

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**VINÍCIUS RUIZ BARBANTI**

***A antropologia filosófica de Max Scheler em *A posição do homem no cosmos****

**São Paulo**

**2026**

**VINÍCIUS RUIZ BARBANTI**

**A antropologia filosófica de Max Scheler em *A posição do homem no cosmos***

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta

**São Paulo**

**2026**

**VINÍCIUS RUIZ BARBANTI**

**A antropologia filosófica de Max Scheler em *A posição do homem no cosmos***

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta

**Aprovado em:** \_\_/\_\_/\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

**São Paulo**

**2026**

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 88887.000794/2024-00.**

**This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 88887.000794/2024-00.**

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Efrem e Silvia, pelo apoio e pelo amor incondicionais, que não se fizeram presentes apenas durante a realização deste trabalho, mas acompanharam toda a minha trajetória até aqui.

Aos amigos do grupo de pesquisa *Origens da filosofia contemporânea*, pelas trocas filosóficas, pelos comentários e pelos encontros que compartilhamos ao longo de quase todas as quartas-feiras. Agradeço igualmente aos meus amigos de Mogi Mirim, pelo convívio e pela amizade cultivados ao longo de mais de dez anos, que com certeza contribuíram para formar a pessoa que sou hoje.

À Sueli, que generosamente me acolheu em sua casa ao longo desses dois anos.

Aos professores participantes da banca, Roberto Kahlmeyer-Mertens e Leila Klaus, pelo gentil aceite e pelas valiosas contribuições.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Mario Porta, pela orientação cuidadosa, pela disponibilidade constante, pela confiança depositada e pelo rigor intelectual que nortearam todo o desenvolvimento deste trabalho.

À CAPES, pelo apoio financeiro concedido ao longo do período de elaboração desta dissertação.

*É difícil, ser humano. Raro, muito raro, é que um  
homem – enquanto indivíduo de uma espécie  
biológica – seja, ao mesmo tempo, ‘homem’ no  
sentido da ideia de humanitas.*

Max Scheler

## Resumo

A pesquisa se propõe a explorar a antropologia filosófica de Scheler na obra *A posição do homem no cosmos*. Tendo em vista a exploração da obra em questão, o presente trabalho precisou percorrer duas etapas: (1) a assimilação dos pressupostos do problema da antropologia filosófica, seguido pela (2) análise da obra. Diante disso, o Capítulo 1 se propôs a reconstruir o horizonte filosófico do problema acerca do homem nos séculos XIX e XX, que culmina na fundação da antropologia filosófica enquanto disciplina, precisamente em Scheler. Para a reconstrução do horizonte do problema antropológico, partimos do recorte da “crise de identidade da filosofia” no século XIX como chave de compreensão. No Capítulo 2, inicia-se a exposição e análise do conteúdo da obra ênfase, vista como uma proposta de resolução diante dos problemas basilares de uma antropologia filosófica do século XX. Scheler inicia com a análise dos quatro níveis da vida, abrangendo das plantas aos animais, para apenas depois apreender o que há de essencial no homem: o espírito (*Geist*), concebido como um princípio “fora da vida”, que emancipa o humano da natureza e não pode jamais ser compreendido a partir de uma investigação científico-natural. Ao contrário dos animais, o homem é capaz de objetivar seu entorno e apreender essências, tornando-se aberto ao mundo (*Weltoffenheit*). No Capítulo 3, o trabalho visou esclarecer a conexão entre antropologia e metafísica, esta última entendida como o fundamento último da amarração conceitual da antropologia de *A posição do homem no cosmos*. Entende-se que espírito e impulso (*Geist und Drang*), os dois princípios descobertos na antropologia filosófica, são atributos do Ser supremo (*ens a se*) que aparecem mediados no homem. Com este ponto de vista, o homem em Scheler é um *microcosmos*, logrando uma posição especial na natureza precisamente porque se apresenta como o único ser que possui em sua constituição os dois atributos conhecidos do Ser supremo, do *ens a se*, do *macrocosmos*.

**Palavras-chave:** Max Scheler; antropologia filosófica; metafísica; espírito; A posição do homem no cosmos

## **Abstract**

The research aims to explore Max Scheler's philosophical anthropology in *The Human Place in the Cosmos*. In view of the examination of this work, the present study had to proceed through two stages: (1) the assimilation of the presuppositions underlying the problem of philosophical anthropology, followed by (2) the analysis of the work itself. Accordingly, Chapter 1 set out to reconstruct the philosophical horizon of the problem of the human being in the nineteenth and twentieth centuries, which culminates in the foundation of philosophical anthropology as a discipline, precisely in Scheler. For the reconstruction of the horizon of the anthropological problem, we take as our point of departure the "identity crisis of philosophy" in the nineteenth century as a key to understanding. In Chapter 2, the exposition and analysis of the content of the work begin, with emphasis on it being understood as a proposed resolution to the foundational problems of a philosophical anthropology of the twentieth century. Scheler begins with an analysis of the four levels of life, ranging from plants to animals, and only afterward apprehends what is essential in the human being: spirit (*Geist*), conceived as a principle "outside of life," which emancipates the human from nature and can never be understood on the basis of a scientific-natural investigation. Unlike animals, the human being is capable of objectifying its surroundings and apprehending essences, thus becoming open to the world (*Weltoffenheit*). In Chapter 3, the study sought to clarify the connection between anthropology and metaphysics, the latter understood as the ultimate foundation of the conceptual articulation of the anthropology of *The Human Place in the Cosmos*. It is argued that spirit and drive (*Geist und Drang*), the two principles uncovered by philosophical anthropology, are attributes of the supreme Being (*ens a se*) that appear as mediated in the human being. From this perspective, the human being in Scheler is a *microcosm*, attaining a special position in nature precisely because it presents itself as the only being that possesses in its constitution the two known attributes of the supreme Being, of the *ens a se*, of the *macrocosm*.

**Keywords:** Max Scheler; philosophical anthropology; metaphysics, spirit, The human place in the cosmos

## ÍNDICE DE ABREVIATURAS

*Formalismo na ética e a ética material dos valores (1913–1916) – Formalismo*

*Do eterno no homem (1921) – DEH*

*Essência e formas da simpatia (1922) – EFS*

*Homem e a história (1926) – HH*

*Idealismo–Realismo (1927) – I-R*

*A posição do homem no cosmos (1928) – PHC*

*Visão filosófica do mundo (1928) – VFM*

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1: MAX SCHELER E O CONTEXTO DE SURGIMENTO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA .....</b>	<b>17</b>
1.1. Scheler: uma breve biografia intelectual e a sua inclinação antropológica.....	17
1.2. Apresentação do problema em <i>A posição do homem no cosmos</i> : as três imagens de homem e a falta de unidade.....	24
1.3. A construção do problema antropológico e o contexto de surgimento da antropologia filosófica.....	26
1.3.1. A crise de identidade da filosofia .....	27
1.3.2. Uma primeira marca da antropologia filosófica: o diálogo com as ciências empíricas.....	30
1.3.3. Uma segunda marca da antropologia filosófica: o homem enquanto ser vivo que ultrapassa a natureza .....	32
1.3.4. Uma terceira marca da antropologia filosófica: a pretensão de liderança frente às outras disciplinas .....	39
1.4. Conclusão do capítulo .....	44
<b>CAPÍTULO 2: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER EM <i>A POSIÇÃO DO HOMEM NO COSMOS</i>.....</b>	<b>45</b>
2.1. O início de <i>A posição do homem no cosmos</i> : estratificação da vida psíquica .....	45
2.1.1. O impulso afetivo ( <i>Gefühlsdrang</i> ).....	46
2.1.2. O instinto ( <i>Instintik</i> ).....	50
2.1.3. A memória associativa ( <i>assoziatives Gedächtnis</i> ).....	53
2.1.4. A inteligência prática ( <i>praktische Intelligenz</i> ) e a escolha .....	54
2.2. O núcleo de <i>A posição do homem no cosmos</i> : o espírito ( <i>Geist</i> ) e os atos de ideação ..	57
2.2.1. O espírito ( <i>Geist</i> ) .....	57
2.2.3. Os atos de ideação .....	64
2.3. Conclusão do capítulo .....	70
<b>CAPÍTULO 3: A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA ANTROPOLOGIA DE SCHELER .....</b>	<b>71</b>
3.1. Críticas às teorias de espírito e vida .....	71
3.1.1. Crítica à doutrina negativa de espírito .....	72
3.1.2 Crítica à doutrina clássica de espírito .....	74
3.1.3. Crítica às doutrinas naturalistas e a Ludwig Klages.....	76
3.2. A interação entre espírito e vida na antropologia de Scheler: a funcionalização do espírito ( <i>Funktionalisierung des Geistes</i> ) e a sublimação.....	79
3.3. A relação do homem com o fundamento do mundo: espírito e impulso ( <i>Geist und Drang</i> ) como atributos do <i>ens a se</i> .....	83
3.4. Os dois monopólios do homem tratados em <i>A posição do homem no cosmos</i> : origem da metafísica e da religião na antropologia de Scheler .....	89

3.6. Conclusão do capítulo .....	91
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>92</b>
Referências:.....	<b>94</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é explorar a antropologia filosófica de Max Scheler em *A posição do homem no cosmos*<sup>1</sup> (1928). Cumprir com esse objetivo nos exige fundamentalmente dois momentos: (i) uma contextualização do problema acerca do homem no início do século XX, que desembocará na fundação da antropologia filosófica enquanto disciplina específica, justamente na figura de Scheler e; (ii) uma análise do conteúdo da obra ênfase da pesquisa, visando apreender a peculiaridade da resposta do filósofo diante dos problemas que a antropologia filosófica como disciplina acaba por colocar. Deste modo, a articulação entre os dois itens é fundamental, visto que para compreender (ii) se faz necessária a assimilação de (i). A pesquisa se caracteriza, portanto, como uma proposta exploratória de caráter reconstrutivo, tanto na dimensão temática da antropologia filosófica como disciplina – entendida como um passo necessário para compreensão da obra – quanto na dimensão conceitual do próprio conteúdo da obra.

Se partirmos de lugares comuns acerca dos dois itens, teremos que a antropologia filosófica é uma disciplina que busca responder às perguntas “O que é o homem?”, “Qual sua diferença específica diante dos animais?” e “Qual a posição do homem na totalidade da natureza/cosmos?”; por outro lado, sobre a obra de Scheler, teremos que *PHC* se constitui como uma importante crítica ao naturalismo como única via de resposta ao problema da antropologia, e que tal crítica é feita envolvendo o conceito de espírito (*Geist*) como a diferença essencial do homem em relação aos animais. Tudo isso é correto e útil para fornecer uma visão geral acerca do estudo que pretendemos realizar, porém carece de algumas precisões necessárias para compreendermos no que realmente se constitui o intento scheleriano. De modo geral, a pesquisa pretende fornecer exatamente essas precisões necessárias para que a proposta antropológica de Scheler fique clara.

Por exemplo, se temos em mente que a antropologia filosófica pretende tratar de problemas que envolvem a pergunta “O que é o homem?”, é justo que se pergunte porque uma disciplina destinada ao tratamento dessa questão só surge no século XX, já que é de conhecimento geral que doutrinas acerca do homem estão presentes na filosofia desde seus primórdios. O capítulo 1, *Max Scheler e o contexto de surgimento da antropologia filosófica* visa tocar exatamente nesse tipo de pergunta, buscando precisar a diferença entre o que podemos chamar de ‘doutrinas acerca do homem’ – presentes em uma pluralidade de filósofos ao longo da história - e uma antropologia filosófica do século XX. Em síntese, a fundação da

---

<sup>1</sup> Adiante referido na abreviação *PHC*.

antropologia filosófica como disciplina pode ser vista como um produto dos debates e desenvolvimentos presentes no ambiente alemão a partir do século XIX, especialmente dos acontecimentos desencadeados pela chamada “crise de identidade da filosofia” (Schnadelbäch, 1991). Localizamos, com essa reconstrução, três marcas de uma antropologia filosófica do século XX: 1) o diálogo com as ciências empíricas; 2) a consideração primária do homem no terreno da natureza – o que exige a comparação com outros seres vivos –, seguida pela demarcação de um momento em que o homem ultrapassa esse terreno a partir de diferença essencial/específica e; 3) a pretensão de liderança diante das demais disciplinas. Fruto disso é a antropologia filosófica como disciplina independente, com uma certa unidade metodológica e paradigmática que a difere de toda reflexão acerca do homem realizada anteriormente. Neste capítulo reconstutivo, nos servimos especialmente de obras clássicas direcionadas a caracterização da antropologia filosófica, bem como aquelas que se propõem a realizar uma análise da situação histórico-filosófica do século XIX e XX, indicadas na bibliografia secundária.

Estabelecidos os pressupostos da disciplina, o segundo momento da pesquisa consiste em adentrar propriamente no conteúdo da obra *PHC*, entendida exatamente como uma tentativa de resolução dos problemas base da antropologia filosófica como disciplina emergente do século XX. Nomeado *A antropologia filosófica de Scheler em A posição do homem no cosmos*, o segundo capítulo visa analisar e compreender o conteúdo da obra de Scheler, do seu início até a conhecida seção sobre os atos de ideação. O texto do filósofo propõe realizar uma análise fenomenológica dos níveis de vida, desde o mais simples até o mais sofisticado. Passa pelo impulso afetivo das plantas, pelo instinto, memória associativa e inteligência prática dos animais. Todos os níveis também estão presentes no homem. Contudo, para Scheler, a diferença essencial do homem em relação aos outros seres “[...] encontra-se *fora* de tudo isto que podemos denominar ‘vida’ no sentido mais amplo possível” (Scheler, 2003, p. 35, grifo do autor). Precisamente por encontrar-se fora de toda vida psicofísica, esta diferença não conseguirá ser demarcada pela biologia ou pela psicologia, mas somente pela filosofia. É por este caminho que o filósofo introduz o seu famoso conceito de espírito (*Geist*).

Com a introdução do espírito Scheler irá, num primeiro momento, definir como principal característica deste novo princípio o “[...] desprendimento existencial do orgânico” (Scheler, 2003, p. 36). Com isso, Scheler aponta para o fato de que o homem não está preso às delimitações de seus impulsos e pulsões tal como o animal, senão que é capaz de um olhar distanciado sobre o mundo e a vida, possibilitando propriamente o acesso a um mundo de “objetos”, cujos significados não se traduzem pela sugestão das necessidades pulsionais, mas

sim pelo puro modo de ser da coisa em questão. Enquanto o animal mais astuto ainda permanece preso em seu mundo-circundante (*Umwelt*), onde os componentes do mundo adquirem um significado delimitado pelas suas necessidades pulsionais, para o homem se abre um mundo (*Welt*), onde esses componentes do mundo são propriamente *objetos* e, com isso, encaminha-se também a possibilidade de acesso às essências. Tudo isso se mostra possível precisamente porque o homem possui um princípio – o espírito – que o faz se desprender desse mundo-circundante. Portanto, em contraposição à estrutura fechada dos animais, o homem é, desde sua origem, um ser aberto ao mundo.

No aprofundamento das capacidades do espírito, Scheler julga necessário demonstrar com mais detalhes no que consiste um tipo peculiar de ato espiritual, o ato de ideação. Em síntese, os atos de ideação devem ser vistos como um tipo de ato através do qual o homem, em sua realização, consegue acessar uma essência através de um único exemplo casual. Tal feito, evidentemente, não pode ser atribuído a nenhum animal. Enquanto o animal, por exemplo, ao sentir uma dor, no máximo buscaria eliminá-la, o homem poderia, na vivência dessa mesma dor, chegar a compreender o que significaria a “dor enquanto tal”, isto é, a essência da dor. Somente o homem pode vivenciar uma dor e experienciá-la como “sua” dor - isso é autoconsciência. Pode ainda sentir essa dor, tomar distância e adotar uma posição reflexiva a fim de buscar a essência da dor, isto é, no que consistiria a dor em si mesma - e nisto consiste o ato de idear, concebido fundamentalmente como um “não”, uma ascese em relação à realidade efetiva para alcançar as essências. Neste aprofundamento, Scheler chega a redefinir a característica principal do espírito, dizendo que ela consistiria precisamente na “separação entre essência e existência”, e essa separação estaria portanto na base de todas as outras características espirituais.

Essas pequenas oscilações de Scheler em *PHC* nos fazem prestar atenção à própria natureza do texto. Sabemos que *PHC* é fruto de uma conferência proferida em Darmstadt, em 1927, que posteriormente ganhou sua versão escrita, e esta versão jamais foi proposta para ser a palavra final de Scheler em relação à sua antropologia filosófica, mas sim um esboço que contemplaria as ideias principais do que talvez se tornaria seu *magnum opus*, a obra que se chamaria *Antropologia filosófica*, prevista para o ano de 1929, que não veio a público devido a seu falecimento repentino no ano de 1928. Portanto, neste segundo capítulo já nos fica evidente que, para uma exploração conceitual de *PHC*, necessitamos em alguns momentos recorrer a outros textos de Scheler, principalmente aqueles do seu chamado “último período”, como

*Idealismo-Realismo* (1927)<sup>2</sup>, e também os textos compilados no volume *Visão filosófica do mundo*<sup>3</sup>, que incluem *Homem e a história* (1926)<sup>4</sup>, o texto que dá nome ao volume, *Visão filosófica do mundo* (1928)<sup>5</sup> e *Formas do saber e da cultura* (1925). Deste modo, os textos de seu último período nos ajudam a preencher algumas lacunas que eventualmente surgiram em *PHC*, dada a natureza de esboço de sua proposta. O mesmo princípio vale para nosso terceiro capítulo, que em termos quantitativos necessitou ainda mais de tais colagens.

No Capítulo 3, *A fundamentação metafísica da antropologia de Scheler*, por fim, tratamos exatamente da conexão entre antropologia e metafísica na proposta do filósofo. Se na análise do conteúdo da obra no Capítulo 2 ficou estabelecido que o homem em Scheler pode ser entendido como um ser vital e espiritual, este capítulo posterior procura mostrar como espírito (*Geist*) e impulso (*Drang*) podem interagir no homem. Vemos aqui, que Scheler não está disposto a renunciar a originariedade do espírito, tampouco da vida: do espírito não se deriva a vida (espiritualismo), e da vida não se deriva o espírito (vitalismo). Isso significa que sua doutrina deve conseguir amarrar a interação de ambos os princípios, sem comprometê-los através de um reducionismo cômodo. Scheler mostra a originalidade de sua doutrina, neste último momento do texto, em meio a críticas e apropriações de pontos específicos de um certo leque de doutrinas que formularam concepções acerca da relação entre espírito e vida. Em suas seções de crítica às chamadas doutrinas clássicas, negativas, naturalistas e à doutrina de Ludwig Klages, Scheler chega em sua formulação final. Tal formulação expressa que espírito e vida são domínios originários e irreduzíveis. O espírito (*Geist*), por sua vez, é o domínio que contém o depositário dos conteúdos ideais e valorativos, porém é impotente (*Ohnmacht*) para efetivar a realização desses conteúdos no mundo. A vida (concebida de maneira unificada através do impulso (*Drang*)), é dotada de força e poder, porém cega para esse conteúdo ideal e valorativo do espírito. A interação entre ambos os princípios se dá através da sublimação, onde o espírito direciona as forças do impulso para os conteúdos ideais, possibilitando que esses conteúdos venham a irromper existência na realidade.

Essa interação de espírito e impulso através da sublimação só faz sentido, como veremos nos momentos finais deste trabalho, se concebemos que uma metafísica está envolvida

---

<sup>2</sup> Adiante referido na abreviação *I-R*.

<sup>3</sup> *Visão filosófica do mundo* é um texto original de Scheler, mas também dá nome a um compilado de textos do autor, lançados em português pela editora Perspectiva, em 1986. Nesta edição, estão os textos: *Visão filosófica do mundo*, *Formas do saber e da cultura*, *Spinoza*, *Homem e a história*, *O homem na era da conciliação*. Cf. SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

<sup>4</sup> Adiante referido na abreviação *HH*.

<sup>5</sup> Adiante referido na abreviação *VFM*.

no centro do argumento. A metafísica de Scheler será deduzida a partir do homem e nela se descobre que aqueles mesmos princípios descobertos na antropologia filosófica são, de um outro ponto de vista, atributos do Ser supremo, do *ens a se*; ou seja, *Geist* e *Drang* são os dois atributos do Ser que conhecemos, e ao mesmo tempo, aparecem nas “esferas finitas do ser”, isto é, no mundo, como pessoa e vida. O espírito como atributo do Ser é impotente e mero projetor de ideias, mas enquanto pessoa, tal projeção de ideias se torna sublimação precisamente porque o domínio vital está concentrado no mesmo ente.

O fato da antropologia de Scheler desembocar em uma metafísica é uma das principais peculiaridades. Se lançarmos um olhar panorâmico diante do terreno da antropologia filosófica, veremos que o elemento metafísico não é comum em outros autores importantes da disciplina, por exemplo, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen. O que para Scheler é um movimento necessário, para seus pares é, sem exageros, objeto de rechaço - no século XX, a metafísica não encontrava tanto espaço nas investigações filosóficas (Arlt, 2008; Davis, 2021). No entanto, neste último capítulo, muito mais do que somente assinalar a peculiaridade de Scheler, nossa proposta é esclarecer o *porquê* de, para Scheler, a metafísica se constituir como um elemento necessário na reflexão antropológica.

Em síntese, a pesquisa gira em torno da obra *A posição do homem no cosmos*, buscando explicitar seus pressupostos para que o conteúdo da obra se desvele de maneira clara e coerente.

## **CAPÍTULO 1: MAX SCHELER E O CONTEXTO DE SURGIMENTO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA**

Neste capítulo, nossa intenção é realizar uma reconstrução temático-conceitual daquilo que está pressuposto em *A posição do homem no cosmos*. Isso implica, evidentemente, apresentar o problema central da obra, que resumidamente gira em torno da pluralidade de ideias de homem ao longo da história e a incompatibilidade entre elas. Dizemos resumidamente porque, em detalhes, as linhas gerais de uma antropologia filosófica englobam uma série de outros fatores, que pretendemos explicitar aqui. Tendo em vista esse objetivo, o capítulo se dividirá em dois momentos principais: uma breve biografia intelectual do filósofo até sua chegada ao problema da obra a ser estudada e; uma contextualização histórica e filosófica dos próprios pressupostos do problema, que levam à sua colocação plena precisamente no ambiente acadêmico em que Scheler estava inserido. A biografia intelectual será baseada numa divisão que se tornou tradicional entre alguns estudiosos de Scheler, fundamentalmente uma divisão em três períodos<sup>6</sup>. Ela não pretende ser exaustiva e detalhada, mesmo porque isto já foi realizado por uma série de estudiosos, por exemplo, Llambias de Azevedo (1966), Staude (1967), Sander (2001), Frings (1996) e, no Brasil, Kahlmeyer-Mertens (2020). A intenção do nosso recorte biográfico é muito mais apresentar brevemente a trajetória do autor e algumas de suas influências, direcionando-a ao problema da antropologia filosófica. Já a contextualização histórica do problema da antropologia filosófica seguirá as marcas da chamada “crise de identidade da filosofia” iniciada no século XIX e seus desdobramentos posteriores, que geraram pressupostos importantes para a formação do problema da antropologia filosófica em meados do século XX (Schnädelbach, 1991).

### **1.1. Scheler: uma breve biografia intelectual e a sua inclinação antropológica**

Max Ferdinand Scheler nasceu em 22 de agosto de 1874, na cidade de Munique. Foi criado por uma mãe judia e um pai luterano, posteriormente convertido ao judaísmo. Mas é em seu tio, Ernst Fürther, que encontramos a principal figura de sua criação. Com o pai falecido

---

<sup>6</sup> Costuma-se dividir o pensamento de Scheler em três fases. A primeira começa com seus primeiros trabalhos em Jena e acaba por volta de 1910. Destaca-se aqui a influência do neokantismo, de Dilthey, Bergson, Nietzsche e principalmente de seu orientador, Rudolf Eucken. A segunda fase pertence ao recorte de 1910-1921, e sua caracterização é precisamente a adesão e aplicação da fenomenologia em suas investigações. A última fase contempla seus escritos a partir de 1921 e perdura até a sua morte, em 1928. Aqui, ocorre o desvinculamento com o catolicismo. Outros temas são explorados, e além disso, não há mais o comprometimento total com a fenomenologia enquanto método de investigação filosófica (Frings, 1996; Henckmann, 1998; Sander, 2001).

ainda em sua infância e com uma mãe descrita como negligente, Scheler obteve segurança financeira e emocional na figura de seu tio. Entretanto, seu entorno conturbado refletiu em seu desempenho. Seus anos de juventude e adolescência não foram marcados por um bom desempenho escolar, levando sua família a tomar a decisão de colocá-lo em um colégio particular por dois anos. Neste período, Scheler recebe um primeiro impulso filosófico de seu tio, que recomenda a leitura das obras de Schopenhauer e principalmente Nietzsche. Também é aqui que o jovem Scheler se vê inclinado pela primeira vez à fé católica, contrariando a tradição judaica de sua família (Staude, 1967). Estes dois eventos da sua adolescência são as raízes de algumas marcas filosóficas do Scheler maduro.<sup>7</sup>

Foi somente em 1894 que conseguiu concluir seu ensino médio. A formação universitária de Scheler passa por três lugares, com suas respectivas influências. Começou com uma rápida passagem por Munique, onde foi aluno de Theodor Lipps. Em seguida, passou por Berlim, e aqui seus encontros significativos foram com Wilhelm Dilthey, Georg Simmel e Carl Stumpf. Nesta passagem, Scheler se aprofundou nas leituras de Nietzsche - que até então tinham um tom mais ‘entusiasta’ -, e também estudou a filosofia do neokantismo. Finaliza sua formação na Universidade de Jena, escrevendo sua tese de doutorado *Contribuições para a determinação das relações entre os princípios da ética e da lógica* (1897), orientada por Rudolf Eucken, outra grande influência do nosso filósofo (Kahlmayer-Mertens, 2020).

Nessa sua tese, Scheler já mostra algumas direções que seriam aprofundadas em trabalhos futuros. Segundo Dupuy (1959, p. 9, tradução nossa), já em 1897, o filósofo apresenta “[...] certas distinções fundamentais, certas opções e certas recusas que nunca serão rejeitadas”. Por exemplo, a irredutibilidade dos princípios éticos aos princípios lógicos. A ideia central de sua tese é evidenciar uma contradição entre as condições do conhecimento geral e as condições do conhecimento da vida moral. O primeiro tipo de conhecimento - cujo exemplo concreto é a ciência moderna -, só pode ser realizado quando tiramos os elementos emocionais e volitivos da investigação, com a finalidade de preparar o terreno para uma atividade racional mais “limpa”. O segundo, por sua vez, não pode prescindir de tais elementos, pois acarretaria na dissolução da consciência moral. A consciência moral, portanto, não possui seu fundamento no mesmo lugar dos conhecimentos das ciências (razão), mas em uma esfera sentimental, que

---

<sup>7</sup> É conhecida a associação de Scheler com os círculos católicos. Apesar de em 1922 o filósofo ter afirmado que nunca se considerou verdadeiramente católico, é negável que em algumas fases seu pensamento esteve alinhado à Igreja. Hildebrand (2019) aponta sobre a confiança de grandes representantes católicos depositada na promissora figura de Scheler, visto como o filósofo capaz de reaproximar o catolicismo da filosofia. Por outro lado, a influência de Nietzsche também foi sempre destacada, dada a aproximação de Scheler com os aspectos vitais e sentimentais da vida, além de seus estudos sobre o ressentimento, que seguiam parcialmente as contribuições nietzschianas. A confluência de ambos os aspectos concederam a Scheler o apelido de “o Nietzsche católico” (Staude, 1967).

apresenta uma lógica diversa. Os fenômenos captados pela esfera sentimental são precisamente aqueles nos quais os valores são revelados a nós<sup>8</sup>. Em linhas gerais, a reflexão de Scheler em sua tese - que é o seu primeiro trabalho publicado - aponta para esta direção. Esta é sua primeira intuição no terreno da ética que está estritamente vinculada ao seu famoso trabalho posterior, *O formalismo na ética e a ética material dos valores*<sup>9</sup> (1913-1916), e também já demonstra uma forte tendência anti reducionista, pela qual Scheler ficará conhecido não só em seus trabalhos de ética, mas também nos de antropologia.

Muito relevante na sua trajetória é seu contato com Husserl, que ocorreu pela primeira vez em 1901. Foi em uma festa organizada para colaboradores do *Kantstudien*, um grupo de estudos de Kant, que Scheler e Husserl tiveram sua primeira conversa (Spiegelberg, 1960). Este evento é o que planta a semente de uma nova fase do pensamento scheleriano, caracterizado pela influência da fenomenologia, que viria a se consolidar por volta de 1910. É a partir de 1906 que esta influência começa a ficar mais clara, tendo em vista a entrada de Scheler no Círculo de Munique<sup>10</sup>. O filósofo ganha destaque dentro do movimento fenomenológico, o que lhe concede o cargo de editor do novo meio de divulgação de produções filosóficas, idealizado por Husserl, o *Anuário de filosofia e pesquisa fenomenológica*. Em 1913, o primeiro número da revista é publicado, cujo conteúdo carrega a primeira parte do já mencionado *Formalismo*. Se em seu primeiro trabalho Scheler já aponta para a esfera sentimental como a chave para a captação dos valores, aqui, dezesseis anos depois, o filósofo expõe algo muito semelhante àquela sua primeira intuição, mas agora de forma muito mais desenvolvida e também fundamentada pela fenomenologia. Boa parte das publicações de Scheler foram feitas neste chamado “período fenomenológico”<sup>11</sup> (1910 - 1921), um período também caracterizado pela ausência do filósofo em cadeiras universitárias, por conta de problemas pessoais.

---

<sup>8</sup> A respeito dessa tese central específica, deve ser dito que Scheler é fortemente influenciado por Brentano, especialmente em sua obra *Sobre a origem do conhecimento moral* (1874). Ali já se encontram elementos que Scheler incorporou, radicalizou e desenvolveu, a saber: 1) a distinção entre lógica do conhecimento científico e lógica do conhecimento moral; 2) a conexão entre ética, valor e atos emocionais. Especificamente, a fundamentação ética se refere aos valores, que são apreendidos via atos emocionais. Cf. BRENTANO, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus, Philosophische Bibliothek 55. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1969.

<sup>9</sup> Adiante referido como *Formalismo*.

<sup>10</sup> O círculo de Munique foi um núcleo de discussão formado inicialmente por alunos de Theodor Lipps. Após a publicação de *Investigações lógicas* (1901), onde Husserl critica fortemente Lipps e o acusa de psicologismo, o núcleo passa a se aproximar de uma base fenomenológica, tornando-se então um dos dois principais grupos de discussão fenomenológica na Alemanha, juntamente com o de Göttingen (Spiegelberg, 1960). Os principais nomes presentes no lado de Munique são: Alexander Pfänder, Johannes Daubert, Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand e o próprio Scheler. Não deve ser confundido com o “Círculo Cósmico de Munique”, que foi um grupo literário-intelectual formado por nomes como Alfred Schuler, Stefan George e Ludwig Klages.

<sup>11</sup> Essa nomenclatura tornou-se usual entre alguns estudiosos, porém deve ser vista mais como uma convenção útil para caracterizar um certo recorte do que uma definição fixa e rígida.

É em 1919 que Scheler ganha uma nova chance como docente na Universidade de Colônia, cargo que ocuparia até o fim de sua vida. O desenrolar de seu pensamento ganha uma nova forma a partir de 1921, dado o abandono do catolicismo, a aproximação do que podemos chamar, nesse primeiro momento, de uma espécie peculiar de panteísmo<sup>12</sup>. Também há uma clara ênfase nos seguintes temas de interesse: a sociologia do conhecimento, a antropologia<sup>13</sup> e a metafísica (Henckmann, 1998). No entanto, o problema da antropologia não ocupou um lugar marginal para Scheler, mas central.

Frings (1965, p. 1-2) indica a enorme amplitude temática presente nos escritos do filósofo, algo que poderia até lhe conceder o título de “o mais versátil pensador da filosofia contemporânea”. Apesar de tal versatilidade, continua Frings, há um tema que foi, em última instância, o foco central de todo o pensamento de Scheler: o homem. Good (1998), de forma talvez mais radical, entende que toda sua obra foi escrita com intenção antropológica. De toda forma, fica evidente que o homem é uma preocupação central do nosso filósofo. Não meramente o homem “isolado”, mas sim a determinação de seu lugar na natureza e sua relação com o Ser. Atesta o próprio filósofo:

Desde o primeiro despertar de minha consciência filosófica, as perguntas: *o que é o homem? e qual é a sua posição no interior do ser?* me ocuparam mais essencialmente que qualquer outra pergunta filosófica. Os esforços de muitos anos, em meio aos quais circudei o problema por todos os lados, resumiram-se desde 1922 à elaboração de uma obra maior, dedicada a este questionamento. Além disso, tive a felicidade crescente de ver que a grande parte de todos os problemas filosóficos que já tratei coincide mais ou menos nesta pergunta (Scheler, 2003, p. 1, grifo do autor).

Apesar do foco central de Scheler no tema do homem, sua antropologia só ganha mesmo impulso para ser desenvolvida nos moldes de uma disciplina filosófica independente a partir da sua entrada na Universidade de Colônia. Foi lá que o filósofo formou uma rede profundamente engajada de pesquisadores interessados no problema da constituição humana, sempre em constante contato com pesquisas empíricas realizadas com plantas e animais. Essa

---

<sup>12</sup> A discussão acerca da nomenclatura adequada da posição do último Scheler é extensa e já foi objeto de uma série de debates entre comentadores especializados. Pintor Ramos (1978, p. 388-389) faz um breve apanhado da discussão, e chega a concluir que o termo “menos inadequado” seria “panenteísmo evolutivo”. De toda forma, há uma clara ruptura com o modo teísta cristão conceber Deus e a criação do mundo.

<sup>13</sup> Desde já, é interessante precisar o que estamos entendendo por antropologia aqui. Em um sentido - talvez até mais popular nos dias de hoje -, o termo antropologia costuma ser tomado para indicar aquele campo de estudo que se debruça sobre a cultura das sociedades não ocidentais. Essa antropologia ‘cultural’ tem origem britânica, e é o que ficou conhecido na Alemanha como etnologia ou estudo dos povos (*Völkerkunde*). No entanto, não é a esse sentido de antropologia que Scheler dedicou suas obras. Enquanto aquela antropologia perguntava pela diversidade cultural e etnológica dos seres humanos, a tradição de Scheler pergunta pelo ser humano e sua essência. A antropologia filosófica, grosso modo, gira em torno da “simples” questão “o que é o homem?” (Alrt, 2008; Levy, 1985; Schnädelbach, 1991).

rede ficou conhecida como a “Constelação de Colônia”, cujos principais nomes são o próprio Scheler, mas também Helmuth Plessner e Nicolai Hartmann. Entendendo a constelação de Colônia como essa rede interativa de pesquisadores, podemos dizer que ela está para a formação da antropologia filosófica assim como o círculo de Viena está para a filosofia analítica, ou como o círculo de Frankfurt está para a teoria crítica (Fischer, 2001, p. 76)<sup>14</sup>.

Dentre as atividades e influências dessa rede que possibilitaram a construção da antropologia filosófica em Scheler, destacam-se duas: 1) as várias palestras do biólogo F. J. J. Buytendijk proferidas entre os anos de 1921-1925, sempre a convite de Scheler, que acabou aproximando bastante os dois. O interesse geral de Buytendijk era a vida orgânica de modo geral, o que o levou a conduzir experimentos com plantas e animais, cujos resultados Scheler estava sempre acompanhando de perto. Esse contato deu a Scheler uma base rica de análise para a vida orgânica, que seria fundamental em sua antropologia nos anos seguintes, mas também deixou Scheler bastante inserido em debates sobre investigações de outros pesquisadores que também conduziram experimentos com animais, como Wolfgang Köhler. 2) A chegada de Nicolai Hartmann na Universidade de Colônia e a assimilação de Scheler da teoria das *Kategoriale Gesetze* (1926). Hartmann apresenta uma teoria do ser em camadas dirigida fundamentalmente pela “lei da dependência categórica”, que, em resumo, entende os estratos do ser (inorgânico, orgânico, anímico e espiritual) como uma gradação de forças nos quais os estratos superiores são sustentados pelos inferiores<sup>15</sup>. Isso também é um *insight* indispensável para Scheler construir sua resolução do problema da antropologia filosófica (Fischer, 2022, p. 47-54).

Sendo assim, se seguirmos a citação de Scheler onde o filósofo menciona que desde o “despertar de sua consciência filosófica” esteve preocupado com o problema do homem, essa preocupação só irá ganhar o contorno de antropologia filosófica após seu contato profundo e constante com os pesquisadores envolvidos na Constelação de Colônia. Em 1914, no ensaio denominado *Para a ideia de homem*, Scheler (2003, p. 91) já compartilha da convicção de que

---

<sup>14</sup> Com essas comparações, Fischer parece ter em mente unicamente a questão de uma rede de pesquisadores concentrados em um centro intelectual que tomam consciência de uma unidade disciplinar, formando determinado movimento/linha de investigação. Nesse sentido, a comparação é feliz. Entretanto, os empreendimentos mencionados em Frankfurt e Viena foram mais longevos e mais frutíferos: em Frankfurt, fala-se em três gerações bem definidas com linhagem mestre-discípulo; em Viena, não se fala em gerações - mesmo porque o movimento se dispersou em uma multiplicidade de escolas -, mas a amplitude de seus frutos foi inegavelmente significativa. A antropologia filosófica, apesar de durante um curto período ter se tornado “moda”, não se cristalizou como uma escola permanente, por diversos motivos que ainda são debatidos. Um estudo sobre tais motivos está principalmente em Arlt (2008) e Fischer (2022).

<sup>15</sup> O aprofundamento dessa teoria em Scheler será discutido posteriormente quando entrarmos no conteúdo de *PHC*, especialmente no momento em que Scheler formula suas críticas à teoria clássica do espírito. Por hora, cabe dizer que a ideia de estratos inferiores como mais fortes foi bastante inovadora.

“todos os problemas centrais da filosofia deixam-se reduzir às perguntas: o que é o homem?” e “qual sua posição metafísica no interior do Ser?” Neste ensaio, se debruça sobre alguns monopólios humanos como a linguagem e o uso de ferramentas, e fornece uma explicação para tais monopólios com muitos elementos religiosos (Fischer, 2015, p. 256). Ainda faltava a Scheler um aparato empírico e conceitual que só foi efetivamente assimilado durante seus anos em Colônia, culminando em uma proposta digna de ser chamada de antropologia filosófica.

Existencialmente falando, portanto, de fato sempre houve um grande interesse pessoal do filósofo sobre o homem em quase todas as facetas. Hildebrand (2019), filósofo e amigo pessoal de Scheler, afirma que a admiração do nosso filósofo acerca da figura humana e suas peculiaridades era praticamente ilimitada. A partir de sua entrada na Universidade de Colônia, fornecer uma proposta de antropologia filosófica, isto é, uma teoria do homem capaz de abarcar sua marca essencial diante de outros seres vivos, passou a significar para Scheler algo a mais do que uma mera inclinação temática pessoal: era uma urgência de sua própria época. Interesse pessoal e reconhecimento histórico-filosófico sobre o problema se unem na seguinte passagem, em seu ensaio *HH* (1926), período em que já havia assimilado uma série de discussões proporcionadas pela Constelação de Colônia:

Em época alguma foram as opiniões sobre *a essência e a origem do homem* tão incertas, tão indeterminadas e tão variadas como na nossa - a longa e profunda preocupação do autor com o problema do homem dá-lhe certamente o direito de fazer esta afirmação. Dentro de uma história de aproximadamente dez mil anos, somos a primeira época em que o homem tornou-se total e completamente “problemático” para si mesmo; na qual ele não sabe mais o que é, mas ao mesmo tempo ele também *sabe que* não sabe (Scheler, 1986b, p. 74, grifo do autor).

No referido ensaio, Scheler se propõe a apresentar justamente a incompatibilidade das imagens de homem ao longo da história. Não oferece propriamente uma proposta de resolução – algo que só seria realizado em *PHC* –, senão que nos apresenta a situação problemática do tema em seu contexto. Cinco são as imagens fornecidas aqui: 1) o homem como imagem e semelhança de Deus, da tradição judaico-cristã; 2) o homem como animal racional, cuja origem remonta à antiguidade clássica; 3) o homem como *Homo faber*, que, segundo Scheler, está presente no naturalismo, no positivismo e no pragmatismo; 4) o homem como “animal doente”, cujo principal representante seria Ludwig Klages; 5) o ateísmo postulante da seriedade e da responsabilidade, como denomina Scheler, cujo principal representante seria Nicolai Hartmann. Em *PHC*, o problema é formulado de maneira mais sucinta, com as três primeiras imagens, que certamente são mais tradicionais (comparar Scheler, 1986b, p. 75 e ss.; Scheler, 2003, p. 5-7).

O importante, nesta breve retomada do *O homem e a história*, não é nos debruçar sobre as especificidades das cinco imagens de homem, mesmo porque na apresentação do problema em *PHC*, como mencionado, Scheler apresentará apenas três. Nossa intenção é fixar dois pontos: 1) em 1926, o problema antropológico já está colocado por Scheler com senso de urgência. Tal problema não surge do acaso, mas da progressiva penetração do filósofo no assunto, por um lado impulsionada pela mencionada Constelação de Colônia e por outro, pelas catástrofes políticas e sociais como a Primeira Guerra Mundial (Arlt, 2008, p. 113; Kahlmeyer-Mertens, 2020, p. 156). Portanto, se em *Para a ideia de homem* (1914), Scheler já afirma que em certo sentido todos os problemas centrais da filosofia podem ser reduzidos à pergunta sobre o homem e sua posição no interior da totalidade do ser, no ano de 1926 tais questões já apresentam o sentido de *urgência*. 2) Scheler também já apresenta uma intenção de unificação. Na apresentação das cinco imagens de homem, Scheler entende que cada uma é um passo do homem ao longo da história em seu entendimento sobre si. Em certo sentido, todas expressam uma verdade, mas erram ao colocar esta verdade marginal como definição da característica *essencial* do homem, dando origem a reducionismos e imprecisões. Portanto, também já está colocada a intenção unificadora da antropologia de Scheler, ou seja, o filósofo deve ser capaz de captar uma essência que abrace todas as imagens de homem.

Neste sentido, o filósofo pode afirmar:

Se há um problema filosófico cuja solução é exigida com a maior urgência em nossa época, é este o problema de uma antropologia filosófica. Refiro-me a uma ciência fundamental da *essência* e da *estrutura essencial do homem*; da sua relação com os reinos da natureza (o inorgânico, o vegetal, o animal), bem como com o fundamento de todas as coisas [...] (Scheler, 1986b, p. 73).

Os anos seguintes foram dedicados justamente a apresentar uma solução a esta urgência histórica. Em 1927, o filósofo profere uma palestra em Darmstadt, nomeada *A posição singular do homem*. É esta palestra que, um ano depois, torna-se a obra *A posição do homem no cosmos*. Entretanto, Scheler não possuía a intenção de encerrar seu projeto antropológico com este trabalho. Ao contrário, representaria um breve esboço dos pontos centrais de uma obra maior, *Antropologia filosófica*, prevista para o ano de 1929, mas interrompida devido ao seu falecimento repentino no ano de 1928. De qualquer forma, *PHC* não deixa de apresentar um problema e encaminhar uma resolução. Trataremos da formulação do problema no tópico a seguir.

## 1.2. Apresentação do problema em *A posição do homem no cosmos*: as três imagens de homem e a falta de unidade

Em *PHC* Scheler retoma o problema da incompatibilidade das imagens de homem com a intenção de oferecer uma resolução, mas agora, de maneira resumida, parte de três imagens<sup>16</sup>. É na introdução que o problema é colocado sem mais delongas. O filósofo escolhe partir de uma esfera concreta da situação intelectual de seu tempo: “Se perguntamos a um europeu culto o que ele pensa ao escutar a palavra ‘homem’, quase sempre três esferas de ideias totalmente incompatíveis entre si começarão a aparecer em sua cabeça em tensão umas com as outras [...]” (Scheler, 2003, p. 5). São elas: 1) a imagem de homem da tradição judaico-cristã; 2) a imagem de homem da antiguidade clássica; 3) a imagem de homem do naturalismo. Voltemos a cada uma delas.

A primeira imagem de homem é a da tradição judaico-cristã. Não é produto da filosofia, nem da ciência, mas da religião. Portanto, é uma antropologia teológica. Refere-se à ideia gerada a partir do mito da criação do homem por um Deus, à respectiva queda deste homem do paraíso após o pecado original, à sua constituição marcada pela imagem e semelhança de Deus. Apesar de muito antiga, tal concepção é amplamente assimilada pela cultura e não deixa de exercer influência. O próprio sentimento de dignidade humana, presente em crentes e também não-crentes, é produto conquistado pelo material cristão (Scheler, 1986b, p. 78; 2003, p. 5).

A segunda imagem de homem, cuja formulação se dá no terreno da filosofia, é a clássica definição grega de ‘animal racional’, sendo a racionalidade o traço específico de sua constituição. Nesta ideia, a demarcação do traço específico vem acompanhada da consciência do homem como um ser superior diante do restante da natureza. Longe de ser algo que circulou somente na Grécia, o homem enquanto animal racional é uma ideia que de acordo com Scheler, apesar de alterações ao longo da história, permaneceu com algumas linhas fixas desde a antiguidade até Hegel. A fórmula desta concepção é encontrada no termo *Homo sapiens*<sup>17</sup> (Scheler, 1986b, p. 79 - 83).

---

<sup>16</sup> Como mencionamos, Scheler não escolhe três imagens aleatórias, mas sim as mais “tradicionais”. Se olharmos para as cinco imagens apresentadas em *HH*, percebemos que as duas últimas parecem realmente pertencer a círculos mais restritos. Isto gera o efeito de que a formulação do problema em *PHC*, embora mais curta, seja mais compreensível, pois parte de lugares comuns na história do pensamento humano.

<sup>17</sup> Atualmente, *Homo sapiens* pode trazer a carga da biologia evolutiva que parece não conversar com a ideia de homem originada na Grécia antiga. Porém, é um termo que surge com Lineu (1707 - 1778), antes mesmo de Darwin. Lineu era zoólogo e médico, e sua caracterização do *Homo sapiens*, embora tivesse a intenção de incluir o homem no reino animal - especificamente, dos mamíferos -, não fugiu da antiga influência grega do homem como animal racional. O homem é um integrante do reino animal, mas se diferencia e se eleva da animalidade pelo

A terceira imagem de homem consiste nos conhecimentos acumulados da biologia evolutiva e entende o homem como um produto tardio do processo evolutivo natural. Portanto, se caracteriza como uma imagem das ciências naturais, uma antropologia científica e naturalista. Comparada às outras imagens de homem, essa é relativamente “recente”. Apesar disso, o filósofo afirma que a cultura geral já havia assimilado tal ideia, conferindo-lhe o *status* de “tradicional” (Scheler, 2003, p. 5). Dentre suas várias características aliadas especialmente à teoria de Darwin, destaca-se a grande peculiaridade de não estabelecer uma diferença qualitativa entre o homem e o animal, mas apenas de grau.

Diante das três imagens fornecidas, Scheler aponta para a confusão:

Neste sentido, possuímos uma antropologia científico-natural, uma antropologia filosófica e uma teológica que não se preocupam umas com as outras. *Mas não possuímos uma ideia una de homem*. Além disto, por mais valiosas que possam ser a pluralidade sempre crescente das ciências especiais que se ocupam com o homem sempre encobre a essência do homem muito mais do que ilumina. De mais a mais, se levarmos em conta que estas esferas tradicionais de ideias acima citadas estão amplamente abaladas, e, em particular, a solução darwinista do problema da origem do homem, pode-se dizer que em tempo algum da história o homem se tornou tão *problemático* quanto no presente (Scheler, 2003, p. 6).

No entanto, a resolução do problema não é fornecer meramente mais uma imagem de homem. Ao contrário, Scheler pretende fazer uma antropologia filosófica, que, por sua vez, é radicalmente diferente de qualquer intento anterior. A antropologia filosófica é um fenômeno moderno - mais especificamente, é a nomenclatura dada a uma disciplina filosófica que surge justamente da figura de Scheler e no seu entorno na Universidade de Colônia (Fischer, 2022; Vaz, 1991, p. 132). Sendo assim, antes de nos debruçarmos sobre a resposta de *PHC*, será preciso esclarecer qual é a exata intenção de Scheler ao fornecer uma antropologia filosófica. Formulando a pergunta para buscar as diferenças: diante das várias ideias de homem ao longo da história, o que a antropologia filosófica do século XX oferece de diferente em seu contexto? Em suma, a nova antropologia oferece: 1) Uma investigação que deve levar em conta as contribuições das ciências empíricas; 2) Um modo de considerar o homem enquanto um ser vivo no conjunto da natureza – e por isso, comparável ao animal -, mas que eventualmente ultrapassa a barreira do mundo natural; 3) Uma proposta de liderança frente às outras disciplinas, buscando ser, através de seu aspecto sintético, a ‘disciplina mestra’<sup>18</sup>.

---

fato de ser *sapiens* (inteligente) (Landmann, 1974, p. 154-155). Ou seja, *Homo sapiens* expressa a ideia do homem enquanto animal racional, e é neste sentido que Scheler concebe esta concepção de homem na fórmula de Lineu.

<sup>18</sup> Por razões de extensão, selecionamos três peculiaridades que em nosso julgamento são as “principais” e que também estão diretamente ligadas com a crise de identidade da filosofia. No entanto, de modo algum pretendemos

Essas e outras peculiaridades levaram a questão acerca do homem ser colocada com mais radicalidade do que em outros momentos na história, e por isso a antropologia filosófica pôde consagrar-se como uma disciplina nova e independente naquele contexto. Os próximos tópicos destinam-se a mostrar a conexão entre as peculiaridades da antropologia filosófica e os desdobramentos da crise de identidade da filosofia no século XIX. Mais precisamente, pretendemos mostrar como os acontecimentos pós crise de identidade da filosofia prepararam o terreno para o problema antropológico fosse colocado de um certo modo, com radicalidade o suficiente e com certas peculiaridades metodológicas e paradigmáticas que formaram a insígnia de uma nova disciplina autônoma. Somente após aprendermos a peculiaridade da disciplina, poderemos apreender a peculiaridade da proposta de Scheler.

### **1.3. A construção do problema antropológico e o contexto de surgimento da antropologia filosófica**

Já precisamos que a antropologia de Scheler se dirige à pergunta “O que é o homem?”, e deve ser distinguida daquela antropologia cultural de estudo dos povos. No entanto, em volta da própria denominação de ‘antropologia filosófica’ no século XX, ainda existe uma outra distinção a ser feita. Dizemos isso porque a partir de 1928, a sensação generalizada era de que “[...]brotam antropologias do chão como cogumelos” (Gebaattel, 1947, apud Arlt, 2008 p. 16), por conta do surgimento de uma série de textos com a insígnia de antropologia filosófica mas com uma aparente descontinuidade entre os vários autores. De fato, nem todos estavam fazendo a mesma coisa.

Por um lado, temos a antropologia filosófica concebida como uma subdisciplina, na qual seus autores se concentraram em sistematizar visões de homem presentes na história do pensamento humano. Por exemplo, Bernard Groethuysen publicou seu texto *Antropologia Filosófica* também em 1928<sup>19</sup>, mas esse texto não é considerado como um contributo ao mesmo programa de Scheler. Na linha de Groethuysen, podemos citar também Michael Landmann<sup>20</sup>, e nesse sentido, a antropologia filosófica possui uma intenção de explicitar uma história da autocompreensão do homem, carregando um tom mais subdisciplinar, comparável a disciplinas ‘escolares’ como ética, epistemologia, metafísica e etc (Fischer, 2009; 2022).

---

esgotar todos os pressupostos da disciplina apenas com três peculiaridades. Um estudo das principais obras históricas e sistemáticas da antropologia filosófica mostra que tal ‘lista definitiva’ está sempre aberta a revisões. Para um estudo mais aprofundado sobre a unidade do programa de pesquisa da antropologia filosófica, ver: Almeida (2019), Arlt (2008), Fischer (2022), Landmann (1974), Pansera (2007), Witteriede (2009).

<sup>19</sup> Cf. GROETHUYSEN, B. *Antropologia Filosófica*. Barcarena, Portugal: Editorial Presença, 1982.

<sup>20</sup> Cf. LANDMANN, M. *Philosophical Anthropology*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.

Por outro lado, temos a antropologia filosófica como propriamente um paradigma, um programa de pesquisa com uma unidade metodológica apesar de descontinuidades aqui e ali. Nesse sentido, já pode ser comparada com grandes abordagens do século XIX que possuem pretensão de centralidade: fenomenologia, existencialismo, teoria crítica, estruturalismo e etc (Fischer, 2009; 2022) Aqui, tornou-se canônico três nomes: Scheler, Plessner e Gehlen.

É precisamente a esse último tipo de antropologia filosófica que estaremos nos referindo nos tópicos seguintes. Como mencionado anteriormente, teremos como ponto de partida para assimilar a construção da disciplina a “crise de identidade da filosofia” - expressão originalmente cunhada por Schnädelbach (1991). Este ponto de partida, assim julgamos, é um recorte teórico-histórico bastante útil para compreender uma série de movimentos filosóficos do contexto alemão no século XIX e XX, e não é diferente com a antropologia filosófica. Nessa mesma esteira de Schnädelbach, Arlt (2008) desenvolveu sua caracterização histórica da antropologia filosófica como disciplina a partir da *Filosofia e ciência na época pós-hegeliana*, como é nomeado o primeiro capítulo de seu livro. Pintor Ramos (1978), ainda que tenha publicado seu amplo estudo sobre a antropologia de Scheler antes da obra de Schnädelbach, é certamente consciente do contexto de crise da filosofia no século XIX e parte de um recorte similar para entender não só a antropologia filosófica como disciplina, mas a filosofia de Scheler de modo geral<sup>21</sup>. Veremos então como os acontecimentos que se desencadearam no contexto da crise criaram as condições para que a antropologia filosófica fosse concebida de uma certa maneira, partindo de certos pressupostos que foram construídos especialmente a partir da quarta década do século XIX.

### 1.3.1. A crise de identidade da filosofia

A expressão “crise de identidade da filosofia” é original de Schnädelbach, em seu trabalho *Filosofia na Alemanha* (1983). Com ela, o autor visou apontar para a situação problemática da filosofia em meados do século XIX, especialmente a partir da quarta década, alguns anos após a morte de Hegel. A situação era problemática porque, naquele período, produziu-se uma profunda discordância entre os filósofos a respeito do objeto e do método da filosofia, algo que não aconteceu nas três primeiras décadas do século (Beiser, 2017; Schnädelbach, 1991). Ou seja, a partir da quarta década, as questões mais discutidas no ambiente filosófico alemão passaram a ser “o que é a filosofia e qual seu papel?”, de tal modo

---

<sup>21</sup> A referência principal de Pintor Ramos, nesse sentido, é Karl Löwith. Cf. LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX – Marx e Kierkegaard*. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014. Para observar como Pintor Ramos parte de um recorte similar, veja: PINTOR RAMOS, A. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978, p. 3-36.

que a expressão “crise de identidade” se torna bastante acertada para definir a circunstância da época.

Os principais motivos da crise são essenciais para compreendê-la, e destacamos aqui principalmente dois que se atravessam: 1) a queda dos grandes sistemas idealistas e; 2) o notável avanço das ciências naturais (*Naturwissenschaften*), nesse período buscando a ruptura definitiva com a filosofia. Até 1830, a principal tendência filosófica na Alemanha era o idealismo absoluto, cujos principais representantes foram Fichte, Schelling e Hegel. Apesar de, obviamente, os autores possuírem diferenças específicas e portanto, originalidade de pensamento, havia aquele consenso acerca do que seria a filosofia e quais seriam suas tarefas, algo que iria começar a faltar uma década depois com a queda do idealismo. No idealismo absoluto, a tarefa da filosofia não é nada menos que “conhecimento científico<sup>22</sup> da realidade”, através de um método especulativo e *a priori* (Schnädelbach, 1991, p. 19). Se quisermos ter um breve sabor das pretensões idealistas, podemos encontrar na *Ciência da lógica* (1812), de Hegel, a passagem:

A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma. Por causa disso *se pode expressar que esse conteúdo é a apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito* (Hegel, 2016, p. 52, grifo nosso).

No desenho de sua lógica, Hegel revela uma pretensão de totalidade, cujo conteúdo seria capaz de nos fornecer uma visão do absoluto - uma “visão de Deus antes da criação”. Com isso, a filosofia assume um papel “fundacionalista”, ao aspirar oferecer os fundamentos racionais para todas as ciências, além de pretender conhecer a totalidade da realidade. Essa ambição otimista deu origem aos grandes sistemas dos filósofos idealistas, marcados pela tentativa de integrar todas as esferas do saber em uma estrutura racional única. É característico do idealismo, portanto, uma “marcha unitária em direção a um sistema”, visando a unidade do todo (Beiser, 2017, p. 29-30; Hartmann, 1983, p. 9-10).

Diante da morte de Hegel - último grande representante do idealismo absoluto -, a decadência do idealismo foi abrupta quando a especulação característica dos sistemas começou a ser colocada em contraste com outros tipos de investigação. Aqui, os dois motivos se

---

<sup>22</sup> ‘Científico’ aqui não possui aquela carga empírica que atribui ao termo um sentido direcionado às ciências naturais. Neste caso, prevalece uma concepção aristotélica de ciência como conhecimento universal e necessário. Não por acaso, só é entendido por científico na filosofia de Hegel aqueles saberes que pertencem a um sistema absoluto (Schnädelbach, 1991, p. 19).

atravessam: as ciências naturais avançavam com resultados práticos e visíveis, onde o processo de industrialização na Alemanha pesava a favor e; os grandes sistemas idealistas fracassavam, justamente por falta de resultados visíveis (Schnädelbach, 1991)<sup>23</sup>. Escreve Beiser sobre a sensação geral da época:

A opinião comum sobre a filosofia alemã na segunda metade do século XIX, mesmo entre os alemães que lhe eram contemporâneos, era a de que esse era um período de declínio e estagnação. Ao que parecia, a enormemente criativa “era do idealismo” havia passado, com a morte de Hegel, para ser sucedida por “uma era de realismo” que estava mais preocupada com as ciências empíricas e o progresso técnico do que com a filosofia. (Beiser, 2017, p. 16)

É de suma importância pontuar que o declínio do idealismo significou também o declínio da filosofia - como atesta Schnädelbach (1991), filosofia e idealismo estavam identificados no contexto alemão. Nesse balanço a favor das ciências naturais e em detrimento da filosofia é que a crise se apresenta em sua mais pura forma, levando os filósofos da segunda metade do século a justificarem o labor filosófico a partir de novas definições de objetos e métodos<sup>24</sup>. As consequências da crise afetaram diretamente toda a filosofia posterior, e estudaremos a partir do próximo tópico o caso da antropologia filosófica, fundada quase cem anos depois, mas certamente com marcas das discussões do século XIX.

Além disso, vale também ressaltar que nossos olhares estão, aqui e nos subtópicos seguintes, direcionados especialmente em relação ao espaço cultural alemão. O processo de declínio da filosofia e avanço das ciências naturais parece, numa perspectiva da história da filosofia alemã, uma grande ruptura pós-Hegel. Mas mesmo Schnädelbach é bastante cuidadoso ao dizer que este é um recorte metodologicamente útil para compreender o contexto alemão e, em certo sentido, seria bastante errôneo atribuir todos os desenvolvimentos e consequências somente a este evento. Num contexto mais amplo da história da filosofia ocidental, a grande crise de identidade da filosofia e a ruptura pós Hegel na Alemanha é, segundo o autor, a vitória do pensamento empirista sobre a metafísica, cujo processo já se pode localizar de forma embrionária desde o início da idade moderna e do Iluminismo (Schnädelbach, 1992).

---

<sup>23</sup> Importante salientar que a morte de Hegel é um recorte simbólico para evidenciar um processo de “colapso do idealismo” que já vinha se formando. Hegel mesmo já sentia certa hostilidade em relação à filosofia, como pode-se observar em alguns de seus prefácios e introduções. Sua morte é de fato um grande golpe, dada sua fama na Alemanha, mas não deve ser vista como o grande evento causador de todo o contexto de crise da filosofia. Nas palavras de Schnädelbach (1991, p. 13): “As datas que serviram para definir o período têm apenas um caráter simbólico. O ano de 1831, o da morte de Hegel, é frequentemente identificado com o que se tem chamado, com certa carga melodramática, “o colapso do idealismo”.

<sup>24</sup> Para uma demonstração das diversas reações e redefinições, ver: BEISER, Frederick. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2017, p. 33-64.

### 1.3.2. Uma primeira marca da antropologia filosófica: o diálogo com as ciências empíricas

Uma das principais consequências desse contexto foi a ocupação crescente das ciências naturais – lograda do seu auge de confiança – em domínios que anteriormente eram de posse filosófica. A antropologia é um entre muitos<sup>25</sup> temas que passaram a ter investigações estritamente empíricas, baseadas nos métodos das ciências naturais. Antes do século XIX, de Platão a Hegel, as respostas para a pergunta “o que é o homem?” eram fornecidas majoritariamente pela filosofia. Nesse contexto, como colocado por Schnädelbach, “antropologia filosófica” em sentido estrito soa como um pleonasmo: a antropologia quase sempre foi filosófica. No entanto, com o contexto de dominância das ciências naturais no século XIX, a filosofia perde o monopólio do tema, de tal modo que se torna completamente assimilável uma antropologia biológica, uma antropologia médica e assim por diante. Ademais, se tornou tão assimilável que, como comenta Landmann (1974, p. 18), tais antropologias de viés naturalista podiam simplesmente utilizar o termo ‘antropologia’ sem um predicado adicional para esclarecer sua proposta. Dado todo esse contexto de predominância das ciências naturais nas investigações acerca do homem, a expressão ‘antropologia filosófica’ no século XX deixa de ter um caráter de pleonasmo, passando a ter um caráter de reafirmação da filosofia nesse debate.

Na própria nomenclatura da disciplina, portanto, é observável uma reação à predominância das ciências naturais do século anterior. Tal reação tem em vista principalmente o darwinismo, que embora tenha origem na Inglaterra, experimentou uma rápida recepção e ascensão na Alemanha, especialmente por conta do terreno fértil para o desenvolvimento das ciências naturais após a morte de Hegel (Beiser, 2017, p. 19). Não é exatamente a doutrina do darwinismo em sua totalidade que a antropologia filosófica pretende fazer oposição, mas sim à ideia de homem gerada por tal doutrina. Como vimos na colocação do problema em Scheler, o darwinismo entendia a espécie humana como um produto tardio do processo evolutivo natural, onde o homem não apresentava nenhuma diferença qualitativa ou essencial em relação ao animal, senão que apenas quantitativa ou de grau. O aspecto reativo da antropologia filosófica visou justamente reavaliar essa visão de homem, buscando demarcar uma diferença específica que evitasse os reducionismos cientificistas e naturalistas característicos do século XIX.

---

<sup>25</sup> Apesar de ser um grande exemplo e o que nos ocupa aqui, está longe de ser o único. Poderíamos citar também a psicologia, que passa a ter intentos de fundamentação naturalista. Cf. PORTA, M. A. G. *Psicologia e Filosofia: estudos sobre a querela em torno ao psicologismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

No entanto, diante do material empírico gerado pelas ciências naturais no referido século, a nova disciplina não se limitou apenas em realizar uma reação enfeverada e ingênua, mas também adicionou um elemento de assimilação. Isto é, as investigações científicas diziam algo seguro sobre o homem, e isso deveria ser assimilado para mapear o que é o humano. O problema não era o ponto de vista natural das ciências empíricas, mas sim a extrapolação que se torna naturalismo ou cientificismo, que na visão da antropologia moderna - especialmente para o filósofo estudado aqui - , são reducionismos (Pintor Ramos, 1978).

A assimilação desse material empírico é bastante clara nos autores clássicos da disciplina, nomeadamente Scheler, Plessner e Gehlen. Abrir o texto base de antropologia filosófica de qualquer um desses autores, pode confundir um leitor desavisado levando-o a se perguntar se tais textos são da área da biologia ou da filosofia. De fato, os trabalhos dos filósofos mostram uma vasta quantidade de citações de estudos científicos, evidenciando que a investigação segue como um princípio metodológico a abertura às ciências empíricas. Como coloca Schnädelbach, a reivindicação da antropologia filosófica como disciplina representa “[...] possibilidade de que a ciência empírica se tornasse filosófica e que a filosofia se convertesse em empírica [...]” (Schnädelbach, 1991, p. 263, tradução nossa).

Portanto, nessa primeira peculiaridade da antropologia filosófica já é possível observar a crise de identidade da filosofia como um processo essencial para a construção da disciplina. Toda a crise proporcionou um ambiente favorável para a guinada naturalista da Alemanha no século XIX, resultando em um enorme avanço teórico e empírico acerca da constituição dos animais e também do homem. No âmbito teórico, uma nova ideia de homem ganhou força: a ideia de homem naturalista com seu giro darwinista, enquanto uma espécie que nada tem de essencialmente diferente das várias outras espécies de primatas. No âmbito empírico, uma grande quantidade de estudos foram acumulados sobre animais e humanos. Diante disso, se desenha um valioso princípio metodológico para os filósofos da nova disciplina: partir de todo esse material empírico conquistado, de forma assimiladora e; o aspecto reativo se dirige mais ao âmbito teórico, ou seja, àquele programa reducionista de definição do homem. Em suma:

Somente depois de haver-se afastado durante um tempo da sistemática filosófica, a antropologia pôde voltar a se conectar com as questões filosóficas, o que explica o caráter reativo e assimilador da antropologia filosófica” (Schnädelbach, 1991, p. 264)

Por trás do mencionado afastamento da antropologia em relação à filosofia, estão as consequências da crise de identidade da filosofia. Essa é uma das muitas razões pelas quais a antropologia filosófica, apesar de possuir uma pergunta geral bastante familiar à história do

pensamento humano, apresenta-se com um novo formato para lidar com a questão do homem no século XX.

### **1.3.3. Uma segunda marca da antropologia filosófica: o homem enquanto ser vivo que ultrapassa a natureza**

Ainda no terreno das ciências naturais e do darwinismo, citamos a ideia de homem gerada pela teoria da evolução: um ser vivo que diante das outras espécies de primatas, não apresenta nenhuma diferença qualitativa, mas apenas de grau. O que existe de específico no homem já está pré-formado, por exemplo, no chimpanzé em um grau mais simples. Portanto, assim como qualquer outro ser vivo, o homem é produto de um mesmo processo presente em toda a natureza - concepção que une todos os seres em um mesmo plano. Essa concepção é um dos golpes à famosa e milenar ideia de homem enquanto animal racional, que carrega consigo na diferença específica 'racional' uma ideia de homem como um ser acima do restante da natureza: um ser essencialmente diferente do restante dos animais. Não é que toda a tradição anterior desconsiderava o lado natural do homem, mas havia uma consideração de que esse lado era um desvio de sua natureza essencial e superior enquanto ser racional (Simmel, 2010)<sup>26</sup>. Com o darwinismo, os princípios da evolução imbricados em toda a natureza também acabaram por ditar o característico do humano.

O darwinismo, portanto, transmite essa ideia de uma mesma lei que impera em todo o conjunto da natureza, e o faz a partir de um paradigma das ciências naturais de direcionamento mecanicista. A via mecanicista é uma das vias pela qual a ideia se propaga, e por si só já representa uma grande força. No entanto, essa não é a única via pela qual a ideia se insere na cultura e ganha força: o próprio interior da filosofia, em suas reações ao intelectualismo característico do idealismo absoluto, passou a guiar suas investigações para uma esfera mais relacionada à concretude, ao corpo, à natureza e à vida, culminando também no rechaço da famosa ideia de homem como *zoon lógon* com seus pressupostos de superioridade do homem diante da natureza.

Toda filosofia posterior à crise de identidade que permanecesse atrelada aos conceitos do idealismo acabaria comprometida com um arcabouço conceitual já rejeitado e enfraquecido no cenário intelectual da época. Dentro desse leque Hegel reafirmava, à sua maneira, a antiga

---

<sup>26</sup> Simmel diz isso ao debruçar-se sobre a filosofia de Schopenhauer, a fim de mostrar sua grande inovação diante da tradição ocidental. De qualquer forma, permanece válido nesse contexto para esclarecer essa ruptura específica do darwinismo com a tradição clássica do *zoon lógon*.

ideia de homem como animal racional<sup>27</sup>(Arlt, 2008; Schnädelbach, 1991; 1992). Em resposta a essa crise, surgem tentativas de fundar a filosofia em bases novas, mais próximas da realidade concreta. Passa-se então a direcionar a reflexão filosófica para aquilo que é “[...] o concreto e individual, o casual e o finito” (Arlt, 2008, p. 27). Abandona-se, assim, a fase marcada por certezas *a priori*, geralmente acompanhadas por alto grau de abstração e especulação, e ganha força uma abordagem que busca lidar com temas e conceitos de maneira mais vinculada à experiência vital. Um trecho de Arlt ajuda a ilustrar com clareza essa inflexão:

O século XIX haveria vivenciado a dramática mudança de “espiritualização” (até Hegel) para “corporificação” do ser humano e fundado uma metafísica da vida junto com uma antropologia do corpo [...] a época pós-hegeliana tenta distanciar-se do idealismo especulativo e, no entanto, apenas assume sua forma invertida [...] As relações agora se invertem: em vez de Espírito absoluto, espírito subjetivo; em vez de vontade de razão, vontade de instinto. Na configuração de espírito e corpo, razão e vida, os pesos deslocam-se em favor do fundamento irracional da vida (Arlt, 2008, p. 33-34).

Não surpreende que, no início do século XX, Georg Simmel tenha afirmado que ‘vida’ havia se tornado o principal tema da filosofia. Por mais que hoje o termo nos remeta a um sentido preponderantemente biológico, ‘vida’, naquele período entre séculos, era também um grito de protesto diante de uma cultura demasiadamente intelectualista. Assim, se buscou um sentido novo de ‘vida’ que faria justiça a uma “autêntica experiência”, entendida em sua característica dinâmica, criativa e, por muitas vezes, irracional (Schnädelbach, 1991, p. 173). De todo modo, o termo permanece bastante amplo pois pode caracterizar tanto um processo natural e biológico com suas próprias leis, quanto a vida humana com toda sua complexidade. Para o primeiro sentido – mais biológico – a língua grega costumava reservar o termo *zoé*, e para o segundo, *bios*. Segundo Pintor Ramos (1969), poderíamos considerar um Nietzsche como mais próximo do termo *zoé*<sup>28</sup>, ao passo que a *Lebensphilosophie* de Dilthey estaria mais

<sup>27</sup> Schnädelbach (1992, p. 21) afirma que Hegel, nas suas evocações do animal racional, já estava em uma “defensiva” diante de várias correntes, especialmente em relação ao romantismo alemão. Dizemos isso para reforçar o fato de que aquilo que se desenvolveu após a morte de Hegel - expansão das ciências empíricas, declínio da ideia de homem como animal racional - já eram tendências que foram fortemente impulsionadas após a morte do grande pensador e o colapso do idealismo.

<sup>28</sup> Uma atenção deve ser dada à expressão “mais próximo”. Com isso, não queremos dizer que Nietzsche possui um entendimento da ‘vida’ como um processo biológico. Em verdade, o filósofo está longe disso. A proximidade que queremos nos referir é que Nietzsche entende a vida como um processo original e natural, e em certa medida reduz aquelas categorias humanas comumente entendidas como “supravitais” – razão, espírito - a esse processo vital. Seu entendimento a respeito da vida, portanto, deve ser visto como vontade de potência e ao mesmo tempo distinguido de qualquer caracterização físico-química. O ponto que faz Nietzsche estar mais próximo de *zoé* é precisamente a sua consideração da vida como esse processo original com suas próprias leis, ainda que sem a nota ‘biologista’, como o termo grego parece sugerir (Pintor Ramos, 1969, p. 522-530).

próxima de *bios*. Nas línguas modernas ocorreu que os dois sentidos passaram a ser atribuídos a uma mesma palavra, gerando certa confusão.

Apesar de Nietzsche e Dilthey entenderem por ‘vida’ coisas diferentes, os pensamentos de ambos os filósofos são momentos importantes para a constituição da antropologia filosófica como disciplina. São importantes porque, apesar das diferenças, a filosofia dos dois autores fazem oposição ao intelectualismo característico do idealismo, que a partir do seu pressuposto de identidade entre ser e pensar, valorizou excessivamente a razão. Essa oposição significa o marco do que se chama de “crise da razão” e também constitui mais uma via que golpeia a ideia de homem enquanto animal racional (Arlt, 2008; Schnädelbach, 1991). Considerando a extensão do trabalho, daremos mais ênfase nas passagens de Nietzsche que, ao questionar a valorização da razão por parte de toda a cultura ocidental, acaba por criar um eloquente discurso a favor dos instintos e da vida, tornando-se assim um grande exemplo do combate à ideia de *zoon lógikon* no interior da filosofia.

Em uma de suas primeiras publicações, quando ainda era professor em Basileia, Nietzsche já anunciava uma ideia de base. Diz em *A disputa de Homero* (1872):

Quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda a humanidade, em ímpetos, feitos e obras (Nietzsche, 2019, p. 61).

Bastante evidente na passagem é a clara defesa de uma concepção que não separe em definitivo homem e natureza – para o filósofo, neste período, o homem é natureza. Mas Nietzsche leva essa não separação a consequências ainda mais agudas. Existe aí uma intuição de que tudo aquilo que consideramos mais ‘elevado’ não são produtos de uma consciência espiritual separada da natureza, mas, na verdade, produtos da própria natureza em seu nível instintivo e irracional. Intuição essa que, a cada trabalho, parece ser lançada de forma ainda mais vigorosa. O homem sobre o dorso de um tigre, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), representa por óbvio tudo aquilo que é indomável, vital e instintivo no homem, e o coloca sob um fundamento animalesco bastante estranho à tradição ocidental (Arlt, 2008).

Em *Zarathustra* (1883), desenvolve tal ideia no álbum dos desprezadores do corpo:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de seu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (Nietzsche, 2011, p. 35).

Aqui, a oposição ao intelectualismo e rechaço à razão atingem um nível ainda maior. A razão, sempre reverenciada como a capacidade mais elevada do homem, se torna para Nietzsche um mero ‘instrumento do corpo’. A valorização do aspecto corporal e instintivo é bastante clara, e ele é colocado como o fundamento último não só do homem, mas de todos os outros seres vivos – a afirmação da vida na vontade de potência: “Esse mundo é a vontade de potência - e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência - e nada além disso!” (Nietzsche, 1974, p. 405)<sup>29</sup>.

Devemos agora responder por que essa grande virada – o destronamento do animal racional – é tão importante para a antropologia filosófica. O principal motivo é que, com a quebra da ideia do *zoon lógon* e toda a carga de elevação diante da natureza contida nela, o homem – agora considerado muito mais em seu aspecto corporal e instintivo – cai para o terreno da natureza, tornando-se comparável aos outros animais (Arlt, 2008, p. 24; Midgley, 1998, p. 3). Do contrário, se o homem é concebido como um ser acima do restante da natureza, qualquer comparação passa a carecer de sentido. Assim, por mais que seja comum nos dias de hoje, a possibilidade de comparação real do homem com outros animais é uma conquista relativamente recente.

Faz parte da antropologia filosófica iniciar sua investigação partindo do homem enquanto um *ser vivo* no conjunto da natureza, analisando o reino vivente até chegar no homem. Somente posteriormente se verifica o momento de ruptura desse reino, ressaltando sua peculiaridade diante dos outros animais. Em *PHC*, observamos Scheler se ater à “construção do mundo psíquico”, que parte das plantas até os animais superiores. A questão decisiva da antropologia começa a aparecer mesmo quando se compara o homem com outros primatas –

---

<sup>29</sup> Apesar de colocar um grande peso nessa ideia, Nietzsche em alguns momentos problematiza a questão em um nível acima que, em grande medida, antecipa a problemática central da antropologia filosófica desenvolvida no final deste tópico. Em *Para além do bem e do mal* (1886), o homem, para Nietzsche, continua sendo um animal, mas “[...] o animal ainda não determinado [...]” (BGE, 62, grifo do autor) ou, já em *Genealogia da moral* (1887), “o animal que pode prometer” (GM, II) - um animal que consegue olhar o futuro e entendê-lo como algo que espera uma resposta sua. Ainda em *Genealogia da moral*, diz Nietzsche que o homem acabou por criar, com o fenômeno da má consciência, uma [...] *violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos* nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava (GM II, 16, grifo nosso). Portanto, como comenta Martin Buber, Nietzsche não se aquieta tanto em explicar o homem a partir de um fundamento puramente natural, mas vai além, praticamente colocando a questão central da antropologia filosófica do século XX: “Como deve ser entendido um ser como o homem que emergiu e deu um passo adiante do mundo animal?” (Buber, 1971, p. 155).

mais especificamente, os chimpanzés –, buscando delimitar qual seria a diferença decisiva. Plessner, como já sugere o próprio título de sua obra, *Os estágios do orgânico e do humano* (1928)<sup>30</sup>, também recorre a uma análise dos outros seres vivos e à comparações com o homem. Gehlen, para completar a ‘trinca’ da antropologia moderna, segue o mesmo raciocínio e com sua análise do ser humano enquanto um “ser de carências”, quando comparado a outros animais<sup>31</sup>. O aspecto comparativo é, portanto, uma característica marcante no programa da antropologia filosófica do século XX, e deve ser visto, em parte, como um produto das reações ao idealismo especulativo - tanto pela sua via científica, quanto pela sua via filosófica – que colocou grande peso na ideia de uma continuidade do mundo animal e humano.

Frings amarra a grande virada filosófica que possibilitou:

O homem já não é mais compreendido (isto é, ele já não se compreende) como um ser acima da realidade ou como um ser que, por conta de sua razão, tem a possibilidade de explicar e dominar a realidade como um objeto. Em vez disso, ele se concebe — primeiramente de forma explícita em Nietzsche — como parte da natureza e dentro dela, em toda a totalidade de seu ser intelectual, psíquico e, especialmente, emocional (...) A questão "o que é o homem?" tem, por essa razão, um sentido diferente do que tinha na filosofia tradicional dos tempos pré-kantianos, onde o homem era concebido como um ser acima ou oposto à natureza, ou seja, como alma, substância, *res cogitans*, ego, animal racional ou alma consciente. A determinação da unidade entre corpo e alma, e não de sua diferença heterogênea, é o objetivo: a palavra profunda de Nietzsche, de que o homem não tem um corpo, mas que ele é corpo, passou a ser compreendida em seu sentido original. A filosofia europeia deu um afastamento das noções pré-kantianas do homem, que enfatizavam de forma unilateral o intelecto humano. Uma avaliação genuína das esferas vitais do homem tornou-se possível, e um amplo campo de pesquisa filosófica, assim como das respectivas ciências, abriu-se. O ser humano em sua totalidade, seu lugar ôntico na estrutura da realidade e sua maneira pessoal, social e histórica de "existir" são questões de interesse primário. O ponto de partida desta filosofia antropológica é a experiência concreta de si mesmo do homem finito, e a questão da imortalidade de uma alma-substância foi mais ou menos abandonada (Frings, 1965, p. 7-8, tradução nossa).

Apesar da passagem estabelecer um claro foco em Nietzsche, sabemos que o rechaço da ideia de homem enquanto um ser acima da natureza, como pontuamos no início do tópico, aparece em outros filósofos e também por outras vias (biologia mecanicista – darwinismo). Schnädelbach expressa a questão em sua completude, abarcando ambas as vias:

Em essência, a antropologia filosófica da segunda metade do século XIX (e até a do nosso século) nasce na confluência da antropologia naturalista com o auge das ciências do espírito e a metafísica do irracional. A imagem

<sup>30</sup> Cf. PLESSNER, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter, 1965.

<sup>31</sup> Cf. GEHLEN, Arnold. *Man, his nature and his place in the world*. New York: Columbia University Press, 1988.

racionalista tradicional do homem foi considerada superficial ou, simplesmente, não científica. O «homo faber» e o «homem dionisíaco», de Scheler, ganharam terreno; a filosofia da vida e a teoria da evolução classificaram o homo sapiens como uma parte do «continuum» do mundo vivo (Schnädelbach, 1991, p. 276, tradução nossa)

Este aspecto de *continuum* do mundo vivo é, para os filósofos da antropologia filosófica do século XX, um pressuposto inegável, e é de onde parte o primeiro ato dos textos dos autores. Mas também é conhecido o fato que a disciplina descobre o homem em posição excêntrica que ultrapassa o reino natural, sinalizando um certo resquício da tradição ocidental de uma forma reeditada, que faz oposição ao deslocamento exagerado do homem para o terreno natural naquele período entre séculos (Arlt, 2008; Fischer, 2009). Se retomarmos a citação de Simmel (2010) apresentada nos parágrafos iniciais deste tópico – na qual, ao tratar da concepção tradicional do homem como animal racional, o filósofo observa que tal tradição raramente negava o aspecto natural e vital do ser humano, mas o compreendia antes como um simples desvio em relação à sua essência –, podemos dizer que, no contexto agora considerado, essa relação se inverte. Com os desenvolvimentos da ciências naturais e da filosofia da vida/metafísica do irracional:

Caracterizar o homem pela razão passou desde então a ser considerado algo insípido, superficial e estúpido, e determinações supostamente mais adequadas, mais essenciais e mais profundas colocam-se ao lado da *rationalitas*. Esta, é verdade, não é simplesmente negada ao homem, mas não deve mais dizer respeito ao seu núcleo essencial (Schnädelbach, 1992, p. 21, tradução nossa, grifo nosso).

Portanto, em um contexto no qual já se assimilou a ideia de *animal vitale*, o ônus da prova doutrina antropológica parece se inverter em relação à tradição anterior: trata-se muito mais da obrigação de provar se o homem realmente transcende essa barreira natural, e se for o caso, qual seria a diferença essencial/específica que lhe permite realizar esse salto.

Todos esses pressupostos são claros quando lançamos um olhar atento para o núcleo de fundação da disciplina, a saber, a Constelação de Colônia. Diante desse ambiente o problema da ‘posição excêntrica’ do homem na antropologia filosófica ganha forma, especialmente a partir da recepção de Scheler e Plessner diante da teoria dos mundos-próprios de Jakob von Uexküll, um importante biólogo da época que foi aluno e pupilo do principal nome do vitalismo biológico, Hans Driesch. De Driesch, Uexküll retém a oposição ao mecanicismo na biologia – característico do vitalismo –, mas sua grande contribuição original foi concluir uma correlação estrutural rígida entre o animal de uma determinada espécie e certos componentes no ambiente. Para ele, não havia um mesmo mundo compartilhado por todos os seres vivos, senão que um

ambiente específico de cada espécie, no qual impera uma percepção seletiva daqueles ‘objetos’ circundantes que são significativos para aquela espécie em questão. Todo o equipamento sensorio-motor de uma espécie está ajustado a componentes específicos do meio, que formam propriamente seu mundo-circundante (ou *Umwelt*<sup>32</sup>). Tudo o que um animal pode ver, ouvir e sentir de um modo geral já está demarcado por essa correlação estrutural, implicando em um conjunto limitado de respostas e reações que sempre ocorrem em referência a essa correlação. Decorre que os carrapatos tem seu próprio *Umwelt*, que difere do *Umwelt* dos gatos e assim por diante (Arlt, 2008, p. 84-85; Landmann, 1982, p. 264; Uexküll, 1982, p. 7-9). Mas resultou para Uexküll que também os homens possuíam seu próprio *Umwelt*, e foi justamente essa última extensão de sua teoria que os filósofos da antropologia filosófica procuraram contestar: a correlação rígida entre animal e ambiente não parecia dar conta da natureza plástica do homem (Fischer, 2015, p. 261-262).

Tudo isso é importante para o presente tópico porque a própria possibilidade das pesquisas de Uexküll, que resulta na extensão de sua teoria do *Umwelt* animal ao homem, pode ser vista como um produto de todo o contexto de movimentação do homem para o terreno natural. A teoria dos mundos-circundantes é a forma como o problema aparece na contemporaneidade, para os autores da antropologia filosófica. No entanto, ela carrega em seu interior aquela ideia de um *continuum* do mundo vivo e do homem, que só pôde vir à tona após as elaborações científicas e filosóficas pós morte de Hegel. Podemos observar no movimento de Uexküll a presença de uma mesma lei demarcada para todo o conjunto natural; apesar das diferenças de *Umwelt* específico para cada espécie, ainda assim a mesma lógica é aplicada a elas: todas possuem um *Umwelt* que é fruto de uma conexão estrutural com o organismo. Scheler e Plessner observam a possibilidade de reação diante da teoria de Uexküll, e nisto se desenha a tarefa fundamental da antropologia filosófica apresentada nesse tópico: fornecer uma resposta que abarque o ultrapassamento do homem diante desse conjunto natural, através de comparações com animais.

Portanto, é uma marca da antropologia filosófica uma reflexão sobre a situação humana de ‘estar entre’ natureza e espírito, movendo-se entre grandes extremos residuais da crise de identidade da filosofia: idealismo e naturalismo. Precisamente, ela se move entre “[...] filosofia da natureza e filosofia da cultura, entre o materialismo da filosofia da natureza e o idealismo da filosofia do espírito, entre ciência natural mecanicista e vitalismo biológico” (Arlt,

---

<sup>32</sup> Hoje em dia, o termo *Umwelt* costuma ser traduzido como meio ambiente. Porém, no presente tópico optamos pela expressão mundo-circundante a fim de fortalecer a ideia de um mundo “fechado” para cada espécie.

2008, p. 24). Em termos mais vinculados à reação diante da teoria de Uexküll, a reflexão toma forma na consideração de um “biociclo” presente na relação entre organismo e ambiente, sendo em relação a esse biociclo que o homem significa uma ruptura (Fischer, 2009, p. 157).

#### **1.3.4. Uma terceira marca da antropologia filosófica: a pretensão de liderança frente às outras disciplinas**

A última peculiaridade da antropologia filosófica que iremos tratar aqui é sua respectiva pretensão de liderança frente às outras disciplinas – isto é, o intento antropológico do século XX coloca-se como não somente como o centro das ocupações filosóficas, mas ainda como uma espécie de guia frente a outros saberes. É um discurso comum aquele que diz que o característico da antropologia filosófica do século XX é colocar o homem como o centro das ocupações filosóficas, ao contrário das tradições anteriores que realizavam reflexões acerca do homem a partir de uma centralidade em outras disciplinas, a saber, Metafísica (idade clássica), Teologia (idade média), ou a Epistemologia (idade moderna). O diferencial da antropologia filosófica do século XX seria, portanto, mover a antropologia para o centro sem considerá-la como uma derivação de outras disciplinas (Arlt, 2008). Isso é correto, porém merece algumas considerações, visto que a ideia de uma centralidade da antropologia não é exatamente nova, mas certamente adquire uma nova forma na antropologia filosófica enquanto disciplina autônoma. Arlt assim entende na seguinte passagem:

O século XVIII reconheceu a antropologia como disciplina e lhe deu direito de cidadania na filosofia (exemplos preeminentes são Kant e Hegel). Somente no século XX esta disciplina levanta a pretensão de liderança; ela alia-se às ciências empíricas de seu tempo e tenta imprimir seu selo na filosofia. Todos os sinais apontam, portanto, para o século XX! (Arlt, 2008, p. 14)

Dizemos que não é nova porque, bem antes do surgimento da antropologia filosófica, Kant já havia tido um primeiro vislumbre da centralidade da questão antropológica, como uma pergunta para a qual outras convergem<sup>33</sup>. Em sua *Lógica*, coloca as seguintes perguntas indicando os domínios responsáveis por suas respostas: “O que posso saber?” (Metafísica), “O que devo fazer?” (Ética) e “O que posso esperar?” (Religião). Num movimento similar ao da antropologia filosófica, completa dizendo que as três perguntas podem ser atribuídas a uma outra, mais fundamental: “O que é o homem?” (Antropologia) (Kant, 1992, p. 42).

Entretanto, ainda que Kant tenha vislumbrado tal convergência, sua elaboração permanece diferente da abordagem do século XX. Entre sua formulação e a de Scheler (2003,

---

<sup>33</sup> Depois de Kant, teríamos ainda Feuerbach, mas também sem os pressupostos da antropologia moderna.

p. 91), que escreve “[...] todos os problemas centrais da filosofia deixam-se reduzir à pergunta ‘o que é o homem?’”, uma série de pressupostos estão impregnados. Esses pressupostos, que serão explicitados aqui, fazem com que a colocação do problema em Scheler seja radicalmente diferente. É valioso que comparemos os dois autores para compreendermos as diferenças, que em última análise remetem a uma diferença de contexto, fortemente transformado após os acontecimentos do século XIX.

Em primeiro lugar, a antropologia em Kant é ‘conhecimento de mundo’, com uma finalidade prática e ainda, sem um lugar específico na totalidade dos saberes. Por isso, já não se pode falar de uma antropologia como disciplina específica (Kant, 2006, p. 11). Além disso, a antropologia kantiana carece daquele enfoque comparativo citado no tópico anterior, o que faz toda diferença. No §1 de sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*, escreve: “Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os seres que vivem na terra” (Kant, 2006, §1, p. 27). Já de início, Kant deixa claro a superioridade do homem diante dos demais seres, como um pressuposto de sua investigação. Em outras palavras, a questão do homem, para o filósofo, sequer tem um caráter ‘problemático’: a posição do homem no cosmos/natureza não é um problema, pois sua superioridade já está garantida de antemão – o filósofo de Königsberg pertencia a uma época na qual a concepção de homem enquanto animal racional não havia sido minada. Portanto, embora Kant tenha vislumbrado a ligação das três perguntas com a pergunta sobre o homem, não desenvolveu a pergunta com o tom problemático característico do contexto do século XX, e por conseguinte também não desenvolveu-a no rumo de uma disciplina independente.

Por outro lado, no contexto da fundação da disciplina no século XX, a antropologia possui lugar definido e especial, caracterizando-se como uma disciplina central na totalidade dos saberes, que poderia portanto fornecer uma base segura para as demais ciências. Esse aprofundamento de Scheler em relação a Kant é fruto dos desenvolvimentos filosóficos e científicos ocorridos no intervalo de 150 anos entre um pensador e o outro: são 150 anos de pensamento acumulado, sendo precisamente neste intervalo que podemos localizar um amadurecimento notável das ciências naturais e do espírito, bem como suas respectivas ramificações em disciplinas específicas. Todos esses fatores adicionam novas - e várias - contribuições regionais acerca do homem inventário do pensamento humano, culminando na mencionada “confusão” diante da pergunta “o que é o homem?”.

Lembremos das três ideias de homem colocadas por Scheler em *PHC*: a ideia teológica, a ideia clássica de animal racional e a ideia naturalista da biologia evolutiva. As duas primeiras ideias de homem citadas são, evidentemente, bastante antigas: o homem como

imagem e semelhança de Deus, de uma tradição teológica e; o homem como animal racional, cuja origem deve ser remontada aos filósofos gregos. Sabemos também que ambas as ideias foram conciliadas em alguma medida, se olharmos para a história do pensamento ocidental, especialmente na Idade Média. O elemento propriamente problemático começa a aparecer no momento em que a terceira ideia de homem – da biologia evolutiva – ganha assimilação plena no século XIX. No século XX, como salienta Scheler na colocação do problema em *PHC*, tal ideia já havia se tornado ‘tradicional’. Somente nesse contexto que uma necessidade de síntese das ideias de homem poderia se formar: foi necessária a adição de uma nova ideia aparentemente incompatível com as outras para que ‘qualquer europeu culto’ sentisse uma enorme contradição ao ‘escutar a palavra “homem”’ (Scheler, 2003, p. 5).

Ressaltar esse ponto é fundamental porque é precisamente diante da tarefa de sintetizar as imagens de homem ao longo da história que irá brotar a nomeada pretensão de liderança da antropologia filosófica. Somente a nova disciplina, com sua sistemática metodológica e reflexiva, seria capaz de reunir as diversas contribuições das ciências empíricas do homem e também as imagens de homem ao longo da história para formar uma visão integral de base segura. Scheler une o aspecto sintético e a centralidade da disciplina na seguinte passagem:

Se há um problema filosófico cuja solução é exigida com a maior urgência pela nossa época, é este o problema de uma antropologia filosófica. Refiro-me a uma ciência fundamental da essência e da estrutura essencial do homem; da sua relação com os reinos da natureza (o inorgânico, o vegetal, o animal), bem como com o fundamento de todas as coisas; da origem metafísica da sua essência, como do seu início físico, psíquico e espiritual no mundo; das forças e dos poderes que movem o homem e que por ele são movidos; das tendências e leis fundamentais do seu desenvolvimento biológico, psíquico, espiritual e social, tanto no que diz respeito às suas possibilidades essenciais quanto às suas realidades. É nesta ciência que residem o problema psicofísico do corpo e da alma e o problema noético-vital. *Somente uma antropologia desta espécie seria capaz de fornecer um fundamento último de natureza filosófica e ao mesmo tempo também objetivos determinados e seguros de pesquisa para todas as ciências que dizem respeito ao objeto “homem”*: as ciências naturais e médicas, as pré-históricas, etnológicas, históricas e sociais, a psicologia normal e a do desenvolvimento, bem como a caracterologia (Scheler, 1986b, p. 73-74, grifo nosso).

A pretensão de Scheler fica aqui bastante clara: a antropologia filosófica deve ser uma espécie de ‘guia’ para as ciências que lidam com o homem. No entanto, a disciplina pretende assumir a centralidade com um movimento peculiar que merece ser explicitado. Ao pensar em uma disciplina base ou guia, pode-se exigí-la enquanto o ‘primeiro’ conhecimento na ordem dos saberes, que pretende fundamentar todos os outros sem partir de pressupostos. Contudo, a antropologia filosófica, como vimos, parte de muitos pressupostos: ela precisa dos achados das

ciências naturais, de um conhecimento já construído acerca do homem e de outras espécies e assim por diante - percebe-se a ligação de tudo isso com o contexto de crise da filosofia, que impulsionou um grande avanço nesse tipo de pesquisa, bem como sua propagação. Sendo assim, a centralidade da antropologia filosófica pretendida por Scheler possui um movimento de *ir e vir*, ou seja, partir de contribuições de outras disciplinas regionais, na intenção de formar uma imagem integral de natureza filosófica, e retornar com este novo fundamento para guiar as ciências (Pansera, 2001, p. 10).

Guiar as demais ciências, portanto, não é uma tarefa que se desenha do acaso. Se Kant havia percebido a questão antropológica por trás daquelas três perguntas, Scheler enfatizou a questão do homem por trás de quase toda produção cultural e intelectual. Em *HH* (1926), um texto anterior a *A posição do homem no cosmos*, Scheler se aprofunda em cinco concepções de homem – incluindo as três citadas – com o objetivo claro de mostrar qual ideia de homem está implícita em determinadas tradições, escolas de pensamento ou sistemas filosóficos. Isso quer dizer que existe uma antropologia na base de praticamente toda produção cultural, desde um tratado de medicina até uma filosofia da história. A título de exemplo, escreve Scheler numa passagem dedicada à análise de filosofias da história: “Pois toda teoria histórica tem seu fundamento numa determinada espécie de antropologia, e é indiferente se tem dela consciência e conhecimento o historiador, o sociólogo ou o filósofo da história” (Scheler, 1986b, p. 77). Esse tipo de análise e aprofundamento significa algo como ‘colocar as cartas na mesa’, e tem caráter propedêutico na elaboração de uma antropologia filosófica (Henckmann, 1998, p. 194-195). Desse enorme terreno de antropologias explícitas ou implícitas, Scheler chega aos seus cinco tipos fundamentais, que por se constituírem como uma “história da autoconsciência do homem”, cada uma delas consegue captar um aspecto da natureza humana, mas sua totalidade continua velada porque essas perspectivas não conversam entre si, permanecendo unilaterais. Somente uma antropologia filosófica poderia satisfazer a demanda sintética gerada por essa confusão (Scheler, 1986b).

O significado prático disso é o arranjo das perguntas: seria consistente a antropologia presente no interior de um determinado sistema? Conseguiria ela abarcar a real peculiaridade humana e suas obras? Filosoficamente, tal questionamento tem força e parece indicar que, uma vez derrubada a antropologia latente de um sistema, todo o sistema se compromete e desmorona. Sendo assim, desvelar as antropologias presentes na história do pensamento é uma pré-elaboração necessária para a antropologia filosófica. Diante de tal desvelamento, se revela a confusão e a contradição entre as várias imagens de homem presentes nas religiões, nos sistemas filosóficos e nas ciências regionais (especialmente empíricas), o que faz emergir uma

necessidade de síntese. O filósofo da antropologia filosófica pretende exatamente realizar essa síntese para devolver uma imagem de homem integral e coesa para as demais ciências, aspirando, com isso, guiá-las. Desse modo, o argumento a favor da centralidade e da independência da disciplina se apresenta de forma bastante convincente. Como bem coloca Pintor Ramos:

[...] uma disciplina que leva o título rigoroso de “antropologia filosófica” como portadora das respostas radicais sobre a condição do homem, só poderá estar justificada quando se estabeleça que cada uma dessas ciências, e todas elas em conjunto, são insuficientes a respeito de seu objeto. Tal insuficiência pode advir, tanto da *necessidade de uma integração unitária em uma visão de conjunto dos resultados de cada uma das ciências concretas, que essas não poderiam fazer sem extrapolar seus métodos* (filosofia como enciclopédia das ciências), quanto da *existência de algum nível da realidade constitutivamente inacessível a essas ciências* (necessidade wolffiana de completar a “psicologia empírica” com uma “psicologia metafísica”), *também de ambas as coisas de uma vez*. Em todo caso, a missão da antropologia filosófica será o estudo de esse suposto *plus* que falta no homem nas considerações científicas (Pintor Ramos, 1978, p. 392, tradução nossa, grifo nosso).

No caso de Scheler, as duas tarefas estão presentes, as quais são identificadas propriamente como filosóficas no terreno da antropologia filosófica: por um lado, a exigência de integração dos saberes empíricos sobre o homem e, por outro, a delimitação de uma essência sobre a qual as ciências empíricas não podem elaborar nenhum discurso sobre. O aspecto integrativo, amplamente partilhado pelos autores clássicos da disciplina, chega a configurar uma espécie de unidade metodológica, na medida em que a antropologia filosófica se compreende, desde sua origem, como um campo de articulação entre diferentes descrições do humano. A segunda tarefa, contudo – a demarcação de uma essência do homem, dotada de carga metafísica – constitui um traço distintivo da posição scheleriana. Este traço metafísico não orienta, ao menos nos mesmos termos, os projetos de Plessner e Gehlen. Nestes autores, a investigação desloca-se da diferença essencial para a elucidação de uma diferença específica, pensada de modo estrutural (Plessner) ou funcional (primeiro Gehlen), e não como determinação ontológica última (Arlt, 2008; Witteriede, 2009). Podemos dizer, em resumo, antecipando o que ficará evidente nos próximos capítulos, que o filosófico em Scheler é o metafísico, o que não é o caso dos outros dois autores.

Sendo assim, o que liga a crise de identidade da filosofia com a pretensão de centralidade da antropologia filosófica é também, como no tópico anterior, a queda da ideia de homem como animal racional e propagação de novas ideias de homem, mais relacionadas ao seu aspecto natural; claramente, a vertente mais alinhada à biologia tem maior influência, porém as vertentes filosóficas – filosofia da vida, metafísica do irracional – não deixam de ter também

um papel significativo. De qualquer forma, todas as construções ganham forças no contexto alemão através de um contexto de reação ao idealismo especulativo. Com essa contradição aparente, forma-se uma necessidade de síntese diante da confusão. Uma disciplina capaz de reunir e interpretar a situação anárquica das visões de homem para gerar uma imagem integral deve se configurar como uma disciplina central na totalidade dos saberes.

#### **1.4. Conclusão do capítulo**

Segue-se que, apesar de tratar de um tema presente em praticamente toda a história da filosofia – o homem –, o horizonte do qual Scheler parte no século XX possui uma série de pressupostos que são aprofundados a partir dos acontecimentos da metade do século XIX e início do século XX, acontecimentos estes que inevitavelmente se desdobram a partir da crise da filosofia. Com esses pressupostos, a antropologia filosófica coloca a questão do homem com uma radicalidade nunca antes vista, e somente por isso diferenciou-se das demais investigações acerca do homem ao longo da história, consolidando-se como uma disciplina filosófica autônoma.

Em específico, o crescimento avassalador das ciências empíricas, sua expansão para domínios anteriormente considerados filosóficos e também sua assimilação rápida de cultura são exemplos de acontecimentos que ganham impulso justamente no contexto de crise de identidade da filosofia. Ainda, a queda da concepção de homem enquanto animal racional e a propagação de homem em uma noção de *continuum* do mundo vivo – pela sua via biológica e filosófica – são igualmente acontecimentos fortalecidos por tal contexto, e em grande parte devem ser interpretados como reações ao idealismo absoluto, especialmente em sua via filosófica.

A antropologia filosófica depende desses pressupostos construídos historicamente para delinear seus princípios de: 1) abertura às ciências empíricas, com um aspecto assimilador e reativo; 2) possuir como ponto de partida o homem como vivente no conjunto da natureza, buscando posteriormente o momento de ruptura e posição do homem nesse quadro; 3) pretender liderar as demais disciplinas que lidam com o homem, através de uma síntese das diversas ideias de homem presentes em diversas tradições. Novamente, devemos ressaltar que uma leitura exhaustiva da bibliografia especializada no tema da antropologia filosófica irá revelar mais peculiaridades, que por razões de extensão não puderam ser trabalhadas aqui. De qualquer forma, podemos dizer com Schnädelbach:

Desde essa perspectiva, a antropologia filosófica é apenas uma tentativa, entre muitas, de superar a crise de identidade da filosofia posterior a Hegel; um caso a mais de "reabilitação da filosofia como ciência", o que explica em grande parte o alcance de sua influência. Foi, ademais, testemunha de outra crise: a dos próprios filósofos. Portanto, a filosofia antropológica é parte da história do conflito que o "desmoronamento do idealismo" provocou na autocompreensão tradicional do homem, e representa, em certo sentido, um momento fundamental dessa história (Schnädelbach, 1991, p. 264, tradução nossa).

Portanto, sem todo o conflito gerado pelo "desmoronamento do idealismo" e da crise de identidade da filosofia, portanto, seria impensável a antropologia filosófica como disciplina com esses princípios gerais. Veremos no próximo capítulo como Scheler procede dentro deles e, em especial, o esforço para lidar com aqueles dois grandes extremos residuais da crise: naturalismo-idealismo; natureza-espírito.

## **CAPÍTULO 2: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER EM *A POSIÇÃO DO HOMEM NO COSMOS***

Como já nos deve ser claro, o objetivo da antropologia filosófica de Scheler é captar a essência do homem e com isso, sua posição no cosmos. Para isso, Scheler deve, antes de mais nada, apresentar uma doutrina geral da vida que contemple outros seres vivos e verificar até que ponto o homem participa desse conjunto, eventualmente recorrendo a pesquisas empíricas. Nas páginas deste capítulo, iremos passar pelo início e pelo núcleo de *PHC*, que consiste, respectivamente, numa doutrina geral da vida e na introdução da diferença específica do homem, o espírito (*Geist*), um princípio "oposto" à vida. Em suas elaborações sobre a vida, Scheler chega em quatro estágios, que vão das plantas até os animais superiores: impulso sensitivo, instinto, memória associativa e inteligência prática. Ao introduzir o espírito, Scheler descobre o específico do humano e descreve características provenientes desse novo princípio. Estudaremos cada um dos estágios da vida, bem como o espírito, suas características e um tipo de ato espiritual peculiar que desempenha um papel central na argumentação de Scheler: os atos de ideação.

### **2.1. O início de *A posição do homem no cosmos*: estratificação da vida psíquica**

Pois bem, captar a essência do homem é o objetivo primário da antropologia filosófica de Scheler. Um dado evidente construído a partir de todo o contexto que acabamos de tratar é que o homem se apresenta, em primeiro lugar, como ser vivo. Portanto, se há uma relação entre

homem e vida, Scheler deve começar sua análise a partir de uma doutrina geral da vida (Pintor Ramos, 1978).

### 2.1.1. O impulso afetivo (*Gefühlsdrang*)

Tendo em vista os objetivos de captar a essência do homem e verificar sua posição peculiar na natureza, a estratégia de Scheler é analisar a vida em cada uma de suas manifestações graduais, começando pela planta e chegando até os animais superiores. É evidente que, para isso, Scheler precisa ter claro o que quer dizer por algo “vivente”, e sua caracterização é a seguinte: para além das “*propriedades objetivas essencialmente fenomenais*” como o “automovimento, a autoformação, a autodiferenciação, a autolimitação no aspecto temporal e espacial”, também está presente o fato de que todo ser vivo possui um “*ser-para-si*” (*Fürsich*) e um “*ser íntimo*” (*Innesein*) (Scheler, 2001, p. 8).

Um leitor desatento pode tomar o termo “*ser-para si/ser íntimo*” e identificá-lo com consciência, formando a ideia - errônea, para Scheler - de que todo ser vivo, incluindo as plantas, já possuem em si um fenômeno como a consciência. Todavia, Scheler não está identificando *Fürsich* e *Innesein* com consciência: para o filósofo, poderíamos atribuir alguma consciência somente a partir do reino animal, como veremos. O que Scheler quer clarificar quando diz que todo ser vivo tem um *ser-para-si* é, em verdade, que todo ser vivo possui um estado interno que podemos ter algum acesso através da expressão daquele vivente. Toda expressão indica fundamentalmente a manifestação de um estado interno. Sendo assim, uma planta, mesmo que não tenha consciência, expressa um estado interno acessível através de sua fisionomia ou “semblante”. Por exemplo, reconhecemos que está “fraca” quando vemos a planta “murcha” ou seca, e reconhecemos que está saudável quando está “em pé” ou colorida (Frings, 1996, p. 11; Scheler, 2003, p. 12). Em corpos inorgânicos como por exemplo, uma pedra, não conseguimos observar nenhuma fisionomia ou expressão, o que indica também a ausência de qualquer estado interno e, portanto, vida.

Neste primeiro movimento de Scheler está implícita uma oposição fundamental ao dualismo cartesiano, bem como sua principal implicação para o tema da vida, a saber, uma interpretação mecanicista da esfera vital. Isso só será devidamente explicitado no quinto capítulo de *PHC*<sup>34</sup>, mas julgamos importante adiantarmos agora para compreender a ideia de

---

<sup>34</sup> Devemos comentar que o texto original em alemão de Scheler nunca teve uma divisão em capítulos. No entanto, a edição que possuímos em português - e que utilizamos em grande parte neste trabalho - realiza tal divisão. Julgamos importante, em alguns momentos, fazer referência aos capítulos para fins de ordenação do texto.

estratificação da vida psíquica do filósofo, bem como a posterior introdução ao conceito de espírito.

Em Descartes, ocorreu a nítida separação entre alma e corpo (*res cogitans* e *res extensa*), na qual ficou reservada apenas ao homem a presença de ambas, e ao restante da natureza apenas a *res extensa*. O resultado disso é, em resumo, uma interpretação da natureza puramente mecânica e matematizável, de tal modo que plantas e animais são, em certo sentido, entendidos como máquinas sem nenhuma vida interior. Sendo assim, não há uma distinção clara entre um ser vivo e um ser físico inorgânico, restando apenas uma diferença de grau de complexidade: ambos estão no terreno da extensão (Pintor Ramos, 1978). Qualquer tentativa de atribuir vida a algum animal, nada mais seria do que uma projeção da alma (*res cogitans*) humana sobre a *res extensa*, uma antropomorfização (Scheler, 2003, p. 69). Decorre portanto que para Scheler, nessa concepção, apenas o homem é animado e propriamente “vivo”.

Porém, Scheler parte de um princípio diferente, sobretudo porque assimilou todo o contexto de discussão apresentado nos tópicos anteriores<sup>35</sup>, de tal modo que se tornou inegável conceber animais, por exemplo, como seres vivos dotados de instintos e pulsões muito similares ao homem. Ademais, o filósofo pôde observar um forte paralelismo entre acontecimentos anímicos e fisiológicos a partir das pesquisas empíricas de sua época. A vida pulsional humana, por exemplo, certamente está composta por uma série de processos fisiológicos das glândulas endócrinas, tireóide, hipófise e etc. Por isso, Scheler afirma: “[...] em termos ontológicos, o processo fisiológico e o processo psíquico da vida são rigorosamente idênticos” (Scheler, 2003, p. 71-72). Resulta disso que corpo e alma ou até cérebro e alma não se constituem como oposições ontológicas (Scheler, 2003, p. 72; Astrada, 1928, p. 147). No entanto, apesar da identificação ontológica entre processos fisiológicos e psíquicos, fenomenalmente eles são diversos; isto é, se mostram de um modo enquanto *ser-íntimo* e de outro através da expressão ou comportamento. Em Scheler, é como se tivéssemos uma “biologia de fora” e uma “biologia de dentro”, dois ramos de estudo que podem ser separados, mas que através de uma fenomenologia da essência são unificados em um mesmo processo ontológico (Arlt, 2008, p. 116; Astrada, 1928, p. 145; Scheler, 2003, p. 72). Isso é metodologicamente importante para Scheler em sua antropologia porque, partindo de uma identidade ontológica e diversidade fenomênica, o filósofo não precisa ‘encarnar’ em um animal para descrever sua estrutura, senão que basta observar sua expressão ou comportamento e analisá-lo fenomenologicamente.

---

<sup>35</sup> Ver especialmente: 1.3.2. Uma primeira marca da antropologia filosófica: o diálogo com as ciências empíricas; 1.3.3. Uma segunda marca da antropologia filosófica: o homem enquanto ser vivo que ultrapassa a natureza.

Ainda, apesar de sustentar uma posição que, se mal interpretada, facilmente pode ser atribuída a um naturalista, é de amplo conhecimento que Scheler está bem longe de ser um. Seu princípio da identidade ontológica entre físico e psíquico realoca a alma cartesiana para uma esfera que pode ser analisada fisiologicamente em todos os seres vivos, mas seu fundamento último não é biológico, e sim metafísico, que Scheler irá chamar de impulso (*Drang*)<sup>36</sup>, o princípio unificador de toda a vida. Além disso, com a introdução do espírito entra em jogo um princípio completamente imaterial que jamais pode ser reduzido à uma análise psicofísica. Amarrando a visão de Scheler conceitualmente, em Descartes teríamos um dualismo alma-corpo (*Seele-Leib*, e *Leib* concebido mecanicamente, mais próximo do termo *Körper*), e em Scheler teríamos um dualismo espírito-alma (*Geist-Seele*, onde *Seele* está incorporando *Leib* e ganhando uma amplitude para todos os seres vivos). (De la Cruz Vallez, 2004, p. 3-4; Henckmann, 1998, p. 205).

De toda essa oposição de Scheler em relação à concepção cartesiana, resulta para este e os demais tópicos de análise dos estágios da vida o seguinte: a concepção de vida em Scheler é bastante ampla: ele a entende como fenômeno originário e sua doutrina faz oposição ao mecanicismo, e apesar de essa oposição ser considerada um traço fundamental do vitalismo, Scheler também não pode ser enquadrado nessa categoria<sup>37</sup>. De todo modo, todas as plantas e animais são propriamente vivos e possuem psiquismo, ainda que nas plantas este psiquismo apareça de forma bastante rudimentar.

Colocada a concepção de Scheler sobre a vida, outra intenção já exposta de início é a abertura às ciências empíricas: “[...] parto de uma *gradação de forças* e capacidades *psíquicas* tal como a ciência a foi paulatinamente estabelecendo” (Scheler, 2003, p. 8). Como veremos, Scheler citará experimentos com animais para clarificar os estágios dos seres vivos, especialmente nos dois últimos.

Sendo assim, a primeira e mais elementar forma de manifestação vital analisada pelo filósofo é o impulso afetivo (*Gefühlsdrang*), cuja manifestação está presente nas plantas. É definido estritamente como um impulso “sem consciência, sem sensação e sem representação” (Scheler, 2001, p. 9). Plantas não possuem um centro nervoso para o qual algo como uma

---

<sup>36</sup> Conceito que só será tratado na última parte da obra e também no último capítulo deste trabalho. Por hora, a menção a um princípio metafísico - o *Drang* - serve apenas para salientar que embora Scheler adote posições abraçam as ciências empíricas, seu posicionamento mais fundamental é sempre metafísico, evitando reducionismos naturalistas.

<sup>37</sup> O principal motivo é porque embora Scheler faça oposição ao mecanicismo e estabeleça a vida como um princípio originário e irreduzível, o filósofo não amplia o domínio da vida para o domínio do espírito. Ou seja, em Scheler, temos uma espécie de ‘dualismo’ onde vida e espírito são dois princípios originários e irreduzíveis um ao outro. Pintor Ramos discutiu essa questão profundamente em seu artigo *Max Scheler y el vitalismo* (1969).

sensação possa ser reportada. A ausência de um centro nervoso, de sensação e pulsão significa que o impulso afetivo da planta se manifesta de forma bastante primitiva, não havendo um direcionamento ou orientação do vivente para ‘algo’ como ocorre nos animais, sabidamente em seus comportamentos hora direcionados à alimentação, hora à satisfação sexual. Coerentemente, Scheler chama tal impulso de “cego”, pelo fato de que, como dito, não é direcionado a nenhum componente específico do ambiente, mas a uma totalidade não especificada, assumindo a forma de um mero “para lá” ou “afastar-se de”, “para cima” ou “para baixo”: um prazer e um padecimento sem objeto. Isso fica claro quando pensamos que a planta não se movimenta para escolher espontaneamente seu alimento, tampouco apresenta um comportamento ativo em sua reprodução – ela é fecundada passivamente através do conhecido processo de polinização, no qual o vento, os insetos ou os pássaros assumem o papel ativo do processo ( Frings, 1996, p. 11; Scheler, 2001, p. 10-11).

Prossegue Scheler:

Como as plantas *não* têm o movimento locativo espontâneo dos animais, como elas não possuem *nenhuma* sensação específica, nenhuma pulsão específica, nenhuma associação, nenhum reflexo condicionado, nenhum sistema de poder e nenhum sistema nervoso próprios, há nelas um *conjunto* de deficiências que precisa ser compreendido clara e distintamente a partir de sua *estrutura ontológica*. Pode-se mostrar o seguinte: se as plantas tivessem apenas uma dessas coisas, elas também precisariam ter alguma outra e todas as outras (Scheler, 2001, p. 11, grifo do autor).

Ou seja, o filósofo aqui quer mostrar como a presença de algumas características necessariamente impelem outras. Se, por exemplo, atribuímos a planta algum tipo de sensação, deveríamos atribuir também a presença de um centro nervoso e vice e versa: um não existe sem o outro. Para leitores atuais, pode parecer óbvio que a planta não sente. No entanto, no contexto de Scheler, havia uma grande discussão em torno da questão, com autores defendendo tanto uma tese quanto outra<sup>38</sup>. Portanto, segue-se que para Scheler, o impulso afetivo é cego e *ekstático*, isto é, apresenta uma ausência total de resposta dos estados orgânicos a um centro efetivo, algo que, por consequência, geraria uma *re-flexio* de um estado interior “consciente” do vivente. Isso já ocorre no primeiro estágio da vida animal (Scheler, 2003, p. 11).

---

<sup>38</sup> Scheler cita defensores de ambos os lados neste debate. Gustav-Theodor Fechner, importante filósofo do século XIX e fundador da psicofísica, atribuiu às plantas sensação e consciência. A posição que Scheler mais se aproxima é a de Petrus Blaauw, botânico holandês que publicou investigações com plantas, na qual concluiu a impossibilidade de atribuir a elas qualquer tipo de sensação (Scheler, 2003, p. 9-10)

### 2.1.2. O instinto (*Instintik*)

Continuando a análise dos estágios da vida, o próximo é o estágio do instinto. Aqui, já estamos no mundo animal, e há um estado que podemos chamar propriamente de consciente. Já há uma experiência de sentir e ter a realidade através da resistência (*Widerstand*)<sup>39</sup>. A experiência de resistência é anterior a toda consciência, representação e até a percepção. Deve ser vista como a posse da realidade através de um tolhimento do impulso. Todo impulso que surge não é satisfeito ou frustrado imediatamente, havendo sempre uma lacuna entre seu surgimento e sua satisfação ou frustração. É nessa lacuna pré-perceptiva que se encontra a experiência de resistência do vivente, que constitui a realidade em seu entorno para ser percebida na forma de campos de atração ou repulsão; não é o vivente que resiste, mas o objeto que apresenta um resistir diante das pulsões do vivente. Para Scheler, sem resistência, sem realidade dada e experimentada.

Em *Do eterno no homem* (1921)<sup>40</sup>, Scheler coloca a ideia de um “mundo das delícias” ou terra da abundância para ilustrar precisamente o que a vivência da realidade *não é*. A partir desse contraponto, torna-se mais claro no que consiste a experiência do real nos seres vivos. No paraíso perfeito do mundo das delícias, onde há o cumprimento automático e instantâneo de todos os desejos, não há resistência – e, por isso mesmo, não podemos dizer que há realidade dada ao ente que ali vive. Se designamos o início de um desejo ou pulsão como X, seu cumprimento também deve ser o mesmo X, não havendo qualquer lacuna para que haja uma mínima experiência de não-X. Ou seja, temos uma relação de identidade entre surgimento de um desejo e realização do mesmo. A ausência de resistência entre os entes implica a ausência de realidade, de tempo e de alteridade. É um mundo em que nem mesmo a apreensão de um fluxo temporal é possível, pois tudo já se cumpre no próprio instante do desejar (Scheler, 2015, p. 290-291).

No animal, todas as coisas são experimentadas como centros de resistência, isto é, como forças que o atraem ou o repelem em função de seu impulso (Arlt, 2008, p. 108-109;

---

<sup>39</sup> Nas plantas também há resistência, porém ela não é sentida. Ainda não há uma cisão entre a sensibilidade e a tendência da planta, algo que a direcionaria para algo específico no ambiente, como ocorre nos animais. Existe um mero movimento de aproximação (*Hinzu*) e desvio (*Vonweg*) diante a totalidades não especificadas. A presença da resistência pode ser constatada quando vemos uma planta, por exemplo, crescendo em volta um obstáculo de concreto, que impede e ‘resiste’ diante do crescimento natural daquela planta, fazendo com que ela desvie desse obstáculo ou o envolva.

<sup>40</sup> Cf. SCHELER, M. *Do eterno no homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. Adiante, será referido como *DEH*. Nessa obra, a doutrina da realidade como resistência já é apresentada de modo muito mais contundente, e encontra seu pleno desenvolvimento realmente nos trabalhos a partir de 1925. Ela já estava colocada de forma embrionária em *Formalismo*, mas adquire sua forma madura na última fase do pensamento de Scheler, especialmente em *I-R* (1927) e *PHC* (1928).

Astrada, 1928, p. 142). É importante clarificar a que ‘realidade’ estamos nos referindo: a experiência de resistência no animal constitui a realidade no sentido vital, onde as coisas ao redor são percebidas sempre como trações que podem cumprir uma satisfação pulsional. Não há percepção da realidade no sentido essencial – idealidade –, isto é, da própria objetividade das coisas independente dos impulsos. Essa última só ocorre no homem, que também sente a experiência primária de resistência, mas em função do espírito é capaz de suspender o momento da realidade e ter acesso às essências. Ou seja, em todos os estágios da vida animal, por mais que haja uma complexificação crescente a cada subida de estrato, ainda assim todas as realizações estão fundadas numa percepção completamente mergulhada na experiência de resistência.

Ao tratar do instinto, Scheler evita definir o conceito com base nas formulações oriundas da psicologia de sua época, as quais, segundo ele, tornava o conceito controverso e obscuro. Seguindo outra direção, o filósofo procura definir o conceito em seus termos, baseando-se no comportamento do vivente, ou seja, o instinto é definido exclusivamente a partir do comportamento do vivente<sup>41</sup>. O comportamento, diz Scheler (2003, p. 15), é sempre “objeto de uma observação exterior e uma descrição possível”. A partir da observação e da descrição do comportamento de um vivente, conseguimos estabelecer ligações plenas de sentido sem precisar recorrer a nenhuma explicação fisiológico-causal. Portanto, salienta Frings (1996, p. 13-14), que neste estágio Scheler se restringe somente a uma análise descritiva.

Neste sentido, Scheler estabelece quatro características básicas do comportamento instintivo:

1) Primeiro, o comportamento instintivo precisa ser *teleoklino*, isto é, condizente com o sentido da totalidade do vivente ou para a totalidade dos outros viventes, englobando sua alimentação e reprodução individual (sentido para a totalidade do vivente) e/ou o serviço a outros viventes (sentido para a totalidade de outros viventes).

2) Segundo, precisa seguir um ritmo fixo e invariável. Isso significa que o instinto possui uma natureza “não mecânica”, ou seja, impossível de ser atribuído a reflexos particulares ou de cadeia, como a aprendizagem de um hábito através de associação/tentativa e erro. O comportamento instintivo vem, por assim dizer, “pronto”: um gato, quando observa um rato passando pelo seu raio de visão, prepara uma pose de caça mesmo que nunca tenha vivenciado

---

<sup>41</sup> Se no estágio do impulso afetivo das plantas temos acesso ao seu ser íntimo (*Innesein*) através de sua expressão, no estágio do instinto também temos tal acesso, mas agora através de uma forma particular de expressão, nomeada de comportamento.

tal situação anteriormente. Ou, no exemplo de Kelly (1977, p. 179), um pássaro segue o mesmo caminho no inverno, mesmo que este seja seu primeiro inverno.

3) Terceiro, o comportamento instintivo só determina suas ações para situações que são típicas e recorrentes para a *espécie*, e não para o indivíduo. Por essência, o instinto serve a finalidade de conservação da espécie, ou seja, não é um comportamento plástico adquirido, mas rígido e portanto, inato e hereditário. Scheler ainda ressalta que dizer que um comportamento é inato não quer dizer que ele aparecerá imediatamente após o nascimento, senão que pode surgir em determinados períodos de desenvolvimento daquela espécie (Scheler, 2003, p. 16-17).

4) Quarto, o comportamento instintivo independe do número que o animal execute para realizar uma determinada ação – como dito, ele vem pronto<sup>42</sup>. Isso não significa que o instinto não possa ser aprimorado e especializado no decorrer da vida do vivente, entretanto, como diz Scheler, o aprimoramento de um comportamento instintivo é mais como “[...] variações de uma mesma melodia, não à aquisição de uma melodia nova” (Scheler, 2003, p. 17).

Diferente das plantas, como mencionado, no estágio do instinto se inaugura a presença das sensações, de um centro para o qual essas sensações são reportadas e também do movimento locativo – essas três características surgem em conjunto. Aqui pode-se tomar a presença da sensação como um fenômeno que funda o estágio do instinto, como se o instinto surgisse a partir das sensações. No entanto, é exatamente disso que Scheler procura se afastar nas últimas quatro páginas dedicadas a este estágio. É certo que o comportamento instintivo vem junto da sensação, porém, o que um animal pode sentir e representar já é determinado pela conexão entre seus instintos com o meio ambiente: o instinto já forma de antemão um mundo circundante (*Umwelt*) específico daquela espécie, numa rígida conexão estrutural - aqui vemos a influência de Uexküll em Scheler.

Portanto, para Scheler, podemos conceber que uma sensação pode desencadear uma atividade instintiva, mas sem precisar dizer que por isso, o instinto é fundado pela sensação: uma coisa não implica necessariamente na outra. O próprio comportamento instintivo posterior ao estímulo sensitivo ocorre de forma bastante rígida, de modo que as sensações não alteram o desenrolar da ação. Em suas palavras: “O estímulo à sensação não faz senão disparar o decurso ritmicamente fixo da atividade instintiva, sem determinar o modo como este decurso se dá” (Scheler, 2003, p. 18).

---

<sup>42</sup> Veremos como este princípio irá mudar para o próximo estágio, a saber, o da memória associativa.

### 2.1.3. A memória associativa (*assoziatives Gedächtnis*)

O estágio seguinte que Scheler postula é o da memória associativa. O filósofo afirma que essa forma psíquica está presente em todos os animais, porém em graus diferentes de intensidade. Ou seja, todos os animais possuem instinto e também memória associativa, porém a manifestação desta última ocorre de forma mais sutil em alguns animais (animais articulados<sup>43</sup>, por exemplo) e mais complexa em outros (animais notavelmente mais plásticos, a saber, os vertebrados, especialmente os mamíferos) (Scheler, 2003, p. 26).

Mas no que consiste exatamente a memória associativa? É precisamente um comportamento habitual adquirido (não inato) que, diferente do comportamento instintivo, depende sempre da quantidade de tentativas do vivente para ser cristalizado. Um animal busca repetir aqueles movimentos que demonstraram sucesso para uma satisfação pulsional, e busca evitar aqueles que demonstraram insucesso (Scheler, 2003, p. 22). Portanto, também se constitui como um comportamento pleno de sentido e útil para a vida do ser vivo. Neste ponto, seguindo a proposta de abertura para o diálogo com as ciências empíricas, Scheler evoca os conhecidos experimentos de Pavlov que culminaram na formulação princípio do “reflexo condicionado”, a fim de mostrar que este está na base da memória associativa. O experimento de Pavlov com cães consistia em observar a produção de saliva dos cães diante de alguns estímulos. Sabemos que cães salivam quando o cheiro ou o estímulo visual de uma comida é apresentado a eles. O que Pavlov fez foi associar o estímulo visual e olfativo da comida a um estímulo auditivo, no caso, um sino, apresentando a comida e o barulho do sino conjuntamente. Após algumas etapas de condicionamento, foi observado que o barulho do sino, mesmo sem o estímulo visual ou olfativo da comida, já produzia salivação nos cães. Ou seja, os cães associaram o estímulo auditivo inicialmente insignificante do sino à comida, tornando-o significativo.

Se analisarmos o experimento com base nos estágios da vida apresentados até aqui, conseguimos observar uma clara separação entre o instinto e a memória associativa. O fato de cães salivarem diante de comida demarca um comportamento instintivo, visto que a salivação prepara seu organismo para a digestão da comida, reconhecida através do estímulo visual ou olfativo: este comportamento já vem pronto. No entanto, o que não vem pronto na vida do cão é justamente a salivação diante de um estímulo auditivo, e aqui já entra em cena propriamente

---

<sup>43</sup> Scheler utiliza o termo “animais articulados” para se referir ao que ficou conhecido posteriormente na nomenclatura de artrópodes (insetos, aracnídeos, crustáceos, quilópodes), filo caracterizado pela estrutura invertebrada e presença de exoesqueleto.

a formação de um hábito novo diante de estímulos também novos, que, através da tentativa e erro, passam a ser significativos para a vida deste ou daquele cão específico que for submetido a este adestramento. Neste caso, estamos falando de um adestramento controlado do cão – com intervenção humana –, mas o princípio da memória associativa, do hábito, do reflexo condicionado também é válido em casos de auto adestramento. Por exemplo, um cachorro que vive em um jardim pode associar, com o tempo, o barulho de um galho quebrando com a presença de uma fruta disponível no solo para ele se alimentar.

Em certo sentido, a memória associativa possui um elemento de rigidez, especialmente se nos darmos conta que ela diz respeito à formação de conexões habituais que tornam-se cristalizadas, e nisto ela se torna comparável ao instinto. Contudo, ela possui uma forma peculiar que não sem razão merece ser distinguida do estágio anterior. A natureza contingente da vida certamente fará com que o animal caia em situações não mais típicas daquela espécie, mas daquele indivíduo singular, sendo a memória associativa um novo estrato capaz de solucionar tais situações, através de uma aquisição lenta e constante. Por essa razão, ela representa um primeiro passo da vida para a libertação do indivíduo em relação à espécie, significando, em certo sentido, uma “ruína do instinto” (Scheler, 2003, p. 27). Escreve Scheler:

Se em relação à inteligência prática (como veremos) o princípio da associação ainda é um princípio relativo à rigidez e ao hábito - “um princípio conservador” -, em relação ao instinto ele já é um poderoso instrumento de libertação. Ele cria toda uma nova dimensão de possibilidades que a vida tem para enriquecer-se (Scheler, 2003, p. 27).

Para Scheler, portanto, o que impera em cada passagem de estágio é precisamente um princípio de dissociação criativa e mecanização da vida: uma constante emancipação do indivíduo em relação a rigidez instintiva demarcada pela espécie (Scheler, 2003, p. 20; p. 27).

#### **2.1.4. A inteligência prática (*praktische Intelligenz*) e a escolha**

Seguindo o princípio da dissociação criativa, o próximo - e último - estrato ontológico da vida é o da inteligência prática, que avança ainda mais a emancipação do indivíduo e sua adaptabilidade a novas situações. Novamente, Scheler tem motivos para atribuir um comportamento de inteligência prática em um estrato separado dos comportamentos de memória associativa. Aqui, já se apresenta uma certa capacidade de escolha/ação seletiva, ainda que essa capacidade esteja “organicamente vinculada”, isto é, ainda sob a influência massiva dos instintos, buscando sempre resolver metas pulsionais. Por isso, tal inteligência ganha o contorno de “prática”, pois sua finalidade é sempre alcançar uma meta pulsional através de um agir. O instinto impele o animal a buscar um parceiro sexual para reproduzir e garantir a

conservação de sua espécie; a inteligência prática e a escolha, mantém a meta pulsional pré-definida pelo instinto, porém com ela abre-se a capacidade de escolher entre este ou aquele parceiro sexual para a finalidade reprodutiva: “[...] uma capacidade que se lança para além da mera pulsão genérica” (Scheler, 2003, p. 29).

Scheler aprofunda a discussão ao introduzir os experimentos de Wolfgang Köhler com chimpanzés, realizados em Tenerife no ano de 1917. Sob a base destes experimentos, o filósofo avança em duas direções: primeiro, introduz um exemplo claro e documentado do estágio da vida em questão, aprofundando sua diferenciação em relação ao estágio anterior; segundo, dialoga com uma polêmica discussão presente em sua época, a saber, se primatas mais evoluídos alcançaram um estágio que poderíamos nomear de “inteligente”.

O experimento mencionado funcionou da seguinte maneira. Köhler colocou frutas (metas pulsionais) em locais a princípio inalcançáveis para os chimpanzés, isto é, fora de seu alcance imediato. Porém, colocou também uma série de objetos que poderiam servir como instrumentos para alcançar aquela meta (caixas, varas e etc). Uma primeira tentativa inicial contando apenas com seu alcance imediato foi empreendida pelo chimpanzé, algo que obviamente resultou em uma falha, fazendo-o desistir dessa ação e se reservar em um canto. Após uma pausa, sua expressão nitidamente mudou e só então partiu para colocar um novo plano em ação. Observou-se que o chimpanzé de fato conseguiu realizar aquela meta pulsional através da utilização daqueles objetos: no caso de uma fruta colocada em uma altura elevada, o chimpanzé empilhou caixas para alcançá-la; no caso de uma fruta colocada além de uma grade, conseguiu conectar varas (que possuíam ligações, buracos) para alcançá-la<sup>44</sup>. Köhler chamou o núcleo causador dessa ação, a saber, o *insight*, de uma experiência de “*Aha!*” (Köhler, 1957; Levy, 1985, p. 176-177).

Nota-se aqui o aparecimento de algo completamente novo em relação à memória associativa. A situação em questão não era somente nova para a espécie, mas também para o indivíduo. Lembremos que para a formação de uma memória associativa, uma situação já deve ter se tornado típica e recorrente para o indivíduo, de tal modo que para o comportamento associativo se formar plenamente - cristalizar propriamente um hábito naquele vivente - é preciso um processo lento e constante de tentativa e erro. Na inteligência prática, o comportamento surge como um *insight* repentino, já não dependendo do número de tentativas anteriores. Pode-se apontar que nos experimentos de Köhler houve uma tentativa inicial do

---

<sup>44</sup> O relato e os comentários de Köhler sobre experimentos aqui mencionados foram publicados na obra *The mentality of apes*. Cf. KÖHLER, W. *The mentality of apes*. Australia: Penguin Books, 1957.

vivente - falha - de apanhar a fruta e que após essa tentativa o chimpanzé conseguiu encontrar uma outra solução, caracterizando portanto em um comportamento essencialmente associativo/formação de hábito, ainda que somente com duas tentativas. No entanto, o ponto é precisamente o seguinte: a tentativa inicial, contando apenas com seu alcance imediato, é uma situação; a ‘segunda’ tentativa ocorre somente após uma pausa em que o chimpanzé reorganiza intuitivamente o ambiente dado, agora somando a presença dos objetos instrumentos, configurando assim não uma segunda tentativa na situação ainda presente, mas uma primeira tentativa em uma nova situação. Isso, para Scheler, é um comportamento que podemos chamar de “autenticamente inteligente”<sup>45</sup> (Scheler, 2003, p. 31).

Ao analisar o experimento e entender que alguma parcela do reino animal possui um comportamento “autenticamente inteligente”, Scheler se insere em uma vigorosa discussão de sua época. A discussão se refere à questão de se animais possuem ou não algo que poderíamos chamar de inteligência - já sabemos que para Scheler a resposta é “sim” -, mas seu ponto alto é justamente o que se segue disso, em particular, qual seria então a diferença essencial do homem em relação ao animal? Podemos resumir as respostas possíveis para a questão em duas vias: um lado nega que a inteligência e capacidade de escolha podem ser encontradas até nos animais mais evoluídos, reservando tais características somente ao homem e, por conseguinte, demarcando uma diferença qualitativa/essencial do homem em relação ao animal (posição clássica de animal racional, identificando razão com inteligência); o outro lado atribui a inteligência e a capacidade de escolha aos animais, não reservando nenhuma diferença essencial para o homem, mas sim um prolongamento evolutivo dos animais (posição defendida por evolucionistas em geral como Darwin, Gustav Schwalbe, o próprio Wolfgang Köhler) ou um animal ferramenta, caracterizando o homem como um ser dotado das mesmas capacidades já presentes nos animais, porém com maior grau de complexidade (Frings, 1996, p. 15; Scheler, 2003, p. 34-35). Ambas as posições, para Scheler, podem ser unificadas na grande teoria do *homo faber*.

A posição de Scheler na discussão mencionada é bastante peculiar, e pode-se dizer que é precisamente a peculiaridade do seu posicionamento que inicia o núcleo de *PHC*. O filósofo rejeita as duas doutrinas. Em relação à primeira, rejeita de antemão sua tese básica: a

---

<sup>45</sup> Se entendermos inteligência como a capacidade de abstrair para conhecer relações puras e valores puros, então as experiências de Kohler não comprovaram uma inteligência nos animais. Os chimpanzés são capazes de empilhar caixas para conseguir a banana, mas assim que atingem o objetivo, não chegam a compreender a utilidade dos instrumentos fora dessa relação imediata. Ou seja, a inteligência aqui é circunscrita ao momento presente, fora da relação com o passado e futuro. No animal, portanto, falta a capacidade de ideação que permitiria abstrair a relação pura entre as coisas, e isso é uma capacidade do espírito (*Geist*) (Pintor Ramos, 1978, p. 112-113).

inteligência não é posse exclusiva do homem, mas já é encontrada nos animais. Com isso, a intenção dessa primeira doutrina em estabelecer uma diferença essencial cai por terra: “[...] eles chegam mesmo a reconhecer uma diferença supraquantitativa, uma diferença essencial, mas afirmam-na onde segundo meu modo de ver não se apresenta nenhuma diferença essencial” (Scheler, 2003, p. 34). Em relação à segunda, aceita sua tese básica, a saber, que animais possuem inteligência e capacidade de escolha; porém, nega conclusão seguinte a respeito da comparação entre homem e animal: para Scheler, o que há de específico no homem não é meramente um prolongamento evolutivo ou uma manifestação mais complexa do que já existe no animal, mas algo radicalmente diverso e até oposto. Por isso, diz Arlt:

Scheler pode olhar para o animal (altamente organizado) com uma serenidade livre de ressentimentos porque ele sabe que a questão da humanidade do ser humano não é decidida no âmbito do psíquico. O animal tem, quando muito, inteligência, enquanto o ser humano tem espírito e razão. Com o ser humano, portanto, entra em jogo um princípio completamente novo (Arlt, 2008, p. 119).

Esse olhar livre de ressentimentos do filósofo se apoia sempre sobre aquela orientação básica da antropologia filosófica: partir do que há de mais atualizado nas pesquisas empíricas em sua época. A obra *PHC* é amplamente conhecida como um trabalho que faz forte oposição ao naturalismo, porém tal oposição não é – e nem poderia ser – simples e ingênua. Scheler precisava mostrar um conhecimento notável acerca das bases daquilo que ele mais pretende criticar precisamente porque deste modo, sua crítica ganha rigor. Esgotar as capacidades animais usando como artifício os experimentos mais recentes de sua época é, portanto, a forma ideal de realizar sua proposta (Pintor Ramos, 1978).

## **2.2. O núcleo de *A posição do homem no cosmos*: o espírito (*Geist*) e os atos de ideação**

### **2.2.1. O espírito (*Geist*)**

Mencionamos brevemente no tópico anterior que para Scheler, a especificidade do homem é algo radicalmente diverso do que existe até no animal mais organizado. Partiremos primeiramente dessa ideia para analisar o conceito central de *PHC*, o espírito (*Geist*). Sendo assim, o primeiro ponto que devemos nos atentar é o título do capítulo que introduz o conceito de espírito: *A diferença essencial entre o homem e o animal*. A palavra “essencial” não aparece por capricho, senão que já é um grande indício de onde o filósofo pretende chegar. Dizer que há uma diferença essencial entre o homem e animal é dizer, em outros termos, que o que há de específico no homem não está pré-formado no mundo animal de nenhuma maneira. Para

Scheler (2003, p. 13), o homem reúne em si todos os estágios da vida, desde do impulso afetivo até o da inteligência prática, sendo que este último alcançou de fato um grau de complexidade ainda maior nos humanos, quando comparados aos animais mais organizados (Kelly, 1977, p. 180). Mas se considerarmos que a diferença específica do homem é uma inteligência prática mais desenvolvida, não poderíamos dizer que há uma diferença “essencial”, e sim uma mera diferença de grau<sup>46</sup>. No entanto, para Scheler, as realizações peculiares do homem não podem ser reduzidas ao estágio da inteligência prática, nem mesmo a qualquer outro estágio da vida. Tampouco pode ser considerado como um quinto e “novo” estágio, mas é precisamente algo que está fora e para além de tudo o que chamamos de vida até aqui, “no sentido mais amplo possível”, isto é, fora de toda a estrutura do mundo psíquico. (Scheler, 2003, p. 35).

Para compreender o que é o espírito em Scheler, partiremos da ordem argumentativa tal como está no texto do filósofo. Cabe ressaltar que, apesar de Scheler apresentar uma definição - bastante ampla - nas primeiras páginas do capítulo, a compreensão devida do conceito só pode ser devidamente formada no decorrer do texto, ao passo que o filósofo vai introduzindo aos poucos características e peculiaridades do espírito, em muitos momentos recorrendo a comparações com o animal. Podemos dizer, como Henckmann (1998, p. 205), que a definição clara de espírito só ocorre mesmo a partir das suas três características apresentadas posteriormente.

De qualquer forma, o primeiro passo de Scheler é declarar a amplitude de seu conceito de espírito, bem como sua inclinação metafísica: espírito não pode ser reduzido a nenhum estágio da vida, e se é que pode ser reduzido a alguma coisa, seria apenas ao fundamento último de todas as coisas, na qual a vida é uma de suas manifestações<sup>47</sup> (Scheler, 2003, p. 35). Sendo assim, prossegue Scheler indicando sua amplitude:

Os gregos já afirmavam um tal princípio e chamavam-no “razão”. Nós preferimos usar uma palavra mais abrangente para aquele *X*, uma palavra que certamente abarca concomitantemente o conceito de “razão”, mas que, ao lado do “pensamento das idéias”, também abarca concomitantemente um determinado tipo de “intuição”, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais e, mais além uma determinada classe de *atos volitivos e emocionais* tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida

---

<sup>46</sup> A fim de mostrar o quanto esse prolongamento parecia inadequado, Scheler usa um exemplo para fazer a questão pular a vista: entre um chimpanzé e Thomas Edison, se adotarmos essa posição, não existiria nada além de uma diferença de grau (Scheler, 2003, p. 35).

<sup>47</sup> Neste ponto, as palavras de Scheler ainda soam abstratas. Porém, aqui Scheler já está antecipando a reflexão final de sua antropologia, que é fundamentalmente metafísica. Espírito (*Geist*) e impulso (*Drang*) são dois atributos do Ser supremo, do *ens a se* - como Scheler constantemente se refere -, que se manifestam nas esferas do ser finito como pessoa e vida. A forma de existência do espírito é a pessoa, e a forma de existência do impulso é a vida (De la Cruz Valles, 2004, p. 8, Frings, 1974). O elemento metafísico da antropologia scheleriana será tratado no último capítulo deste trabalho.

espiritual, a bem-aventurança e o desespero, a decisão livre: o espírito (Scheler, 2003, p. 35).

Até aqui, temos uma sucinta noção da amplitude que o conceito de espírito do autor pretende alcançar, sendo um de seus diferenciais englobar uma classe de atos volitivos e emocionais. Ou seja, o espírito em Scheler possui uma função cognoscente de apreensão das essências (*Wissensfunktion*) - e nisto o conceito se identifica com a razão clássica -, mas também é espírito amoroso (*liebender Geist*) e volitivo, dotado portanto de funções amorosas (*Liebesfunktion*) e volitivas (*Willensfunktion*). No entanto, em *PHC* observamos apenas um tratamento mais aprofundado da função cognoscente do espírito, e não sem motivos. O caminho da obra até aqui foi justamente mostrar o desdobramento dos estágios da vida até chegar na inteligência prática dos animais mais plásticos e organizados, e com isso, introduzir o conceito de espírito como a diferença essencial do homem em relação aos animais, em especial a esses em que podemos observar a manifestação do último estágio. Se a tarefa de Scheler é captar a essência do homem e sua posição especial no cosmos, é estrategicamente interessante mostrar que o conhecimento humano não provém de algo como aquela inteligência já presente em alguns animais, mas do espírito, mais especificamente de sua *Wissensfunktion* (De la Cruz Vallez, 2004, p. 8). Ainda, é importante ter sempre em mente que *PHC* é um resumo de uma outra obra que seria publicada posteriormente, como mencionado. É provável que em sua *Antropologia* Scheler dedicasse algumas páginas às demais funções do espírito.

Sendo assim, Scheler parte para a determinação de três características do espírito, e na primeira conseguimos observar uma nota cognoscente. “Se colocarmos no ápice do conceito de espírito uma função particular de conhecimento [...]” então sua determinação mais fundamental é o seu “desprendimento existencial do orgânico” (Scheler, 2003, p. 36). Mas o que significa isso? E como tal desprendimento se desdobra de fato em um tipo peculiar de conhecimento, nomeadamente, no conhecimento das essências dos objetos? Trataremos da significação desse “desprendimento” e suas derivações neste tópico, ao passo que o desdobramento desse traço em conhecimento das essências será aprofundado no tópico seguinte, quando introduzirmos a noção de atos de ideação.

Em toda a experiência do animal, diz Scheler, existe uma rígida vinculação de seu organismo com seu meio. Isso significa que tudo no meio é percebido sempre a partir das demandas pulsionais do vivente, resultando jamais em uma apreensão das essências dos objetos, mas em uma percepção das coisas sentidas como centros de resistência, que favorecem ou se opõem à realização de seus impulsos.

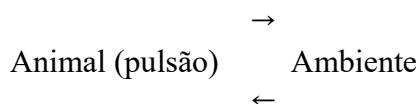
Apesar do princípio da dissociação criativa que, lembremos, indica uma contínua plastificação da vida em cada subida de estágio, a ligação do animal com seu meio jamais será desfeita: tudo que ele pode ver, ouvir e perceber de modo geral está vinculado aos seus instintos e impulsos, que são delineados de maneira própria em cada espécie (lembre-se de Uexküll e os mundos-circundantes). Mesmo no estágio mais plástico da vida, o da inteligência prática, as realizações inteligentes - empilhar caixas, por exemplo - estão vinculadas a metas pulsionais do seu organismo (fruta). As caixas só são percebidas pelo animal na medida em que servem como meios para sua realização pulsional, e a fruta só é percebida como ‘algo para saciar fome’. Percebemos aqui que até no estágio mais plástico permanece aquela rígida ligação dos instintos e pulsões do animal com as coisas do ambiente circundante. Vejamos, o animal, em certo sentido, ‘sabe’ que ao empilhar caixas terá acesso à fruta, e também sabe que a fruta irá saciar aquele desconforto que a fome impulsiona, mas todo esse saber está vinculado em última instância aos seus impulsos e instintos. Em outras palavras, tudo que o animal consegue conhecer está sob um horizonte vital imediato, onde impera sempre o momento da realidade fundado na experiência de resistência. Por isso Scheler pode dizer que no animal vive como que “[...] totalmente na realidade *concreta* de seu respectivo presente”, (Scheler, 2003, p. 43, grifo do autor), completamente imerso na vida, na realidade espaço-temporal.

Algo completamente diferente ocorre no homem: dizer que a primeira determinação do espírito é ser “desprendido do orgânico”, significa que o modo de perceber as coisas em um ser que tem espírito – o homem – já não possui aquela vinculação rígida com seus instintos e pulsões. Por isso, na experiência humana as coisas ao redor elevam-se na dignidade de objetos, em que o homem pode conhecer, num passo posterior, a essência das coisas mesmas - algo muito diferente de ter acesso às coisas como centros de resistência, com apenas com aquela delimitação básica de suas demandas pulsionais. Por mais que seus instintos possam sugerir uma determinada limitação a um objeto, há sempre a possibilidade de conceber um objeto de maneiras diferentes, que em última instância apontam para uma mesma “coisa”. Uma pedra, por exemplo, pode ser vista de maneiras diferentes por um geólogo, um caçador e um artista, mas sabemos que todos estão se referindo a um mesmo objeto que abarca todas essas possibilidades casuais de manifestação (Frings, 1996, p. 16) No animal, o horizonte vital imediato é soberano, de tal modo que quando o animal se banha, ele não tem consciência de que aquela água é a ‘mesma’ que sacia sua sede: na realização de sua demanda pulsional momentânea, aquela água é apenas ‘água para se banhar’ e nada mais. Scheler (2003, p. 41-42) cita o experimento realizado por H. Volkelt com aranhas, na qual uma mosca era apresentada a uma aranha a partir de estímulos táteis e visuais. Quando uma mosca se revela pela aranha se

enroscando em sua teia (com o tato), a reação da aranha é imediatamente corajosa, direcionado até a mosca para se alimentar dela. Quando a mosca se revela fora da teia, em um estímulo visual, a aranha foge imediatamente. Algo similar acontece com macacos que, ao receberem uma banana semi-descascada, fogem; ao receberem sem casca, comem; e ao receberem completamente com casca, descascam e comem. Ou seja, o ‘objeto’ mosca e banana não se alteraram para os animais citados nos exemplos, é o mesmo. No entanto, esse mesmo objeto não permanece com a mesma identidade a depender do modo como é apresentado. Falta-lhes um pano de fundo estável que só consegue surgir com aquele distanciamento peculiar proveniente daquela desvinculação do orgânico, determinação mais fundamental do lado lógico/cognoscente espírito.

Segue-se que apenas o homem, em função do espírito e mais especificamente dessa primeira determinação - o desprendimento do orgânico -, está em posse de categorias como “coisa” e “substância”. Assim, por conta do espírito, o decurso do comportamento do homem se inverte em relação ao do animal:

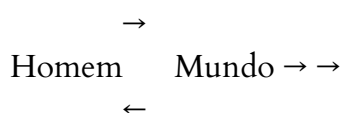
- 1) No animal, o primeiro ato (1) de de todo comportamento parte de seu estado fisiológico-psíquico em relação ao meio. Já nesse primeiro ato, está posta uma relação completamente fechada entre o animal e o ambiente, de tal modo que toda a estrutura do ambiente é ajustada à sua estrutura pulsional, formando uma unidade rígida. O segundo ato (2) do comportamento animal é produzir uma alteração real no ambiente, em função de seu direcionamento àquela meta pulsional. O terceiro ato (3) é a formação de um novo estado fisiológico-psíquico, alterado através do sucesso ou falha diante de sua meta pulsional (Scheler, 2003, p. 37). Este decurso pode ser visualizado no esquema:



Vemos representada a correlação rígida entre as pulsões do animal e seu ambiente específico, resultando em um esquema fechado.

- 2) No homem, o primeiro ato (1) de seu comportamento é motivado pelo “*puro modo de ser*” de um complexo de representações e intuições, já alcançados na dignidade de objetos e, ainda, “independentemente da constituição do estado fisiológico psíquico do organismo humano” (Scheler, 2003, p. 37). No segundo ato (2), abre-se a possibilidade de uma *livre* inibição ou desinibição do impulso

direcionado àquele objeto, isto é, o homem pode escolher ceder ou conter o impulso. Aqui, o animal estaria preso num ciclo de estímulo-resposta, onde sempre cederia ao impulso. No terceiro ato (3) há também uma alteração, porém diferente daquela produzida no decurso do comportamento animal. A alteração do homem neste decurso é ligada ao valor intrínseco da objetividade da coisa, e não devido a formação de um estado fisiológico-psíquico dependente do sucesso ou falha na obtenção de sua meta (Scheler, 2003, p. 37-38). O decurso do comportamento do homem, portanto, pode ser representado no esquema:



Resulta da comparação dos decursos de comportamento que o animal tem ambiente (*Umwelt*) e o homem tem mundo (*Welt*) que se abre a ele: com o espírito, o homem torna-se aberto ao mundo (*Weltoffenheit*). Ao colocar a abertura ao mundo como uma caracterização fundamental do humano, Scheler também acaba por encaminhar parte daquela tarefa sintética que visa solucionar o problema de “confusão” entre as várias imagens de homem. Em concreto, evita a tendência de colocar um ou outro monopólio humano como sua característica essencial: somente o homem construiu algo que podemos chamar de cultura, ou religião, ou arte, mas não por isso devemos reduzir sua essência a apenas uma dessas realizações. O homem é capaz de tudo isso e mais uma série de outras realizações, precisamente porque tem um aspecto vital e outro espiritual em compenetração. O espírito gera no homem um modo de existir caracterizado pela abertura ao mundo, tornando-se assim um princípio que busca dar conta de todos os monopólios humanos e suas possibilidades<sup>48</sup>. Segundo Weiss (1998, p. 241-242), a característica de abertura ao mundo é o ponto da antropologia de Scheler que mais deixou marca em sua época e em tradições posteriores, de tal modo que podemos observar variações dessa ideia em uma série de pensadores em diferentes investigações. Mesmo não concordando com todas as manobras especulativas posteriores de *PHC*, autores como Plessner, Gehlen, Buber possuem uma certa dívida com Scheler por conta de sua formulação do homem como *Weltoffenheit*.

---

<sup>48</sup> Scheler pretendia, em sua *Antropologia*, explicar o surgimento de uma série de monopólios humanos a partir das funções espirituais. Em *PHC*, temos uma pequena demonstração desse exercício nas sucintas explicações da origem da religião e da metafísica. De qualquer forma, o importante é ter em mente que um dos objetivos de Scheler ao definir o espírito como característica essencial do homem é justamente sintetizar as mais variadas visões de homem que caíram no reducionismo da essência humana a uma ou outra realização específica. Sendo assim, a complementaridade de vida e espírito deve ser capaz de explicar todas as realizações humanas.

A capacidade de objetivação do mundo prolonga-se em um nível ainda mais complexo, a saber, numa capacidade de objetivação da própria “constituição fisiológica e psíquica” (Scheler, 2003, p. 39). Agora, estamos diante da segunda característica fundamental do espírito, que torna possível o que chamamos de “autoconsciência”. É lugar comum na história do pensamento humano a definição do homem como aquele ser que tem autoconsciência. Nesse sentido, podemos dizer com uma finalidade didática que Scheler concordaria com essa sentença, mas com um grande asterisco. Não bastaria dizer que o homem tem autoconsciência, mas é necessário explicar de onde vem essa capacidade humana: que o homem tem consciência de si é notável e soa como uma obviedade, mas isso é possível em função de que, exatamente?

Na apresentação da primeira característica do espírito, o desprendimento do orgânico, foi demonstrada a capacidade humana de apreender o mundo independentemente de suas demandas pulsionais, tornando possível alcançar as coisas em sua objetividade. Dessa primeira determinação básica de ser desvinculado do orgânico decorre que a pessoa, através do espírito, também pode objetivar sua constituição fisiológica e psíquica porque tal constituição também está no terreno da vida<sup>49</sup>. O animal organizado como ser vivo sem espírito ainda é um ser vivo e portanto, tem capacidades que se desenrolam a partir do orgânico, como ver e ouvir. No entanto, é incapaz de *saber* que vê e ouve porque não tem o princípio espiritual que lhe permitiria objetivar sua constituição fisiológica e psíquica. O psíquico do animal funciona e vive, porém “[...] o animal não é nenhum possível psicólogo ou fisiólogo!” (Scheler, 2003, p. 39).

A amarração de tudo isso vem com a terceira característica, que pode ser vista como uma consequência lógica das outras duas e também nos responde aquela pergunta de por que o espírito não pode ser mais um estágio da vida, mas deve estar fora dela. Diz Scheler (2003, p. 45, grifo do autor), sobre a terceira característica do espírito: “[...] o espírito é o único ser que é por si mesmo *incapaz de ser objetivado*, ele é *pura atualidade*”. Isto é, se o espírito é aquilo que tudo objetiva, ele mesmo não pode ser objetivado. O espírito é na medida em que realiza seu atos, sem nunca deixar-se ser coisificado. Ademais, se todas as coisas do mundo e da vida - incluindo a própria constituição fisiológica e psíquica do homem - são levadas à objetivação, e o espírito é aquele X que realiza toda a objetivação, ele mesmo não pode ser parte da vida em nenhum de seus estágios. Isto é, se o espírito fosse um quinto e novo estágio da vida, jamais poderia haver objetivação de tudo aquilo que é vital, pois este suposto quinto princípio estaria ainda no ‘mesmo plano’ do restante dos estágios, tornando-se incapaz de realizar qualquer

---

<sup>49</sup> Lembre-se do princípio de identidade fisiológica e psíquica.

objetivação. Dessa forma, o fundamento do espírito não pode estar entremeado nessa realidade vital, mas apenas ao princípio primordial do cosmos onde, por um lado, a vida é uma das possibilidades de manifestação deste princípio primordial e, do outro lado, o espírito se constitui como uma outra forma de manifestação. Estabelece-se, assim, dois princípios presentes no homem, derivados do princípio primordial do cosmos: vida - contemplada nos quatro estágios da construção do mundo psíquico e unificada no conceito de impulso (*Drang*) -, e o espírito (*Geist*) (Frings, 1996, p. 17, Scheler, 2003).

O próximo passo de Scheler é justamente mostrar com mais profundidade a peculiaridade dos atos de elevação do espírito diante da vida. Essa elevação, no entanto, aprofunda-se diante da objetivação primária do espírito, pois acessa às essências das coisas mesmas e suas relações, obtendo propriamente conhecimentos *a priori*. Trata-se dos atos de ideação.

### 2.2.3. Os atos de ideação

Os atos de ideação são, grosso modo neste primeiro momento, a forma original de Scheler conceber a redução fenomenológica proposta inicialmente Husserl. Além de algumas modificações específicas e finas em relação à concepção husserliana, precisamos assinalar em primeiro lugar um aspecto mais geral dessa redução fenomenológica em Scheler, que se amarra inteiramente com o nosso tema neste trabalho: se em Husserl a redução é um problema primeiramente teórico<sup>50</sup>, para Scheler - especialmente nos últimos escritos - o problema da redução se converte em um problema antropológico (Pintor Ramos, 1978, p. 285). Isso porque o processo de intuição das essências realizado pelos atos de ideação consagra o homem como um ser único de posição privilegiada no cosmos.

Dessa forma, a compreensão dos atos de ideação em Scheler só se dá efetivamente quando temos em mente duas coisas: 1) as críticas de Scheler a Husserl e, ligado a isso; 2) que os fundamentos dessa crítica envolvem o desenvolvimento de uma doutrina da vida e da realidade na filosofia de Scheler, que atinge sua forma madura nos últimos escritos. Importante aqui é reter aquela concepção da experiência de resistência como o momento constitutivo da

---

<sup>50</sup> Falamos isso em relação ao Husserl que Scheler chegou a acompanhar, ou seja, o Husserl até 1928. Com a introdução temática do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) em *Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (1936), o problema da redução ganha uma certa revisão, mas o fato é que Scheler não chegou a conhecer esse desenvolvimento husserliano. Cf. HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

realidade para todos os seres vivos, porque é precisamente na eliminação desse momento da realidade que o ato de espiritual ideação se constrói, possibilitando acesso às essências.

A doutrina da realidade em Scheler está ligada à experiência de resistência. É através dessa experiência originária pré-intelectiva, pré-representativa e pré-perceptiva que a realidade é dada a todo ser vivo. Essa realidade se mostra, portanto, como uma tensão, como um resistir dos objetos em relação aos desejos e pulsões do vivente. O filósofo utiliza o termo ser-aí/existência (*Dasein*)<sup>51</sup> para designar a existência das coisas no mundo, isto é, o mero haver – seu aspecto efetivo dado na experiência da realidade como resistência, como contingência, como “ser real”, como modo de ser casual, que sempre carrega consigo os interesses vitais do vivente. Realidade em Scheler, como diz Pintor Ramos (1978), deve ser sempre tomada no “sentido forte”; ou seja, como aquilo que pode operar de forma ativa na esfera da realização concreta. Resistência, existência (*Dasein*) e realidade são, portanto, termos que se referem à mesma esfera ontológica: a esfera da vida e da materialidade.

No entanto, Scheler diz expressamente no ensaio *I-R* (1927), a existência (*Dasein*) de algo jamais pode estar *in mente*: ela é somente dada e sentida como resistência. Nas palavras do filósofo, o ser-aí de algo é “transinteligível”, uma individualidade embaraçosa para a cognição. A realidade das coisas enquanto existência não se deixa apreender ou compreender completamente por uma mente cognoscível. O que propriamente pode estar *in mente* é apenas “o *quê* do ser, e não o *ser* do *quê*” (Scheler, 1973, p. 312). O *quê* do ser é o que Scheler chama de ser-assim (*Sosein*) ou essência (*Wessen*), e aqui já entramos na outra esfera ontológica que está fora da vida, o espírito.

Sendo assim, toda coisa no mundo é dada ao animal na forma de existência, com seu modo de ser casual característico da experiência da realidade enquanto resistência. Como vimos, o correlato da vida em todos os seus estágios é exatamente a existência, a realidade “no sentido forte” como resistência. Para o humano, as coisas também são dadas primeiramente em sua existência fática casual, porque o homem é em parte natureza, mas há a possibilidade de apreensão da essência das coisas. Podemos dizer que impulso vital/impulso (*Lebensdrang/Drang*) - em todas as suas manifestações, desde o impulso sensitivo até a inteligência prática - está para *Dasein* e espírito (*Geist*) está para *Sosein* (Frings, 1974).

---

<sup>51</sup> Para a maioria dos leitores, o termo obviamente remete ao filósofo Heidegger. No entanto, deve haver um esforço para que o sentido atribuído por Heidegger seja esquecido aqui, pois pode prejudicar a compreensão scheleriana do termo.

Com essa doutrina da realidade em mente, e também com as distinções feitas dos dois domínios ontológicos, podemos agora definir o ato de ideação tal como está exposto em *PHC*.

O significado da ideação é

“[...] a compreensão das qualidades e estruturas essenciais em termos de *um* exemplo de uma região essencial, independentemente da magnitude e do número de observações e raciocínios indutivos a partir delas. O conhecimento, no entanto, que é assim adquirido - embora encontrado em apenas um exemplo - é válido em termos da classe infinita de *todos os objetos possíveis* na região particular em questão, e também é independente de nossa percepção sensorial humana contingente e do tipo ou quantidade de estímulos, e, por fim, é válido para todos os seres dotados de espírito que pensam sobre tais questões. Portanto, as percepções que são alcançadas dessa maneira são válidas *além* dos limites de nossas experiências sensoriais. Essas percepções não são apenas válidas na realidade de nosso mundo, mas também são válidas para qualquer mundo possível. Em termos técnicos, elas são *a priori*<sup>52</sup>. (Scheler, 2009, p. 36, tradução nossa, grifo do autor).

Peculiar do ato de ideação, portanto, é obter o conhecimento essencial através de um único exemplo. Isso o difere da abstração indutiva, que obtém conhecimento essencial a partir de vários exemplos (Pintor Ramos, 1978). E obviamente difere de todo pensamento consequential e/ou mediado e de toda inteligência técnica, que sequer obtém conhecimento essencial, e cuja forma inicial já está presente nos animais superiores. O que possibilita o ato de ideação é, resgatando os termos já explicitados, a capacidade de “separar a essência da existência”, e adiciona Scheler que essa capacidade é a “característica fundamental do espírito humano”, porque é “a base de todas as outras características” (Scheler, 2009, p. 36). Já vimos Scheler apresentar outras características do espírito. Neste ponto, ao introduzir uma nova, considerada mais fundamental, Henckmann (2018, p. 143) argumenta que ela deve ser articulada com as anteriores, sendo compreendida de fato como o fundamento esclarecedor das demais. Isto quer dizer que todas as outras características do espírito – mesmo aquela

---

<sup>52</sup> Da mesma forma que *Dasein* nos recorda Heidegger e em Scheler tem um sentido diferente, o termo *a priori* nos recorda Kant e em Scheler também possui um outro sentido. Porém, neste caso a comparação com Kant é importante porque a noção de *a priori* Scheler busca fazer oposição ao filósofo de Königsberg. Em Kant, o *a priori* designa, por um lado, as condições transcendentais de possibilidade da experiência e, por outro, caracteriza o conhecimento independente da experiência, cujo estatuto é formal. Em Scheler, ao contrário, o *a priori* não constitui uma estrutura formal da subjetividade, tampouco diz respeito somente a um conhecimento formal que pode ser obtido independentemente da experiência, mas diz respeito exatamente a conteúdos essenciais e suas conexões dados imediatamente em intuição. Nessa perspectiva, o *a priori* se refere ao domínio das essências (*Sosein*), enquanto o *a posteriori* concerne ao plano da existência (*Dasein*), sem que isso implique uma separação ontológica rígida entre essência e existência: todo ser possível possui essência (*Sosein*) e existência (*Dasein*); ainda, carrega sempre um valor (*Wert-sein*), formando portanto uma tríade na apresentação do ser. Scheler, portanto, recusa a noção kantiano de um *a priori* meramente formal, sustentando também a legitimidade de um *a priori* material. Normalmente, fala-se muito do *a priori* material em Scheler no campo dos valores, mas vale dizer que esse *a priori* material inclui não apenas a esfera axiológica, na qual os valores são intuídos como qualidades objetivas e irreduzíveis, mas também a conteúdos essenciais e relações inerentes às diversas regiões do ser (Bobbio, 2024; Cusinato, 1995; Frings, 1996).

considerada anteriormente como a principal, o “desprendimento existencial do orgânico” – já pressupõem a mais fundamental separação entre essência e existência.

Scheler felizmente nos fornece alguns exemplos dos atos de ideação, e num primeiro momento evidenciando um contraste entre a inteligência técnica e o conhecimento essencial que pode ser obtido. Se sinto uma dor no braço, um problema colocado pela inteligência seria: de onde vem e como posso eliminá-la? A resposta pode vir pela via das ciências positivas, como a fisiologia, psicologia e medicina. Mas as ciências positivas ainda estão vinculadas a interesses vitais e práticos, e portanto, não podem nos fornecer uma visão das essências (*Wesensschau*). Assim, a técnica característica das ciências deve ser vista como um prolongamento da inteligência prática já presente nos animais, evidentemente em um grau maior, e que também incorpora a atuação do espírito (Cusinato, 1995). Um passo adiante considerar aquela dor como *um* exemplo de um estado essencial, e perguntar o que seria a dor *em si mesma*, para além do fato de que eu a sinto neste momento:

“[...] posso tomar a mesma dor como ‘exemplo’ de uma realidade *essencial* sumamente estranha e assombrosa: o fato de que esse mundo é manchado pela dor, pelo mal e pelo sofrimento; neste caso, sou obrigado a colocar a pergunta de outra maneira: o que é afinal propriamente a “dor mesma”, abstraindo-se do fato de eu estar aqui e agora com dor - e como precisa ser constituído o fundamento das coisas para que algo assim como a “dor em geral” seja possível? (Scheler, 2003. p. 47).

Na famosa história da conversão de Buda, Scheler enxerga o exemplo acima plasmado em uma situação concreta. Conta a história que Buda foi mantido até os vinte e nove anos no palácio do pai, afastado de todo tipo de sofrimento e impressões negativas. Logo após tomar a decisão de sair do palácio e encarar a vida afora, Buda vê *um* homem pobre, *um* homem doente e *um* homem morto; diante disso, pôde conceber de imediato a constituição essencial do mundo como marcado pelo sofrimento, para além daqueles três fatos casuais representados nos homens que viu ‘aqui e agora’ após sair do palácio. Outro exemplo é Descartes que, em *Meditações metafísicas*<sup>53</sup>, reflete a partir de um pedaço de cera para chegar à essência do corpo como extensão. Na matemática também encontramos uma série de exemplos dos tais atos ideativos: abstrair de uma tríade de objetos o número três, tornando-o aplicável a todas as coisas singulares, é mais um exemplo.

Percebemos em todos os exemplos uma certa supressão do “aqui e agora” que, por sua vez, encaminha o acesso às essências. É por essa direção que a crítica de Scheler a Husserl vai

---

<sup>53</sup> Cf. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005. pp. 49-52.

caminhar. De acordo com Scheler, a redução em Husserl não chegaria definitivamente às essências porque o filósofo não tinha suficientemente claro qual seria o momento da realidade: faltaria a Husserl uma doutrina mais aprofundada acerca da realidade. O ser real em Husserl, diz Scheler, se resumiria a “ter um lugar no tempo”, o que para o filósofo aqui estudado seria uma concepção ainda bastante imatura. Por ter uma teoria da realidade sem muitos aprofundamentos, sua teoria da redução não seria capaz de chegar realmente às essências (Scheler, 1973, p. 315). Desse entendimento sobre o ser real se desdobra a *epoché* husserliana como meio de acesso às essências: suspensão do juízo existencial que carrega os elementos espaço-temporais que constituem o ser real<sup>54</sup>.

Mas para Scheler o verdadeiro momento da realidade envolve mais do que uma posição temporal e espacial. O real, para nosso filósofo, carrega sempre aquela pressão exercida pelos impulsos que formam a experiência de resistência. Expressa Bosio de maneira bastante clara:

O “real” não é apenas aquilo que está “fora” de nós. Há também muita “realidade” em nós, especialmente em todo o fluxo turbulento da alma e na “passividade” daquilo que não emerge com clareza à consciência desperta e vigilante. A “realidade” não se caracteriza apenas pela “espacialidade” ou pela objetivação categorial tal como expressa no “juízo de existência”. Há uma “realidade” no fluxo temporal mais profundo da vida do eu, que sentimos acelerar à medida que envelhecemos, e pela qual o passado, pressionando o presente, nos faz sentir que para nós o tempo que continha a possibilidade de realizar certos planos, de efetivar determinadas intenções, etc., já passou. No entanto, essa é uma “realidade” que não é especificamente “espacial”. O momento da “realidade” de cada ente não se inscreve nem na esfera da “percepção interna” nem na esfera da “percepção externa”. Não devemos nos deixar desviar por preconceitos residuais, dos quais relutamos em nos desfazer, oriundos do subjetivismo cartesiano. O mundo “externo”, espacial, com seus volumes, contornos e formas, pode muitas vezes ser menos “real” do que o mundo “interior”, quando o indivíduo é despossuído de si mesmo na angústia, nas fobias ou nas compulsões neuróticas. Os “miragens”, os reflexos de luz e sombras estão no espaço, mas não são verdadeiramente “reais” — embora exerçam eficácia causal como formas e figuras simples (Bosio, 2004, p. 151, tradução nossa)

Com essa concepção de realidade, segue-se que para Scheler a suspensão do juízo existencial não é suficiente. Se suspendo todos os elementos e determinações da cosmovisão natural, todas as cores, sons, consciência do corpo e ainda, todas as formas espaciais e temporais, o que ainda sobra é a impressão mais originária de uma resistência dos objetos se

---

<sup>54</sup> Scheler parece ter em mente a definição de *epoché* fenomenológica tal como está exposta no §32 de *Ideias I* (1913): “Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este “mundo”, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a *epoché* “fenomenológica”, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal (Husserl, 2006, p. 81, grifo do autor).

opondo aos meus desejos e instintos (Scheler, 2003, p. 51; 2021, p. 158). É precisamente essa impressão que para Scheler deve ser eliminada para que se abra a porta de uma intuição da essência. Portanto, não se trata meramente de reter o juízo existencial - como no Husserl de *Ideias I* -, mas de aniquilar o próprio momento da realidade: des-realizar o mundo. Em *I-R*, Scheler trabalha em cima de uma possível dúvida a respeito de sua teoria da redução, a saber, por que a eliminação do momento da realidade seria algo mais adequado para nos levar à essência do que a suspensão do juízo existencial? Sua resposta é que, junto com a anulação do momento da realidade “[...] uma série bem ordenada das propriedades dos objetos da visão de mundo natural também desaparece necessariamente (Scheler, 1973, p. 316), sendo que certas características contingentes como a própria localização espaço-temporal de um objeto fazem parte dessas propriedades. Ou seja, para Scheler, o momento da realidade está na base do juízo existencial, e eliminar o segundo seria apenas um passo não muito efetivo, pois ainda haveria um resíduo do primeiro deixando o objeto ‘contaminado’ pela impressão de resistência diante dos instintos, desejos e pulsões daquele que tenta realizar a redução.

Com esse modo de conceber a redução, Scheler (2003, p. 53) pode dizer que enquanto o animal “[...] sempre diz ‘sim’ ao que é real – mesmo aí onde ele se atemoriza e foge –, o homem é aquele ‘que pode dizer não’, ele é o ‘asceta da vida’, aquele que protesta eternamente contra toda mera realidade”. O animal vive completamente imerso na realidade efetiva e concreta, ao passo que o homem lança um “vigoroso ‘não’ de encontro a este tipo de realidade” (Scheler, 2003, p. 50). Portanto, através dos atos de ideação, o homem pode sempre romper com os laços da efetividade do real, inibindo o impulso vital para acessar esfera da idealidade, do *Sosein*, da essência.

Devemos então, com isso, deixar claro o papel que os atos de ideação cumprem na antropologia filosófica de Scheler. O peso colocado pelo filósofo na seção sobre os atos de ideação não deve ser subestimado: sua compreensão do homem como um ser único e de posição privilegiada no cosmos está inteiramente amarrada com sua compreensão sobre os atos de ideação. Tais atos só podem ocorrer, como bem assinala Pintor Ramos (1978, p. 203), porque no cosmos há um ser capaz de se colocar acima do estágio da inteligência prática, um ser espiritual. Não há conhecimento das essências sem espírito, e se Scheler não consegue demonstrar que de fato há conhecimento essencial e *a priori*, defender uma posição especial para o homem se torna uma tarefa bastante difícil – sem apreensão de essências, o argumento a favor de uma realidade especificamente humana parece fraco. Não é por casualidade que Scheler (1986a, p. 16) escreve: “[...] quem nega o saber *a priori* no homem faz dele, sem sabê-lo, um animal”.

Sendo assim, desde a introdução do espírito como um princípio fora da vida, já estava colocada uma concepção de dois princípios originários e irreduzíveis presentes no homem: espírito e impulso (*Geist und Drang*). Com a introdução dos atos de ideação, cada um dos princípios ganha novos elementos (*Dasein, Sosein*, realidade, idealidade), fortalecendo ainda mais a concepção de um ‘dualismo’ que se move entre dois domínios ontológicos diferentes que estão presentes no homem. E como todo dualismo, ainda que aparente, o evidente passo posterior é explicar a interação entre ambos os domínios. É precisamente essa tarefa que restou a Scheler em *PHC* – neste ponto, a ideia geral de sua antropologia está colocada: o homem é um ser vital e espiritual, sendo o espírito sua diferença essencial diante dos outros animais. Resta saber como vida e espírito podem interagir no homem, visto que são dois princípios que possuem originalidade própria e não podem ser reduzidos um ao outro.

É tecendo críticas a concepções de outros autores que Scheler, em *PHC*, vai mostrando a originalidade de sua doutrina. De antemão, como já é bem conhecido, sua antropologia vai se apoiar em uma metafísica do *Geist und Drang* como princípios irreduzíveis e originários, e seus detalhes vão fazer oposição à tradição clássica, à vertente vitalista, à vertente mecanicista e a outras variações. Portanto, é importante compreender as críticas que Scheler faz às várias vertentes e tradições para fazer a originalidade da fundamentação metafísica de sua antropologia vir à luz.

### **2.3. Conclusão do capítulo**

O “início” e o “núcleo” de *PHC*, portanto, consistem respectivamente em uma doutrina geral da vida e em uma doutrina do espírito, com o objetivo claro de hierarquizar o domínio da vida do seu estrato mais simples até o mais complexo e verificar se o homem participa, em sua totalidade, desse conjunto. Como vimos, Scheler entende que o homem participa de todos os estágios da vida, mas sua diferença essencial a transcende: é o que se nomeia de espírito, um “novo princípio” que está fora da vida, concebido como uma região com autonomia e originalidade próprias, que deve ser atribuída apenas ao homem. Deve ser sublinhado, com isso, ao que Scheler está se opondo: em especial, a toda teoria que tende a postular que o especificamente humano é um prolongamento das capacidades já presentes nos animais superiores. Entendemos essa oposição quando analisamos a passagem entre inteligência prática e espírito. O essencial do homem, para o filósofo, não é a complexificação da inteligência prática já presente nos animais superiores, mas sim um novo princípio que difere radicalmente de tudo aquilo que a inteligência prática mais refinada é capaz de realizar. Ainda, se fosse o caso do prolongamento, para Scheler, sequer poderíamos falar em uma diferença de essência.

Nesse sentido, a seção de Scheler sobre os atos de ideação entra para aprofundar o argumento da diferença essencial. Com a descrição de tais atos, Scheler pretendeu mostrar que o conhecimento que o homem pode obter, através desse tipo peculiar de ato espiritual, está longe daquele que o animal mais astuto pode obter através da inteligência prática. Isto é, o homem é capaz obter conhecimento *a priori* alcançando as essências, enquanto o animal, mesmo em sua demonstração mais elevada, permanece preso no terreno da existência (*Dasein*) marcado pela experiência de resistência.

Aliado a isso, o filósofo também já introduz ao leitor a ideia de uma posição especial do homem no cosmos – aqui, ainda muito ligada ao tipo de conhecimento que o homem pode obter –, que será ainda mais aprofundada e fortificada nas próximas seções do texto de *PHC*, como teremos a oportunidade de ver no capítulo a seguir.

### **CAPÍTULO 3: A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA ANTROPOLOGIA DE SCHELER**

#### **3.1. Críticas às teorias de espírito e vida**

Ainda no final da seção sobre atos de ideação, ao tratar sobre aquele “não” que transcende a realidade efetiva, Scheler dialoga com Freud ao utilizar um termo consagrado pelo pai da psicanálise: “[...] o homem pode ‘sublimar’ sua energia pulsional para uma atividade espiritual” (Scheler, 2003, p. 53). Aqui, já indica em parte a chave para o processo de interação entre espírito e impulso, a sublimação<sup>55</sup>. Porém, para amarrar coerentemente o processo, Scheler precisa demonstrar o que ele entende metafisicamente por espírito: ele é um princípio originário com suas próprias leis ou deve ser visto como um epifenômeno do impulso e da vida? Já deve ser claro para nós que Scheler está totalmente de acordo com a primeira visão, porém seu modo de conceber é bastante peculiar.

É nesse conjunto de ideias que Scheler irá colocar a pergunta principal da próxima seção de seu texto: “Aqui vem à tona mais uma questão decisiva: o espírito só *surge* através desta ascese, desta repressão, desta sublimação, *ou* ele apenas recebe delas seu fornecimento

---

<sup>55</sup> No entanto, a noção de sublimação dos dois autores é bastante diferente, apesar da nomenclatura idêntica. Parece que Scheler aqui se apropria do termo justamente para apresentar sua doutrina da relação espírito-vida num campo conceitual já colocado. De todo modo, suas formulações serão distintas e irão fazer oposição a praticamente todos os teóricos envolvidos nesse debate. Veremos a noção scheleriana de sublimação somente posteriormente neste capítulo, pois sua devida compreensão só se dá assim que muitos elementos de sua metafísica estiverem postos.

de energia?” (Scheler, 2003, p. 54, grifo do autor). Seguindo uma tendência geral de seu pensamento, o filósofo vai buscar uma posição intermediária entre duas correntes principais que formulam doutrinas do espírito: a doutrina clássica e a doutrina negativa. Mediante a críticas direcionadas às duas correntes, Scheler não só apresentará elementos de sua metafísica, mas também irá sinalizar quais pontos específicos das ideias de homem apresentadas na sua formulação do problema serão abraçados e rejeitados.

### 3.1.1. Crítica à doutrina negativa de espírito

As figuras que Scheler elenca para representar a doutrina negativa do espírito são, sem muitos aprofundamentos nas especificidades de cada uma, Schopenhauer, Paul Alsborg, Freud e a doutrina budista. Sem muitos aprofundamentos porque a intenção de Scheler é pinçar o ponto comum entre todas, e sua extração interpreta que a tese geral dessa corrente é entender que o espírito – quando e até que ponto ele é admitido no interior dessas doutrinas – surge efetivamente daquela ascese, daquele “não”, da repressão às pulsões. Isso quer dizer que todas as atividades que denominamos tradicionalmente de espirituais, isto é, atos lógicos, morais, arte, cultura, religião e etc, são subprodutos da negação das pulsões (Scheler, 2003, p. 55).

O que Scheler procura contestar nesse tipo de doutrina é precisamente o caráter epifenomenal que o espírito adquire. Não há uma originariedade no domínio do espírito: o que se chama de espírito – quando de fato o nomeiam assim –, na doutrina negativa, é para o filósofo um subproduto originado da repressão das pulsões ou da ascese, decorrente de uma valorização extremamente unilateral dos valores vitais (Scheler, 2003, p. 57-58). Apesar da originariedade do espírito ser uma convicção scheleriana desde seus primeiros escritos, sua contestação acerca da doutrina negativa não se baseia apenas em uma forte convicção. De fato, Scheler nunca esteve disposto a renunciar a esse ponto (Pintor Ramos, 1978, p. 396), mas em *PHC* vemos uma linha argumentativa clara que pretende atacar as doutrinas negativas no ponto em que elas realmente parecem fracas.

Em concreto, Scheler destaca a falha dessas concepções:

*O defeito fundamental* de todo e qualquer tipo de teoria negativa do espírito é não dar nenhuma pista para a resposta às seguintes perguntas: o *que* nega afinal no homem, o que diz não afinal à vontade de vida, o que reprime as pulsões? [...] E como é que os princípios do espírito concordam (ao menos parcialmente) com os princípios do ser? Por fim: para que é sublimado, reprimido, para que a vontade de vida é negada - em virtude de que valores derradeiros e metas derradeiras? (Scheler, 2003, p. 58-59, grifo do autor).

Quando pergunta sobre “o que” nega no homem ou “o que” reprime as pulsões, Scheler não está se referindo ao conteúdo da repressão, mas sim a que tipo de estrato no homem é responsável por realizar essa repressão. Viktor Frankl, muito influenciado por Scheler no campo da psicoterapia e fazendo uma clara referência a essa passagem, costumava colocá-la com uma metáfora bastante iluminadora: “[...] ainda não aconteceu de um rio construir sua própria represa” (Frankl, 2015, p. 35). Por essa razão, Scheler diz que a teoria negativa já pressupõe o que ela precisa explicar mas não o faz: o espírito. Se perguntarmos sobre “o que” no homem realiza aquela ascensão e introduz a repressão das pulsões, a resposta inevitável teria de ser mesmo o espírito, entendido como uma esfera originária e dotada de leis autônomas, jamais como um epifenômeno da esfera vital (Scheler, 2003, p. 59).

Para além da mera necessidade de um estrato originário que realize a ascensão e reprima as pulsões, o espírito para Scheler constitui como a própria possibilidade da verdade, bem como o acesso a ela: “Pois a autonomia do espírito é a pressuposição suprema para a ideia de ‘verdade’ e para sua cognoscibilidade possível” (Scheler, 2003, p. 61). Se nos recordarmos sobre o que foi dito sobre os atos de ideação, as duas coisas estão evidentemente conectadas: somente quando elimino o momento da realidade, lançando um “não” e inibindo os impulsos mais básicos, posso ter acesso às essências. Se o espírito fosse um mero epifenômeno do impulso, toda a pretensão de verdade e conhecimento *a priori* produzida pelo homem não iria além do reino da mera contingência e casualidade, característico das coisas como existência (*Dasein*) dadas no domínio da vida. Ou seja, uma doutrina negativa do espírito, dentro das caracterizações já fornecidas por Scheler, acaba por conduzir também ao relativismo.

No entanto, para Scheler, nem tudo da teoria negativa é falso. Sua verdade reside precisamente em reconhecer a força oriunda das camadas mais baixas, obscuras e irracionais da vida - isto é, que a energia de criação, a força e o poder de atividade do homem advém da esfera vital. O espírito é originalmente impotente (*Ohnmacht*) e empresta suas forças do impulso, dotado de força e poder. Essa é uma doutrina que deve ser referida ao último Scheler, pelo menos a partir de *HH* (1926). Em *EFS* (1922), vemos Scheler criticando Freud justamente por não atribuir ao espírito alguma forma de energia independente do impulso: “Em nossa visão, todos os níveis da vida psíquica, desde a apreensão sensorial até os atos mais elevados do espírito, são derivados de um fundo independente de energia psíquica, que de forma alguma é emprestada da energia instintiva da libido” (Scheler, 2008, p. 207-208).

Em suma, no Scheler de *EFS*, todos os estratos do homem possuem alguma energia, que eventualmente as mais altas podem sim emprestar das mais baixas, porém cabe ressaltar que até mesmo o espírito possui um fundo independente de energia. No entanto, em *PHC* já

estamos diante de um Scheler que parece ter reavaliado tal doutrina e, agora, presta um certo assentimento a Freud (Cusinato, 1995). Staude (1967) nos coloca uma hipótese biográfica na adesão de Scheler a uma nova perspectiva, onde o filósofo teria observado no contexto pós-guerra da Alemanha uma burguesia culturalmente muito bem formada, porém completamente incapaz de controlar a prática da situação e, ao mesmo tempo, uma espécie de socialismo não tão erudito, porém carregado de vigor e poder efetivo. Pintor Ramos, nessa linha, escreve: “As circunstâncias que atravessavam sua pátria lhe haviam advertido que as grandes ideias só movem a história quando vão unidas a paixões e interesses fortes, e isoladas não surtem efeito algum” (Pintor Ramos, 1969, p. 545, tradução nossa). Surge em Scheler uma certa intuição de que o mero reconhecimento de um valor ou ideia espiritual não garante por si só sua realização efetiva. Aparece em *PHC* um trecho que coaduna com essa linha:

Nós encontramos cada vez mais, sob uma forma diversa, a mesma ocorrência da *inter-relação entre o espírito e a vida na história* do homem. Certamente não é válida para esta história a afirmação de Hegel de que ela repousa sobre uma explicação de meras ideias, mas sim muito mais a sentença de Marx de que ideias que não têm nenhum interesse e nenhuma paixão atrás de si – e isto significa: poderes que não provêm da *esfera pulsional e vital* do homem – costumam forçosamente se “tornar risíveis” na história do mundo (Scheler, 2003, p. 65, grifo do autor).

Ainda, deve-se ter uma postura moderada quanto à adesão de Scheler à tese da impotência do espírito. Não se pode afirmar com absoluta certeza que as circunstâncias históricas de seu país tenham sido a origem da nova posição. Pode ser, como pontua Pintor Ramos (1978), que essas circunstâncias tenham confirmado a Scheler uma direção já presente em seu pensamento, mas de modo algum a tese da impotência do espírito deve ser avaliada em seu valor filosófico com base em fatos biográficos. Como veremos a seguir, as críticas de Scheler à doutrina clássica irão seguir uma linha argumentativa baseada na nova posição, e não deixam de ter seu sentido.

### 3.1.2 Crítica à doutrina clássica de espírito

A teoria clássica do espírito, ao contrário da teoria negativa, se caracteriza por atribuir ao espírito uma essencialidade/originariedade e também autonomia: a reconhece como uma esfera própria não derivada da esfera vital. Ainda na direção contrária da teoria negativa, atribui também a este espírito força e poder. A base desta ideia está tão amplamente presente na história do pensamento ocidental que Scheler sequer chega a escolher um pensador para expor a doutrina, senão que se limita a dizer que ela “[...] domina quase que todo o *conjunto da filosofia ocidental*” (Scheler, 2003, p. 60, grifo do autor), e em um parágrafo, mostra brevemente

algumas aparições. Podemos dizer que ela esteve muito presente, com variações, de Platão até Hegel – e nesse sentido, ela constantemente vem em companhia com a ideia de homem como animal racional. Assim, Scheler, fazendo um breve resgate da história e abraçando exatamente essa extensão, diz que não importa se:

[...] esta teoria clássica do espírito se apresenta em Platão e Aristóteles, onde as “ideias” ou “formas” se mostram ao mesmo tempo como *forças* configuradoras que formam as coisas do mundo a partir de um *μη ον* de um “ser possível” da *prima materia*; se ela se manifesta na forma teísta da religiosidade judaico-cristã, que só deixa Deus ser “puro espírito” e lhe atribui enquanto tal não apenas direção e direcionamento (inibir e desinibir), mas uma vontade criadora positiva, sim até mesmo onipotente; ou mesmo se ela se apresenta em uma forma mais panteísta, como em Fichte ou no panlogismo de Hegel, segundo o qual a história do mundo deve repousar sobre a auto-explicação da ideia divina segundo uma lei dialética, sendo o homem em seu cerne tão somente autoconsciência deveniente, a consciência deveniente da liberdade, que a eterna divindade espiritual conquista por si mesma nele, em sua história (Scheler, 2003, p. 61, grifo do autor).

Independente da forma como se apresenta, Scheler (2003, p. 61) entende que a teoria clássica do espírito sempre comete o mesmo erro: que o espírito ou a ideia possui um *poder* originário próprio, e não necessita de um ímpeto vital para agir. Mas tal erro vem de uma construção metafísica anterior e mais fundamental, que desde os primórdios da filosofia se formou como uma verdadeira cosmovisão (*Weltanschauung*), a saber: “[...] supor que este mundo em que vivemos é assim ordenado natural e constantemente e que as formas de ser mais elevadas *crecem* não apenas em sentido e valor – aqui começa o erro – também em *força e poder*, quanto *mais elevadas* elas são” (Scheler, 2003, p. 62, grifo do autor). Se pensarmos portanto no conjunto gradual das formas de ser do cosmos, colocando a sequência inorgânico, orgânico, anímico e espiritual, a teoria clássica irá colocar que a gradação de forças segue o mesmo sentido, sendo o inorgânico o mais fraco e o espiritual o mais forte e poderoso. Scheler, como já sabemos, está de acordo no que se refere a ordem de sentido e valor, tendo em vista sua própria caracterização do espírito como “mais elevado”. Mas no que se refere a força e poder, a corrente de atuação: [...] não transcorre de cima para baixo, *mas de baixo para cima!* (Scheler, 2003, p. 62, grifo do autor). O impotente é o mais elevado (espírito) e a força deve ser localizada nas camadas mais baixas. Se observarmos essa corrente de atuação na natureza, diz Scheler, vemos que o mundo inorgânico se constitui independentemente de qualquer outra força, ao passo que as plantas já dependem de forças do mundo inorgânico, e os animais dependem das plantas.

Deve-se ter claro, portanto, que em Scheler os estratos não são como camadas sem nenhuma comunicação entre si, senão que há uma dependência das camadas mais altas em

relação às mais baixas (Pintor Ramos, 1978). Isso é um acolhimento da “lei da dependência categórica”, de Nicolai Hartmann, que de fato encontrou inspiração na estratificação da vida emocional no *Formalismo* de Scheler, mas a aplicou também às esferas do ser, e não somente as de valor. De qualquer forma, nosso filósofo recebe a doutrina aplicada às esferas do ser como está exposta na *Ontologia*<sup>56</sup> de Hartmann. No entanto, essa relação de dependência das camadas mais altas em relação às mais baixas não deve ser vista no sentido de derivação, mas sim de fornecimento de energia. Se as camadas mais baixas dessem origem às mais altas, o espírito perderia seu domínio originário com suas próprias leis.

Disso se segue que o estrato inorgânico é o mais independente e mais poderoso, seguindo-se da esfera orgânica em sua ordem interna: plantas, animais e homem. Sabemos ainda que o homem, além de um ser vital, é um ser espiritual – este último estrato, como sabemos, entende-se como impotente (Scheler, 2003, p. 62-64). Como pontua Pintor Ramos (1978, p. 104) a tese da impotência do espírito (*Ohnmacht des Geistes*) nada mais é do que uma aplicação consequente da lei da estratificação e da dependência categórica.

Em resumo, a posição de Scheler em relação à teoria clássica é a seguinte: compartilha da convicção de que o espírito é um domínio próprio e irreduzível à qualquer princípio vital; no entanto, nega que o mesmo espírito seja o princípio mais poderoso em relação aos outros estratos do Ser. Observa-se então uma rejeição das duas doutrinas concebidas em sua totalidade – clássica e negativa –, mas uma adesão parcial a determinadas proposições de ambas. Da teoria clássica, pega a originariedade do espírito; da teoria negativa, a ideia de força e poder presente nas camadas mais baixas e obscuras.

### 3.1.3. Crítica às doutrinas naturalistas e a Ludwig Klages

As críticas de Scheler às doutrinas naturalistas vão praticamente na mesma linha de suas críticas às doutrinas negativas do espírito, mesmo porque o filósofo reúne autores como Freud, Schopenhauer e Nietzsche no grupo de naturalistas. Torna-se incompreensível se entendermos o termo naturalismo com uma lente mecanicista; na verdade, a variante mecânico-formal é apenas uma forma de naturalismo, mas não a única. A definição portanto deve ser mais ampla: naturalismo, no texto de *PHC*, quer dizer toda a ideia de que a ‘natureza’ – por mais

---

<sup>56</sup> Cf. Hartmann, N. *Ontologia III: La fábrica del mundo real*. México: Fondo de cultura económica, 1959. Hartmann expressa: “A tese capital e geral acerca da estratificação já pode ser colocada. Diz que todo estrato do ser tem categorias próprias [...] pode-se pensar que os estratos de categorias carecessem de toda relação uns com os outros. Não pode ser assim, naturalmente, pois se trata da fábrica, dotada de unidade, de um mundo real total.” (Hartmann, 1959, p. 515-516).

diverso que a acepção do termo seja em cada pensador – é a única realidade existente e, portanto, a ela que deve-se referir para explicar todos os fenômenos, incluindo os humanos. Essa seção do texto, embora pareça repetitiva em alguns aspectos em relação à anterior, tem sua razão de ser por conta do aprofundamento da *relação* entre espírito e vida no homem, culminando na doutrina de Ludwig Klages.

Vamos então às distinções. Um primeiro tipo de naturalismo é o mecânico-formal. Scheler escolhe como máxima expressão da vertente a famosa obra *L'homme machine* (1747), de La Mettrie. Como já sugere o título, o homem total é visto analogamente a uma máquina; todo o conjunto de sentimentos e pensamentos devem ser reduzidos a leis físicas e biológicas concebidas segundo os princípios da mecânica, que ditam o organismo humano como um autômato cheio de engrenagens. Na visão de Scheler, o erro desta concepção não está meramente em esquecer o lugar do espírito, mas também, já de início, em não conceber a vida como uma categoria própria e originária; ao contrário, a vida fica reduzida a uma mera propriedade que depende da agregação de partes do organismo (Pintor Ramos, 1978, p. 154; Scheler, 2012, 168-170).

Um segundo tipo de naturalismo é sua variante vitalista, que para Scheler possui uma clara vantagem ao conceber a vida como um processo originário. Contudo, esse processo deve ser qualitativamente distinto de processos físico-químicos do mundo inorgânico. Exatamente por ser qualitativamente distinto dos processos físico-químicos, ganha-se um espaço para que esse processo vital originário seja definido de várias formas. Dentro das variantes vitalistas, Scheler reconhece então três subtipos, que irão se diferenciar mediante a concepção de qual instinto seria o fundamental e originário da vida humana: 1) Pulsão de alimentação ou nutritivo, cujos principais representantes seriam Vogt e Marx; 2) Pulsão de reprodução ou sexual, cujo exemplo paradigmático não pode ser outro senão o primeiro Freud; 3) Pulsão de poder ou auto afirmação, que leva toda uma gama de pensadores passando por Hobbes, Maquiavel, Nietzsche, Alfred Adler (Pintor Ramos, 1969, p. 527-529; Scheler, 2003, p. 79-81).

Sabemos que todos os tipos naturalistas irão fracassar para Scheler por conta da desconsideração da originariedade e autonomia do espírito, mas neste grande acervo a variante vitalista é considerada mais acertada porque, ao menos, reconhece a vida como fenômeno originário. No entanto, ainda permanece nas variantes vitalistas uma conclusão inaceitável para Scheler: seja na consideração do processo vital fundamental como pulsão de alimentação, de reprodução ou de poder, o erro está em derivar o espírito a partir dessas pulsões.

Assim sendo, toda a construção parece levar para a apresentação da concepção de Ludwig Klages, que de maneira similar a Scheler (2003, p. 82) - “[...] de maneira similar a nós

mesmos” – concebeu também vida e espírito como duas categorias irreduzíveis. É precisamente a partir da contraposição entre a doutrina de Klages e Scheler que conseguimos nos aprofundar ainda mais na concepção do filósofo aqui estudado.

Em Klages, vida e espírito estão presentes somente no homem, são fenômenos originários, irreduzíveis um ao outro e de origem metafísica: em todos esses pontos, Scheler está de acordo. No entanto, duas peculiaridades de Klages são rejeitadas por Scheler: o entendimento do espírito como inteligência técnica e capacidade de escolha – segundo Scheler, de modo similar aos pragmatistas – e; o estado de oposição entre vida e espírito, no qual o espírito se dá historicamente como vitorioso, o que para Klages é certamente uma lástima. Sobre o primeiro ponto, já nos é óbvio a rejeição de Scheler: o espírito não deve ser identificado com inteligência, senão que sua marca básica está direcionada a um procedimento muito mais elevado, a saber, a intuição de essências. Klages reconhece o espírito como capaz de uma certa objetivação, mas nem de longe no grau que Scheler atribui: “Klages não reconhece o fato de que o espírito não objetiva apenas primariamente, mas também intui ideias e essencialidades sobre a base de uma certa desrealização” (Scheler, 2003, p. 82).

Sobre o segundo ponto – o estado de oposição entre vida e espírito – a rejeição de Scheler pode não ser tão óbvia, pois num primeiro momento, quando o filósofo nos introduz ao espírito, lemos a sentença: [...] ele é um *princípio oposto a toda e a cada vida em geral, também à vida no homem* (Scheler, 2003, p. 35). Esse tratamento do espírito acompanhado de termos relacionados à ‘oposição’ (*Gegensatz*) gerou uma série de confusões que colocaram a última filosofia de Scheler em um lugar, no mínimo, impreciso. Espírito e vida como opostos, em Scheler, possui um outro sentido (Kahlmeyer-Mertens, 2021; Luther, 1974, p. 19) que iremos desenvolver aqui. Para começar esse desenvolvimento devemos entender o sentido da oposição em Klages, radicalmente diverso do sentido de oposição na filosofia de Scheler.

O título da principal obra de Klages sobre o tema já indica o forte sentido de oposição que ele pretende comunicar: *O espírito como adversário da alma (Der Geist als Widersacher der Seele)*<sup>57</sup>. A alma aqui está identificada com a vida, e o espírito com a inteligência. Em resumo, ocorre que para Klages o espírito está em um verdadeiro antagonismo com a vida, buscando – e sob uma leitura histórica, efetivando – sua destruição. Em toda a história do ocidente, o espírito veio gradativamente destruindo a vida e foi responsável por fazer o homem se separar da natureza e da espontaneidade vital. Disso se segue uma crítica assídua da cultura

---

<sup>57</sup> KLAGES, L. *Der Geist als Widersacher der Seele*. 3 Bände. Leipzig: Barth, 1929–1932.

intelectualista e apolínea que muito recorda Nietzsche<sup>58</sup>, indicando todo o processo de vitória do espírito sobre a vida como uma decadência (Pintor Ramos, 1969; Scheler, 1986b; 2003).

### 3.2. A interação entre espírito e vida na antropologia de Scheler: a funcionalização do espírito (*Funktionalisierung des Geistes*) e a sublimação

A partir do breve resumo da concepção de Klages, em Scheler não podemos dizer que há essa relação de hostilidade, mas sim uma interpenetração. Há expressamente em *PHC* sua ideia de relação entre vida e espírito: “Espírito e vida estão mutuamente coordenados – é um erro fundamental colocá-los em uma hostilidade originária, em um estado de luta originário” (Scheler, 2003, p. 34). Essa interpenetração/coordenação mútua ocorre, como nos orienta a passagem citada no início do capítulo, através da sublimação. Além disso, por tudo que vimos até aqui, o espírito de Scheler sequer seria capaz de empreender uma luta que visasse a destruição da vida, visto que é impotente. Na esfera das realizações concretas, o espírito é incapaz de operar sozinho: ele só pode adquirir alguma eficiência causal no plano real mediante a um processo de sublimação da energia impulsiva da vida (Pintor Ramos, 1978). Escreve Scheler, colocando a relação:

É o *espírito* mesmo que já *introduz* a repressão à pulsão, na medida em que a “vontade” espiritual, já orientada ideal e valorativamente, recusa aos impulsos ideais e valorativos conflitantes as representações necessárias para uma ação pulsional, e, por outro lado, coloca diante dos olhos como iscas representações adequadas ideal e valorativamente às pulsões latentes, a fim de coordenar os impulsos pulsionais de tal modo que eles *levem a termo o projeto volitivo estabelecido espiritualmente*, o realizem. Chamamos de “direcionamento” (*Lenkung*) a este processo fundamental que consiste em uma “inibição” (*non fiat*), assim como chamamos “direção” (*Leitung*) a apresentação - como que - das ideais e do valor mesmo que sempre só se realizam a cada vez através dos movimentos pulsionais. Mas o que o espírito *não* consegue é o seguinte: *gerar* ou suspender, aumentar ou diminuir por si mesmo uma energia pulsional qualquer (Scheler, 2003, p. 59-60, grifo do autor).

Apesar do termo “repressão” sugerir uma oposição hostil, é evidente que em Scheler o processo não é assim. Estamos diante de uma complementaridade: o espírito precisa do impulso para poder operar concretamente, o impulso precisa do espírito para ser direcionado para algum fim, visto que é cego para ideias e valores. Nessa compenetração mútua, o espírito

---

<sup>58</sup> Nesse sentido, Scheler está alinhado com Klages. Sob muitos aspectos, Scheler também rejeita o intelectualismo: suas discordâncias com o primeiro Husserl – que assume uma concepção mais cognitivista/intelectualista de fenomenologia –, seu ‘emotivismo’ na ética, suas rejeições à doutrina clássica - que não deixa de ter um elemento intelectualista -, são exemplos de sua posição. O que não podemos dizer que Scheler aceita são os contornos dessa crítica de Klages, que possui em si uma concepção de espírito diferente e aponta um processo de hostilidade entre os princípios espírito e vida, no qual a vida historicamente foi sendo minada.

recebe energia do impulso e , através da apresentação de ideias, apenas a *direciona* para fins e projetos ideais, mas nunca pode, por si só, gerar energia para operar independentemente. Rizzo (2010) ilumina o processo com uma imagem bastante esclarecedora. Imaginemos um cavaleiro (espírito) e um cavalo indócil (impulso). Imaginemos também que este cavaleiro não possui força alguma para guiar o cavalo utilizando seus braços (impotente). Assim, para se certificar que o cavalo vá na direção pretendida (projetos valorativos e ideais), o cavaleiro coloca cenouras, torrões de açúcar, capim em determinados lugares para atrair o cavalo na direção desejada, desviando-o de outras imagens que o levariam para outra direção.

Dando um passo além da analogia e pensando em concreto, torna-se mais clara a interação entre espírito e impulso no homem se entendermos o conceito de funcionalização do espírito (*Funktionalisierung des Geistes*). Em primeiro lugar, é preciso distinguir atos de funções, uma distinção já presente em *Formalismo* e certamente absorvida e para o centro do argumento da interação em *PHC*, visto que a própria expressão ‘funcionalização do espírito’ já indica que devemos ter claro o que é uma função. Devemos atribuir ao aspecto vital (orgânico-psíquico) a categoria de funções e ao espírito a categoria de atos. As funções, portanto, pertencem ao mundo real e observável, sendo referidos, no homem, em relação ao seu aspecto orgânico-psíquico: percepção sensível, memória, associação, imaginação. São, portanto, objetiváveis pelo espírito. Por outro lado, os atos, enquanto categoria do espírito, não podem ser objetivados, mas são eles que objetivam: idear, julgar, amar, perdoar, prometer. O amar, por exemplo, dando-se como ato, resulta na objetivação da coisa amada, isto é, suas representações psíquicas. De acordo com Pintor Ramos (1978), a distinção de atos e funções tem um objetivo bastante claro de tirar da alçada das ciências positivas um determinado grupo de fenômenos, a saber, os atos, estabelecendo que eles não podem ser objetivados. Para além do embate com as ciências positivas, a distinção não carece de sentido porque, se pensarmos na categoria de atos – idear, julgar, amar, prometer – eles mesmos não possuem qualquer duração temporal ou extensão espacial similar às coisas do mundo físico; só conseguimos estabelecer algum aporte metrificado ou quantitativo na medida em que esses atos se funcionalizam, tornando os correlatos do ato objetiváveis: a coisa amada, a coisa julgada e a coisa prometida podem, em certo sentido, se tornarem passíveis de análises que incorporem duração temporal ou extensão espacial, precisamente porque já estão “coisificadas”.

Estabelecidas as distinções, como o espírito se funcionaliza? Essa doutrina deve dar conta da reunião de fatores reais e fatores ideais correlativos respectivamente aos princípios de vida e espírito, sendo os últimos objetivando os primeiros. Mais especificamente, a funcionalização do espírito precisa mostrar como as ideias do espírito passam a irromper na

história do mundo. Tudo isso diz respeito a uma relação entre vida e espírito que, novamente, não é de oposição, mas de complementaridade. A definição de funcionalização não aparece explícita em *PHC*, mas sim em *DEH*, e por isso devemos fazer uma colagem de uma passagem do último texto para apropriarmos ao contexto do nosso texto ênfase. A funcionalização do espírito significa que:

*O conhecimento das essências se funcionaliza em uma lei da mera “aplicação” do entendimento dirigido para os fatos contingentes, do entendimento que concebe, decompõe, intui, julga o mundo de fatos contingentes de maneira “determinada” “segundo” nexos essenciais. Aquilo que anteriormente era coisa se transforma em forma de pensamento sobre as coisas; aquilo que era objeto de amor se transforma na forma do amor, na qual, então, um número ilimitado de objetos pode ser amado. Onde quer que, por exemplo, tenhamos concluído segundo uma lei das conclusões, sem concluirmos “a partir” dela; onde quer que tenhamos obedecido a uma regra estética (tal como o artista criador), sem termos no espírito essa regra, mesmo que da maneira mais esmaecida possível, sob a forma de um princípio formulado, intelecções essenciais entram “em função” – sem que elas mesmas se encontrem aí explicitamente diante dos olhos para o espírito (Scheler, 2015, p. 265, grifo do autor).*

Diante dessa definição, consideremos um exemplo de atos que foi comum ao longo do texto de *PHC*, os atos de ideação, agora com os novos conceitos introduzidos por Scheler. A essência obtida através do ato de idear não permanece ‘solta em um reino ideal’, senão que ela se *funcionaliza* e passa a ser aplicada a fatos contingentes da vida relativos à mesma essência obtida; tal como o artista, a cada vez que pinta, obedece regras estéticas já apreendidas que se funcionalizam em cada pintura individual; ou, tal como no exemplo de Descartes, ao obter a essência da matéria como extensão a partir de *um* exemplo do pedaço de cera, passa a aplicar a mesma essência a todos os corpos. Pintor Ramos (1978) faz uma feliz comparação da funcionalização do espírito com o papel que as ciências formais – como a lógica – realizam frente às ciências empíricas, no qual as primeiras fornecem os instrumentos de análise e selecionam os fatos contingentes que podem ser incluídos dentro dessa estrutura formal. Diante de *DEH*, a novidade de *PHC* é acrescentar as especificidades da funcionalização com base na sublimação, que deve ser agora finalmente definida como o processo por meio do qual o espírito apresenta imagens/ideias para os impulsos anteriormente tendidos a outras imagens, assim os direcionando (*Lenkung e Leitung*) (Henckmann, 2018, p. 146). Somente deste modo a essência obtida pelo espírito pode adquirir existência no mundo, uma vez que após a sublimação o espírito ganhou força para a aplicação de seus projetos<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Isso também implica que a incidência de fatores ideais no plano real ocorre no curso do desenvolvimento histórico. Portanto, o que se considera como “razão humana”, para Scheler, não algo constante na história, mas

De toda forma, ainda permanece uma questão em aberto, e ela se dirige à impotência do espírito diante dessa conjuntura. Se o espírito ‘sublima’, ‘apresenta ideias’, ‘dirige’ e, em última instância, atua no mundo, como pode ele ser impotente? Scheler não é tão claro quanto a isso no texto de *PHC*, mas deixa algumas pistas que foram trabalhadas exaustivamente por diversos intérpretes ao longo do tempo. Esse questionamento não passou despercebido pelos seus interlocutores na época, e durante um período, a aparente contradição de Scheler foi mesmo tomada como a interpretação canônica, encabeçada por nomes proeminentes como Martin Buber e Ernst Cassirer<sup>60</sup>.

A resolução da aporia está relacionada a uma distinção entre espírito e pessoa, e também a um sentido relativo de impotência, coisas que aparecem muito sutilmente em *PHC*, sem serem utilizadas com cuidado no decorrer do texto. Tais distinções, no entanto, envolvem uma fundamentação metafísica na qual o espírito é considerado propriamente como um dos atributos do ser que é por si (*ens a se*) e a pessoa é “[...] o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser [...]” (Scheler, 2003, p. 36), sendo a pessoa propriamente considerada como o sujeito da sublimação, jamais o espírito como atributo do ser, originariamente impotente e incapaz de gerar existência no mundo. O outro atributo do ser é o impulso (*Drang*), e se manifesta nas esferas finitas como os centros de força inorgânicos e em todas as formas de vida que citamos até aqui, das plantas aos animais superiores. Todavia, esse é somente um esboço da resposta. Através de uma análise cuidadosa de comentadores como Pintor Ramos (1978), Cusinato (1995) e Frings (1974), veremos com precisão como sua metafísica se torna uma fonte para resolução da aporia da sublimação e impotência do espírito. Sem perder a nossa questão, entraremos no próximo tópico na ligação entre antropologia e metafísica, com a finalidade de colocar os conceitos necessários em jogo, para finalmente amarrarmos a tentativa de resolução para o problema da impotência do espírito. Inevitavelmente, também devemos expor a relação entre homem e Deus no último Scheler, que culmina em seu humanismo radical.

---

está em constante devir. Por meio da funcionalização das essências obtidas, a razão ao longo do tempo adquire também novos contornos e se remodela (Scheler, 2003; 2015).

<sup>60</sup> Cf. BUBER, M. *What is man?* In: *Between Man and Man*. 2. ed. London; New York: Routledge, 2002. p. 140-244. ; CASSIRER, E. (1975), ‘Espiritu’ y ‘vida’ en la filosofía contemporánea, *Revista de la Universidad Nacional*, [S.l.], n° 14, 1975 p. 153-173.

### 3.3. A relação do homem com o fundamento do mundo: espírito e impulso (*Geist und Drang*) como atributos do *ens a se*

Em primeiro lugar, é necessário pontuar que a ligação entre antropologia filosófica e metafísica não é um ponto compartilhado pelos outros autores clássicos da disciplina, a saber, os já citados Plessner e Gehlen (Arlt, 2008). Esta ligação é mesmo particularidade de Scheler, que torna-se inevitável quando lançamos luz não só à toda construção de *PHC*, mas também a intuições que o filósofo conservou desde o início de seu pensamento.

Podemos localizar duas principais razões pelas quais Scheler julga necessária uma ligação entre antropologia e metafísica, razões essas que se complementam: 1) primeiro, uma convicção nunca abandonada pelo filósofo de que existe um Ser que é por si mesmo, melhor expresso na proposição “há algo” ou, em sua forma negativa, “não há nada” (Scheler, 1973, p. 292). Isto ainda não conecta uma metafísica do Absoluto com o homem, o que nos leva à segunda razão; 2) segundo, aquela intuição básica que diz “todas as perguntas deixam-se reduzir ao homem” (Scheler, 2003, p. 91) e que as essências tem seu ponto de encontro no homem. A união das duas razões vai levar Scheler a pensar em uma conexão entre o homem e o Absoluto, que ganha uma nova formulação na última fase de seu pensamento.

O passo a passo de Scheler para chegar à mencionada conexão passa por uma distinção entre três tipos de saberes que o homem pode obter, e as ligações entre eles são a chave para compreender a ligação entre antropologia filosófica e metafísica. Este passo a passo está melhor expresso em outro texto tardio de Scheler nomeado *VFM* (1928), e julgamos necessário utilizá-lo neste ponto da pesquisa. O primeiro tipo de saber é denominado *saber de realização e domínio*, um saber essencialmente técnico e prático, cuja finalidade máxima é identificada com o objetivo das ciências positivas em geral: descobrir “as leis de contato espaço-temporal dos fenômenos [...]” (Scheler, 1986c, p. 10-11).

O segundo tipo de saber resgata o conceito que já vimos anteriormente, os atos de ideação. Se o nível mais alto do primeiro tipo de saber leva em conta o espaço e o tempo para determinar as leis que regem as relações regulares entre os fenômenos, esse tipo já consiste em suspender o momento da realidade – e conseqüentemente toda a caracterização espaço temporal – para chegar às essências. Scheler denomina o saber conquistado através dos atos de ideação como *saber essencial* ou *cultural*, e, concordando com uma leitura aristotélica, entende esse saber como uma “filosofia primeira” ou “metafísica de primeiro grau”: o saber das “formas” ou das essências de tudo aquilo que é (Scheler, 1986c, p. 14).

Se juntarmos os dois tipos de saber, temos o seguinte quadro. As ciências positivas regionais, com a natureza do *saber de realização*, investigam seus respectivos problemas de pesquisa: a biologia investiga aquilo que pertence à vida; a química investiga o que pertence à matéria, a física investiga o que pertence ao movimento e assim por diante. No entanto, elas mesmas não podem definir seus próprios objetos de pesquisa, senão que dependem dos conhecimentos do *saber essencial* que justamente buscam a resposta para os “problemas-limite” (o que é ‘vida’? (biologia) o que é ‘matéria’? (química) o que é ‘movimento’? (física)) dessas ciências – note-se que essas são propriamente questões de essência. Delineando a essência da vida, da matéria e do movimento, o saber essencial forma uma aliança com as regiões do saber de realização. Por essa razão que Scheler entende os conhecimentos essenciais obtidos através dos atos de ideação com uma dupla aplicação: 1) para as ciências regionais, fornecer os pressupostos e objetivos de pesquisa – a partir da apreensão das essências dos “problemas limite”; 2) para a metafísica, emprestando uma expressão de Hegel, Scheler diz que esses conhecimentos são “janelas para o absoluto”, precisamente porque é o homem é o centro no qual todas essas perguntas convergem (Scheler, 1986c, p. 14-15).

Entramos diante do terceiro tipo de saber, o *saber metafísico* ou de *salvação*. Deve ser visto então como a própria metafísica do absoluto ou “metafísica de segundo grau”. A antropologia filosófica é, portanto, como um “trampolim” entre o saber essencial e o saber metafísico. Como demonstra Scheler:

Mas, *entre* a metafísica dos problemas-limite da matemática, física, biologia, psicologia, direito, história etc. e a metafísica do absoluto, existe ainda uma disciplina importante que está adquirindo presentemente um interesse e uma significação cada vez maiores: é a *antropologia filosófica*. A sua questão é a questão da qual I. Kant (Lógica) disse certa vez que nela se encontram todos os problemas básicos da filosofia: “*O que é o homem?*” (Scheler, 1986c, p. 15, grifo do autor).

O que está presente no interior dessa inferência presente entre “o homem é o centro no qual todas as perguntas convergem” e “logo, ele é o trampolim para uma metafísica do ser absoluto”? Parece que da primeira não se deriva necessariamente a segunda. Antes de tudo, o que conecta as duas coisas é aquela convicção de que existe um ser que é por si mesmo. Em segundo lugar, um assentimento à uma antiga tese de Kant presente na dialética transcendental:

Toda a metafísica pré-kantiana do Ocidente havia tentado avançar partindo do ser do cosmos ou, em todo caso, do ser *concreto*, para o ser do ente absoluto. É isto que Kant provou ser um empreendimento impossível na sua Crítica da Razão (Dialética Transcendental) (Scheler, 1986c, p. 15).

Assim sendo, o ser que é por si mesmo (Deus, Absoluto, *ens a se*) deve ser algo que se experimenta no terreno do homem. Do contrário, qualquer experiência do Absoluto, de Deus, do ser que é por si mesmo jamais seria possível ao homem - e isto Scheler não pretende renunciar (Kahlmeyer-Mertens, 2020, p. 184).

Portanto, a antropologia filosófica passa a ser algo acima da metafísica dos problemas-limite e, ao mesmo tempo, uma ponte para a verdadeira metafísica, a metafísica do Ser que é por si mesmo (*ens a se*). O que se encontra no homem deve ser encontrado no absoluto, e no modo de atuar do homem no mundo encontramos tipos de saberes que devem ser referidos a dois princípios diferentes. Por um lado, o *saber de realização* denota um aspecto vital no homem – vejamos isso em complemento com a “construção do mundo psíquico” em *PHC*. Por outro, o *saber essencial* evidencia a presença de um outro princípio que não pode ser referido à vida, pela natureza não contingente e *a priori* dos conhecimentos obtidos a partir dele – este princípio é o espírito.

Se na antropologia filosófica descobre-se dois princípios originários e irreduzíveis presentes no homem, os dois princípios também precisam estar no Absoluto. Obtendo uma imagem da essência do homem, meta da antropologia filosófica, chega-se então a dois atributos do fundamento de todas as coisas: o espírito (*Geist*) e o impulso (*Drang*). A formulação metafísica do espírito e do impulso encontra-se melhor formulada exatamente em *VFM*:

Cabe ao ser supremo necessariamente um *espírito (Geist)* infinito criador de ideias, uma *razão* da qual emanam conjuntamente a estrutura essencial do mundo e do homem. Cabe-lhe em segundo lugar um *impulso (Drang)* irracional que produz a existência igualmente irracional e o modo de ser contingente (as “imagens”) - uma potência dinâmica, plena de fantasia, em que estão uniformemente arraigados os centros e campos de energia da natureza orgânica e a *vida única*, que aparece ritmicamente em todas as formas vivas no nascimento e na morte de indivíduos e espécies. [...] Uma *compreensão* crescente destes dois atributos da atividade do ser supremo constitui então o *sentido* daquela história no tempo que chamamos de “mundo”. Esta é ao mesmo tempo uma *crescente espiritualização* do *impulso* criador, de início cegos às ideias e aos valores supremos e, visto só do outro lado, é ao mesmo tempo uma crescente aquisição de poder e de energia do *espírito* infinito, que era originariamente impotente e somente projetava ideias. Este processo se realiza de forma mais evidente na história humana, onde as ideais e os valores morais adquirem só muito lentamente um certo “poder” pelo fato de se entrelaçam cada vez mais com interesses e paixões e todas as instituições que neles repousam (Scheler, 1986c, p. 14-15, grifo do autor).

Muitas teses estão dispostas em um só parágrafo. Primeiro, voltemos nossa atenção para os dois atributos e suas devidas caracterizações. O ser supremo dispõe de dois atributos

que, através da antropologia filosófica, podemos conhecer<sup>61</sup>: espírito e impulso. O espírito, por sua vez, é impotente, e com impotência se quer dizer que é incapaz de gerar existência/produzir algo real<sup>62</sup>. Tal impotência não abarca a projeção de ideias, que enquanto ideias, ainda não possuem existência efetiva. O impulso é precisamente o atributo gerador da existência – e com isto, toda a vida –, dotado de força e poder irracional, porém cego para ideias e valores. Ao mesmo tempo, afirma-se que o espírito *era* originariamente impotente, mas adquiriu força e energia no processo da história humana. Como? Aqui entra a importante distinção entre o espírito como atributo do Ser e o espírito tal como aparece nas esferas finitas do ser – como pessoa. O espírito como atributo do ser é impotente, mas quando aparece na pessoa viva – ponto de encontro entre espírito e impulso –, adquire forças através da sublimação, levando conteúdos espirituais se funcionalizarem no mundo. Pintor Ramos (1978, p. 375, tradução nossa) resume o ponto: “Mesmo neste caso, pode-se ver que a impotência do espírito é absoluta apenas do ponto de vista da estrita eficiência causal”. Completando o raciocínio exposto aqui, escreve precisamente Klaus (2024, p. 149), sobre este ponto: [...] a existência *a priori* dos atos do espírito não depende da vida; porém, para os atos espirituais se concretizarem na vida humana, então sim eles dependem do impulso vital”.

Sobre a questão colocada no tópico anterior, a saber, de como o espírito pode atuar no mundo sendo impotente, sua resposta está contida em dois pontos: 1) na distinção entre espírito e pessoa; 2) na apreensão do conceito de impotência como incapacidade de gerar existência por si só. O *Geist* impessoal como atributo do Ser é incapaz de colocar suas ideias projetadas no mundo, mas na pessoa viva, enquanto ponto de encontro e mediadora do espírito e do impulso,

---

<sup>61</sup> Importante dar ênfase que Scheler, neste ponto e em todos os seus textos tardios, coloca *Geist* e *Drang* como atributos e não como substâncias. Espírito e impulso são manifestações de um mesmo fundamento primordial (*Urgrund*) que se expressa de modos diferentes. Assim, tal concepção elimina o espinhoso problema de precisar explicar como duas substâncias completamente estranhas uma à outra podem interagir, com uma resposta que se aproxima muito mais de Spinoza do que de Descartes (Cusinato, 1995). No entanto, uma das críticas mais influentes à antropologia metafísica de Scheler, a de Cassirer, tende a interpretar espírito e impulso, em última instância, como um dualismo substancial (ver Cassirer, 1975, p. 168), apesar de ter tocado na possibilidade de compreender ambos como coligados no fundamento do mundo. De toda forma, Cassirer deixa de lado esse caminho: “Mas com uma resposta dessas, o nó górdio não seria desatado, mas simplesmente cortado” (Cassirer, 1975, p. 160). O nó górdio, para Cassirer, fica expresso na pergunta que fizemos no final do tópico 3.2, a saber: “Se o espírito ‘sublima’, ‘apresenta ideias’, ‘dirige’ e, em última instância, atua no mundo, como pode ele ser impotente?”. Sendo assim, do ponto de vista de Cassirer, o que restaria à doutrina de Scheler seria uma leitura substancializada de espírito e impulso, na qual o espírito deveria possuir alguma força. O que parece ter faltado a Cassirer é justamente um dos pontos principais discutidos a partir daqui: a distinção entre espírito e pessoa, uma chave importantíssima para levar a metafísica de Scheler às suas últimas consequências e amarrá-la num conjunto de teses que se apresenta de forma mais coerente, especialmente no tocante à impotência do espírito (Cusinato, 1995).

<sup>62</sup> Aqui já vemos como Scheler, através de sua concepção de espírito impotente, deixa de lado uma concepção teísta cristã. Um Deus como puro espírito jamais seria capaz de criar um mundo a partir do nada (*ex nihilo*) (Davis, 2021).

a projeção de ideias do espírito torna-se *sublimação*, e então elas se *funcionalizam* nos fatos contingentes, irrompendo existência no mundo real<sup>63</sup> (Kahlmeyer-Mertens, 2021).

A famosa ideia do homem como *microcosmos* na antropologia filosófica de Scheler tem suas raízes nessas formulações, precisamente porque é somente nele que se encontra a reprodução dos dois atributos do *ens a se*, do *macrocosmos*. Se aqui já se atinge um humanismo elevado, seu ápice se encontra na tese de que o homem não é meramente um reprodutor da tensão do cosmos, mas tem papel ativo na própria realização da divindade através da sua ação no mundo. Como escreve Scheler:

Se este *antagonismo originário do espírito e do impulso* for colocado no “ser que é por si mesmo”, então a relação deste ser com o mundo precisa ser uma relação diversa. Nós damos voz a este fato, na medida em que dizemos: se o fundamento das coisas quisesse *realizar* sua *deitas*, a plenitude ideal e valorativa nela depositada, ele precisaria desinibir o impulso criador de mundo para realizar em si mesmo em meio ao decurso do processo do mundo - ele precisaria, por assim dizer, acolher o processo do mundo para poder realizar sua essência no e através do decurso temporal deste processo. E o “ser que existe por si” só se tornaria um ser digno de ser denominado uma *existência* divina se, em meio ao impulso intrínseco à história do mundo, realizasse *no* homem e *através* do homem a eterna *deitas* (Scheler, 2003, p. 67-68).

Se nos apropriarmos da estrutura da antropologia metafísica de Scheler até aqui, já sabemos que o *Geist* enquanto fundamento do *ens a se* é impotente, e enquanto manifestado na pessoa viva, adquire força através da sublimação para realizar seus conteúdos ideais e valorativos. Isso quer dizer que, para Deus (*ens a se*) realizar seus conteúdos espirituais, ele só o pode fazer através daquele único ser no cosmos que possui em si espírito (*Geist*) e a potência de realização efetiva da vida (*Drang*): o homem. Através do homem e, mais especificamente, da constante sublimação dos conteúdos espirituais no decurso da história, Deus se realiza. No entanto, para Scheler, esse processo de realização não é cego: o sentido da história é a

---

<sup>63</sup> Agora exposta a distinção entre *Geist* impessoal e enquanto manifestado nas esferas finitas do ser (pessoa), podemos perceber como as interpretações que tomam essa distinção como base clarificam o pensamento do último Scheler. Cassirer (1975), em seu artigo publicado em 1930, afirma expressamente que se baseou quase que exclusivamente em *PHC*. O filósofo também não tinha acesso a uma série de escritos póstumos, levando-o a ler o *Geist* como agente, quando, em uma leitura mais detalhada e completa do último Scheler, quem age e é sujeito da sublimação é a pessoa viva, jamais o *Geist* impessoal enquanto atributo do Ser. Devemos mencionar que o outro influente crítico da antropologia de Scheler citado, Buber, também formula suas objeções em linhas muito parecidas com a de Cassirer, ainda que sem recorrer a uma leitura substancial do dualismo scheleriano: “A concepção de Scheler sobre o fundamento do mundo exige, de fato, um poder original e preponderante do espírito - um poder tão grande que é capaz de vincular e liberar toda a força motriz da qual o mundo procede” (Buber, 2002, p. 223). O ponto aqui é que sem essa distinção entre espírito e pessoa, a pergunta de Cassirer e objeção de Buber tornam-se praticamente inevitáveis; com ela, entretanto, o problema da impotência do espírito encontra uma resolução conceitualmente consistente. De todo modo, Cassirer e Buber trabalharam com o material disponível à época e, nesse sentido, como observa Cusinato (1995), a morte prematura de Scheler foi decisiva para que diversas questões permanecessem em aberto, dada a condição inacabada de sua antropologia filosófica por um longo período. A situação interpretativa só começa a se alterar de modo mais significativo a partir da segunda metade do século XX, com o início da publicação dos escritos póstumos do filósofo nos volumes de suas obras completas.

autocompreensão da divindade, a compreensão crescente de seus dois atributos: “ Uma *compreensão* crescente destes dois atributos da atividade do ser supremo constitui então o *sentido* daquela história no tempo que chamamos de ‘mundo’” (Scheler, 1986c, p. 14, grifo do autor). Se olharmos para a longa história da autocompreensão humana, veremos um desenvolvimento que abarca em seus primeiros momentos um entendimento de si mais voltado para o pólo racional/espiritual (*Geist*), e posteriormente uma reação naturalista que insere um entendimento mais acentuado para o pólo vital (*Drang*). Esse trajeto não deve ser visto meramente como um processo no qual o homem compreende sua natureza nos pólos apolíneo e dionisíaco, mas também como a própria divindade, através do homem e sua história no mundo, se compreende nos seus atributos (*Geist und Drang*). As duas coisas estão co-referidas. A superação do dualismo não é somente uma questão teórica, é também um processo de conciliação e integração dos atributos da divindade através da autocompreensão humana ao longo da história. Pintor Ramos escreve:

Em seu modo de atuar, *os atributos do protofundamento do mundo podem aparecem fenomenalmente dissociados, mas tanto em sua origem como em sua meta, estão chamados a integrar-se*. Essa interação é uma meta, um gerúndio, e ela supõe que o homem não pode ser considerado como uma coisa compacta em si mesma, senão algo que se vai fazendo tanto a nível individual quanto a nível histórico. O homem é um trânsito, perene superação de si mesmo, com o qual a antropologia abarca também problemas da história humana e, recordando o intento hegeliano, desemboca em uma filosofia que quer chegar em uma visão integral do cosmos abarcadora de uma totalidade da natureza e da história. *A superação do dualismo se converte assim em uma tarefa confiada ativamente ao homem* (Pintor Ramos, 1978, p. 402, tradução nossa, grifo nosso).

Estamos diante, portanto, de uma concepção humanista que move o homem para uma posição especial no cosmos, e confia nele o processo de realização e compreensão da divindade no decorrer do processo histórico. Homem e Deus estão co-referidos, e Deus é concebido não em forma estática, mas como um ‘Deus em devir’ ou “Deus fraco”, isto é, um Deus que depende do homem para se realizar enquanto existência (Kahlmeyer-Mertens, 2020).

Neste ponto, a doutrina geral da antropologia de Scheler em *PHC* está completa. E como se percebe, a metafísica não aparece aqui como mero capricho, mas como uma construção necessária para fundamentar os princípios descobertos na antropologia filosófica. Portanto, a antropologia de Scheler é certamente uma antropologia metafísica – e é nesta caracterização que se justifica em grande parte o seu predicado “filosófico”. Restou para o filósofo, nas últimas páginas, cumprir com a tarefa de explicar alguns monopólios humanos a partir de sua doutrina.

### 3.4. Os dois monopólios do homem tratados em *A posição do homem no cosmos*: origem da metafísica e da religião na antropologia de Scheler

O último intento da antropologia filosófica de Scheler, como sinalizamos anteriormente, é o tratamento de monopólios humanos a partir das bases conceituais adquiridas ao longo de sua exposição. Isto é, toda antropologia filosófica deve dar conta de explicar realizações peculiares do humano através de sua doutrina geral, e em Scheler não é diferente, embora a demonstração do filósofo em *PHC* seja bastante encurtada. Retemos que, no caso de Scheler, o humano é apreendido como ponto de encontro entre dois princípios: espírito e vida. Isso significa que qualquer monopólio do homem que Scheler pretenda tratar, deve ser tratado exatamente a partir desses dois princípios.

Dois são os objetos de Scheler neste ato final: a metafísica e a religião. O argumento acerca da origem dos monopólios da metafísica e da religião segue, em linhas gerais, a ordem da construção dos estratos presentes homem, visando mostrar por “uma necessidade interna” que, se seguirmos da vida para o espírito, veremos que o homem se vê forçado a colocar a ideia de “um ser supramundano infinito e absoluto” (Scheler, 2003, p. 85). A partir desse impulso básico, o modo de colocar essa ideia de um ser absoluto pode aparecer tanto pela via religiosa, quanto pela via metafísica.

Primeiramente, devemos entender por que o homem tem de colocar necessariamente uma ideia de absoluto. Vimos que os movimentos mais peculiares do humano estão relacionados com o surgimento de um novo princípio que lhe é único, o espírito. Na descrição das características do espírito, Scheler enfatizou a capacidade de separar essência de existência, o desprendimento existencial do orgânico, a capacidade de objetivação das coisas do mundo e, além disso, a capacidade de objetivação da própria natureza orgânica e psíquica. Os atos de ideação aparecem como um tipo de ato espiritual que possibilita o homem alcançar essências através daquele “não” diante da realidade efetiva, e acabam por cumprir um papel central para a prova da posição singular do humano no cosmos.

Os atos espirituais, de maneira geral, se caracterizam então por esse ‘destacamento’ do próprio homem em relação à natureza. É precisamente nesse destacamento diante da natureza, presente na própria gênese do homem, que Scheler enxerga o impulso básico em colocar uma ideia de absoluto. Por quê? Nas palavras do filósofo:

Um dos mais belos frutos da construção sucessiva da natureza humana a partir dos estágios subordinados da existência, tal como tentamos fornecer aqui, é que se pode mostrar com que necessidade interna o homem, no *mesmo* instante em que se tornou homem através da consciência do mundo e de si próprio e

através da objetivação mesma de sua natureza psíquica - os traços específicos fundamentais do espírito - também precisou apreender a *ideia* maximamente formal de *um ser supramundano infinito e absoluto*. Se o homem - isto pertence com efeito à sua essência, é o ato da própria gênese do homem - se destacou um dia do conjunto da natureza e tornou-o seu “objeto”, então ele precisa como que se voltar aterrorizado e perguntar: “Onde me encontro afinal? Qual é em verdade minha posição?” Ele não pode mais dizer propriamente: “Eu sou uma parte do mundo, sou envolvido por ele”, pois o ser atual de seu espírito e de sua pessoa é *superior* até mesmo às *formas* do ser deste “mundo” em espaço e tempo (Scheler, 2003, p. 85-86, grifo do autor).

Portanto, quando o mundo aparece para o homem como objeto, uma cisão clara fica estabelecida: o homem já não se vê mais como apenas uma parte do seu entorno, mas como algo distinto. No mesmo ato, se produz uma consciência do mundo e uma consciência de si, seguida ainda por uma consciência formal de Deus. Porque diante dessa cisão, o homem descobre a possibilidade do “nada absoluto”, levando a perguntas especificamente humanas como “por que há um mundo? Por que e como eu existo?” - percebe-se como essas perguntas só podem ser feitas caso o homem tenha um mundo que, por sua vez, é distinto dele mesmo. O animal, completamente imerso no terreno da natureza e incapaz de se destacar dela, é também incapaz de produzir algo nessa direção. Diante disso, somente a esfera do absoluto seria capaz de preencher a necessidade das perguntas humanas sobre o mundo e sobre si mesmo; caso contrário, o homem ficaria suspenso em uma espécie de terror do vazio (Scheler, 2003, p. 86). Consciência de si, consciência do mundo e consciência de Deus formam, para Scheler, uma “unidade estrutural ilacerável”.

Tendo em mente que a abertura à esfera do absoluto está presente na própria gênese do homem, no mesmo momento em que se descobre como algo ‘para além’ da natureza, as tentativas de preenchimento dessa esfera surgem como que no mesmo impulso. Metafísica e religião são duas possibilidades de preenchimento dessa necessidade; a primeira se constitui como uma conquista relativamente tardia que teve desenvolvimento em algumas culturas, a segunda já está presente desde os primórdios e ganhou espaço em todos os povos, ainda que com uma imensa variedade quanto ao seu conteúdo.

Sobre a metafísica, diz Scheler, ela nasce da possibilidade de olhar para essa cisão entre o mundo e a consciência de si com admiração (*thaumazein*), colocando o lado cognoscente do espírito para apreender o absoluto e articular-se com ele. Uma outra possibilidade é, diante do distanciamento oriundo do ato de objetivação da natureza, buscar algum tipo de proteção e abrigo, visto que no momento em que o homem se cinde da natureza, surge desse mesmo ato a mencionada possibilidade do “nada absoluto”, um vazio. O mito é a forma mais elementar pela

qual essa busca por abrigo aparece, que posteriormente ganha forma e se desdobra no que conhecemos como religião. Escreve Scheler (2003, p. 87): “A superação deste niilismo na forma de tais buscas por abrigo, apoio, é o que denominamos *religião*”. Embora a explicação da origem da metafísica e da religião seja breve, podemos observar uma coerência entre o desenho geral da antropologia filosófica e o surgimento desses monopólios.

### 3.6. Conclusão do capítulo

Em síntese, o presente capítulo procurou demonstrar o sentido e o lugar da metafísica na antropologia filosófica de Scheler. Longe de ser um elemento dispensável de sua antropologia, a metafísica não é só uma marca característica de Scheler que o diferencia de uma variada gama de autores, mas também um movimento racional e necessário para fundamentar conceitos chave. Uma vez descobertos dois princípios irreduzíveis e originários no homem, a saber, espírito e impulso, a grande questão que inevitavelmente se forma é de como esses dois princípios ontologicamente diversos podem interagir. A solução scheleriana é uma metafísica que move a aparente dualidade para um plano cósmico, onde espírito e impulso são atributos do *ens a se*. Se espírito e impulso são entendidos desse modo, a doutrina de Scheler não meramente possibilita a interação dos dois princípios no homem, senão que faz dessa interação uma necessidade na medida em que a realização da *deitas* divina só pode ocorrer no único ser no cosmos que é o ponto de encontro entre os dois atributos: o humano, a pessoa viva (Pintor Ramos, 1978). A capacidade de gerar existência provém da força e do poder do impulso, o conteúdo ideal e valorativo provém do espírito. O impulso, sem o espírito, é cego; o espírito, sem o impulso, jamais pode colocar seu conteúdo ideal e valorativo para existir. No homem, onde os dois atributos se cruzam, a projeção de ideias do espírito eventualmente torna-se sublimação, que deve ser vista como o processo no qual o espírito originariamente impotente – no sentido de eficácia causal e geração de existência –, através da projeção de ideias, direciona o impulso, adquirindo força e funcionalizando os fatores ideais no mundo.

A concepção de um Deus em devir que se compreende, se realiza e necessita do homem é uma consequência de toda a exposição scheleriana e seus detalhes. A divindade só pode manifestar seu depositário ideal e valorativo no mundo, sua *deitas*, através do homem, precisamente porque nele há espírito e impulso em articulação: os conteúdos espirituais ganham força de realização efetiva/existência através da interação com o impulso para se manifestar concretamente. Esse movimento, portanto, insere Deus no decurso histórico e o torna co-dependente do homem. O homem do último Scheler, nesse sentido, logra uma posição especial,

em última instância, porque é *microcosmos*: possui em si os dois atributos conhecidos do *macrocosmos*, do *ens a se*.

## CONCLUSÃO

Se seguirmos a direção da apresentação do problema no texto de *PHC*, vislumbramos, com o conteúdo analisado nesta pesquisa, os resultados da sua tentativa de resolução. Lembremos que a forma de Scheler apresentar o problema no texto em questão tocou especialmente na incompatibilidade das imagens de homem e na falta de uma ideia *una*. Entre as imagens apresentadas, o filósofo focou numa antropologia “teológica” de matriz cristã, numa antropologia “filosófica”, representada pela famosa ideia de homem como animal racional, e numa antropologia “científico-natural”, presente nos vários subtipos de naturalismo, com foco especial ao darwinista. Colocado assim, *PHC* pretende fornecer uma síntese unificadora das imagens de homem em uma doutrina mais geral. Scheler parece não perder de vista essa demanda do início ao fim de sua exposição.

Do tratamento do terreno da vida em quatro estágios até a amplitude do seu conceito de espírito, Scheler busca fornecer uma proposta antropológica *una* que abarque as imagens de homem apresentadas na sua formulação do problema. Sem aceitar as ideias em sua totalidade o filósofo abraça: uma parcela ideia grega de animal racional em seu conceito de espírito; uma parcela da via naturalista através do princípio vital no homem e a descrição dos estágios da vida e; por fim, acaba também por conservar alguma parcela daquela ideia de homem teológica, ao entender o homem em articulação constante com a divindade – em certo sentido, o homem de Scheler também possui aquela imagem-semelhança da divindade, ao apresentar atributos dela. Novamente, insistimos que para Scheler cada uma das ideias de homem possui algum sentido, e uma atenção especial às suas seções de críticas às doutrinas clássicas e negativas de espírito, bem como a seção de crítica ao naturalismo, indicam quais pontos o filósofo busca aceitar e rejeitar de cada ideia de homem.

Agora, se lançarmos um olhar mais geral, amarrando a reconstrução histórico-filosófica tratada no capítulo 1 com o intento de Scheler em *PHC*, chegamos em um cenário complementar. Da crise de identidade da filosofia, pressupostos importantes para a disciplina fundada por Scheler são colocados e desenvolvidos. Em geral, a principal aporia deixada pelos debates do ambiente alemão nos séculos XIX e XX é precisamente a cisão entre as grandes tendências residuais nomeadas naturalismo e idealismo, que podemos colocar também nos termos natureza e espírito. De fato, a resolução do problema antropológico em Scheler parece

apontar, num primeiro momento, para o caráter de conciliação entre essas duas grandes tendências, e essa tônica conciliadora não é uma novidade do último Scheler, senão que está presente desde seu primeiro escrito.

Pintor Ramos (1978) observa com clareza que os pólos mencionados marcam presença em seus primeiros trabalhos na forma de método psicológico/método transcendental, nas reflexões sobre fenomenologia na forma de plano real/plano ideal, na axiologia como *ethos* concreto/reino puro dos valores, na metafísica como existência/essência, e finalmente na antropologia como natureza/espírito. Assim sendo, a antropologia filosófica de Scheler é a forma como a conciliação de dois princípios originários e irreduzíveis, vida e espírito – correlativos às tendências esquemáticas naturalismo e idealismo – aparece no contorno temático do homem. Para Scheler, uma extrapolação para qualquer um dos lados (reducionismo) deve ser combatida, e boa parte de sua originalidade está precisamente nesse combate. *Geist e Drang* são, portanto, os conceitos que dão nome aos dois princípios originários e irreduzíveis presentes no homem que, num nível teórico, buscam dar conta dos referidos pólos residuais sem reduzir um ao outro. É precisamente a metafísica de Scheler que amarra os princípios descobertos na antropologia, fornecendo sentido para a originalidade e irreduzibilidade de cada um, bem como para a interação de ambos, através de uma movimentação dos princípios para o plano do *ens a se*.

No entanto, sabe-se que a última filosofia de Scheler, além de realizar uma metafísica do humano, engloba nessa metafísica uma filosofia da história no momento em que entende Deus e homem como co-referidos, onde o primeiro depende do último para realizar seu conteúdo espiritual através de um processo de compenetração entre espírito e impulso no devir histórico. Se olharmos com atenção para a amarração de todos os conceitos, podemos então enxergar o intento de Scheler um pouco além da conciliação do esquematismo idealismo-naturalismo – parecendo, em seu último fôlego, mais como um intento de superação que se converte em uma dissolução dessas objetivações esquemáticas. Todo esquematismo, por natureza, tende a objetivar os elementos presentes em seu esquema. Isso parece levar a consequência de pensar esses elementos como substâncias, o que claramente não é algo que Scheler tinha em mente. Ao contrário, o filósofo pensa estes elementos como atributos de uma mesma substância, e cai para uma concepção muito peculiar que pretende sim captar a essência humana, mas uma essência que está em constante movimento através de uma compenetração entre os dois atributos no desenrolar da história – homem e Deus não estão “prontos”, senão que estão se fazendo no curso do tempo. Desta maneira, assim compreendemos, a antropologia filosófica (metafísica) de Scheler, em sua formulação final e mais detalhada, propõe-se até mais

do que conciliar tendências esquemáticas objetivadas. Parece mais se propor a superar/dissolver tais tendências em uma concepção mais ampla que encontra unidade no dinamismo, cujo centro dessa unidade dinâmica é encontrado no humano.

## Referências:

### 1. Obras de Scheler

SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*. Tradução de: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, M. *Cognition and work: a study concerning the value and the limits of the pragmatic motifs in the cognition of the world*. Evanston, Northwestern University Press, 2021.

SCHELER, M. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SCHELER, M. *Do eterno no homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SCHELER, M. *Formalism in ethics and non-formal ethics of values: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism*. Trad. Manfred Frings. Evanston, Northwestern University Press, 1985.

SCHELER, M. *Formas do saber e da cultura*. In: *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986a.

SCHELER, M. *Idealism-Realism*. In: *Selected philosophical essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

SCHELER, M. *O homem e a história*. In: *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986b.

SCHELER, M. *Para a ideia de homem*. In: *A posição do homem no cosmos*. Tradução de: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, M. *The human place in the cosmos*. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

SCHELER, M. *The nature of sympathy*. New York: Routledge, 2008.

SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. In: *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986c, p. 7-18.

### 2. Outros

ALMEIDA, C. R. R. Prolegômenos à antropologia filosófica: histórico de um programa de pesquisa. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 49, jan-abr. 2019.

ASTRADA, C. Max Scheler y el problema de una antropología filosófica. *Revista de la Universidad Nacional*, v. 2, n. 9/10, Córdoba, 1928.

ARLT, G. *Antropologia Filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BEISER, F. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2017.

BOBBIO, Norberto. “A fenomenologia segundo Max Scheler”. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo, v. 7, n.º 1, p. 116-133, fev. 2024.

BOSIO, G. *Reality as “life” and “vitality”*: the Idealism-realism of Max Scheler. In: *Does the world exist? Plurisignificant ciphering of reality*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2004.

BRENTANO, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus, Philosophische Bibliothek 55. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1969.

BUBER, M. *What is man?* In: *Between Man and Man*. 2. ed. London; New York: Routledge, 2002. p. 140-244.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. 3. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2021.

CASSIRER, E. (1975), ‘Espiritu’ y ‘vida’ en la filosofía contemporánea, *Revista de la Universidad Nacional*, [S.l.], nº 14, 1975, p. 153-173.

CUSINATO, G. La tesi dell’impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell’ultimo Scheler, *Verifiche*, vol. 24, nº 1, 1995, pp. 65-100.

DAVIS, Z; STEINBOCK. A. “Max Scheler”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/scheler/>>.

DE LA CRUZ VALLES, A. El concepto de espíritu en la antropología de Max Scheler: Un estudio sobre “El puesto del hombre en el cosmos”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, v. 31, p. 1-12, 2004.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

FISCHER, J. Exploring the core identity of philosophical anthropology through the works of Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen. *Iris*, 1(1): 153-170, 2009.

FISCHER, J. *Max Scheler: „Zur Idee des Menschen“ 1914 und „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ 1928 – Philosophische Anthropologie als Challenge und Response*. In: *Interdisziplinäre Anthropologie: Jahrbuch 2/2014: Gewalt und Aggression*. Netherlands: Springer, 2015.

FISCHER, J. *Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology—Without Belonging to the Paradigm*. In: *The philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter, 2011.

FISCHER, J. *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Karl-Alber-Verlag, 2022.

FRINGS, M. *Centennial Essays*. Netherlands, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

FRINGS, M. *Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1996.

FRINGS, M. *Max Scheler: Drang und Geist en Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von Josef Speck, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 9-42.

FRINGS, M. *Max Scheler: Early pioneer of twentieth-century philosophy. Modern Age*, Wilmington, v. 40, n. 3, p. 271-280, Summer 1998.

FRINGS, M. *The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works*. Milwaukee: Marquette University Press, 2012.

GEBSATTEL, V. *Christentum und Humanismus*. Stuttgart, 1947.

GEHLEN, Arnold. *Man, his nature and his place in the world*. New York: Columbia University Press, 1988.

GOOD, P. *Max Scheler - Eine Einführung*. Dusseldorf/Bonn, 1998.

GROETHUYSEN, B. *Antropologia Filosófica*. Barcarena, Portugal: Editorial Presença, 1982.

FRANKL, V. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. São Paulo: É Realizações, 2015.

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HARTMANN, N. *Ontologia III: La fábrica del mundo real*. México: Fondo de cultura económica, 1959.

HILDEBRAND, D. *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2019.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica I: A doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HENCKMANN, W. *Max Scheler*. Münschen: Originalausgabe, 1998.

HENCKMANN, W. *Einleitung*. In: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Scheler*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2020.

- KAHLMAYER-MERTENS, R.S. Do dualismo antropológico e da aporia da impotência do espírito na última fase do pensamento de Scheler. *Stoá*, Vol. 14, no. 28, 2023, p. 169-188.
- KANT, I. *Antropologia do ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KELLY, E. *Max Scheler*. In: *The Routledge companion to Phenomenology*. Ed. Sebastian Luft, Soren Overgaard, p. 40-49, 2011.
- KELLY, E. *Max Scheler*. Boston: Twayne's world leaders series, 1977.
- KLAGES, L. *Der Geist als Widersacher der Seele*. 3 Bände. Leipzig: Barth, 1929–1932.
- KLAUS, L. *Do supra-humano: a antropologia filosófica e a metafísica do ser absoluto em Max Scheler*. Cachoeirinha-RS: Editora Fi, 2022.
- KÖHLER, W. *The mentality of apes*. Australia: Penguin Books, 1957.
- LANDMANN, M. *Philosophical Anthropology*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- LANDMANN, M. *Fundamental Anthropology*. Washington, D.C: Center for Advanced Research of Phenomenology & University Press of America, 1982.
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J. *Max Scheler: exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Buenos Aires: Nova, 1966.
- LEVY, D. J. The anthropological horizon: Max Scheler, Arnold Gehlen and the idea of a philosophical anthropology. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, v. 16, n. 3, 1985.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX – Marx e Kierkegaard*. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014.
- LUTHER, A. R. *The articulated unity of being in Scheler's phenomenology : basic drive and spirit*. In: *Centennial Essays*. Netherlands, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- MIDGLEY, M. *Beast and man: the roots of human nature*. New York: Routledge, 1998.
- NOTA, J.H. *Max Scheler: The Man and His Work*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. *A disputa de Homero*. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 4. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Hedra, 2007.
- PAPPE, H. O. On philosophical anthropology. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 39, n. 1, p. 47-64, 1961.
- PANSERA, M. T. *Antropologia Filosófica: la peculiarità dell'umano in Scheler, Plessner e Gehlen*. Milano, Bruno Mondadori Editori, 2001.

- PINTOR RAMOS, A. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978.
- PINTOR RAMOS, A. Max Scheler y el vitalismo. *La Ciudad de Dios* (El Escorial), vol. 182, 1969, p. 514-555
- PLESSNER, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter, 1965.
- PORTA, M. A. G. *Psicologia e Filosofia: estudos sobre a querela em torno ao psicologismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- RIZZO, D. *Geist und Drang: contributi per un'interpretazione unitaria del pensiero scheleriano*. 2011. 550 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Università Degli Studi di Napoli "Federico II": Napoles, 2011.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler. *Anuario Filosófico*, v. XLI, n. 2, p. 341-361, 2008.
- SANDER, A. *Max Scheler zur Einführung*. Hamburgo: Junius, 2001.
- SANDMEYER, R. Life and spirit in Max Scheler's philosophy. *Philosophy Compass*. 7: 23-32, 2012.
- SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- SCHILLER, S. *A questão "homem" como problema fundamental da filosofia na perspectiva de Max Scheler*. *Basilíade-Revista de Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 23-35, 2019.
- SCHNÄDELBACH, H. *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.
- SCHNÄDELBACH, H. *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.
- SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement: a historical introduction*. The Hague, Netherlands: Springer-Science+Business Media, 1960.
- STAUDE, J. R.. *Max Scheler: an intellectual portrait*. New York: Free Press, 1967.
- UEXKÜLL, J. *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Edições Livros do Brasil, 1982.
- VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica I*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- WEISS, D. M. Max Scheler and philosophical anthropology. *PHILOSOPHY TODAY-MICHIGAN-*, v. 42, p. 235-249, 1998.
- WITTERIEDE, H. *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009.