

{ Artigos

Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger*

Max Scheler's concept of person and the critique of Martin Heidegger

DOI: 10.12957/ek.2016.19509

Dr. Robson Ramos Reis
robsonramosdosreis@gmail.com
Universidade Federal de Santa Maria

Mndo. Marcelo Lopes
nerofil@live.com
Universidade Federal de Santa Maria

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a noção de pessoa na antropologia de Max Scheler, bem como reconstruir as considerações críticas a ela dirigidas por Martin Heidegger. Na primeira parte, esboçaremos o conceito de pessoa nos trabalhos sobre *ética* e também no livro *A posição do homem no cosmos*. A seguir, examinaremos a relação entre o conceito de pessoa e as noções de alma, organismo, corpo e mundo, identificando o traço diferenciador do ser da pessoa em relação à mera substância dada no cosmos. Por último, reconstruiremos a crítica de Martin Heidegger à noção de pessoa, oferecendo uma comparação entre as noções de *pessoa* e *ser-aí* (*Dasein*).

PALAVRAS CHAVE Pessoa. Antropologia. Fenomenologia. Scheler. Heidegger.

This paper aims to present the notion of person in Max Scheler's anthropology and rebuild critical considerations addressed by Martin Heidegger. The first part will outline the concept of person in work on *ethics* and also in the book *The Human Place in the Cosmos*. Next, we examine the relationship between the concept of person and notions such as soul, organism, body and world, identifying the distinctive feature of being of the person with regard to mere substance given in the cosmos. Finally, we rebuild the criticism of Martin Heidegger to the notion of person, offering a comparison of notions of *person* and *being-there* (*Dasein*).

KEYWORDS Person. Anthropology. Phenomenology. Scheler. Heidegger.

*Este trabalho recebeu o apoio do CNPq.

1. O conceito de pessoa na Ética de Scheler

A elaboração do conceito de pessoa desenvolvido por Scheler insere-se diretamente no debate estabelecido com a ética formal kantiana. Contra uma pretensa teoria formal dos valores, Scheler afirma antes que há um campo fenomenológico material dos valores, oposto ao formalismo kantiano. Para além do confronto no campo da filosofia prática, haveria ainda outras implicações no que concerne à forma de conceber o ser humano. A concepção tradicional do ser humano leia-se, kantiana, perde de vista o que é propriamente a pessoa, ou seja, restringe-a a um domínio governado e subjugado unicamente pela razão, no qual para que se obtenha o caráter de ser pessoa é necessário que dela – da razão, se faça uso (SCHELER, 1954, p.381). Para Scheler, no horizonte da ética formal kantiana, a concepção de pessoa é considerada unicamente como “pessoa racional”, como um sujeito lógico da produção de atos racionais. Dessa forma, não fica de modo algum indicado a essência da pessoa, sua unidade, para logo em seguida atribuir-lhe a atividade racional como pertencente a sua essência. É nesse ponto que se insere a crítica direta a Kant na caracterização da pessoa dentro de uma ética formal: o ponto de partida para conceptualização do ser de uma pessoa não pode ser dado pela conformidade a leis. Este conceito não pode fundamentar o ser da pessoa, pode antes, no máximo, limitá-lo. O ponto essencial da crítica de Scheler ao conceito de pessoa kantiano é justamente esse: a pessoa não deve ser pensada como algo substantivo, com o caráter de uma mera coisa, com quaisquer potências e forças, tal como a “força da razão”.

A pessoa, no sentido empregado *contra* o formalismo kantiano, carrega a ideia de que esta não pode ser encontrada através da mera investigação dos atos racionais, mas sim, unicamente como dada nas vivências elas mesmas, na unidade imediatamente vivida da pessoa. Caso o conceito de pessoa seja entendido como “pessoa-razão”, a consequência, segundo Scheler, é uma completa despersonalização da pessoa concreta. A própria ideia de “pessoa-razão” apresenta-se como uma *contradio in adjecto*: dado que ser uma pessoa é ser sujeito de atividade racional e que estas devem ser diferentes em seu ser pessoal, segue-se da atividade racional como constituinte do ser da pessoa que estas não se diferenciam em nada (SCHELER, 1954, p.382). A conclusão entra em conflito com a ideia de que toda a pessoa finita é um indivíduo. Como indivíduo, a partir da premissa introduzida por Scheler, a pessoa deve necessariamente diferenciar-se dos demais em seu conteúdo vivencial, isto é, segundo o que pensa, sente, quer, etc. É expresso assim o ataque direto ao conceito kantiano de um sujeito de atos da razão, sempre submetido à certa legalidade, pois a pessoa enquanto

tal, sequer poderia obedecer à lei moral, caso o seu ser não fosse também o *fundamento* de toda a obediência.

De Kant a Scheler ocorre então uma mudança no conceito de pessoa. Enquanto no primeiro tínhamos na apercepção transcendental a pessoa como o “lugar” indiferente de trânsito de uma atividade racional impessoal, no segundo haverá uma quebra da atividade impessoal e passiva, em que o foco será dado aos atos de pensamento. Sendo interna ao conceito de pessoa, a conexão entre ato e objeto não é unilateral, mas sim correspondente tal como na apercepção transcendental kantiana, onde a identidade do sujeito e a objetividade do objeto devem ser recíprocas. Em função disso, Scheler comenta a doutrina kantiana da apercepção:

Em sua profunda doutrina da apercepção, Kant já tinha esclarecido no essencial aquela nova unidade do *cogitare*, que é ‘condição de possibilidade de toda a experiência possível, e, por isso, também de todos os objetos da experiência [...]’. Com isso, ele elevou pela primeira vez o ‘espírito’ por sobre a *psychée* negou explicitamente que o espírito seja apenas um grupo funcional de uma assim chamada ‘substância anímica’ – cuja suposição fictícia é devida unicamente à *coisificação* injustificada da unidade *atual* do espírito. (SCHELER, 2003, p.45).

Nesse sentido, o eu também corresponde a um objeto enquanto *unidade egóica*. O que diferencia a concepção de Scheler em relação à posição kantiana a respeito do estatuto do que é ser uma pessoa é a noção de ato. O ato, ao contrário do sujeito e do objeto, nunca pode ser objetivado, “pois à essência dos atos pertence o ser vivido unicamente na realização e o ser dado na reflexão” (SCHELER, 1954, p.385). Isso significa que o saber reflexivo dos atos “acompanha” o ato, mas não o objetifica. Aparece aqui de forma evidente que toda *egoidade*, isto é, o eu natural das vivências, não pode estar fundado sobre uma alma, ou um objeto com o caráter de uma coisa, pois não há o mínimo dado de fundamento intuitivo para tal afirmação. Não há a mínima evidência para que se possa fundar sobre algo assim como uma “alma” o dar-se do fluxo das vivências. Pelo contrário, deve-se afirmar como um “fenômeno incontrolado” o dado intuitivo de um *eu vivencial individual*. (SCHELER, 1954, p.387). O eu das vivências não é, portanto, uma conexão de vivências, mas toda a vivência é, ao contrário, dada unicamente enquanto o indivíduo a vive. Assim, a essên-

cia de um *eu individual* está sempre dada em suas vivências empíricas, mesmo que tal essência não seja acessível de forma alguma a uma espécie de indução ou observação. Com relação à ideia de um fundo empírico para a observação do caráter positivo do ser da pessoa, surge a questão do lugar reservado para o corpo e o organismo. A pessoa, concebida à maneira de Scheler, ganha inteira independência da organização natural. Mediante a operação da redução fenomenológica, obtém-se unicamente a essencialidade dos atos, tais como o amar, julgar, odiar, perceber, querer, etc., mas não o seu realizador, aquele que efetuaria esses mesmos atos e estaria subjacente a todos os atos. Nesse caso, a essência “psicofísica” da pessoa torna-se completamente indiferente. *Pessoa* é então justamente aquela *unidade* que existe para que os atos sejam realizados. O ser da pessoa fundamenta todos os atos essencialmente diversos e, correlativamente, pertence à essência dos atos existirem *em* uma pessoa.

Pode-se perguntar se há, na fenomenologia de Scheler, um fundo metodológico por trás da “dessubstancialização” da noção de pessoa. Na análise fornecida até agora, não foram introduzidos os elementos metodológicos com os quais opera Scheler. Faz-se necessário a apresentação do método fornecido para a investigação dos atos e de sua estreita conexão com o ser da pessoa. Apoiado no método fenomenológico herdado de Husserl, Scheler parte da investigação de atos como “autênticas essências intuitivas” - nunca de abstrações empíricas. A pessoa, nesse sentido, é dada de forma intuitiva – como um ser concreto sem a qual os atos jamais chegariam a concretizar-se. Através da distinção da conexão de sentido causal e intencional pode-se esclarecer o que visa a noção de pessoa: trata-se daquele ser que vive unicamente como realizador de atos, isto é, a pessoa realiza sua existência precisamente ao vivenciar suas possíveis vivências (SCHELER, 1954, p.396). Ainda que o “eu” possa ser tomado como objeto na investigação, como objeto da percepção interna, o ato, por sua vez, jamais contém o caráter de algo objetivável. No entanto, deve-se diferenciar entre o “eu” tomado como um objeto da percepção interna e a “pessoa” que, com maior motivo ainda não se deixa objetivar, dado que sua essência consiste unicamente na realização de atos. Seu único e exclusivo modo de dar-se é através da realização de atos, diferentemente do eu, que ainda pode ser objetivado numa perspectiva interna.

Seguindo por esse caminho, pode-se ainda distinguir entre a *função* e o *conteúdo* do “eu”. As funções enquanto pertencentes ao “eu” podem ser tomadas como dotadas do caráter psíquico, supondo evidentemente um corpo. Com relação ao “eu” são funções de um corpo organicamente estruturado, dotado, portanto, de um *conteúdo*. (SCHELER, 1954, p.399). Já o contrário ocorre com

as noções de pessoa e ato. Estes se encontram, de saída, fora da esfera psíquica, da mesma forma em que não supõem corpo algum. Antes, a cada pessoa corresponde um mundo. No que segue, procuraremos esboçar o que significa na investigação scheleriana os conceitos de mundo, espírito e corpo.

2. Os conceitos de mundo, espírito e corpo

O lugar ocupado pelo homem no todo do ser foi uma preocupação constante na obra de Max Scheler.¹ Determinar a relação e a diferença do homem com a totalidade do cosmos foi um problema posto por Scheler enquanto tarefa filosófica. Nesse sentido, Scheler permanece, no âmbito da investigação fenomenológica, aberto à dimensão metafísica dos problemas (COSTA, 1996, p.25). Porém, não é com relação ao cosmos como um todo ou com o mundo objetivo, idêntico e acessível a todos que será tratado o conceito de mundo. Mundo aparece no sentido do correlato objetivo da pessoa, dependendo de sua visada intencional. Um “mundo” varia de indivíduo para indivíduo, para cada época e cada cultura:

Assim, a cada pessoa individual corresponde também um mundo individual. E assim como cada ato pertence a uma pessoa, assim também, por uma lei de essências, cada objeto ‘pertence’ a um mundo (SCHELER, 2003, p.45).

O mundo, assim, nada mais é do que o correlato do sujeito que o apreende; correlato de uma consciência, constituído por tudo aquilo que é dotado de sentido e significado para este sujeito. Um não existe independentemente do outro. *Mundo e pessoa* estão intrinsecamente ligados. Assim como na ideia de um “eu” absoluto, a ideia de um mundo único e objetivo mostra-se como mera abstração. Assim, como uma diversidade de egos e de existências concretas, existem também diferentes mundos.

A pessoa, de acordo com a noção formulada por Scheler, está posicionada no interior daquela que é chamada de esfera espiritual, tendo como seu correlato a cosmovisão filosófica.² A individualidade, oriunda da noção de pessoa,

¹ Cf. SCHELER, 2003, pp. 5-35.

² Para o problema das cosmovisões filosóficas, cf. SCHELER, 1954, Parte II, Seção VI, A.3.d.

não é de natureza empírica, mas espiritual. O que a pessoa intenciona pertence ao mundo dotado de unidade metafísica. Fenomenologicamente investigada, a pessoa não faz parte do mundo, mas contrapõe-se a ele, objetivando-o. Pessoa e ato permanecem “psicofisicamente” indiferentes ao que acontece à vida orgânica e psíquica de um ser humano. É essa esfera “pessoa-ato” que Scheler denominará a região do “espírito”.

Ao espírito concerne sempre ato e intencionalidade (SCHELER, 1954, p.399/400). Todo espírito, nesse caso, apresenta-se como necessariamente pessoal, sendo a pessoa a forma necessária e suficiente da existência do espírito. Assim sendo, pessoa não é um nome relativo, mas *absoluto*. Isso significa que a noção de pessoa esboçada por Scheler é completamente avessa às antíteses “eu-tu”, “psíquico-físico”, “eu-mundo exterior”, etc. Ela consiste unicamente na realização de atos intencionais, não fazendo parte de nenhum dos lados das antíteses supracitadas.

Se a consciência, entendida como processo mental faz parte de uma percepção interna, derivada em última instância do organismo, pessoa e ato devem aparecer como algo superior à consciência. O significado da superioridade da pessoa concreta em relação à consciência diz respeito que ao fato de que a primeira sempre deve ser entendida como uma concreta “consciência de...”, como intencionalidade e atribuição de sentido, estando além de qualquer dualismo psicofísico. Assim como os conceitos de pessoa e de mundo adquirem um novo significado na fenomenologia scheleriana, o conceito de espírito também é ressignificado, e não diz mais respeito às antíteses “interno-externo”, etc. O caráter do que é a pessoa, mundo ou espírito ficará de pronto incompreendido se os considerarmos de antemão como conceitos negativos, como um tipo de limitação orgânica, de natureza egóica ou como simples componentes do mundo empírico:

Se colocarmos no ápice do conceito de espírito uma função particular de conhecimento, a espécie que só ele pode dar então a determinação fundamental de um ser espiritual, como quer que este venha a ser constituído psicologicamente, é o seu *desprendimento existencial do orgânico*, sua liberdade, sua separabilidade – ante os laços, a pressão e a dependência do orgânico, da ‘vida’[...] (SCHELER, 2003, p.36).

De acordo com a esta passagem torna-se manifesta a significação dada por Scheler ao conceito de *espírito*, assim como a sua ligação com o ser da *pessoa*. O que caracteriza a região espiritual é a liberdade frente ao domínio orgânico, o seu “desprendimento existencial” (SCHELER, 1954, p.405). Por sua vez, o conceito de corpo não se distingue da dimensão orgânica e de toda a vida, opondo-se dessa forma à esfera da pessoa e do ato. O corpo e a corporeidade em geral pertencem à esfera objetiva, como aquilo que se é “consciente de...”. Deste modo, a somaticidade constitui um modo peculiar de ser dado para a intuição fenomenológica, funcionando em toda a percepção fática do corpo (SCHELER, 1954, p.408). Além disso, encontramos na *Ética* dois usos distintos para a palavra “corpo”. O primeiro pode ser visto como o todo do organismo, ou a *soma*, entendida aqui como a palavra grega para o corpo, a consciência interna das sensações, onde pode ser encontrada a esfera última e irreduzível de toda a consciência, diferindo também de todo e qualquer fenômeno anímico, tais como a melancolia, tristeza, etc. Já o segundo sentido atribuído à palavra “corpo” refere-se meramente aos sentidos externos, à percepção, diferentemente do sentido interno, tal como os sentimentos, emoções, etc. (SCHELER, 1954, p.409).

Aqui a diferença entre os dois sentidos mostra-se crucial, pois a “alma orgânica”, responsável pelas “vivências anímicas”, difere completamente das meras sensações orgânicas, como por exemplo, uma dor. Toda a somaticidade e organicidade, assim compreendidas, podem ser dadas, em princípio, sem nenhuma referência a um “eu psíquico” que lhe corresponda. Nesse sentido, uma vivência anímica, como o conteúdo de uma tristeza, melancolia, etc., jamais se apresentará como um elemento físico. Os conteúdos de tais vivências obviamente não podem ser objetificados em relações mensuráveis, localizadas no espaço e no tempo. Característico destes conteúdos é que se mostrem numa sucessão e justaposição de passado, presente e futuro. Estes nunca se dão estaticamente; participam, pois, de uma localização temporal. Toda a melancolia, toda a tristeza, dá-se para a pessoa de maneira totalmente diferente de uma dor no braço, por exemplo. Pelo contrário, tais fenômenos participam de uma “inespacialidade” (*Unräumlichkeit*), como tudo o que é puramente anímico (SCHELER, 1954, p.422). É por esse motivo que não se atribui um “eu” frente às vivências psíquicas, pois esta seria dada “à maneira de um objeto invariável e que dura no tempo ao lado do qual passam as vivências” (SCHELER, 1954, p.426), em que o “eu” torna-se uma coisa, simples e inteiramente vazia, desprovida de toda a diversidade que é característica do centro de atos intencionais que se atribuiu anteriormente à pessoa.

Desde esse marco de compreensão, a pessoa foi “estagnada” como um tipo substancial, ao qual são atribuídas, por sua vez, “disposições psíquicas”, também desconhecidas. Scheler reconhece a proveniência da teoria substancialista do ser da pessoa vinculada a uma compreensão equivocada da manifestação desta no tempo. É possível encontrar a fonte do erro da teoria da substância anímica, em que todo o “psíquico” aparece como um simples fenômeno do *agora*, como não unido psiquicamente a outro fenômeno precedente ou futuro. Segundo essa visão, o “eu” só chega a ser um todo coerente graças à contínua existência do corpo orgânico no tempo objetivo (causalidade fisiológica; epi-fenomenalismo). Tal modo de entendimento da continuidade da organicidade consiste em uma má compreensão da diversidade psíquica, da autêntica harmonia do eu na sua pertinência aos três momentos do tempo, não objetificáveis de maneira causal. Viver no organismo, então, é algo completamente diferente do que tê-lo e tomá-lo como um objeto. Aqui o “viver” diz respeito a uma espécie de estar na íntima *vivência de si mesmo*, como uma espécie de “estar em nossa casa” (SCHELER, 1954, p.528/529).

Dados estes elementos, podemos esboçar a proposta de solução oferecida por Scheler ao problema de um eu ou pessoa individual. Esta não “dura” no tempo, de forma objetiva, mas antes *varia* - sem prejuízo de sua constituição egóica – em cada uma de suas vivências. O variar (*Werden*) a que se refere aqui exige uma explanação, visto que “mudar” ganharia um peso semântico excessivo. A troca e a mutação (*mutatio*) suporiam assim apenas a sucessão e a duração. Na *variação*, encontra-se tão somente um tornar-se outro, um ser de outra maneira no devir, na continuidade e transição do “ser-assim” (*Sosein*) para o “ser-de-outra-maneira” (*Anderessein*) (SCHELER, 1954, p.433). Sendo este o caso na variação, supõe-se que qualquer que seja o momento consciente de uma vida interna, incluirá sempre uma tripartição entre passado-presente-futuro. A “unidade da consciência” dá-se, portanto, em cada vivência *atual*, pertencendo sempre a um corpo concreto, que lhe fornece a unidade interna para a possibilidade de uma “consciência de...”.

Ainda que muito breves, essas considerações sobre os conceitos de mundo, espírito e corpo, delimitados frente ao conceito de pessoa, permitem transitar para a concepção propriamente dita da assim chamada antropologia scheleriana. O lugar que o homem ou “espírito” ocupa adquire uma posição especial, identificado com o traço diferenciador do ser da pessoa em relação à mera substância dada no cosmos. Resta ainda elucidar qual o significado da noção de pessoa na proposta antropológica de Max Scheler.

3. A noção de pessoa na antropologia scheleriana

A pessoa, dentro da proposta antropológica de Max Scheler, principalmente n' *A Posição do Homem no Cosmos* e na sua *Ética*, aparece como o centro ativo de atos em que se manifesta o espírito, em completa oposição com outros centros, tais como os centros vitais e anímicos do homem. O espírito, nesse sentido, não abarca apenas a dimensão racional da existência humana, como tradicionalmente entendeu-se, mas também toda a forma de atos volitivos e emocionais, ponto que será crucial para o desenvolvimento de uma ética material dos valores, em oposição à ética kantiana, tal como salientamos no início deste trabalho. O espírito da pessoa determina-se fundamentalmente pelo despreendimento dos centros vitais e orgânicos. Dessa forma, a pessoa é o ser que pode desprender-se do mundo meramente orgânico e, ao mesmo tempo voltar-se para si mesma, ou seja, ter autoconsciência:

O centro do espírito, a pessoa, não é, portanto, nem um ser objetivo, nem um ser coisificado, mas apenas uma estrutura *ordenadora de atos* (essencialmente determinada) que leva a termo constantemente a si mesma. A pessoa só é em seus atos e *através* deles. [...] Tudo o que é anímico é passível de observação – mas não o ato espiritual, a *intentio*, o que olha ainda os processos anímicos mesmos. Nós só podemos nos reunir ao ser de nossa pessoa, nos concentrar em sua direção – mas não podemos objetivá-lo. (SCHELER, 2003, p.45).

Em suma, por pessoa deve entender-se aqui o centro mais elevado de atos, superior a qualquer oposição entre meio ambiente e organismo. Enquanto o centro de atos mais elevado, a pessoa no homem tem a capacidade de tornar objeto não apenas o seu ambiente circundante, como a si mesmo e suas relações. Além disso, a característica mais importante a ser destacada no processo da formulação da antropologia filosófica de Scheler é a impossibilidade de objetivação do espírito, da pessoa. Esta aparece apenas em sua atualidade, em seus processos e atos intencionais, indissociável destes. Através da realização destes atos é que se abre o campo de estudos para o modo de ser da pessoa. Esta forma de entendimento mostra que o homem é um acontecimento único, capaz de objetificar através de seus atos todas as demais coisas, sem deixar-se objetificar. Nesse sentido, a pessoa no homem aparece como um *microcosmo* constituído de três níveis: biológico, psíquico e espiritual.³

³ Sobre a distinção scheleriana entre micro e macrocosmo, cf. SCHELER, 1954, p.406.

Frente a essa formulação do conceito de pessoa, no contexto de uma antropologia filosófica que pretende estabelecer a *posição do homem no cosmos*, cabe perguntar se efetivamente essa teoria abarca todo o domínio do existir humano, abrangendo-o em sua amplitude. Tal teoria responde de fato às perguntas mais gerais sobre o existir humano em um mundo? Ela elucida o que significa propriamente que uma pessoa habite o *cosmos*, por exemplo, tal como formula Heidegger com o conceito de mundo, em que o morar implica que a pessoa seja herdeira de significações e habilidades práticas consolidadas historicamente?

4. Heidegger e Scheler: convergências

Antes de adentrar propriamente no cerne da crítica heideggeriana ao conceito de pessoa desenvolvido por Scheler, faz-se necessário um pequeno excursus indicando as fontes da noção de pessoa, as convergências e discordâncias entre ambos os autores e a relação com o próprio método partilhado. Na medida em que nos centramos principalmente em *Ser e Tempo*, faz-se necessário a observação da relação entre esses autores também no assim chamado *entorno* de *Ser e Tempo*, de tal modo que é possível distinguir ao menos três momentos decisivos na relação: 1. um juízo rigoroso e crítico de Heidegger contra Scheler; 2. uma aproximação gradual entre Heidegger e Scheler; 3. a identificação de alguns pontos de convergência filosófica entre ambos. (PÉREZ, 2013, p. 13). As principais menções de Heidegger a Scheler, além de *Ser e Tempo*, encontram-se em *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (GA 63), *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*. (GA20), *Fundamentos Metafísicos Iniciais da Lógica a partir de Leibniz* (GA 26) e *Kant e o Problema da Metafísica* (GA 3). No que se segue, exploraremos algumas referências de Heidegger ao trabalho filosófico de Scheler, que estão localizadas em diversos textos do período de *Ser e Tempo*.

Com relação ao primeiro momento, é notória a crítica de Heidegger ao uso feito por Scheler do método fenomenológico. Para ele, Scheler pretende agarrar a “coisa mesma”, o homem, apelando ao método fenomenológico. Acusa ainda Heidegger que a antropologia filosófica de Scheler está fundada na metafísica tradicional, e, portanto, não respeita a distinção entre os modos de ser. Para Heidegger, falar de antropologia filosófica é unicamente possível sobre a base da ontologia fundamental e suas variações. (PÉREZ, 2013, p. 19). Esse tratamento já aparece no curso de 1923, *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*.

A partir daqui, através do idealismo alemão, a interpretação da personalidade chega a Scheler”. Em termos tradicionais, o próprio Scheler move-se entre questões cuja colocação tornou-se antiquada e artificial. Unicamente devido ao modo fenomenológico refinado de ver e explicar, torna-se ainda mais nefasto[...] Scheler procura definir a ‘posição metafísica [...] dentro do todo do ser, do mundo e de Deus, o “gênero homo[humano]”. Ele quer livrar-se “da ligação mítico-metafórica” da ideia e apoderar-se da coisa mesma. (HEIDEGGER, 2013, pp. 32-33).

E logo mais abaixo

[...] coincidentemente, Scheler está tomando como sendo sua a teologia antiga (cf. também a gnose valentiniana: σάρξ - ψυχή - πνεύμα, *caro, anima, spiritus*). Contudo, enquanto os teólogos antigos ao menos percebiam que estavam falando de teologia, Scheler põe tudo de cabeça para baixo e arruína tanto a teologia quanto a filosofia. Tal método de passar por cima do fáctico é aplicado com grande sutileza e perspicácia em seu livro. (HEIDEGGER, 2013, p.33).

Através das passagens do curso de 1923 evidencia-se a crítica ao conceito de pessoa desenvolvido na filosofia scheleriana, que estaria fortemente determinado pela herança da tradição metafísico-teológica. Deste curso em diante torna-se crescente a rejeição heideggeriana a um conceito “contaminado” de homem ou pessoa, isto é, uma noção que não distinga de antemão o que é sedimentado historicamente e o que é a coisa mesma.

Já no segundo momento, de aproximação, é exemplar o curso de 1925 *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, em que Heidegger analisa o método fenomenológico de Scheler e Husserl, tendo por foco a noção de intencionalidade:

Scheler concebe a intencionalidade como a estrutura do espírito ou da pessoa, novamente diferenciada do psí-

quico. Mas devemos ver que o que ele visa por razão, espírito, *anima* não supera a abordagem operativa nessas teorias. Eu aponto isso porque devemos ver como a fenomenologia com sua análise da intencionalidade clama por um desenvolvimento interno mais radical.

(HEIDEGGER, 1985, p. 46).

Do ponto de vista heideggeriano, é tomado de grande importância para a pesquisa fenomenológica os avanços de Scheler já em *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, o que fica claro na seguinte passagem:

No segundo volume, já na primeira parte, o segundo trabalho de fundamental importância surgiu, a saber, o *Formalismus in der Ethik und die materials Wertethik* de Max Scheler. Ele contém inúmeras seções com considerações fenomenológicas fundamentais, que vão além do domínio específico da ética. (HEIDEGGER, 1985, p. 94).

Pontuando, ainda que criticamente, a pesquisa sobre a noção de pessoa dentro da tradição fenomenológica, Heidegger declara:

Mesmo a rota tomada por Scheler para definir a pessoa e o ser humano, o intencional e seus atos, basicamente não nos toma assumindo algo posterior, dado que também toma sua orientação da definição tradicional de homem como animal rationale [...], pois ele expressamente enfatiza o caráter especial de ser uma pessoa. Também em sua determinação das experiências vividas, dos atos e do ego, ele não quer relacionar-se especificamente com a orientação racionalista de Husserl. Mas Scheler também tende a considerar os atos como não-psíquicos e demarcá-los desde o psíquico. (HEIDEGGER, 1985 p.125).

Nesse curso em especial é expressa uma aproximação gradual do reconhecimento de Scheler e Husserl no que tange à noção de pessoa e à noção de intencionalidade subjacente.

O terceiro ponto exhibe o momento de convergência entre ambos os filósofos, explicitando o caráter de concordância e reconhecimento da obra scheleriana por parte de Heidegger. Tal ponto situa-se no período de 1928 a 1929, na preleção sobre Leibniz e no *Kantbuch*. Nesses escritos, Heidegger demonstra sua admiração por Scheler, tanto na dedicatória do livro sobre Kant como na preleção sobre Leibniz, onde há uma passagem exclusivamente dedicada à memória de Max Scheler, por ocasião de seu recente falecimento. Tal como aparece explicitamente nessa preleção, Heidegger julga positivamente o trabalho filosófico de Scheler, qualificando como exemplar a sua reflexão, precisamente por pretender o esclarecimento da relação íntima entre antropologia filosófica e metafísica. Já em 1929, em *Kant e o problema da metafísica*, que é dedicado à memória de Max Scheler, Heidegger alcança talvez o ponto máximo de reconhecimento do pensamento scheleriano. Especificamente no § 37, às voltas com a questão de antropologia filosófica Heidegger afirma:

Mas não serão precisamente a amplitude e a incerteza com que se colocam as perguntas antropológicas uma garantia para fazer surgir uma antropologia filosófica e dar força especial a tais esforços? Já não se ganhou com a ideia de uma antropologia filosófica, a disciplina na que tem de encontrar-se toda a filosofia?[...] Faz já alguns anos que Max Scheler falou de certa antropologia filosófica [...] mas ao mesmo tempo, viu também com uma agudeza singular que a diversidade das determinações acerca da essência do homem não se deixa encerrar simplesmente em uma definição comum[...]. (HEIDEGGER, 1996, pp.176-180).

Ainda longe de uma concordância plena a respeito do conceito geral de “pessoa” ou *Dasein*, o terceiro momento talvez seja o ponto explícito de convergência entre ambos os filósofos. Um motivo a ser mencionado, ainda que sem espaço para desenvolvimento no escopo desse trabalho, seria a suposta influência do pensamento scheleriano no período posterior a *Ser e Tempo* que culmina no projeto de uma metafísica do *Dasein*. A virada para o problema do ente no todo (*Das Seiende im Ganzen*), aparentemente coincidiria com a tentativa de determinação da posição do homem no cosmos.⁴

⁴ Sobre a provável influência da antropologia scheleriana no tema da Metafísica do *Dasein*, Cf. Crowell, 2001.

Contudo, é no curso de inverno de 1929/30 que Heidegger declara expressamente a sua divergência em relação à abordagem integrativa que estaria presente na antropologia de Scheler:

Recentemente, Max Scheler tentou tratar homogeneamente esta gradação de entes materiais, ele tentou considerar a vida e o espírito em conexão com uma antropologia. Ele o fez em função de uma convicção, segundo a qual o homem é o ser que unifica em si mesmo todos os níveis do ente, o ser físico, o ser das plantas e dos animais e o ser especificamente espiritual. Tomo esta tese como um equívoco fundamental da posição scheleriana: um equívoco que acaba necessariamente por lhe vedar completamente o caminho para a metafísica. (HEIDEGGER, 2003, pp. 222-223)

Podemos concluir essa breve seção apontando para a inegável convergência já demonstrada entre o pensamento de ambos os autores no período citado. É inegável que a noção de pessoa, objeto de estudo desse trabalho, aparece escassamente em *Ser e Tempo*. Esse fato talvez aponte para a crítica indireta que Heidegger faz da utilização de noções como ‘ser humano’ (*Mensch*), ‘sujeito’, ou ‘pessoa’ para referir-se a existência humana, na medida em que estes têm sido pensados a partir de uma ontologia que os coloca no mesmo nível que animais, objetos ou coisas. (PÉREZ, 2013, p. 56). O tratamento de Heidegger com relação aos trabalhos de Husserl e Scheler, pontualmente sobre a noção de pessoa é ambivalente – Se por um lado valoriza o fato de que a interpretação fenomenológica seja mais radical do que os trabalhos de Dilthey e Bergson, por exemplo, por outro lado, reitera que tal interpretação jamais chega até a dimensão da pergunta pelo ser do *Dasein*.

5. As críticas de Martin Heidegger

Na última parte deste trabalho, examinaremos a relação entre antropologia e fenomenologia hermenêutica, contrapondo a noção *possibilidade existencial* exposta em *Ser e Tempo* com a noção de pessoa como um “centro de atos psíquicos” (Scheler). Caracterizaremos a crítica de Heidegger a Scheler como sendo uma objeção de um tipo muito especial. Em síntese, ela sustenta que, a despeito de sua correção, a noção de pessoa é tomada unicamente como uma *determinação negativa* do que é ser um ente humano.

Segundo Heidegger, partindo da ideia de um sujeito meramente dado erra-se completamente o alvo na investigação o ente que somos nós mesmos, o *Dasein*. Em termos mais gerais, devem ser evitadas todas as concepções herdadas da tradição metafísica sobre o modo de conceber o ente humano através de categorias, no sentido de um substrato geral de propriedades. Para uma investigação positiva sobre o modo de ser não coisificado do ente humano deve-se elucidar previamente o modo como esse ente aparece. Ainda que as interpretações provenientes da escola de Husserl concordem e apoiem-se mutuamente em uma concepção não substancializada do ser da pessoa, Heidegger afirma que nestas interpretações sequer chega-se a perguntar pelo modo essencial de ser do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 57).

Assim, as duas interpretações do ente humano, tanto a de Husserl, como a de Scheler – ambas tratadas no §10 de *Ser e Tempo* – concordam no que diz respeito a uma determinação *negativa* do que é ser uma pessoa: uma pessoa *não deve* ser caracterizada em suas determinações substanciais, como uma coisa ou um substrato de propriedades. Nesse sentido “toda a objetivação psíquica da pessoa e toda a concepção dos atos como algo psíquico, equivale a uma despersonalização da pessoa.” (HEIDEGGER, 2012, p. 57). Segundo a visão scheleriana, é impossível que a pessoa ou o “espírito” sejam objetivados, pois, como tal, ele é *pura atualidade*, um centro de atos psíquicos, através do qual lhe recebe o caráter de pessoa. A pessoa caracteriza-se única e exclusivamente como centro espiritual de atos, e o termo “centro” não designa algo, uma coisa, mas denota simplesmente um “arranjo monárquico” de atos, ou melhor, a condição de possibilidade destes mesmos atos. Mas embora tenha dado a determinação negativa do conceito de pessoa, Scheler, segundo Heidegger, não determina *positivamente* o modo de ser do ente humano, tendo permanecido preso a determinações ontologicamente comprometidas com a tradição. (HEIDEGGER, 2012, p. 59). Em termos mais específicos, o determinante da interpretação heideggeriana na confrontação com o conceito de pessoa da antropologia filosófica dos anos 1920 provém da noção de *existência*.

Em *Ser e Tempo*, a noção de existência (*Existenz*) designa uma determinação fundamental do modo de ser que é característico dos entes humanos. Contrapondo-se à tradição filosófico-antropológica ocidental, que teria concebido o ente humano a partir de categorias dependentes do modo de ser da subsistência, Heidegger sustenta que os entes que são *Dasein* não podem ser corretamente determinados como possuidores de propriedades, mas determinam-se apenas como maneiras de ser. Que o *Dasein* existe significa que ele se projeta em “possibilidades existenciais”, entendidas como maneiras de ser que, por sua vez, estão previamente determinados pelo contexto de possibilidades em que o

Dasein já sempre se encontra. Diferentemente dos entes que se mostram como subsistentes, sendo passíveis de objetificação temática, mas também de modo distinto dos entes que aparecem como teleologicamente direcionados no contexto da lida e dos afazeres cotidianos, o ente humano existe ao projetar-se em possibilidades existenciais. Os primeiros possuem os modos de ser da *subsistência* (Vorhendenheit) e da *disponibilidade* (Zuhandenheit), ao passo que o ser humano tem o modo da *existência* (Existenz).

Como é sabido, o projeto de elucidação temporal do sentido do ser em geral, necessita de uma estruturação justificada fenomenologicamente. Dado que ser é sempre ser de um ente, deve-se então estabelecer o ente privilegiado - o *Dasein*, para a investigação e elaboração da analítica existencial. O campo fenomênico em que será desvelado o ser do ser-aí - a cotidianidade mediana- representa a base para se chegar às estruturas mais fundamentais do ente que somos nós mesmos. Este ente, o tema da analítica existencial, será apresentado pela identificação e interpretação dos traços formais específicos do que constitui seu modo de ser próprio - a *existência*. Estes traços formais são os “existenciais”.

Como é sabido, para Heidegger, elucidar as estruturas fundamentais do ente humano não significa a elaboração de um tipo de antropologia filosófica, tal como era o projeto de Max Scheler. A primazia ôntico-ontológica do *Dasein* implica que este traz em si a condição de possibilidade de toda e qualquer tematização, mas isso não significa que a analítica existencial seja uma teoria geral sobre o ente humano. Em outras palavras, somente porque o *Dasein* é o ente que compreende algo assim como ser é que há a possibilidade de uma investigação sobre seu próprio modo de ser. O *Dasein*, enquanto *pré-ontológico*, já compreendendo ser traz em si a possibilidade de fazer ontologia. Portanto, uma ontologia da existência será fundante de qualquer antropologia possível. Mostra-se assim a tarefa da analítica existencial: antes de qualquer formulação antropológica torna-se evidente a necessidade de uma elucidação das estruturas ontológicas subjacentes ao ente humano. É necessário que se elucide previamente o próprio ente que compreende ser e que pode estar por sua vez fazendo ontologia. Assim, investigar o *Dasein* não significa fazer antropologia, psicologia, ou qualquer ciência ôntica e tematizante do homem.

É emblemática para o que temos em vista, um trecho do §5 de *Ser e Tempo*, em que se aponta para um possível desdobramento de uma antropologia existencialmente fundada. Nesse parágrafo Heidegger não descarta a possibilidade de desenvolvimento de uma antropologia com base no modo de ser específico do *Dasein*. No entanto, a tarefa de uma ontologia completa do *Dasein* deve

estar previamente concluída para a elaboração da antropologia, na medida em que esta toma a analítica como base:

A analítica do *Dasein* [...] está orientada por inteiro para a elaboração da pergunta pelo ser, que lhe serve de guia. Com isto se determinam também ses limites. Ela não pode pretender entregar-nos uma ontologia completa do *Dasein*, como a que sem dúvida deveria elaborar, se quisermos algo assim como uma antropologia 'filosófica' sobre bases filosoficamente suficientes. Na perspectiva de uma possível antropologia, ou de sua fundamentação ontológica, a seguinte interpretação proporciona tão somente alguns 'fragmentos', que não são contudo inessenciais. (HEIDEGGER, 2012, p.17).

É nesse sentido que a analítica da existência tem como propósito a interpretação ontológica do modo de ser do ente humano e não uma mera pesquisa empírica sobre os traços mais gerais do homem. Evidencia-se assim que a delimitação da analítica existencial frente à antropologia, psicologia e biologia torna claro para onde se dirige a crítica heideggeriana ao conceito tradicional de pessoa. É por não tomar o ente humano desde o ponto de vista das ciências supracitadas que Heidegger evita ao longo de *Ser e Tempo* expressões como “vida”, “pessoa” e “homem”. Especialmente o vocabulário que inclui a noção de “pessoa” é evitado, em virtude de sua ligação explícita com a doutrina do personalismo. No contexto da publicação de *Ser e Tempo* seria muito difícil que o uso do termo não fosse diretamente associado àquele movimento.⁵

Em termos construtivos, a noção de *possibilidade existencial* fornece a determinação positiva do modo de ser do ente humano, que pode ser vista como uma espécie de complemento à determinação negativa do conceito de pessoa fornecida por Scheler. Diferentemente do sentido lógico de possibilidade (vazio) e do sentido ontológico do ente subsistente caracterizado pela contingência, encontramos com relação à existência, modo de ser específico do ente humano, a noção de *possibilidade existencial*. No § 31 de *Ser e Tempo* encontramos a seguinte caracterização:

⁵ A respeito do personalismo, Cf., GUIGNON, 2012; COSTA, 1996.

O *Dasein* não é um ente subsistente que possui, além disso, como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser possível. O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como tal, ele é sua possibilidade (HEIDEGGER, 2012, p.409).

Possibilidade, no sentido existencial formulado por Heidegger, diz respeito ao modo de ser específico dos entes humanos, aos quais não podem ser corretamente atribuídas propriedades, qualidades ou categorias, mas somente modos, maneiras de ser. Que o *Dasein* é possibilidade indica que suas determinações ontológicas mais originárias devem ser compreendidas apenas como modos possíveis de ser. Mais especificamente, tais possibilidades devem ser compreendidas como habilidades, capacidades nas quais o ente humano se projeta.⁶ A projeção em possibilidades existenciais é o que confere ao ente humano sua identidade mais própria, que possui o estatuto de uma identidade prática.⁷ Isso significa que a resposta à pergunta pela identidade de uma pessoa depende das atividades e posições concretas tomadas por ela constantemente. Como já sempre jogado no mundo, sem poder de escolha quanto ao seu caráter de ser-lançado (*Geworfenheit*), o ente humano encontra-se de pronto frente a um arranjo de possibilidades definidas pelo contexto histórico no qual já está. No curso de seu existir as suas possibilidades são definidas em posições concretas que ele toma, na medida em que simplesmente se ocupa de sua própria existência.

É somente sobre esse arranjo de possibilidades que pode o ente humano definir-se em sua identidade, ainda que uma identidade não fixa e permanente. A questão da existência, dessa forma, resolve-se simplesmente existindo, habitando no mundo de maneira ocupada, fazendo coisas. É nesse sentido que “somos o que fazemos” (GUIGNON, 2012, p. 99). O que fazemos de nossas vidas é o que fornece identidade àquilo que somos. Se de algum modo podemos obter uma identidade, e se de algum modo somos definidos por esta identidade, então essa determinação é sempre existencial, isto é, conforme existimos corriqueiramente e nos ocupamos com isso ou aquilo, obtemos esta ou aquela identidade.⁸

6 Para uma análise exaustiva do conceito de possibilidade existencial na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, cf. REIS, 2014; Kearney, 1992, onde se discute de maneira consistente as três acepções ocorrentes em *Ser e Tempo* da noção de possibilidade, a saber, *Possibilidade*, *Poder-ser* e *Possibilitar*, respectivamente.

7 Cf. CROWELL, 2007.

8 Este não é ponto final da análise, pois as ocupações cotidianas são estruturadas a partir de uma autoreferência prática. Cf. Reis, 2015.

Por fim, podemos apontar para alguns desdobramentos da noção de possibilidade existencial em relação ao conceito de pessoa. Em primeiro lugar, com a caracterização existencial não se elimina por completo a possibilidade de elaboração de um conceito de pessoa, porém, ele deve agora passar por modificações na forma de concebê-lo. Ele não mais pode ser compreendido em termos substancialistas, mas somente a partir de modos, maneiras de ser. Uma pessoa, compreendida em termos existenciais, deve ser pensada em seu contexto mundano e ocupado, identificando-se a cada vez com as possibilidades as quais ela mesma é. Em segundo lugar - e aqui ainda não estamos em condições de oferecer uma resposta - gostaríamos de enfatizar algo que já fora brevemente tratado por Heidegger no § 5 de *Ser e Tempo*, a saber, a questão de se a partir da noção existencial de pessoa seria possível a elaboração de algo assim como uma antropologia com bases existenciais⁹. Obviamente, com *Ser e Tempo*, Heidegger não visou à formulação de uma antropologia filosófica ou uma teoria geral sobre o que é o homem. Diferentemente de qualquer antropologia, seja ela filosófica ou científica, o projeto filosófico de Heidegger no ano de 1927, é antes o de fornecer as bases não contingentes (ontológico-fundamentais), ainda que incompletas para uma ontologia do ente que compreende ser.

6. Conclusão

A reconstrução acima realizada possibilita destacar os seguintes resultados. Em primeiro lugar, a crítica de Martin Heidegger sustenta que a noção elaborada por Max Scheler é correta no seu aspecto *negativo*, ou seja, no que não pode ser a determinação ontológica dos seres humanos. A crítica de Heidegger aponta, pois, para a falta de uma determinação positiva do modo de ser da existência. Em segundo lugar, um primeiro passo na determinação *positiva* do modo de ser próprio dos entes humanos é dado com o estabelecimento da noção de identidade existencial em termos modais, ou seja, como resultante da projeção em possibilidades existenciais. Por fim, permanece aberta a perspectiva do desenvolvimento de uma antropologia existencial, que desenvolveria um espectro de investigações empíricas tomando por base um conceito normativo de identidade prático-existencial

⁹ Recentemente Jackson (2008) elaborou uma proposta etnográfica desde uma perspectiva que toma por base a análise existencial para seus resultados de campo. Partindo da noção de “evento”, Jackson analisa diversos fenômenos contemporâneos, desde acontecimentos como o 11 de setembro, a guerra em Serra Leoa, a marginalização dos aborígenes australianos, o discurso sobre direitos humanos, etc. Tal Antropologia Existencial parte de uma recusa da concepção da existência em termos categoriais, argumentando contra a “ontologização” de noções como natureza e cultura para conceber o ente humano e a relação com seu ambiente.

CROWELL, S. *Husserl, Heidegger, and The Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2001.

_____. *Sorge or Selbstbewusstsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity*. *European Journal of Philosophy*, 15, pp. 315-333, 2007.

COSTA, J. S. *Max Scheler: O personalismo Ético*. São Paulo: Moderna, 1996.

BUBER, M. *The Philosophical Anthropology of Max Scheler*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No 2. pp. 307-321. Dec. 1945.

GUIGNON, C. *Becoming a person: Hermeneutic phenomenology's contribution*. *New Ideas in Psychology*.n.30, 97-106. 2012.

JACKSON, M. *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2008.

KEARNEY, R. *Heidegger, the possible and the god*. In: MACANN, C. E. *Martin Heidegger: Critical assessments: Reverberations*. Vol IV. London/New York: Routledge, 1992.

HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução de Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho – Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Principios Metafísicos de la Lógica*. Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2007.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo - Finitude – Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *History of the Concept of Time Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Indiana University Press: Bloomington, 1985.

SCHELER, M. Max Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werkeithik: Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*. In: *Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen: Franke Verlag, 1954.

_____. *A Posição do Homem no Cosmos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

PÉREZ, E. M. *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una Relación Olvidada*. Cuadernos de Anuario filosófico. (No prelo) 2013.

REIS, R. R. *Aspectos da modalidade: A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro, Via Veritá, 2014.

REIS, R. R. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Volume 71, pp. 475-494, 2015.