

NOTAS SOBRE A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER

NOTES ON MAX SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

JOÃO PAULO SOUSA GOMES*

Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Acadêmico do curso de Teologia pela UCPel. E-mail: joao.sousa@sou.ucpel.edu.br

PAULO GILBERTO GUBERT*

Professor de Filosofia e de Teologia na Universidade Católica de Pelotas. E-mail: gilbertogubert@gmail.com

Resumo: O artigo apresenta a proposta de antropologia filosófica de Max Scheler, focando na distinção essencial entre a vida biopsíquica e a dimensão do Espírito (Geist). A partir do texto *A Posição do Homem no Cosmos*, investiga-se como o autor busca superar a fragmentação das concepções históricas através de uma unidade fenomenológica. Evidencia-se o escalonamento dos graus da vida, partindo do ímpeto afetivo e perpassando instinto e memória associativa, até chegar à inteligência prática, com o intuito de demonstrar que o diferencial humano não é apenas de grau evolutivo, mas de essência. A conclusão explicita que a pessoa humana se define por meio de três formas distintas: a capacidade de objetivar o mundo, a autonomia frente aos impulsos orgânicos e a busca da transcendência.

Palavras-chave: Espírito. Vida Biopsíquica. Fenomenologia. Pessoa. Max Scheler.

Abstract: This article presents Max Scheler's proposal for philosophical anthropology, focusing on the essential distinction between biopsychic life and the dimension of the Spirit (Geist). Based on the text *The Human Place in the Cosmos*, it investigates how the author seeks to overcome the fragmentation of historical conceptions through a phenomenological unity. The gradation of the levels of life is highlighted, starting from the affective impulse and passing through instinct and associative memory, up to practical intelligence, with the intent of demonstrating that the human distinctiveness is not merely a matter of evolutionary degree, but of essence. The conclusion explains that the human person is defined by three distinct forms: the capacity to objectify the world, autonomy from organic impulses, and the search for transcendence.

Key-words: Spirit. Biopsychic Life. Phenomenology. Person. Max Scheler.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Max Scheler entende que o homem contemporâneo, apesar do avanço das ciências, nunca foi, ao longo da história, tão problemático e fragmentário em relação a si mesmo, carecendo de um conceito unitário acerca de sua essência. Após submeter as cinco matrizes antropológicas tradicionais, desde a visão judaico-cristã até o super-homem de Nietzsche, a uma rigorosa crítica, o autor identificou que tais modelos falharam em demonstrar a unidade da pessoa humana.

Diante disso, a finalidade do artigo é apresentar a estrutura da antropologia scheleriana, por meio de uma hierarquização da vida biopsíquica, estabelecendo o contraste entre o animal, que permanece refém de seu meio ambiente, e o homem, que possui a liberdade de objetivar a realidade e agir conforme valores espirituais.

Com o intuito de explicitar seu entendimento acerca do que é o homem e a maneira pela qual ele é diferente do animal, Scheler constrói seu novo princípio de Espírito, que é por ele designado como o fator que define essencialmente o homem. Para tanto, ele determina quais são as estruturas que constituem o Espírito e como ele pode ser entendido como essencial para a distinção do homem frente ao mundo e aos outros homens. O texto que segue buscará demonstrar como se estruturam tais ideias na obra de Scheler, com especial ênfase em *A Posição do Homem no Cosmos*.

2 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER

Neste artigo abordaremos o projeto final da obra de Scheler, fixando-nos na problemática central que o levou a empreender seu projeto antropológico e nas principais dimensões, que abordadas por ele em sua obra, nos auxiliam na compreensão do que de fato é o homem sob o ponto de vista do autor. Dessa maneira, é impor-

tante lembrarmos que os temas aqui tratados foram retirados de seus últimos escritos que precedem sua morte prematura, pois ao trabalharmos os temas nos será perceptível que uma grande parte dos conceitos relacionados à sua obra final foram intuídos com base nas problemáticas vigentes em sua época, não podendo por força maior serem explorados pelo autor, como já observamos. Assim como ele mesmo afirma, os temas aqui tratados são intuições por ele realizadas a respeito da Antropologia Filosófica. "Desde o primeiro despertar de minha consciência filosófica, as perguntas: o que é o homem? E qual a sua posição no interior do ser? Me ocuparam mais essencialmente da qualquer outra pergunta filosófica" (SCHELER, 2003, p. 7).

A pergunta sobre o que é o homem e a possibilidade de juntamente com uma resposta chegarmos ao conhecimento de nós mesmos, são questões basilares do pensamento filosófico e social nos dois séculos anteriores. A antropologia filosófica de Scheler nasce de um questionamento a respeito do homem em um período em que o filósofo percebia que a filosofia que tratava do homem parecia esgotada em suas definições, mas pouco respondia de fato o que era o homem. É em meados de 1926 que Scheler percebe a situação, afirmada por ele como uma situação histórica, onde o homem havia se tornado um problema para si mesmo. A afirmação de Scheler, ao dizer que o homem era um problema para si, pode ser muito bem compreendida quando percebemos que o homem que Scheler observava era o homem europeu que havia terminado de passar por uma grande guerra mundial. Durante a guerra, os povos que se autodenominavam os mais civilizados do mundo, empreenderam um confronto militar que levou a morte de mais de oito milhões de pessoas, sobretudo alemães. De fato, ao entendermos que Scheler era um filósofo alemão, nos é mais compreensível entender a razão pela qual ela buscou ressignificar as definições de homem, ao ver que tudo aquilo que era visto como ideal em conceitos e prática ao se tratar do homem, havia ruído quase que por completo ao final do período da guerra, com poucas

respostas e muitos questionamentos a respeito de si mesmo e da sociedade que se formaria na posterioridade.

Em nenhuma época as opiniões sobre a essência e origem do homem estiveram mais incertas, imprecisas e múltiplas do que em nosso tempo. Muitos anos de profundo estudo consagrado ao problema do homem dão ao autor o direito de fazer essa afirmação. Ao cabo de uns dez mil anos de 'história', nossa época é a primeira em que o homem se fez plena, integralmente 'problemático'; já não sabe o que é, mas sabe que não o sabe. E para obter de novo opiniões aceitáveis acerca do homem, não há mais que um meio: fazer 'de uma vez' tábula rasa de todas as tradições referentes ao problema e dirigir o olhar para o ser chamado 'homem', esquecendo metodicamente que pertencemos à humanidade e acometendo o problema com máxima objetividade e admiração. Mas todo mundo sabe o difícil que é fazer tábula rasa, caso seja esse o problema em que as categorias tradicionais nos dominam mais enérgica e inconscientemente. O único que podemos fazer para subtraímo-nos lentamente a seu

domínio, é estudá-las com exatidão em sua origem histórica e superá-las, adquirindo consciência delas [...]. Uma história dos modos típicos em que o homem se pensou, se contemplou, se sentiu e se viu a si mesmo nas diversas ordens do ser, deveria preceder a história das teorias acerca do homem - teorias míticas, religiosas, teológicas, filosóficas (SCHELER, 1960, p. 74, tradução nossa).¹

A partir deste contexto histórico, Scheler não ignora as bases tradicionais que formaram a antropologia filosófica ao se propor a formular sua própria antropologia. Na verdade, ele busca naquelas bases os conceitos que o auxiliarão, assim como aponta Schaefer:

Há, fundamentalmente, segundo Scheler, três concepções de homem que se cristalizaram em nossa tradição e representam três orientações antropológicas diferentes: são o universo da tradição "judaico-cristã", o universo da "antiguidade grega" e o universo da "ciência moderna da natureza e da genética". Tem-se, assim, uma antropologia teológica, uma antropologia filosófica e uma antropologia científica (1995, p. 90).

1 No original: En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre mas inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de 'historia', es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, integralmente 'problemático'; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer 'de una vez' tabula rasa de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado 'hombre', olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración. Pero todo el mundo sabe lo difícil que es hacer esa tabula rasa, pues acaso sea éste el problema en que las categorías tradicionales nos dominan más enérgica e inconscientemente. Lo único que podemos hacer para sustraernos lentamente a su dominio, es estudiarlas con exactitud en su origen histórico y superarlas, adquiriendo conciencia de ellas [...]. Una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a si mismo en los diversos órdenes del ser, debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre - teorías míticas, religiosas, teológicas, filosóficas.

As concepções antropológicas apresentadas eram universais e serviam como base para compreensão do homem, porém não apresentam necessariamente unidade e relação íntima quando se observava o homem moderno. Scheler percebia que a tentativa de explicar a unidade do homem a partir de tais concepções antropológicas era falha. As concepções nos são caras, como foram para Scheler e, posteriormente, para Lima Vaz, ao postular sua obra histórico-filosófica sobre a antropologia. Mas, justamente como aponta o autor, contribuem para a compreensão da formação do homem ocidental como o conhecemos, porém não nos permitem um mergulho na essência do que é o homem.

Scheler situa o seu projeto de antropologia filosófica com a questão da unidade do homem como ponto central de seu trabalho a este respeito, não ignorando as concepções passadas², mas procurando superar suas tensões e demonstrando sua insuficiência para pensar o ser humano contemporâneo. Para o autor, estas concepções servirão de base histórica e conceitual daquilo que será ainda maior a se tratar do homem, trazendo à luz as principais concepções de homem consideradas por Scheler como de essencial compreensão para seu futuro projeto antropológico. A este respeito escreve também Schaefer comentando a obra de Scheler:

Fazendo da unidade do homem o objetivo principal de sua antropologia,

Scheler parece sugerir a intenção de superar as tensões. Este objetivo da unidade torna-se particularmente interessante, quando é colocado na última filosofia, em que a tensão, entre as esferas do ideal e do real, do Espírito e da Pulsão, do espírito e da vida, torna-se cada vez mais aguda. Assim, a antropologia filosófica, pelo menos em intenção primeira, se anuncia fecunda mesmo para esclarecer o que, nos outros domínios, pôde ficar obscuro e ambíguo (1995, p. 90).

Partindo deste ponto, Scheler desenvolve sua antropologia filosófica ao comparar, como aponta Schaefer, a essência do homem com a do animal e das plantas. E, em um segundo momento, Scheler examina os conceitos de homem nas diferentes esferas do conhecimento. Primeiro, um conceito sistemático natural, onde temos o homem vertebrado e mamífero pertencente ao reino animal; segundo, e de maneira oposta, o conceito essencial do homem em um sentido que naturalmente confere ao homem superioridade perante outros seres vivos. É sobretudo neste último conceito de homem que Scheler se debruça a respeito de sua dúvida inicial, e justamente por isso, aponta Schaefer que “a elucidação deste problema coincide com a solução da questão antropológica” (1995, p. 91). Neste sentido, as construções da nova antropologia deverão ter

2 No original: En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre mas inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de 'historia', es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, integramente 'problemático'; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer 'de una vez' tabula rasa de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado 'hombre', olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración. Pero todo el mundo sabe lo difícil que es hacer esa tabula rasa, pues acaso sea éste el problema en que las categorías tradicionales nos dominan más enérgica e inconscientemente. Lo único que podemos hacer para sustraernos lentamente a su dominio, es estudiarlas con exactitud en su origen histórico y superarlas, adquiriendo conciencia de ellas [...]. Una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a si mismo en los diversos órdenes del ser, debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre - teorías míticas, religiosas, teológicas, filosóficas.

como grande critério a capacidade de superar as barreiras conceituais e se fundamentar como uma antropologia que de fato responda às questões do homem.

Para fundamentar sua antropologia, Scheler se preocupou em construí-la e alicerçá-la sobre uma base metódica, em que nada escape dos dados necessários e que dizem respeito ao homem para a sua análise antropológica. Evitando reducionismos a respeito de tal ciência, Scheler vê a antropologia como uma ciência fundamental, sendo papel e dever da antropologia esclarecer a estrutura essencial do homem ao passo que o situa em relação aos diferentes reinos da natureza, da sociedade e do ser. Escreve Scheler a respeito da definição que ele mesmo dá à sua antropologia:

Entendo por isso (Antropologia Filosófica) uma ciência fundamental da essência e da estrutura essencial do homem; de sua relação com os diferentes reinos da natureza (o mineral, a planta, o animal), assim como a relação com o fundamento de todas as coisas: da origem metafísica de sua essência, como de suas origens no mundo, dos pontos de vista físico, químico e espiritual, das forças e poderes que agem sobre ele e sobre os quais ele age; das direções e leis principais de seu desenvolvimento biológico, psicológico, espiritual e social, considerando em suas possibilidades essenciais, tanto como em seus resultados efetivos. O problema das relações da alma e do corpo, isto é, do psíquico e do físico, e o problema das relações do espírito e da vida estão compreendidos nesta pesquisa (1995, p. 92).

Seu último livro inicia com a ideia de uma posição peculiar do homem, que só nos será possível

compreender se obtivermos o conhecimento das dimensões constitutivas do mundo biopsíquico³. Como abordaremos, a situação peculiar do homem é devida às suas dimensões particulares, mas também à situação histórica e social que o homem se encontra no período em que Scheler escreve sua última obra.

Havia em Scheler uma preocupação, como já observamos, com a insuficiência de uma unidade quando se pensava nos conceitos filosóficos e científicos relacionados ao homem. Por isto, surge a proposta de uma construção de sua antropologia filosófica com um alicerce mais amplo, onde fosse possível verificar de maneira irrefutável quais são as verdadeiras bases que constituem o que podemos chamar de ser humano e que o fazem único em comparação com os demais seres.

Assim sendo, nosso autor abordará em sua obra as chamadas quatro dimensões evolutivas e subordinadas que estão presentes no homem e em alguns outros seres de diferentes maneiras. São elas: o impulso afetivo, o instinto animal, a memória associativa e a inteligência prática. Scheler denotará essas dimensões como fundadoras do ser para si, ou seja, do que ele chamará de ser vivente, que em seu mundo psíquico se individualiza e caracteriza-se por progressivamente diferenciar-se em relação ao meio natural em que está inserido.

2.1 AS ESFERAS QUE CONSTITUEM O HOMEM COMO SER E AS DIMENSÕES BIOPSÍQUICAS

Na construção de sua antropologia, Scheler atribui significativa importância às forças não espirituais e à realidade como dimensões cruciais para a elucidação do seu projeto antropológico. Neste sentido, para melhor compreensão

3 Conceito que inaugura sua obra *Posição do Homem no Cosmos*.

do tema, nos utilizaremos dos comentários do professor Osmar Schaefer em relação às chamadas esferas e dimensões biopsíquicas que constituem o homem, por ele denominadas e consideradas de fundamental importância para uma verdadeira compreensão da antropologia scheleriana. Scheler parte da análise do homem⁴, tomando-o como um ser vivo e, como tal, possuidor de todas as características gerais dos outros seres vivos. É, segundo Schaefer, o exame das estruturas de conjunto do mundo biopsíquico, que perfaz os primeiros passos da antropologia de Scheler. Para melhor compreensão, Schaefer explica a respeito do que trata a estrutura comentada:

Esta estrutura se revela, de imediato, fundada sobre um centro dinâmico que não depende da esfera do (Geist) Espírito, mas que é força e poder. A fonte deste centro dinâmico é a Pulsão. É necessário lembrar que a Pulsão é um princípio último, da mesma forma que o Espírito, mas, sendo-lhe, ao mesmo tempo, oposto e complementar. Pode-se qualificá-lo como fenômeno originário de energia, visto que fornece energia a todos os atos e a todas as manifestações do ser vivo (SCHAEFER, 1995, p. 93).

A estrutura citada pelo autor compreende as duas distintas esferas presentes no homem, a esfera da pulsão afetiva, ligada às forças físicas e materiais e, a esfera espiritual, que por sua vez difere o homem dos outros seres por atuar diretamente em sua pulsão afetiva. Esta diferenciação decorre principalmente devido a uma hierarquia das forças que são constitutivas dos

seres vivos e por meio de sua contínua interação. É a pulsão afetiva o grau inferior desta hierarquia, sendo este o primeiro grau e o princípio de toda a vida, privada de sensações e consciência, é uma força de pulsão que está presente nos seres vivos vegetais de todas as espécies, por exemplo. Como apresenta Scheler ao tratar destas relações entre os seres e o meio e a pulsão afetiva:

De tudo isso que denominamos vida pulsional nos animais, a única coisa presente nas plantas é o impulso para o crescimento e para a reprodução. Portanto, as plantas demonstram da forma mais clara possível que a vida não é essencialmente vontade de poder, mas que o impulso para a reprodução e para a morte é o impulso originário de toda a vida (2003, p. 10).

As respostas fisiológicas manifestadas pelas plantas, como a procura da luz ou solo, são exemplos de pulsão afetiva atuando nestes seres vivos nesta forma mais basilar e primitiva como abordamos pela exposição da observação do autor. Porém, vale ressaltar que este direcionamento de relação entre o ser e o meio, é um impulso dirigido totalmente para fora⁵. Presente também nos animais comuns e no homem, a grande diferença da relação está na participação consciente que as plantas não são capazes de realizar por meio dos instintos realizados em sua relação com o ambiente em que existem, conforme aborda o autor, ao tratar das diferenças essenciais da forma como se dá o impulso afetivo nos seres:

A direção essencial da vida que a palavra "vegetativo" designa – os muito fenômenos de transição entra as plan-

4 "Como procede Scheler para desenvolver sua nova antropologia filosófica? Trata-se, primeiramente de comparar, planta, para, depois, examinar a originalidade de sua situação metafísica" (SCHAEFER, 1995, p. 91).

5 O termo pulsão afetiva (impulso afetivo) é também denominado por Scheler como ekstático, quando observado em plantas, por se manifestar em completa ausência de qualquer consciência.

tas e os animais que já eram conhecidos por Aristóteles demonstra o fato de não lidarmos aqui com conceitos empíricos – é um impulso dirigido totalmente para fora. [...] falta às plantas uma reversão sobre si mesma, uma re-flexio ainda que por demais primitiva de um estado de intimidade consciente⁶ mesmo que muito fraco. Pois a consciência surge pela primeira vez na re-flexio primitiva da sensação, e, em verdade constantemente por ocasião das resistências que se opõem ao movimento espontâneo originário. Toda consciência baseia-se em um padecimento, e todos os níveis mais elevados da consciência, em um padecimento crescente. Juntamente com a consciência e com a sensação falta às plantas todo “estar desperto” característico da vida, um estar desperto que só brota a partir da vigília da sensação (SCHELER, 2003, p. 12).

Assim também os animais, inclusive o homem, tem a pulsão afetiva como primeiro grau da vida e, justamente por meio dela, no caso do ser vivo homem, a pulsão afetiva se torna unidade de todas as emoções humanas, possibilitando experimentar a realidade e diferenciando dos demais seres vivos por meio desta experiência racional. “Pela Pulsão afetiva, o homem é um ser familiar com a vida. Longe de ser apenas espiritual, o homem é vida” (SCHAEFER, 1995, p. 94).

Scheler aponta o instinto como um segundo grau, ou uma segunda forma da essência psíquica. O instinto é determinado pelo comportamento do ser vivo, suscetível a observação externa e compreendido como uma especialização da pulsão afetiva. Dessa forma, esclarecer o que é o instinto, corresponde a esclarecer ou descrever

o que é o comportamento instintivo do indivíduo em questão. As condições descritivas são apontadas por Schaefer em seus escritos:

Uma série de caracteres distintivos permite fazer uma ideia de conjunto desse comportamento. Primeiramente, ele deve ter um sentido. Isto é, o comportamento instintivo é teológico (estar a serviço de interesses próprios ou de interesses estranhos). Depois, ele se desenvolve segundo um ritmo (1995, p. 94).

Ao caracterizar o comportamento instintivo, o autor procura também demonstrar a diferença entre esse e os demais comportamentos dos seres. O comportamento instintivo se refere, segundo o autor, a uma propensão para a ação, prestes a ser realizada, ou não, a qualquer momento, muito diferente das ações ligadas ao exercício do hábito, por exemplo. Outro atributo correspondente ao instinto, é a utilidade do instinto para a espécie. Segundo o autor, não é por meio do instinto que se dá a individuação ou diferenciação das espécies, mas serve o instinto ao interesse das espécies. Os instintos não dizem respeito à mera caracterização de ensaios e observações, ou seja, a ação instintiva dos seres não pode ser associada somente a movimentos desejados e benéficos para o ser.

Outra questão importante em relação ao instinto, é que este está diretamente ligado às condições do ambiente em que o ser se manifesta de forma instintiva. Schaefer apresenta-nos de forma mais lúcida o que representa a força instintiva para os seres, sobretudo para os animais:

Tudo o que o animal pode representar e sentir é regido e determinado a prio-

6 Alguns temas aqui citados como a manifestação da consciência e re-flexio, foram mais bem abordados pelo autor na obra Da Reviravolta dos Valores, anterior aos escritos aqui utilizados.

ri pela relação de seus instintos com a estrutura do ambiente. O ser que se comporta instintivamente não tem outro horizonte senão o meio ambiente. Não é aberto ao mundo. Há uma indissolúvel unidade de saber por antecipação e de ação, de sorte que jamais o saber dado excede ou implica a fase mais próxima da ação (1995, p. 95).

O comportamento animal é caracterizado essencialmente pelo instinto, e, como bem sabemos, animais se comportam instintivamente a depender do ambiente a que estão submetidos. A respeito do trecho citado anteriormente, é possível notar o que Schaefer procura demonstrar, a respeito da aquisição do conhecimento, ao afirmar que "jamais o saber dado excede ou implica a fase mais próxima da ação" (1995, p. 96). Ou seja, quando tratamos do instinto, a relação entre conhecimento e escolha em como agir está submetida à ação instintiva. Alguns animais podem aprender com ações instintivas, mas para que uma ação seja de fato um movimento instintivo, esta não pode estar submetida a um conhecimento de como agir.

Tratando-se do homem, também neste está presente o comportamento instintivo. Porém, o homem não é necessariamente constituído apenas pelo instinto. Por apresentar a dimensão da inteligência consideravelmente desenvolvida, o instinto se apresenta para o homem como algo pouco confiável e se submete muitas das vezes a outras dimensões do agir, diferentemente do que vimos a respeito dos animais. Por isto, a interpretação do instinto humano deverá se dar diferente da forma como interpretamos o instinto animal. O homem, segundo Scheler, não pode ser constituído instintivamente no sentido da utilidade biológica.

Uma terceira forma psíquica apontada pelo autor é a memória associativa. Comportamento observado em quase todos os animais e diretamente ligado ao reflexo condicionado pelo ato repetitivo de ações e apreensão de conhecimento. O animal, por exemplo, de maneira associati-

va ou pela cópia, repete os atos ou procura repeti-los, sempre fugindo do desconforto, a procura de satisfação, evitando escolhas que levem ao fracasso e preferindo aquelas de maior utilidade biológica. A este respeito escreve Schaefer:

O comportamento associativo conduz à imitação, à cópia, à repetição. Neste sentido gera o fenômeno da tradição. Esta acrescenta a hereditariedade biológica numa dimensão totalmente nova de determinação do comportamento animal pelo passado da espécie. Em relação ao instinto, o princípio associativo é, portanto, já, um poderoso instrumento de liberação. Pelo fato de que, de alguma forma, torna presente o passado, abre à vida uma dimensão inteiramente nova de possibilidade de enriquecimento. Scheler vê, na tradição, a possibilidade de certo progresso, porque ela junta o passado da espécie à hereditariedade biológica (1995, p. 95).

A respeito do homem, o autor procura demonstrar a relação entre o fenômeno da tradição e a hereditariedade biológica na constituição do ser e sua evolução. A liberação referida pelo autor, se dá ao passo que o homem se liberta da tradição e da hereditariedade pelo uso do instinto e, por meio desse, apreende conhecimento por associação e repetição e funda nova tradição no modo de agir. É sobretudo por meio desta libertação da tradição que se abre as possibilidades para o desenvolvimento do homem enquanto ser. A tradição é característica forte na constituição do homem, mas não o resume, pois de maneira consciente ele se distancia do passado pelo bom uso do comportamento livre e consciente.

Uma última forma psíquica é apontada pelo autor como ferramenta corretiva em relação à memória associativa, qual seja, a inteligência prática. A inteligência prática se refere aos comportamentos súbitos caracterizados pela capa-

cidade de reagir em relação a ações relacionadas com a tendência de atos praticados, ou seja, os comportamentos corretivos de ações preliminares que já eram praticadas repetidas vezes. Em relação à inteligência prática, escreve Schaefer:

Esta inteligência é prática porque sua significação última é sempre uma ação, pela qual o organismo atinge, ou não, o fim determinado pela tendência. Scheler lhe dá uma interpretação psíquica: 'É a estrutura, cujos fundamentos são, de um lado, dados na experiência e, de outro lado, são completados por meio de uma antecipação mental. Trata-se de um pensamento que não é reprodutivo, mas produtivo, no sentido de que ele apreende um dado novo, jamais antes experimentado' (1995, p. 96).

A demonstração apresentada por Schaefer, que é fruto da obra de Scheler, demonstra a maior relação significativa entre o ato de agir e o ato de pensar e suas infinitas relações quando pensamos no processo de aquisição do conhecimento. Porém, vale ressaltar que, a inteligência prática não é uma dimensão psíquica exclusiva dos homens, pois como bem sabemos, animais superiores (assim os chama o autor) como os macacos, apresentam a capacidade de uso da inteligência prática para solução de problemas do seu cotidiano. Ainda que possamos assumir que existam animais superiores dotados de inteligência, Scheler procura demonstrar que, para os animais, o uso da inteligência estará sempre limitado a relação com a tendência dos atos praticados, sendo somente presente no ser humano a possibilidade do uso da inteligência também para fins de caráter espiritual. A maneira como a inteligência prática se comporta no homem deverá sempre apresentar relação direta com a obtenção de conhecimento e domínio das atividades práticas.

Schaefer aponta que é por meio destas for-

mas psíquicas, da compreensão de suas modalidades e derivações apresentadas por Scheler que é possível entender o sentido da problemática do projeto antropológico de Scheler. Ao passo que as formas psíquicas representam o homem, estas se vinculam a ele e ele à vida em suas diferentes esferas e compreensões. O homem, como ser vivo e sujeito às condições do mundo, expressa nas quatro formas psíquicas apresentadas o que lhe dá caráter de ser distinto dos demais seres e sujeito à investigação antropológica empreendida por Scheler.

A derivação das formas psíquicas das modalidades de comportamento permite extrair o sentido desta problemática para o projeto antropológico. Estas formas psíquicas, na medida em que dizem respeito ao homem, tem um traço comum: revelam a vinculação do homem com a esfera da vida (SCHAEFER, 1995, p. 97). Com efeito, a pulsão afetiva faz com que o homem seja um "cidadão da vida" (SCHELER, 2003, p. 37). Sob este ângulo, o homem é determinado pelas forças e leis que regem a vida em geral. Pelo comportamento instintivo o homem é um ser preso ao meio ambiente e orientado para a satisfação ligada à sua espécie. A memória associativa liga o homem à tradição e gera o hábito, por meio do exercício da repetição. A própria inteligência prática move-se sob a forma de um comportamento para a satisfação dos interesses e tendências do homem.

Um primeiro momento da antropologia scheleriana consiste, pois, em aclarar a dimensão que insere o homem na vida. As diferentes formas de vinculação recebem sua eficácia da energia da pulsão e constituem uma espécie de infraestrutura do humano (SCHAEFER, 1995, p. 97). Schaefer aponta nestes pontos finais a importância de que, ainda que Scheler atribua significativo valor aos impulsos vitais e forças irracionais para a compreensão do homem, é somente por meio de uma antropologia que será possível enxergar uma possível resolução deste problema. É necessário, dentro de uma diversidade filosófica e científica, colocar à prova estes conceitos vitais que foram levantados pelo autor

no processo de conceituação do homem em sua forma mais natural possível.

Tendo como base as quatro dimensões desenvolvidas por Scheler em *A posição do Homem no Cosmos* e aqui apresentados sob a ótica de Schaefer, nos é possível compreender a magnitude do projeto antropológico de Scheler e seu grande esmero na tentativa de alcançar resultados satisfatórios em relação ao significado crucial do homem. Seu objetivo foi verificar se existe uma diferença essencial entre o homem e os animais, algo que possa ser concebido ainda que apenas mentalmente enquanto ideia de homem.

2.2 A DIFERENÇA ENTRE O HOMEM E O ANIMAL E O CONCEITO ESSENCIAL DE HOMEM

A análise das formas psíquicas tratadas aqui como dimensões constituintes do homem, nos permitiu descrevê-lo como ser natural, ou seja, como um ser determinado pelas forças da vida em geral. Podemos perceber que o homem revela profunda vinculação com a vida, o ambiente, a sua tradição cultural e a satisfação de seus interesses. É neste nível de reflexão que se encontra a questão decisiva em relação à antropologia scheleriana. "Se a inteligência pertence ao animal, existe mais que uma simples diferença de grau entre o homem e o animal? Existe também diferença de essência?" (SCHELER, 1995, p. 34).

Existem aqueles que afirmam que há uma diferença de essência entre o homem e o animal, baseados na inteligência prática como fator determinante desta diferenciação, sendo ela algo exclusivo ao homem, que lhe é próprio e o deter-

mina como tal. Por outro lado, existem as teses defendidas pelos pensadores evolucionistas que rejeitam uma ideia de diferença essencial. Neste ponto de vista, não existe nenhum traço que possa distinguir essencialmente o homem do resto da natureza. Escreve a este respeito Scheler:

É aqui que os caminhos se cindem de maneira mais aguda possível. Uns querem reservar ao homem inteligência e escolha, negando-as ao animal: em verdade, eles chegam mesmo a reconhecer uma diferença supra quantitativa, uma diferença essencial, mas afirmam-na onde segundo meu modo de ver não se apresenta nenhuma diferença essencial. Os outros, em especial todos os evolucionistas da escola de Darwin e Lamarck, negam juntamente com Darwin, Gustav Schwalbe e mesmo com W. Köhler, uma diferença derradeira entre homem e animal; e justamente porque o animal também já possui inteligência; eles se atrelam a grande doutrina monista⁷ sobre o homem que chamo de teoria do Homo faber e também não conhecem obviamente nenhum ser metafísico, nenhuma metafísica do homem, isto é, nenhuma relação insigne que o homem possuiria como tal com o fundamento do mundo (2003, p. 34).

Scheler rejeita as posições expostas, afirmando que há uma diferença essencial entre homem e animal. Porém, ao contrário do que muitos pensavam, a diferença não se situa no campo da inteligência prática. Para o nosso autor, o homem é um ser "radicalmente diferente e único" (SCHAEFER, 1995, p. 99). Esta unicidade do homem é

7 Pode-se atribuir a este conceito também as exposições que o autor faz em relação a teoria do homem de Dubois e de suas relações com as concepções naturalistas de homem.

apontada por ele como uma constituição essencial presente no homem que não pode ser reduzida às formas psíquicas já observados e, por isso o coloca em uma situação distinta quando se pensa em classificá-lo. Essa distinção essencial é dependente de um princípio constitutivo essencial do homem permitindo-nos classificá-lo como homem. O novo princípio encontra-se fora de tudo isto que podemos denominar vida no sentido mais amplo possível. O que faz com que o homem seja homem não é um novo grau de vida, mas é um princípio oposto a toda vida em geral, inclusive à vida no homem: um verdadeiro fato novo essencial que, enquanto tal, não pode, de modo algum, ser reduzido à evolução da vida (SCHAEFER, 1995, p. 99).

Estando este novo princípio, como vimos, para além da compreensão das dimensões já observadas, principalmente da inteligência prática⁸, Scheler entende que é necessário mover-se para um plano de compreensão diferente daquele fornecido pelo conceito natural de homem. A retomada do conceito de inteligência prática é muito bem relacionada com as concepções naturalistas de homem para melhor explicar o motivo pelo qual esta visão naturalista não pode ser admitida sob o aspecto antropológico que Scheler procura construir. Assim como ele afirma ao rejeitar as doutrinas naturais:

No que diz respeito, rejeito as duas doutrinas. Eu sustento que a essência do homem e isto que se pode chamar a sua posição peculiar encontram-se muito para além do que se denomina inteligência e capacidade de escolha, e que elas tampouco seriam alcançadas se se representasse esta inteligência e capacidade de escolha de uma maneira quantitativa qualquer, sim, proje-

tada até o infinito. Mas também seria equivocado pensar o novo que torna o homem o que ele é simplesmente como um outro estágio essencial de funções e capacidades pertencentes a uma esfera psíquica e vital, cujo conhecimento cairia sob a competência da psicologia e da biologia (SCHELER, 2003, p. 35).

Com estas afirmações realizadas por Scheler e sua grande crítica às doutrinas naturalistas de homem, somos levados a questão: Em que consiste este princípio novo e o que estabelece a diferença entre o homem e o animal? Procuraremos abordar nesta fase final, de maneira mais direta, o que Scheler entende por este novo princípio constitutivo do homem e a maneira pela qual ele é o fator que diferencia o homem das demais criaturas. Buscando esta elucidação, escreve o autor que é um princípio oposto a toda e a cada vida em geral, também a vida do homem; um fato autenticamente novo que não pode ser absolutamente reduzido como tal à evolução natural da vida, mas se é que pode ser reduzido a algo, apenas ao fundamento único e supremo das coisas mesmas. Deste fundamento, a vida é uma grande manifestação (SCHELER, 2003, p. 35). Este novo princípio é abordado por Scheler como Espírito, segundo sua afirmação após verificar o que já se entendia por tal princípio:

Os gregos já afirmavam tal princípio e chamavam-no razão. Nós preferimos usar uma palavra mais abrangente para aquele X, uma palavra que abarca concomitantemente o conceito de razão, mas que, ao lado do pensamento das ideias, também abarca concomi-

8 A inteligência prática que tratamos na primeira parte deste texto é aqui relacionada às concepções naturalistas de homem já apresentadas no artigo publicado no v. 24, n. 1, da revista Razão e Fé. Neste ponto, Scheler une ambos os conceitos justificando os equívocos por ele observados nas concepções naturalistas de homem.

tantemente um determinado tipo de intuição, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais, e, mais além, uma determinada classe de atos volitivos e emocionais tais como, a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem aventurança e o desespero, a decisão livre: a palavra espírito. E designamos pessoa o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser, em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais que, considerados por dentro, também se chamam centros anímicos (2003, p. 35).

Podemos perceber o quão abrangente Scheler tenta ser ao designar como Espírito este novo princípio por ele determinado. De maneira mais explícita, Schaefer explica que a concepção de espírito apresentada pelo autor não se limita ao aspecto lógico, mas compreende também, originariamente, o amor no sentido de logos e de vontade, em sua concepção negativa "a vontade espiritual enquanto não non fiat" (SCHAEFER, 1995, p. 100). Estes termos negativos ficarão mais claros no decorrer do texto, onde a exposição do pensamento de Scheler nos demonstrará que esta dimensão espiritual distingue o homem também pela sua capacidade de negação, ou como o próprio autor escreveu, o novo princípio (Espírito), está fora de tudo o que podemos chamar de vida no sentido mais amplo (SCHELER, 2003, p. 35).

A interpretação scheleriana de espírito pode ser por nós entendida primeiramente como abertura ao mundo. Os animais e, inclusive o homem, manifestam seus comportamentos de acordo com as tendências das quais estão sujeitos. Segundo Scheler, mesmo os comportamentos inteligentes práticos estão a serviço das tendências, o que nos é muito claro quando recordamos a

concepção por nós mesmos discutida a respeito da ideia de *Homo faber*, onde todo o desenvolvimento humano e o uso de suas capacidades físicas e intelectuais estariam sujeitas às forças do meio que determinam o desenvolvimento da técnica pela necessidade de sobreviver no ambiente e moldá-lo segundo a necessidade humana. Dessa maneira, o animal está submetido às condições orgânicas e físicas da vida, ele é absorvido pelo meio em que vive e, sendo parte deste meio, não pode se afastar dele. Um ser espiritual, muito pelo contrário, é determinado pelo seu desprendimento existencial do orgânico⁹, pela sua liberdade e possibilidade de se desprender do que é orgânico, tornando-se independente da vida e de tudo o que depende da vida e de sua inteligência tendencial. Esse texto nos mostra que a determinação essencial de um ser espiritual, contrariamente à vinculação que revelou a análise das formas psíquicas dependentes da pulsão, se caracteriza por uma verdadeira liberação de tudo o que é orgânico, de tudo que é vida e está no meio do qual se libera enquanto ser espiritual. É assim que um ser espiritual está livre do meio ambiente e aberto ao mundo. A abertura ao mundo tem como consequência que o comportamento humano, porque espiritual, é, por sua própria natureza, de uma extensão ilimitada (SCHAEFER, 1995, p. 100). Completamente dependente do meio em que vive, o animal passa sua vida mergulhado no ambiente e o carrega junto de sua existência, assim como um caracol que carrega sua concha para onde vai. Mas o homem, pelo contrário, como afirma Scheler, é o X que pode sem limitação alguma, comportar-se como um ser aberto ao mundo (1995, p. 101). Esta característica de abertura ilimitada e extensa ao mundo pertencente ao homem é descrita da seguinte maneira por Scheler:

Em todo caso, o homem é em comparação com o animal, cuja existência é a encarnação do filisteísmo o

9 SCHAEFER, 1995.

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

Este trecho nos demonstra a importância que este caráter de abertura ao mundo assume na antropologia de Scheler e na maneira que, sob o aspecto de sua antropologia, podemos enxergar o homem e situá-lo no ambiente em que vive. De maneira mais clara, a posição do homem em relação ao animal pode ser atribuída inicialmente à capacidade de objetivação de si. O caráter de abertura ao mundo é acompanhado, no homem, por um comportamento "objetivo" e "consciente" (SCHAEFER, 1995, p. 101). O animal, ao contrário do homem, é incapaz de estabelecer uma distância entre si e os objetos. Seu comportamento é sempre estático em relação ao meio em que vive por não possuir a capacidade de converter suas forças instintivas e de pulsão em objetos, como o homem é capaz de fazer. O animal é, por assim dizer, preso à realidade vital, que corresponde a seus estados orgânicos, e está engajado nela sem jamais poder aprendê-la objetivamente. O animal não tem objetos (SCHAEFER, 1995, p. 101). No caso do homem, por ser este X, ou seja, um ser espiritual, é capaz de fazer do mundo um objeto ao abstrair-se dele e do ambiente em que reside. O homem faz do meio ambiente um objeto ao passo que faz dele mesmo um objeto que está nesse meio e dele participa. Este comportamento objetivo é seu novo princípio, ou seja, é a efetivação do ato espiritual.

O ato espiritual, tal como o homem pode realizá-lo, está em contradição com a simples resposta do esquema corpóreo do animal e com o seu conteúdo essencialmente vinculado a uma

segunda dimensão e a um segundo estágio do ato de reflexo. Nós gostaríamos de chamar este ato de reunião, denominando-o juntamente com sua meta, a meta deste recolhimento em si, a consciência de si mesmo por parte do centro espiritual do ato ou autoconsciência. O animal tem consciência, diferentemente das plantas, mas não tem nenhuma autoconsciência. Ele não possui a si mesmo, não detém o poder sobre si mesmo – e por isto também não é consciente de si (SCHELER, 2003, p. 39).

Esta reunião, autoconsciência e capacidade objetiva de resistência pulsional formam uma única estrutura espiritual que só é observada no homem. O homem, segundo Scheler, é capaz de tratar de suas próprias condições fisiológicas e psíquicas e de analisar as particularidades de sua vivência ao se fazer objeto. Esta capacidade espiritual é o que o autor denomina consciência de si. Por meio desta consciência, o homem é capaz de observar e tomar distância frente a si mesmo, podendo assumir uma posição de recuo frente ao meio em que está ou frente a si mesmo. É nesta medida, aponta Schaefer, que Scheler, ao determinar esta estrutura espiritual essencial do homem, entende que é possível designá-lo como "ser superior a si mesmo, como ser vital, e ao mundo" (SCHAEFER, 1995, p. 102).

Porém, vale ressaltar que o espírito é, segundo nosso autor, o único ser que não pode ser objetivado pelo homem. O espírito é atualidade pura e só existe na livre realização de seus atos. O espírito é realmente condição de possibilidade de vida objetiva, mas ele próprio não pode ser objeto. A pessoa, que é o centro do espírito, segundo Scheler, não pode existir nem como objeto nem como coisa. A pessoa só existe em seus atos e por seus atos. Ou seja, podemos nos fazer objeto e fazer das coisas objetos, porém quando pensamos na categoria de pessoa, não somos capazes de objetificá-la e nem mesmo objetificar nossa própria pessoa. Scheler afirma

que só temos acesso à intimidade dos outros quando coparticipamos de seus atos livres e junto deles participamos de suas ações. Porém de maneira nenhuma, isto é suficiente para a compreensão da categoria de pessoa. Esta categoria é abordada por Scheler no decorrer do livro *A posição do homem no cosmos* e em outras obras do autor.

Retomando os conceitos apresentados pelo autor para a compreensão desta dimensão espiritual, após esta capacidade de consciência de si, o autor nos aponta a ideação. Segundo o autor, trata-se de um ato radicalmente diferente dos que dependem da inteligência técnica. Assim, explica Schaefer que a ideação não é outra coisa senão conhecimento da essência¹⁰. Ela não tem mais, portanto, como objeto a questão do como um tal fato, tal fenômeno pode ter lugar, mas antes: que acontece finalmente, para que tal fenômeno possa acontecer? Dito de outra forma, o conteúdo do ato da ideação não é o fato em seu aqui e agora, mas, sim, sua essência. "Esta capacidade de poder separa a essência do ser-aí, constitui o caráter fundamental do espírito humano e fundamenta todos os outros caracteres" (SCHAEFER, 1955, p. 102).

Afirma Scheler que somente o homem consegue separar do número concreto de três coisas o número abstrato três e operar com este número como um objeto autônomo. As perguntas que nos são colocadas pelo espírito e as procuramos responder pela ideação e dedução não podem, de maneira alguma, serem realizadas pelo animal. "A capacidade de cisão entre essência e existência perfaz o traço fundamental do espírito humano, um traço que funda todos os demais" (SCHELER, 2003, p. 49). A ideação é um processo de aprendizagem contínuo e constante realizado pelo homem em contato com o ambiente, na

busca sincera do conhecimento das coisas e de si, independentemente do número de observações que realizamos ou das dimensões destas observações. Como afirma Scheler, "idear significa sempre co-aprender, a cada vez, as qualidades essenciais e as formas de construção do mundo em meio a um exemplo oriundo da região essencial da questão" (2003, p. 48). O aprendizado das dimensões e propriedades constitutivas das essências do mundo conduz o homem a um saber que perpassa a sensibilidade contingente. É um saber essencial e evidente que o autor denomina como conhecimento a priori, um conhecimento do que constitui os fundamentos das ciências positivas e metafísicas, ou seja, o homem conhece a essência do mundo pelo conhecimento das essências das coisas. Neste sentido, escreve Schaefer:

Não se poderia compreender a ideação sem remetê-la aos atos que a constituem. Estes atos não são outra coisa senão a estrutura do que constitui a redução fenomenológica. Recorde-se que um momento fundamental da redução consiste em pôr fora de circuito os atos que nos dão o momento da realidade das coisas. Trata-se de des-realizar o mundo, ou de ideificar o mundo. É somente então que a apreensão do mundo essencial pode ter lugar. É somente após a desrealização que o mundo essencial pode apresentar-se, por assim dizer, em sua pureza. O ato espiritual de ideação é, portanto, realmente, conhecimento essencial, que requer a técnica fenomenológica (1995, p. 104).

10 Em relação ao termo "essência", Scheler se debruça em seus escritos para explicar a dualidade que o termo pode apresentar para a compreensão do ato de ideação. Podemos entender a essência em sentidos positivos para verificabilidade de induções e dedução através da inteligência e do pensamento discursivo; como também do ponto de vista metafísico onde busca-se o conhecimento do ser pelo conhecimento das essências que constituem o ser.

Nesse último trecho, fica muito clara a relação que esta dimensão espiritual, chamada por Scheler de ideação, tem com o processo de redução fenomenológica. A desrealização do mundo esbarra na pessoa assim como a redução fenomenológica esbarra no outro. A redução, em Scheler, vem associada a uma atitude muito peculiar do espírito, vinculada aos atos da vontade. Esta atitude é o movimento intencional que se volta para o componente real e vital do mundo no sentido de silenciá-lo. Scheler indica o caráter próprio desse ato na relação entre a vontade e as resistências. Aqui, ao fazer a redução, deve-se realizar um ato de "des-realização" (SENA, 2022, p. 38). Scheler expõe em inúmeras conferências o tema da fenomenologia segundo a sua visão filosófica, porém sem muito se aprofundar de maneira mais direta. Em seus escritos que tratam sobre a teoria dos valores e da ética, Scheler se debruça um pouco mais sobre o tema e através de sua íntima relação com os métodos de Husserl vai construindo, sem nunca acabar, seu método fenomenológico.

Este processo de desrealização empreendido pelo homem que toma consciência de si e é capaz de idear o mundo requer, ainda que com os limites já vistos, uma desrealização que vem ao encontro do homem como um "não", que o homem diz frente ao mundo. Escreve Scheler a este respeito.

O que significa afinal este não de que falei? O que significa des-realizar o mundo ou idear o mundo? Não significa como pensa Husserl, reter o juízo existencial (que já reside em toda e qualquer percepção natural); em seu predicado mesmo, o juízo "A é real" requer com efeito uma carga de vivência, se é que "real" não deve ser uma palavra vazia. Idear o mundo significa muito mais suspender para nós o próprio momento de realidade a título de ensaio, aniquilar toda aquela impressão indivisa e poderosa de realidade com seu correlato afetivo – significa afastar aquela angústia do terreno (2003, p. 52).

Esta negação que Scheler aborda é por ele também denominada como uma ascese, que é a capacidade final do Espírito presente no homem. O homem é o único ser vivo que por força de seu espírito tem a capacidade deste comportamento ascético em relação à sua vida e ao mundo. Ao subjugar e reprimir seus próprios impulsos, afirma Scheler que o "homem lhes recusa alimento através das imagens perspectivas e das representações" (2003, p. 53). Neste sentido, comparando o homem com o animal, que está sempre sujeito a dizer sim ao alimento, ao que é real, "o homem é aquele que pode dizer não, ele é o asceta da vida, aquele que protesta eternamente contra toda mera realidade" (SCHELER, 2003, p. 53). Este ato de dizer não é ainda essencial para a compreensão da essência, pois aqui percebemos que Scheler procura demonstrar, sobretudo pela sua exposição fenomenológica que, não há suspensão e ideação se não houver ascese, ou seja, idear requer negar a si e a julgamentos para que se possa alcançar a verdadeira redução dos fenômenos.

Podemos dizer, dessa maneira, que toda a análise deste novo princípio espiritual culmina no pensamento de Scheler nesta ideia de "asceta da vida" que é justamente o conceito essencial de homem. O conceito de homem como um asceta e enquanto ser espiritual o situa em uma posição de um ser capaz de reprimir seus impulsos e de dizer não às pulsões que lhes são contínuas. Quando comparado ao animal, que é naturalmente inclinado a sempre dizer sim à realidade imposta pelos seus instintos e desejos, fica claro que, para diferenciarmos o homem do animal, no aspecto da filosofia scheleriana, era necessário a compreensão deste princípio espiritual do homem. O homem que se abre para o mundo, objetiva a este mundo, toma a consciência de si, é capaz de um processo de ideação e nega a realidade meramente imposta pela ascese, é o que o autor procurou demonstrar como o novo princípio por ele formulado chamado Espírito. Este é um dos grandes passos dados por Scheler na procura da compreensão do homem, posteriormente ao que tratamos aqui, o autor procurou

responder o que é então este Espírito de maneira mais essencial. Seguirá o autor por ainda uma longa construção de argumentos que criticam as ideias naturalistas de homem e a contraposição de sua ideia de homem espiritual, o que se segue no desenrolar de grande parte de seu livro *A posição do Homem no Cosmos* e em outros livros. Porém, seu projeto filosófico é infelizmente interrompido pela sua morte prematura, em 1928.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A antropologia de Max Scheler pretende redefinir “a posição do homem no cosmos” ao integrá-lo em uma estrutura que une a dimensão biopsíquica ao espírito. Ao contrário do naturalismo do *Homo faber*, que reduz o homem a um animal de inteligência técnica, Scheler demonstra que a essência humana reside na capacidade de transcender ao ímpeto vital. Nesse sentido, Scheler rejeita toda e qualquer posição naturalista e evolucionista que situa o homem no patamar de um animal um pouco melhor que os demais.

A construção do novo princípio, ou seja, o Espírito, é entendida como uma necessidade para que se possa fundamentalmente colocar o homem em uma posição que o diferencia do animal, para além das dimensões naturais e biopsíquicas. Scheler explica que o homem é um ser para além do mundo e para além de si mesmo enquanto objeto, ao passo que coloca as bases de sua fenomenologia ao limitar a objetivação e ideação à pessoa, aqui entendida enquanto conceito filosófico do autor que por ele é trabalhado neste e em outros escritos.

O homem é o único ser capaz de realizar a sublimação, isto é, o processo de canalizar as forças

instintivas para a realização de valores ideais e espirituais. Assim, a pessoa humana não é apenas um animal aperfeiçoado, mas também o *locus* onde o Espírito ganha existência na história.

O entendimento dos conceitos históricos de homem, as dimensões biopsíquicas e o conceito essencial de Espírito, servem para entendermos o que Scheler desejava com seu projeto antropológico. O autor buscava não apenas superar a crise de identidade do homem moderno, mas pavimentar o caminho para uma ética centrada na dignidade e na transcendência da pessoa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SCHAEFER, Osmar Miguel. **Antropologia filosófica e educação: perspectivas a partir de Max Scheler**. Pelotas: EDUCAT, 1995.

SCHELER, Max. **A Posição do Homem no Cosmos**. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2003.

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

SENA, Paulo Henrique Reis de. **A antropologia Filosófica de Max Scheler: Uma resposta fenomenológica ao problema de Pessoa**. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/50265/1/A_Antropologia_Filosofica_Max%20Scheler_Resposta_Fenomenologica_Problema_da_Pessoa_2022.pdf. Acesso em 18 ago. 2023.