “no sentido de amar todas as coisas em Deus” (LUTHER, 1972, p.152, tradução da autora)⁵⁶.

A realização pessoal no nível mais superior é uma realização de amor enquanto direção intencional que desvela as potencialidades existenciais no outro enquanto pessoa. O amor é um ato intencional da consciência orientado para a esfera individual de valores do outro e, em razão disso, tende a deslocar o amante aos conteúdos vivências do outro enquanto microcosmo. O amar dá luz ao microcosmo do outro, aos conteúdos valorativos intuídos por ele em suas vivências do mundo. É como uma lanterna que lança luz ao que o outro vê do mundo que é um só e compartilhado por todos. Em razão disso, amar é ato de consciência orientado para os valores pessoais e/ou para o outro enquanto ser consciente. Assim, pensar a

⁵⁶ “in the sense of loving all things in God” (LUTHER, 1972, p.152).

dignidade humana em Scheler é situá-la no paradigma do amor pessoal o que, em última análise, é concebê-la como um elemento da vida emocional humana.

Nessa toada, a relação entre a pessoa e o mundo que a circunda é permeada por uma complexidade de atos emocionais, bem como por atos relativos à sua organização psicofísica. Perceber o outro em geral, amar, simpatizar constituem o núcleo da própria peculiaridade humana no mundo.

Nas palavras de Scheler:

Assim, não apenas toda pessoa descobre a si mesma contrariamente a um pano de fundo e, ao mesmo tempo, como um “membro” de uma totalidade de interconexões experienciais que, de alguma forma, concentraram-se e são *chamadas* em sua *história* de extensão temporal em sua *unidade social* de extensão simultânea; mas como um sujeito moral nesse todo, toda pessoa é *também* dada como uma “pessoa *atuando com outras*”, como um “ser humano com outros” e como “co-responsável” pelo que há de moralmente relevante nessa totalidade. (SCHELER, 1973, p.520, tradução da autora)⁵⁷

A vivência pessoal comunitária se dá num paradigma histórico-social, mas não depende dele de um ponto vista moral. Conforme fora exposto no primeiro capítulo e em ligação com o segundo capítulo, é possível concluir que a pessoa é um ser moral que intui valores emocionalmente em sua vida prática. Assim, a vida comunitária não se furta a tal pressuposto emocional do ponto de vista da co-responsabilidade pelos conteúdos axiológicos moralmente relevantes imersos na comunidade. A dignidade humana, nesse sentido, é um desses conteúdos, sendo de interesse moral e pessoal a sua salvaguarda do ponto de vista do acontecer histórico-social.

Isso porque, dado que a dignidade humana desvela-se na intersubjetividade, a pessoa realiza a sua plenitude existencial em relação com os outros. É um ser comunitário por essência. Ao amar o outro, a pessoa realiza a sua potencialidade espiritual no mais profundo grau espiritual, adentrando no microcosmo do outro, conhecendo uma partícula do mundo compartilhado intuída por este outro. Em uma comunidade, esse movimento é mais amplo e complexo, dada as múltiplas teias de possibilidades relacionais. Se do ponto de vista ético, a pessoa é um ser para os valores e, portanto, para a ética; do ponto de vista da intersubjetividade e do amor, a pessoa é um ser para o outro. “No nível ontológico, ser para um outro significa amar no sentido de deixar o outro *ser*”. (LUTHER, 1972, p.153).

⁵⁷ Thus not only does everyone discover himself against a background of, and at the same time as a “member” of, a totality of interconnections of experience which have somehow become concentrated, and which are *called* in their temporal extension *history*, in their simultaneous extension *social unity*; but as a moral subject in this whole, everyone is *also* given as a “person *acting with others*”, as a “man with others”, and as “coresponsible” for everything morally relevant in this totality. (SCHELER, 1973, p.520).

Assim, a vida comunitária pessoal nada mais é que um elo complexo de pessoas que se amam. Uma comunidade constituída a partir do amor é uma comunidade orientada por valores superiores, conforme exposto no tópico anterior deste capítulo, os valores do sagrado. Trata-se de uma relação intersubjetiva na qual as pessoas realizam seus potenciais de existência em sua máxima plenitude, adentrando nas esferas valorativas individuais de cada uma. Do mesmo modo, a própria comunidade é constituída por valores próprios que, no caso, são os valores do sagrado. Essa constituição comunitária é a máxima realização social do ser humano para Scheler.

4. A SOCIOLOGIA DO SABER

Para Scheler, a sociologia do saber é uma espécie do gênero sociologia cultural. Cultura, para o Filósofo, está intimamente ligada à relação entre microcosmo e macrocosmo, isto é, todo conteúdo espiritual que converge à pessoa em suas vivências enquanto conteúdo intuído. O macrocosmo é a totalidade do mundo e as suas estruturas essenciais que se manifestam às pessoas como conteúdos de vivências intuídos. Tais conteúdos constituem o microcosmo como o mundo pessoal. Assim, o microcosmo é um modo de *ser* do macrocosmo *para* a pessoa. A cultura é também um processo de humanização que pretende uma progressiva aproximação do ser humano de suas possibilidades infinitamente humanas diante, também, de objetos finitos (SCHELER, 1960b, p.143). A *sociologia do saber* se debruça sobre os valores que são extraídos nessa relação e como elas constituem a dinâmica do acontecer social. A hierarquia dos valores enquanto estrutura essencial já foi exposta no capítulo anterior e é estática. É ela um conteúdo do macrocosmo que converge nas vivências pessoais enquanto conteúdo intuído. Interessa à *sociologia do saber* como essa convergência se dá de um ponto de vista intersubjetivo. Daí emerge a dignidade humana e a sua relação com a Sociologia do Saber de Scheler, na medida em que se trata de um conteúdo intuído nas vivências pessoais e que orienta o campo real de concretização de valores.

Há, também, uma relação da *Sociologia do Saber* com a proposta ética de Scheler na medida em que aquela define e ordena as relações entre o espírito e os valores idealmente *no* campo social, ou seja, naquilo que é possível realizar. É o norte para o qual nos orientamos a partir da concretude das organizações sociais. Em cada “todo cultural” (SCHELER, 2000, p.32), estão dadas aprioristicamente as relações formais entre os valores. Aqui, remete-se à noção de relações formais e essenciais entre os valores mesmos, independentemente dos bens que os suportam. A relação entre a pessoa e o mundo, na ética, se dá a partir não da

superioridade dos bens, mas da superioridade dos valores que são ontologicamente independentes dos bens situados no mundo. Os bens, nesse sentido, não têm valor moral imanente, mas a eles são predicados os valores (estes sim possuem carga moral inerente e intuída pela pessoa). É uma ontologia dos valores.

Nós podemos designar como (puras) interconexões a priori “*formais*” todas aquelas que independem dos tipos e qualidades dos valores, assim como da ideia de um “suportador de valores” e todos aqueles que tenham algum fundamento na essência dos valores mesmos. Eles representam a axiologia pura que, em certo sentido, corresponde à lógica. [...] (SCHELER, 1973, p.81, tradução da autora)⁵⁸

Além disso, não se trata tão somente de uma ontologia dos valores, mas de uma ontologia pessoal dos valores, dado que tais entes são *para* as pessoas. A abordagem da antropologia filosófica de Scheler de modo anterior à apresentação de sua proposta ética tem um só e único fundamento: o personalismo ético. Não há como pensar a fenomenologia scheleriana sem a pessoa enquanto unidade transcendental e concretamente situada para quem os valores se revelam. O mundo o é para a pessoa. É esse o pressuposto fundamental da filosofia de Scheler e sem o qual suas construções filosóficas desabariam.

Assim, até o *filosofar* é, para Scheler, ontologicamente, historicamente e sociologicamente situado. Ontologicamente porque é ato essencial da pessoa, dado que somente a consciência espiritual é capaz de filosofar, isto é, intuir essências no mundo. Historicamente e sociologicamente, porque pressupõe um estado de coisas valorativo situado no tempo e no espaço, ou seja, a ordem de preferência dos valores em um dado acontecer histórico-social. A dignidade humana, enquanto conceito filosófico, desvela-se também dessa forma, mas não depende dos movimentos histórico-sociais. Ela é um saber essencial e espiritual que orienta o agir pessoal na coletividade, além de ser um fim para o próprio *ser social*. É dessa premissa que Scheler reflete sobre o movimento do saber na história.

Uma das formas de movimento do conteúdo de saber é de dentro dos próprios conteúdos espirituais para fora, isto é, do Espírito para o Mundo. Não se trata de um movimento dos próprios conteúdos essenciais, mas da inserção desses conteúdos na concretude histórico-social. A segunda forma de movimento é por acumulação, ou seja, é um processo cumulativo de bens ao longo da história ausente de mudanças na própria essência dos conteúdos de saber. Scheler oferece o exemplo da ciência médica que aproveita no hoje

⁵⁸ We can designate as (purê) “*formal*” a priori interconnections all those that are independent of the types and qualities of values, as well as of the idea of a “bearer of values”, and all those that have their foundation in the essence of values as values. They represent a pure axiology which in a certain sense corresponds to logic. [...] (SCHELER, 1973, p.81)

os progressos do passado, isto é, é dotada de conteúdos de saber cumulativos. Ambas as formas se relacionam em uma síntese de movimento.

Há um condicionamento do movimento histórico ao *ser* dos valores. A ontologia, para Scheler, é inescapável ao se refletir sobre a sociedade. O ser social é também ser espiritual. Assim como a pessoa é a manifestação finita do Espírito, o ser social é a finitude espiritual em coletividade. A atividade espiritual da pessoa é a gênese da relação entre a ética pura e a realidade social delimitada no tempo e no espaço. A pessoa *está* em coletividade, ela não é um coletivo.

Resta, então, o questionamento que Scheler coloca em sua obra *Sociologia do saber*:

[...] em qual ordem e segundo quais leis as instituições reais objetivamente correspondentes às estruturas de impulsos das elites diretivas sobre a produção, conservação, promoção ou inibição daquele mundo ideal de sentido que em todo momento da história real das situações e acontecimentos incide sobre esta história das realidades, mas ainda diante da possível história do futuro como projeto, expectativa, fé, programa. [...] (SCHELER, 2000, p.42, tradução da autora)⁵⁹

Para Scheler, a história que se faz sobre as realidades sociais, isto é, seu estudo ao longo do tempo acompanha as ordens de preferência axiológico-concretas que obedecem às condições de poder situadas socioeconomicamente. Interessa a Scheler uma filosofia da história, ou seja, os fundamentos desses movimentos valorativos entre séculos, povos e em diversas regiões do mundo. Como no *real* os *mundos ideais de sentido* se concretizam tanto sobre o acontecer histórico quanto sobre o vir a acontecer histórico? Em suma, qual é a gênese do acontecer histórico?

A resposta para tal pergunta é relacional em Scheler. É a relação entre “a história possível do espírito [...] e a história que chegou a ser acontecimento, obra e situação real” (SCHELER, 2000, p.43, tradução da autora)⁶⁰. O termo essencial dessa relação é a pessoa. É ela que garante o elo entre a possibilidade histórica do espírito e a realidade histórico-social. A atividade espiritual é potência, é força de valores, de intuição pura de uma hierarquia axiológica nas vivências mundanas. Essa potência, no acontecer histórico, delinea o campo do possível e é condicionada por situações que ultrapassam a esfera da Sociologia Cultural, pertencendo ao que Scheler denomina de *Sociologia real*. Esta, por sua vez, é a “[...]”

⁵⁹ [...] em qué *orden* y según qué *leyes* influyen las *instituciones* reales objetivamente correspondientes a las estructuras de impulsos de las *elites* directivas sobre la producción, conservación, promoción o inhibición de aquel mundo ideal de sentido que en todo momento de la historia real de las situaciones y acontecimientos flota *sobre* esta historia de las *realidades*, pero además flota *ante* la posible historia del futuro como proyecto, expectativa, fe, programa. [...] (SCHELER, 2000, p.42)

⁶⁰ [...]la historia posible del espíritu [...] y la historia que *há llegado a ser* acontecimiento, obra y situación real. [...]” (SCHELER, 2000, p.43)

sociologia dos grupos étnicos, políticos e econômicos e suas variáveis ‘instituições’. [...]” (SCHELER, 2000, p.4, tradução da autora)⁶¹. Os fatores sociológicos reais são extra-pessoais e, portanto, extra-espirituais (SCHELER, 1973, p.506) e devem se condicionar à hierarquia de valores. Isso implica em afirmar que a realidade extra-pessoal deve estar em função da realidade pessoa. O personalismo de Scheler, nesse sentido, é um fio que se inicia em sua ontologia dos valores e culmina numa *Sociologia do Saber* que somente se constitui na relação entre pessoas no acontecer histórico-social.

A incidência dos fatores reais permeia a história do espírito e de seus conteúdos ideais de sentido, aplicando tais conteúdos, delimitando seus espaços de incidência ou simplesmente excluindo-os. Não são os fatores reais a gênese do acontecer histórico, mas o Espírito enquanto possibilidade pessoal. Explicar o mundo ideal com a lente da história real é reduzir a atividade espiritual aos fatores reais. Em outras palavras, é reduzir a Sociologia Cultural à Sociologia Real. O caminho inverso também é criticado por Scheler, isto é, explicar a história real com a lente do mundo ideal, reduzindo a Sociologia Real à Sociologia Cultural. Não é o ideal uma prolongação do real e nem o real uma continuação do ideal. Um não é unívoco em relação ao outro.

[...] Nós, ao contrário, dizemos: o único que o espírito e a vontade humanos podem fazer diante da marcha da história real é *dirigir e derivar* uma série ordenada e fixa de fases, eventos e situações submetidas às leis próprias, produzidas automaticamente, independentes da “vontade” do ser humano e *cegas* para os valores do espírito. [...] (SCHELER, 2000, p.44, tradução da autora)⁶²

E o Filósofo distingue ambas as esferas cultural e real claramente em sua obra. Ambas estão em relação de modo que a primeira é uma atividade essencialmente espiritual no mundo e, por isso, delimitada pela pessoa enquanto manifestação finita do Espírito. Cabe à pessoa, portanto, orientar-se por valores, ter diante de si conteúdos de sentido valorativos. É isso que Scheler compreende por *dirigir*. Ainda, cabe à pessoa manejar as limitações dos impulsos da organização psicofísica humana a partir dos valores, isto é, *derivando* esse manejo dos valores que orientam seu agir. A Sociologia Real orienta-se por um fluxo ordenado de processos e independe da atividade espiritual do ser humano, possuindo leis próprias. Isso também explica a sua separação da Sociologia Cultural, dado que são campos de conhecimento diversos, ainda

⁶¹ “[...] sociologia de los grupos étnicos, políticos y económicos y de sus cambiantes ‘instituciones’. [...]” (SCHELER, 2000, p.4)

⁶² [...] Nosotros, por el contrario, decimos: lo único que el espíritu y la voluntad humanos pueden hacer frente a la marcha de la historia real es *dirigir y derivar* una serie ordenada y fija de fases, sucesos y situaciones sometidas a leyes propias, producidas automáticamente, independientes de la “voluntad” del hombre y *ciegas* para los valores del espíritu. [...] (SCHELER, 2000, p.44)

que relacionais. Um não se reduz ao outro, mas o cultural dirige o real e este deriva daquele. É eticamente relevante que assim seja, dado que o acontecer histórico real é cego para os valores do espírito (SCHELER, 2000, p.44).

O acontecer histórico real é cego, mas se movimenta a partir de interesses e impulsos institucionalizados. Não vê valores, mas pode os realizar. Não cabe à Sociologia Real refletir sobre valores e a gênese do acontecer histórico, mas tão somente explicar os processos históricos a partir das ordens de preferência concretas que se manifestam histórico-socialmente entre os povos e nações. O papel de refletir sobre as leis genéticas do acontecer histórico é da Sociologia Cultural. Os movimentos sociológicos, nesse sentido, são uma relação entre os fatores reais e os fatores ideais (culturais). É na relação entre a hierarquia dos valores apriorística enquanto possibilidade e a ordem de preferência real desses valores que a pessoa é desvelada enquanto termo essencial dessa relação.

Retirar os valores espirituais dos fatores reais é um esvaziamento do sentido desses mesmos valores para o acontecer histórico real. Do ponto de vista da axiologia e da concretude da vivência social, os valores precisam dos fatores reais para que sejam realizados institucionalmente numa coletividade pessoal. Por outro lado, do ponto de vista ontológico, os valores independem de qualquer fluxo histórico real, possuindo leis essenciais próprias como já fora mencionado aqui. Do mesmo modo, a história real é “[...] *perfeitamente indiferente* às exigências da *lógica de sentido* que rege a produção espiritual. [...]” (SCHELER, 2000, p.45, tradução da autora)⁶³. Essa indiferença também se aplica à produção espiritual em relação à história real. Esta impõe limites à “[...] *expansão real* das potências espirituais. [...]” (SCHELER, 2000, p.45, tradução da autora)⁶⁴.

O acontecer histórico real se manifesta como limitação à potencialidade dos valores espirituais. A atividade espiritual humana, nesse sentido, é um exercício de superação de tais limites que condicionam a expansão real dos valores, ainda que não determinem a essencialidade dos mesmos. A essência dos valores já está dada, é intuída emocionalmente pela pessoa e independe de qualquer fator real para o seu próprio conteúdo ontológico. Do mesmo modo, as relações essenciais formais entre os valores não se alteram pela dinâmica da história real.

Para Scheler, explicar a gênese do acontecer histórico é refletir sobre a diferença entre a ordem de preferência entre os valores dada aprioristicamente e que orienta um campo de

⁶³ “[...] *perfectamente indiferente* a las exigências de la *lógica del sentido* que rige la producción espiritual. [...]”. (SCHELER, 2000, p.45)

⁶⁴ “[...] *expansión real* de las potencias espirituales. [...]” (SCHELER, 2000, p.45)

possibilidade espiritual e a ordem real, isto é, o acontecer histórico real. Os fatores reais avançam, limitam e/ou retardam a realização da hierarquia de valores. A história do espírito é também uma história da expansão real das possibilidades espirituais. Novamente, a relação entre o possível e o real. O Filósofo nos oferece uma imagem exemplificativa disso: “[...] em certa forma e ordem, abre e fecha as *fechaduras* da corrente do espírito.” (SCHELER, 2000, p.45, tradução da autora)⁶⁵.

As possibilidades espirituais de sentido são estáticas, daí a metáfora scheleriana da corrente. São rígidas e obedecem às relações essenciais tanto materiais quanto formais já delimitadas nos capítulos anteriores. Acontece que os fatores reais da história, ao suprimir ou impor limites à expansão real dessas possibilidades espirituais, abrem ou fecham as fechaduras dessa corrente. Ou seja, dinamizam ou não a estática das leis genéticas do acontecer histórico-social. A relação entre dinâmica e estática sociológicas desvela o ser histórico enquanto acontecimento. *Vir a ser* histórico de possibilidades de sentido que já *são* ontologicamente.

Aqui se faz presente a relação pessoa-mundo em Scheler de um ponto de vista cultural. Portanto, é válido reforçar o desdobramento que o Filósofo traz dessa relação em seu opúsculo *O saber e a cultura*. A pessoa como possibilidade real da estrutura essencial do mundo enquanto totalidade implica em refletir sobre a realidade pessoal como um mundo de possibilidades valorativas concretas inseridas também na totalidade de um mundo estruturado eideticamente. O macrocosmos *está* no microcosmo pessoal enquanto essências intuídas nas vivências e concretizadas à luz dos fatores sociológicos, isto é, dentro de um campo de possibilidades reais.

Daí que a dignidade humana pertence à Sociologia do Saber enquanto conteúdo ideal de sentido irreduzível às contingências geopolíticas, econômicas, étnicas, etc. É ela, sobretudo, um projeto humanista de sociedade. Um norte, um fim para o acontecer histórico inserido na ordem de preferência valorativa que um grupo social reconhece em comum. Aqui, Scheler aponta para uma íntima e mútua relação entre o saber comum dos mesmos objetos em uma sociedade e a própria estrutura social. Em suma, a relação pessoa-mundo, isto é, microcosmo e macrocosmo. A dignidade humana, nessa linha, é um elemento essencial do macrocosmo que é trazido ao microcosmo pessoal enquanto conteúdo intuído. Na coletividade, esse conteúdo é compartilhado e tomado como fundamento para as legislações, normas, etc. Assim, quanto mais próxima da totalidade do macrocosmo se encontra uma sociedade, mais

⁶⁵ “[...] abre y cierra em determinada forma y orden las *esclusas* de la corriente del espíritu.” (SCHELER, 2000, p.45)

próxima ela também estará de um campo de realização de essências no interior do possível. Há aqui, um ganho coletivo do ponto de vista da estrutura essencial individual daquela sociedade. O saber compartilhado dos mesmos objetos condiciona essencialmente a sociedade. Do mesmo modo, a própria sociedade determina os limites do saber (SCHELER, 2000, p.66). O saber delimita a essência do social e a essência do social delimita as esferas do saber. Refletir sobre uma sociedade do saber é, sobretudo, debruçar-se sobre os axiomas essenciais dessa relação: *alma coletiva* e *espírito coletivo* (SCHELER, 2000, p.70).

Em primeiro lugar, o saber que todo ser humano possui sobre pertencer a uma sociedade em geral é apriorístico e antecede a própria consciência de si e do valor pessoal. Isso significa que o social condiciona o saber. Anteriormente a qualquer tomada de consciência de si mesmo enquanto ser racional, o ser humano se vê como um membro de um grupo social. Nas palavras de Scheler: “[...] Não há ‘eu’ sem um ‘nós’ e o ‘nós’ está, geneticamente, sempre pleno de *conteúdo* antes mesmo do ‘eu’.” (SCHELER, 2000, p.66, tradução da autora)⁶⁶. Não se trata de um saber empírico, indutivo e contingente, mas essencial, um conteúdo que preenche a intuição eidética.

O segundo axioma diz respeito à participação empírica de uma pessoa nas vivências alheias. Essa participação é condicionada pela estrutura essencial do grupo social. É uma peculiaridade humana o compartilhar de estados emocionais internos através de exteriorizações objetivas como obras de arte, danças, músicas e demais manifestações que caracterizam grupos sociais. E é justamente a co-experiência dos atos intencionais da consciência entre pessoas nos momentos vivenciais que fundamenta as duas categorias fundantes da sociologia do saber, quais sejam, a *alma coletiva* e o *espírito coletivo*. (SCHELER, 2000, p.70). São elas o conteúdo espiritual da comunicação de saber entre indivíduos, isto é, *na* relação entre as pessoas individuais. É um “saber em companhia” (SCHELER, 2000, p.70, tradução da autora)⁶⁷ que condiciona o campo individual de conhecimento de si mesmo. Aqui está a íntima relação entre o grupo e os indivíduos. Como o saber do grupo influencia no saber do indivíduo sobre si mesmo, ou seja, a sua subjetividade? Qual é a relação entre a coletividade e a subjetividade?

Para responder a tais questionamentos, o Filósofo debruça-se sobre os conceitos de *alma coletiva* e de *espírito coletivo*. Nas palavras de Scheler, a *alma coletiva*:

⁶⁶ “[...] No hay ‘yo’ sin um ‘nosotros’ y el ‘nosotros’ está, geneticamente, lleno siempre de *contenido* antes que el ‘yo’.” (SCHELER, 2000, p.66)

⁶⁷ “saber em companhia” (SCHELER, 2000, p.70)

[...] Como “*alma coletiva*” designamos o sujeito coletivo daquelas atividades psíquicas que *não* são realizadas “espontaneamente”, mas que “se realizam” tais como as manifestações expressivas ou as demais atividades psicofísicas automáticas ou semiautomáticas. [...] (SCHELER, 2000, p.70, tradução da autora)⁶⁸

O *espírito coletivo*: “[...] como “espírito” de uma coletividade nos referimos ao sujeito que se constitui na realização em companhia de atos *espontâneos* plenamente conscientes e referidos intencionalmente a algo objetivo. [...]” (SCHELER, 2000, p.70, tradução da autora)⁶⁹. O Filósofo cita como exemplos de *alma coletiva* os mitos populares, os dialetos do povo, a religião nacional, os trajes típicos e as canções locais. São elementos de uma coletividade que independem do estado de vigília da pessoa, pois são orgânicos e impessoais. Fazem-se presentes na coletividade independentemente de um atuar pessoal. Os trajes típicos da Alemanha, por exemplo, existem sem qualquer ato de vontade pessoal, basta olhar para tais vestimentas que logo se identifica serem do povo germânico. Como exemplos de *espírito coletivo*, temos o Estado, o direito, a norma padrão da língua do povo, a filosofia, a arte, a ciência, etc. Aqui, estão elementos que dependem de representantes pessoais, isto é, de um atuar da pessoa, pois são orientados teleologicamente por valores e sua relação com os objetos e bens mundanos. Daí a importância de “modelos pessoais” (SCHELER, 2000, p.71, tradução da autora)⁷⁰ enquanto sujeitos que dinamizam os valores no mundo. Em razão disso, a cultura espiritual é criação contínua, renovação constante. O *espírito coletivo*, portanto, está no escopo de reflexão da sociologia do saber.

E isso em razão de um dos dois questionamentos dos quais parte a sociologia do saber. O primeiro deles é: quais são as leis que explicam o fluxo do saber desde os estratos superiores aos inferiores da sociedade espaço-temporalmente? O segundo é: como a sociedade organiza a distribuição do saber? A resposta a ambas as questões está no *espírito coletivo* para o qual a sociologia do saber deve dirigir seu olhar. E trata-se de um movimento epistemológico. A resposta para tais questionamentos está justamente em um princípio de teoria do conhecimento que parte de dois pressupostos acerca da relação noese-noema na realidade. A realidade da consciência pessoal é ordenada e é regida pela mesma lei que rege a realidade dos objetos correlatos aos atos intencionais daquela consciência. A relação noético-noemática é um pressuposto para a reflexão de Scheler sobre a sociologia do saber.

⁶⁸ [...] Como “*alma colectiva*” designamos el sujeto colectivo de aquellas solas actividades psíquicas que *no* son realizadas “espontaneamente”, sino que “se realizan” ellas, tales las manifestaciones expressivas o las demás actividades psicofísicas automáticas o hemiautomáticas. (SCHELER, 2000, p.70)

⁶⁹ “[...] como ‘espírito’ de una colectividad nos referimos al sujeto que se constituye em la realización em compañía de actos *espontâneos* plenamente conscientes y referidos intencionalmente a algo objetivo.” (SCHELER, 2000, p.70)

⁷⁰ “modelos personales” (SCHELER, 2000, p.71)

A sociologia do saber não escapa à ontologia, já que se debruça sobre esferas de objetos e de ser no mundo. É epistemologia e ontologia relacionadas sob um olhar sociológico. As esferas de ser são irredutíveis entre si, possuindo individualmente caracteres essenciais. Além disso, desvela-se na atividade espiritual da pessoa. O sociológico é também filosófico. Não há sociologia do saber sem filosofia em Scheler, ou seja, sem questionar os pressupostos e leis que regem a relação entre a estática e a dinâmica dos valores pessoalmente intuídos e compartilhados. Refletir sobre a sociologia do saber é também refletir sobre determinadas esferas de ser. As esferas de ser anunciadas por Scheler são: (i) *a esfera do absoluto*, referente ao Sagrado, valor superior na hierarquia dos valores; (ii) *a esfera da historicidade humana*, isto é, dos contemporâneos, antepassados e da posteridade; (iii) *as esferas do mundo exterior e do mundo interior*, referentes ao corpo e ao seu meio; (iv) *a esfera do mundo da vida*; (v) *a esfera do mundo corpóreo morto*, isto é, do fenômeno da morte (SCHELER, 2000, p.72). Entre tais esferas, existem leis de precedência.

Para Scheler, a *esfera da historicidade humana*, isto é, a esfera social dos contemporâneos e a esfera histórica dos antepassados precede todas as demais esferas do ponto de vista do conhecimento, isto é, da vivência. Ainda, a esfera do mundo exterior precede a esfera do mundo interior. O mundo da vida precede o mundo corpóreo morto. O mundo exterior dos contemporâneos a mim precede ao meu mundo interior; o mundo exterior de meus contemporâneos precede ao mundo interior desses mesmos contemporâneos. O mundo interior dos contemporâneos e antepassados, bem como da posteridade precede ao meu mundo interior. O mundo exterior, enquanto expressão do meu próprio corpo e do corpo do outro precede ao mundo interior.

Como fundamentar a constância e a permanência no acontecer histórico que é inconstante e contingente? A história da humanidade pressupõe, para Scheler, assumir uma ordem do ser precedendo o dar-se das esferas do sendo. Esta ordem, por sua vez, é explicada por uma lei essencial e, portanto, constante. É no dar-se de tal ordem do ser que a história acontece no interior e no exterior do humanamente possível. E esse movimento das esferas de ser se dá a partir da vivência da realidade social dos contemporâneos e da história dos antepassados que perpassam o saber de uma sociedade. Diz Scheler: “[...] O ‘tu’ é a categoria de existência mais fundamental no pensar humano’. [...]” (SCHELER, 2000, p.74, tradução da autora)⁷¹. A abertura ao outro na produção coletivo-espiritual do saber é a marca registrada do pensamento sociológico de Scheler.

⁷¹ “[...] El ‘tú’ es la categoría de existencia más fundamental en el pensar humano. [...]” (SCHELER, 2000, p.74).

Quem é este “tu”? É não apenas aquele que divide comigo uma mesma sociedade, isto é, uma mesma coletividade, mas também aquele que por ela passou antes de mim, de nós. É o presente e o passado. Em suma, é a historicidade humana. E como que este outro se manifesta a mim como externo a mim mesmo, isto é, com existência autônoma? Em uma passagem do manuscrito *Morte e sobrevivência*, Scheler sustenta que a existência de outros seres pessoais é dada independentemente de sua realidade corpórea, sendo um conteúdo da intuição imediata, isto é, como um “eu alheio em geral” (SCHELER, 1943, p.130). Aqui, retoma-se a noção de *unificação afetiva* como consequência da simpatia e fundamento imediato do espírito coletivo. Não há coletividade humana sem a simpatia, isto é, sem o “sentir com o outro” e o “simpatizar com”.

A pessoa é o agente de todo o processo de constituição coletiva, na medida em que é capaz de atos intencionais da consciência que se voltam ao outro, direcionando-se ao outro enquanto ser consciente, bem aos conteúdos emocionais do outro. Esse dirigir-se ao outro parte das vivências intersubjetivas. Nesse sentido, a pessoa é condição de possibilidade para a coletividade e é nesse paradigma que é válido situar a fenomenologia sociológica de Scheler neste trabalho. Ora, refletir sobre a dignidade humana é olhar para a peculiaridade do indivíduo a despeito de sua inserção em um contexto coletivo. Por que em tal contexto considerar o indivíduo ainda é importante? Porque não haveria coletividade sem a individualidade. Não há intersubjetividade sem pessoalidade.

A apreensão das ordens essenciais de ser no mundo depende da atuação da pessoa, elemento central das esferas do sendo, isto é, da aparição das essências *para* uma pessoa. Assim, a constituição de uma coletividade orientada por valores, conteúdos eidéticos práticos depende da atuação pessoal, de pessoas individuais que intuem essências e compartilham-nas em vivências intersubjetivas.

Há uma relação essencial entre o ser da pessoa, isto é, a antropologia filosófica, a proposta ética dos valores e a sociologia cultural no pensamento de Scheler. Parte-se da peculiaridade humana no mundo, sua relação imediata e intencional com os valores situados no mundo e a constituição de laços culturais num contexto sociológico. É esse caminho que fundamenta a dignidade humana enquanto conceito juridicamente relevante. Sem essa fundamentação de caráter filosófico, o conceito se esvaziaria, tornando-se tão somente um elemento do linguajar jurídico. Fundamentar a dignidade humana é voltar a própria essência humana e concluir que a humanidade é coletiva, mas essencialmente um conjunto de indivíduos.

Trata-se daquilo que Bello denomina de *método fenomenológico-regressivo*, um “repercorrer o caminho que conduz a uma noção [...] que parte do dado para descobrir suas origens”. (BELLO, 2014, p.9-p.10). Esse regresso à essencialidade humana é um caminhar humano, do pessoal ao intersubjetivo, da pessoa à coletividade e, em um movimento de retorno, da coletividade à própria pessoa. Compreender o fenômeno humano é um regresso a si mesmo, à humanidade que em nós habita. Acontece que não é um caminho fechado em si mesmo, solipsista. Pelo contrário, é um caminho de dentro para fora da própria pessoalidade. Compreender a pessoalidade é olhar para o fenômeno humano em sua essência, um retorno à humanidade como tal. Aqui, a referida autora nos oferece dois conceitos que clareiam essa reflexão: *intrapessoal* e *interpessoal*.

Olhar para o fenômeno humano “a partir de dentro” é intuir uma estrutura essencial e universal que permite compreender a própria humanidade que habita em nós e é compartilhada por nós, independentemente de aspectos contingentes da realidade. Neste trabalho, foi feito um recorte pertinente à finalidade fundamentadora da proposta aqui delineada, centrando-se na peculiaridade do fenômeno humano no mundo, isto é, a sua pessoalidade, seu ser espiritual e os atos espirituais da consciência pertinentes a pessoa. É a dimensão espiritual do ser humano que fundamenta a ética e, portanto, a noção de dignidade humana. Isso porque os atos espirituais estão atrelados às atividades de reflexão de si mesmo e do próprio mundo (incluindo o outro), às atividades de ponderação de valores e de decisão. Não há coletividade sem espíritos individuais que alimentem o espírito coletivo e vice-versa. A coletividade se constitui a partir da dimensão espiritual do ser humano. Os caminhos percorridos do individual espiritual ao coletivo espiritual são essencialmente humanos.

Tratou-se aqui dos caminhos do humano. Um retorno à própria essência humana para então se olhar para a noção de dignidade humana a partir de um enfoque fenomenológico, mais especificamente, scheleriano. Se a dignidade humana é um conceito juridicamente relevante, necessária se faz uma atitude crítica perante a sua fundamentação. Ofereceu-se aqui um caminho fenomenológico de retorno ao *eidós*, à essência humana e a consequente reflexão sobre a complexidade do fenômeno humano que não se reduz à corporeidade, à organização psicofísica e nem ao espírito, mas se revela na comunhão dessas esferas.

Há uma pessoa, mas e as pessoas? Refletiu-se sobre a peculiaridade humana no mundo, isto é, o que nos torna iguais e chegou-se à coletividade entendida como pluralidade. Aqui entra o conceito de *interpessoal* trazido por Bello que marca a passagem do eu ao outro. Nas palavras da autora “o outro é o resultado de um percurso” (BELLO, 2014, p.20). Esse percurso, em Scheler, parte da pessoa enquanto ser espiritual dotado de atos intencionais e

emocionais da consciência. A pessoa percebe o outro em geral, simpatiza e ama, constituindo seu ser pessoal no mundo. São esses atos os fundantes da coletividade e do que Scheler desenvolve como *espírito coletivo*. Um espírito coletivo orientado por valores do sagrado, isto é, superiores, melhor realizaria a dignidade humana.

5. CONCLUSÃO

Todo ser humano é digno na medida em que é o ponto de convergência da totalidade do mundo, identificada com a unidade divina, isto é, com o sagrado. A pessoa é valor do sagrado em Scheler e daí sua relevância ética que lhe é intrínseca e intuída nas vivências.

Fundamentar a dignidade humana na filosofia de Scheler é compreender a pessoa não apenas em sua individualidade, mas em sua coletividade, isto é, em sua relação com o mundo e as outras pessoas. Não se trata tão somente da individualização dos atos pessoais, mas do que há de coletividade e corresponsabilidade em tais atos. A pessoa não age isoladamente, mas situada espaço-temporalmente. Para o Direito, isso implica em retirar a personalidade da esfera tão somente individual, do sujeito, estendendo-a aos fenômenos pessoais do ponto de vista coletivo. No tocante à corresponsabilidade, trata-se de compreender a pessoa como corresponsável pelos atos no mundo diante de outras pessoas na medida em que os atos que fundam a ética (a simpatia e o amor) partem de um elemento em comum: a vivência do outro. Destarte, o Direito, enquanto orientado pelos valores éticos na práxis social não há que se furtar ao fundamento concreto tanto do simpatizar quanto do amor, isto é, a vivência intersubjetiva.

A pessoa, nesse sentido, se relaciona com outras pessoas e é *com* elas responsável pela orientação axiológica da comunidade na qual convivem. As ordens de preferência valorativas na concretude do acontecer histórico-social dependem da atuação de pessoas, agentes da esfera do sendo, isto é, do dar-se da hierarquia de valores apriorística nas vivências concretas. Assim, a dignidade não é um atributo da pessoa enquanto indivíduo tão somente, mas também enquanto coletividade, isto é, na medida em que é da essência da pessoa individual abrir-se ao outro. A pessoa é condição de possibilidade para a coletividade, não havendo qualquer possibilidade sociológica sem uma reflexão sobre o ser pessoa. Paralelamente, as vivências pessoais são dadas na concretude social, o que torna impossível desconsiderar o Direito enquanto práxis social.

Não obstante, toda práxis tem anterioridades essenciais que fundamentam a concretude vivencial. Ora, se o Direito volta-se à concretude das vivências intersubjetivas,

não será em seu interior que as respostas eidéticas serão encontradas. A fundamentação para a dignidade humana, nessa toada, é oferecida pela Filosofia. Nesta dissertação, orientou-se pela contribuição da fenomenologia scheleriana e em como ela é apta a oferecer uma fundamentação da dignidade humana que, por sua vez, contribua para uma melhor compreensão do conceito no interior da legalidade.

A pessoa e a intersubjetividade não são consequências do Direito, mas são ontologicamente anteriores, são ordens de ser que se desvelam no sendo das vivências concretas sociologicamente situadas. O Direito, enquanto pertinente à esfera do sendo, desvela ordens essenciais de ser que são apreendidas pela pessoa no acontecer histórico-social da própria legalidade. Em outras palavras, a dignidade humana não é uma criação do Direito ao positivá-la na Constituição da República Federativa do Brasil, mas se desvela enquanto sendo para pessoas na própria práxis social do Direito.

A fenomenologia scheleriana, nesse sentido, oferece a fundamentação da ordem do ser para a dignidade humana, contribuindo para uma melhor compreensão do conceito na concretude vivencial do sendo. Essa anterioridade ontológica das noções que são muito afeitas ao Direito permite que se reflita sobre os limites do próprio Direito dado que não é ele que os define. Pergunta-se, portanto, até onde pode ir o Direito?

Responder a tal pergunta é tarefa da Filosofia no sentido scheleriano exposto no texto, isto é, de apreensão de conteúdos essenciais nas vivências mundanas. Não há como se furtar do personalismo que, no sentido exposto nesta dissertação, é também ético. Uma vez que se concebeu a antropologia filosófica de Scheler, perpassou-se por sua proposta ética e pela ponte entre ela e a sociologia do saber – que é o fenômeno da simpatia, fundação da intersubjetividade – notou-se que a pessoa é um ser essencialmente *para* a ética. Além de ser a fonte da moralidade, é também a finalidade de uma ética, dado que suporta valor do sagrado, ou seja, valor superior na hierarquia apriorística de valores. É a pessoa um conteúdo estático independente das contingências dinâmicas socioeconômicas e do acontecer histórico. Onde houver uma pessoa estará essencialmente vinculado a ela a capacidade de suportar o valor do sagrado.

Não há que se perguntar por qual razão o ser humano é digno, dado que não se trata de uma busca por causas, mas de simplesmente *ser*. O ser humano é digno na medida em que é pessoa, ser espiritual. Disso se depreende o fato de que é a pessoa o ser capaz de percepção externa da realidade e de percepção interna da vivência do outro, constituindo-se num ser no qual convergem conteúdos mundanos e, portanto, do outro. A vida pessoal é, por essência, intersubjetividade, daí a imprescindibilidade da consideração da vida pessoal comunitária. A

dignidade humana, nesse sentido, funda-se no personalismo ético de Scheler e, além disso, no modelo de ser humano proposto pelo Filósofo com base no qual a pessoa é um ser de vivências emocionais no mundo, apto a simpatizar e, então, constituir relações intersubjetivas nos mais variados graus e formas. Como é a pessoa também um ser que intui valores na vida prática, a vida comunitária funda-se nas ordens de preferências práticas condicionadas pela hierarquia de valores *a priori*.

Partindo do modelo antropológico-filosófico de Max Scheler, a dignidade humana assume caráter de intuição eidética fundamental e insere-se na relação pessoa-mundo, não se restringindo a um dever da razão, uma norma que a razão coloca para dirigir a vontade, mas um conteúdo essencial da vida emocional superior. Ela é decorrência da atividade espiritual humana, isto é, da própria pessoa enquanto unidade espiritual de atos da consciência. Assim, essa fundamentação da dignidade humana impacta não apenas a própria relação com a ética como também com o acontecer histórico-social, conforme se mostrou na presente dissertação.

A dignidade humana que se funda no modelo antropológico-filosófico de Scheler não tem caráter normativo, isto é, não se trata de um imperativo racional que dirige a vontade, mas de um conteúdo intuitivo de manifestação do ser pessoal no mundo. Trata-se de um conteúdo emocional e espiritualmente intuído e não de uma forma categórica. Nessa linha, ela assume caráter de essência ou atributo a ser intuído pelo espírito coletivo e, conforme fora apresentado na introdução desta dissertação, já é juridicamente positivada na Constituição Federal. Conforme também já fora delimitado, interessa aqui oferecer uma fundamentação para dignidade humana. Trata-se de uma fundamentação fenomenológica voltada a intuição de essências, peculiaridade humana.

Assim, não se trata tão somente de fundar a pessoa para concluir dela a dignidade humana, mas também de compreender que o personalismo de Scheler é não apenas fundamento da ética material dos valores, mas também finalidade da mesma, uma vez que a pessoa suporta valor do sagrado, superior na hierarquia dos valores. A pessoa é depositária do valor do sagrado, em razão de sua dignidade que lhe é essencial. Logo, depositar nela valores alheios ao sagrado estaria em dissonância com a sua própria essência.

Além disso, não se trata de uma finalidade extrapessoal, pois é a própria pessoa que coloca para si mesma num movimento univocamente de dentro pra fora. Outrossim, a pessoa enquanto depositária de um valor superior é o próprio ponto de partida da constituição comunitária, o que implica em afirmar um movimento de dentro pra fora. É da própria pessoa que partem os atos pessoais e é ela mesma a orientação das ordens de preferência de valores concretamente constituídas no acontecer histórico-social.

O não-pessoal é delimitado pelo campo de existência do pessoal. Daí o personalismo de Scheler que é também ético, dado o caráter de ponto de partida da ética que a pessoa assume em sua fenomenologia. Não há ética sem pessoa e não há pessoa sem ética. É do próprio ser da pessoa a intuição de valores que se inserem em sua relação com o mundo, perpassando as esferas sensíveis, vitais, espirituais e sagradas. E é também da própria essência pessoal do ser humano o voltar-se do conteúdo intuído de fora de si para o interior de si, compreendendo-o enquanto conteúdo de percepção interna e da própria vontade.

Daí que a constituição comunitária parte da pessoa e também de sua relação com os conteúdos axiológicos no mundo, ordenando as ordens dos bens à luz das ordens de preferência de valores delimitadas pela estática da hierarquia de valores *a priori*. O ser humano possui, então, lugar privilegiado no mundo na medida em que intui conteúdos essenciais relativos à própria existência no mundo e à existência de outros seres humanos, constituindo organizações comunitárias que realizam valores previamente estabelecidos, isto é, o conteúdo cultural de uma dada sociedade.

É nesse conteúdo cultural que a dignidade humana se insere do ponto de vista sociológico, sendo intuída pela coletividade e objeto de decisões públicas. É um conteúdo ideal, estática que delimita o campo real das decisões políticas, jurídicas, econômicas e afins. Ora como pode uma pessoa sentir-se digna na coletividade em que está inserida? Esse sentimento atrela-se à problemática acerca do pertencimento das pessoas individuais em realidades coletivas. Mais especificamente, o problema da solidariedade entre pessoas individuais *na* pessoa coletiva. Como é possível o pertencimento e o elo entre ambas as realidades pessoais de um ponto de vista moral? (SCHELER, 1973, p.502)

A dignidade do outro assim como a estima por si mesmo fundam-se na capacidade de amar, amar o sagrado, isto é, no amor aos conteúdos divinos no mundo, ao que há de manifestação infinita na finitude concreta da vida pessoal. Ora, se é a pessoa um valor sagrado, superior na hierarquia dos valores, dotado de potencial de eternidade, é ela um conteúdo essencial passível de intuição. Assim, a dignidade é conteúdo de intuição espiritual somente concebível partindo da premissa ontológica da relação essencial entre pessoa-mundo conforme fora delineado nesta dissertação. É no interior dessa relação que se manifesta o amor ao divino e o amor enquanto valor superior. Em Scheler, refletir sobre a dignidade humana é se debruçar sobre o amor pessoal pelos conteúdos essenciais do mundo, por aquilo que há de potencialmente eterno em um mundo biologicamente finito. Voltar-se ao divino é um movimento de busca pela transcendência eidética, *a priori* e universal, além de imanente e inerente à própria intersubjetividade, dado que ocorre entre pessoas enquanto manifestações

de ser divino no mundo. A comunidade que melhor realizaria a dignidade humana é aquela orientada por valores superiores, quais sejam, os valores do sagrado.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

SCHELER, Max. **Acerca de la idea del hombre**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960a.

SCHELER, Max. **El saber y la cultura**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960b.

SCHELER, Max. **La idea del hombre y la historia**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960c.

SCHELER, Max. **Esencia y formas de la simpatia**. Tercera Edición. Buenos Aires: Editorial Losada S.A, 1943.

SCHELER, Max. **Fenomenología y Gnoseología**. Argentina: Editorial Nova, 1966a. p. 61-135.

SCHELER, Max. **Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values**. A New Attempt toward the Foundation of and Ethical Personalism. Evanston: Northwestern University Press, 1973

SCHELER, Max. **La esencia de la filosofía: y la condición moral del conocer filosófico**. Argentina: Editorial Nova, 1966b. p. 7-57.

SCHELER, Max. **Metafísica de la libertad**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.

SCHELER, Max. **Morte e sobrevivência**. Lisboa: Edições 70, 2017.

SCHELER, Max. **Sociología del Saber**. Ediciones elaleph.com. 2000. Disponível em: <https://www.elaleph.com/libro/Sociologia-del-saber-de-Max-Scheler/937/>. Acesso em 23 ago. 2020.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BELLO, Angela Ales. “Intrapessoal” e “Interpessoal: Linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: FILHO, Juvenal Savian (org.). **Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: Apresentações didáticas**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BELLO, Angela Ales. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CADENA, Nathalie Barbosa de la. Scheler, os valores e a simpatia. In: **Revista Ética e Filosofia Política**. Número XVI, Volume II. Dezembro, 2013.

CUSINATO, Guido. **Max Scheler: Dall'antropologia filosofica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung**. In: *Giornaledifilosofia.net*, 2010.

EMAD, Parvis. Person, Death, and World. In: FRINGS, Manfred. **Max Scheler (1874-1928): Centennial Essays**. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague. 1974. P. 58-84.

GRANADOS. Sergio Sánchez-Migallón. **Max Scheler**. In: FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. MERCADO, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, 2007. Disponível em: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/scheler/Scheler.html>. Acesso em: 04 de fevereiro de 2019.

GUZÓN, José Luis. La persona es um valor en sí misma. Su formación según Max Scheler. In: **XIII Jornadas de Filosofía, Max Scheler**. Orihuela, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução baseada na edição original de 1788. São Paulo: wmf Martins fontes, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KELLY, Eugene. **Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann**. *Phaenomenologica* 203. Springer: New York, 2011.

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

LUTHER, Arthur. The articulated unity of being in Scheler's phenomenology. Basic drive and spirituality. In: FRINGS, Manfred. **Max Scheler (1874-1928): Centennial Essays**. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague. 1974. P. 1-42.

MELLO, Michell Alves Pereira de. **O fenômeno da simpatia segundo Max Scheler: uma pergunta sobre o fundamento filosófico desse fenômeno**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Rio de Janeiro, 2007.

MORAN, D. The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein. In: T. Kelly.; P. Rosemann. **Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy**. Leuven: Peeters, 2004. P.270-312.

MUNARRIZ, Luis Alvarez. **Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler**. Universidad de Navarra: Deposito académico digital, 1977, pp.09-26. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/1912>. Acesso em: 15 de janeiro de 2019.

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

VELASCO, Freddy Santamaría. **La persona: valor y amor em la filosofía de Max Scheler**. In: Análises. Revista Colombiana de Humanidades, Universidad de Santo Tomás, núm. 74,

2009, pp.71-94. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5155/515551760005.pdf>. Acesso em: 24 de outubro de 2019.

WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a ética cristã**. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 1993.

ZHOK, Andrea. **Intersoggettività e fondamento in Max Scheler**. Firenze: La Nuova Italia, 1997.