



BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MAX SCHELER

Bruno Coelho Gonçalves¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo explorar a noção de homem segundo o pensamento de Max Scheler (1874-1928), por meio de uma reflexão antropológica que traga à luz, pelo questionamento filosófico, a justificativa da real posição do homem no universo, o que o faz diferente dos demais seres vivos, o que o comporta tamanha diferenciação, tendo em vista o fato de coabitarem o mesmo espaço físico-biológico. Dada a relevância de Max Scheler para a filosofia e de modo linear, para a filosofia contemporânea, ele desaponta como sendo um dos principais nomes da antropologia filosófica, uma vez que se destacou por orientar seus estudos e produções na busca de uma profícua elucidação sobre o homem, mediante a defesa de uma ética pautada na reabilitação dos valores. Sua obra de grande desenvoltura, *A posição do homem nos cosmos* (1928), galgou ao longo do século XX uma posição entre os principais textos filosóficos, dada a sua expressividade sobre o tema do homem em poucas páginas, mesmo contendo um denso conteúdo.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia filosófica; Max Scheler; Graus; Homem; Filosofia Contemporânea.

No ambiente filosófico, no que tange à era moderna em seus inícios, o homem em relação à metafísica e ao conhecimento de sua natureza, vivenciou uma situação deslocada da incidência do pensamento, enquanto que tal filosofia, do período moderno, mostrou-se distante da realidade humana. Temas como alma e transcendência tornaram-se alheios e, não pouco, deixados de lado, salvo por reflexões de R. Descartes, D. Hume e I. Kant. A filosofia, ao longo de séculos, havia minimizado a noção de homem à dinâmica racional e material.

Contudo, entre o fim do século XIX e início do século XX alguns pensadores alinhados à filosofia fenomenológica buscaram trazer à cena novamente uma plausível discussão metafísica, pautada numa condizente fenomenologia do próprio homem, movimento ao

¹ Bacharel em filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e estudante de teologia pelo Claretiano - Centro Universitário (CEUCLAR). E-mail: b.coelho15@hotmail.com

que ensejou o advento da disciplina antropologia filosófica, sendo Max Scheler um de seus principais expoentes.

Isto posto, o presente trabalho está dividido em dois capítulos, desenvolvidos puramente mediante pesquisas bibliográficas sobre o assunto em questão. No primeiro capítulo, com o título “Da antropologia filosófica de Max Scheler”, há uma explanação inicial sobre a antropologia filosófica, que tem sua base na questão antiquíssima que remonta aos gregos: “o que é o homem?”, seguido da construção do perfil filosófico de Max Scheler e de sua antropologia em referência. No segundo capítulo, sob o título “Do lugar do homem no mundo”, o enfoque está na descrição dos dois primeiros capítulos da obra *A posição do homem nos cosmos* em que, num primeiro momento, Max Scheler desenvolve uma escala dos graus da vida, que denomina a construção do mundo psíquico. Aí perpassa a relação dos seres vivos de forma gradual, ao iniciar com o impulso afetivo (plantas), o instinto (insetos e animais inferiores), memória associativa (animais superiores) e inteligência prática (primatas). O homem, a seu turno, mesmo participando de modo parcial desses graus, supera-os, estando fora desta gradação. O homem possui o “espírito” que o coloca numa posição superior, que o capacita além da razão, a intuir, a ter vontade e a sentir emoções.

A reflexão do pensamento de Max Scheler sobre o homem e a sua real posição no mundo permite destacar na história do pensamento o importante contributo que o referido autor deixou, ao se propor, de maneira louvável, dialogar com as tradições antropológicas na construção de uma definição consistente do homem.

1. Da antropologia filosófica de Max Scheler

1.1 Da antropologia filosófica

O tema “homem” desde tempos longínquos inquietou muitos pensadores, que a seu turno e de acordo com o período em que viveram, pautaram seus esforços em buscar explicações e argumentos que favorecessem um verdadeiro entendimento do que vem a ser o homem, o seu destino e a sua finalidade.

Uma tarefa fundamental se impôs ao ser humano, qual seja, conhecer a si mesmo, ao passo que a interpretação que fazemos de nós mesmos, enquanto seres humanos singulares, está presente em todas as sociedades de modo atemporal. Tamanha

interrogação faz parte das interrogações fundamentais que coroam toda a busca por conhecimento, na simples e profunda questão: “o que é o homem?”²

Referida questão, aurida desde o despontar da cultura ocidental na Grécia Antiga, embasou a reflexão sobre o homem, como uma indagação fundamental. “O que é o homem” permaneceu no centro das mais distintas expressões da cultura humana, sejam elas, o mito, a literatura, a ciência, a filosofia, o direito e a política³.

Na filosofia, a pergunta sobre o homem torna-se dominante na época sofística antiga, datada de século V a. C., que a partir de então permeou todo o desenvolvimento histórico da filosofia ocidental, até ser referenciada pela “expressão clássica nas questões kantianas: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem?”⁴

A questão antropológica se mostra neste diapasão como uma das mais importantes e nucleares de toda a filosofia, ao passo que podemos inferir, que os demais setores da filosofia podem ser considerados como antropológicos, ou seja, todas as questões da filosofia se referem no fundo ao homem e a tudo o que o circunda. Nesta senda, toda a história da filosofia pode ser compreendida como história do desenvolvimento da autoconsciência humana no espaço e no tempo.

A antropologia digna-se estudar o homem ante toda a complexidade que o circunda, seja do ponto de vista físico-somático, cultural, filosófico, teológico, dentre outros campos do saber. A antropologia filosófica a seu turno, estuda o homem do ponto de vista de seus princípios últimos, questionando seu ser, sua origem e seu destino⁵.

Na tentativa de uma explicação epistemológica sobre o fenômeno humano, a antropologia filosófica se debruça sobre três tarefas básicas, a saber:

O primeiro, elaborar uma ideia de ser humano que tenha um olhar atento à tradição filosófica e às perspectivas das ciências modernas. Segundo, construir uma justificação crítica desta mesma ideia anteriormente articulada; justificação que leve em conta as várias experiências com as quais o ser humano busca compreender e exprimir-se a si mesmo. E, finalmente a tentativa de uma sistematização filosófica que, articulando as tarefas anteriores, seja uma ontologia do ser humano; ontologia que possua a tarefa de, ao responder à pergunta fundamental “o que é o homem?”, apresentar uma resposta ao problema da essência do humano⁶.

Mesmo sendo longínqua a indagação sobre o homem, a antropologia filosófica como investigação acadêmica tem a sua instauração recente, difundida sobretudo a partir dos

² VAZ, H. C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 11.

³ VAZ. *Op. cit.*, nota 2 p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵ RAMPAZZO, L. *Antropologia: religiões e valores cristãos*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 17.

⁶ VAZ. *Op. cit.*, nota 2, p. 12.

trabalhos de Max Scheler, de modo precípua com a obra *A posição do homem no cosmos* (1928), que pretendia investigar e propor uma interpretação sobre a estrutura fundamental do ser humano.

1.2 Da filosofia de Max Scheler

Max Ferdinand Scheler, natural de Munique, Alemanha, destacou-se no período em que viveu, qual seja, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, por meio de sua filosofia que abarcara uma profícua reflexão sobre o homem, sobre a pessoa humana e a sua real posição no universo, o que lhe conferiu o reconhecimento de ser um dos principais expoentes da antropologia filosófica contemporânea.

Com a filosofia de Scheler começa uma nova época na história da antropologia filosófica, que se caracterizou como uma busca do desenvolvimento da antropologia em uma disciplina filosófica fundamental, a partir da qual outras questões são derivadas como subdisciplinas⁷.

Já no prefácio de *A posição do homem no cosmos*, Scheler revela o acesso pessoal que teve ao tema, pois segundo ele, “O que é o ser humano? e Qual é a sua posição no ser? ocuparam-me desde o primeiro florescer de minha consciência filosófica de forma mais essencial do que todas as outras questões filosóficas⁸”.

Insta consignar que a construção de seu pensamento antropológico se deu ao longo de suas obras, sendo elas elaboradas de acordo com o momento que estava vivenciando⁹. Assim podemos elencar: *Da reviravolta dos valores* (1923), que contém os ensaios *Para a ideia do homem* (1914) e *O ressentimento na construção das morais* (1912); *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1913-1916); *Do eterno no homem* (1921) e *A posição do homem no cosmos* (1928), sua derradeira produção, já que meses depois após o seu lançamento, faleceu.

O formalismo na ética e a ética material dos valores, uma de suas obras de maior envergadura, junto à *A posição do homem no cosmos*, se destaca pela construção de uma

⁷ PLEGER, Wolfgang. *Manual da Antropologia Filosófica: os conceitos mais importantes de Homero a Sartre*. Tradução: Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 195.

⁸ SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 1.

⁹ O pensamento filosófico de Max Scheler se desenvolveu ao longo de sua vida, seja por sua proximidade com a fenomenologia ante a convivência e aos estudos de E. Husserl, seja por uma posição voltada ao conteúdo evolucionista-panteísta, visto o seu abandono da religião católica já no final de sua vida.

antropologia de cunho personalista, que a seu turno busca resgatar a noção dos valores por meio de uma análise fenomenológica da experiência moral.

De modo geral, nesta obra Scheler apresenta uma veemente crítica ao formalismo moral kantiano, que rejeitava a felicidade e as realidades concretas como motivo válido para a ação moral, já que o único motivo aceitável era o dever, que pendia para uma estrita oposição a uma ética material dos valores, ou seja, uma ética estruturada em torno da ideia de “valor” que, por sua vez, oferecia uma solução antropológica da proposta kantiana mais de acordo com o viés personalista¹⁰.

Se em Kant o sujeito se dissolvia em um “eu transcendental”, diante do exíguo? formalismo, em Scheler há a recuperação do conceito de pessoa que se faz responsável concreto e material das ações que lhe interessam. Desse modo, Scheler introduziu diretamente o tema da pessoa como eixo central de sua antropologia, a partir de pressupostos fenomenológicos, que lhe fiavam essa fase de pensamento.

No que tange à *A posição do homem no cosmos*, Max Scheler já em seu derradeiro período de pensamento e vida, embasa de forma taxativa o seu contributo para a antropologia filosófica, visto que esta inspirara outros pensadores de sua época, entre eles, Arnold Gehlen com a publicação de *O Homem, sua Natureza e seu Lugar no Mundo* (1928), seguido por Helmuth Plessner em *Os Estofos do Orgânico e o Homem* (1928), Nicolai von Hartmann com *O Problema do Ser Espiritual* (1931), A. Portmann em *Biologia e Espírito* (1940), E. Rothaker em sua *Antropologia Filosófica* (1953), bem como alguns teóricos personalistas como Emanuel Mounier em *O Personalismo* (1950), Jean Lacroix em *Pessoa e Amor* (1942) e Maurice. Nédoncelle em *Pessoa Humana e Natureza* (1943), culminando com o neokantiano Ernst Cassirer com sua *Antropologia Filosófica* (1944)¹¹.

Passemos, pois, a uma vindoura reflexão sobre a presente obra de Max Scheler, mais precisamente seus dois primeiros capítulos, que se desenvolvem mediante a análise da escala do ser em seus graus essenciais, em que o homem se posiciona no grau máximo, excedente a toda gradação, o que lhe reserva toda diferenciação ante o reino animal, dada a força do espírito que fundamenta a transcendência em relação à vida, consubstanciando

¹⁰ BURGOS, J. M. *Introdução ao personalismo*. Tradução: Maria Isabel Gonçalves. 1. ed. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 144.

¹¹ SCHILLER, S. A questão “homem” como problema fundamental da filosofia na perspectiva de Max Scheler. *Basilíade – Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 23-35, jul./dez. 2019, p. 26.

assim, o movimento do conhecimento no caminho da confirmação das relações fundamentais entre o homem, o mundo e Deus.

2. Do lugar do homem no mundo

2.1 Da construção do mundo psíquico

Depois de apresentar um breve itinerário do percurso histórico da antropologia filosófica e do perfil filosófico de Max Scheler, urge trazer a contribuição de sua obra *A posição do homem no cosmos* na construção do pensamento antropológico nas décadas primeiras do século XX.

O ponto de partida de sua antropologia neste trabalho datado de 1928 foi a constatação de que na atualidade daquele período, os problemas da antropologia filosófica haviam sido colocados em pleno centro de toda a problemática filosófica da Alemanha, e de que, para bem além da filosofia especializada, biólogos, médicos, psicólogos e sociólogos trabalhavam em uma nova imagem da estrutura essencial do ser humano.¹² Nesse interim, outrora, Scheler destacara que “em nenhum momento da história o homem se tornou tão problemático quanto no presente¹³”.

Tal problemática se formula na impossibilidade de se chegar a uma definição universal acerca do homem, visto que havia três aspectos antropológicos distintos, a saber, um de domínio teológico, um de cunho filosófico e outro de base científico-natural.¹⁴ Não haveria, portanto, uma ideia unitária do ser humano.

Eis, pois, que o ideário de Max Scheler com *A posição do homem no cosmos* siga pela tentativa de ligar tais perspectivas, não se limitando apenas às características morfológicas do homem, que o limitariam ao mesmo patamar que os animais, mas, contextualizando o homem em sua essência, o que lhe garante posição específica ante os demais seres vivos. Segundo os dizeres do referido autor, “propus-me a empreender uma nova tentativa de uma antropologia filosófica sobre uma base maximamente ampla. No que se segue são

¹² SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴ PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 196, refletindo este ponto do pensamento de Max Scheler, esclarece que “ao passo que a tradição judaico-cristã considerava o ser humano como criatura divina, a filosofia grega o definia no contexto de uma razão que serve de fundamento ao cosmos [*All*] e da qual também o ser humano participa. Por fim, a ciência natural moderna e a psicologia genética interpretavam o ser humano como um resultado tardio do desenvolvimento da Terra que tem formas preliminares no mundo animal, distinguindo-se deste por meio de um grau superior de complexidade.”

discutidos alguns pontos que dizem respeito à essência do homem em comparação com as plantas e animais.”¹⁵

A rigor, Scheler pretende desenvolver uma síntese das três definições do ser humano, invertendo a ordem, de tal modo que se inicia com a definição científico-natural, passando à filosófica para encerrar sob o prisma teológico. Por este mirante, busca-se atingir a síntese pela integração das três dimensões em uma estrutura escalonada do mundo biopsíquico, noção esta munida da perspectiva de que o vivente e o psíquico constituem uma unidade fundamental.

Scheler, ao designar uma posição particular ao ser humano, especifica a questão acerca da posição do homem no mundo, subdividindo-o numa escala, como que em graus essenciais, que abrangem em primeiro lugar o ser inorgânico, em segundo os vegetais, em terceiro e quarto os animais em seus níveis diversos de desenvolvimento e por fim, já fora do alcance dessa gradação, o homem, pois fora dotado de características superiores e singulares aos demais seres, remetendo tal modelo de graus ao descrito por Aristóteles¹⁶, sem demasiadas modificações.

Corroborando tal perspectiva, Ernest Cassirer ao comentar este aspecto da gradação da vida que respeita uma determinada ordem hierárquica assevera que:

Tanto na natureza quanto no conhecimento humano, as formas mais elevadas evoluem-se das formas inferiores. A percepção dos sentidos, a memória, a experiência, a imaginação e a razão estão todas ligadas por um elo comum; são apenas estádios diferentes e diferentes expressões da mesma atividade fundamental, que atinge sua mais alta perfeição no homem mas que, de certo modo, é partilhada pelos animais e por todas as formas de vida orgânica¹⁷.

Diante do entendimento da junção do ser vivente com o psíquico, Max Scheler se vale de que a vida é determinada por uma gradação de forças psíquicas, incorporada numa estrutura escalonada do ser. Para tanto, o referido filósofo indica que a vida se coaduna de dupla forma, considerando primeiro, do exterior que se caracteriza pelo automovimento, autoformação, autodiferenciação e autodelimitação de um ponto de vista temporal e espacial; e segundo, considerando a partir do interior, pelo contrário, os seres vivos são determinados por um ser interno para si, no qual tomam consciência de si.¹⁸ Desse modo, a vida possuindo uma unidade biopsíquica tem por significado que todo ser

¹⁵ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 6.

¹⁶ PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 188, infere que Aristóteles “desenvolve uma concepção que abrange desde as coisas naturais inanimadas até o âmbito puramente espiritual do divino, passando pelos seres vivos: vegetal, animal e ser humano. Assim, Aristóteles insere pela primeira vez o ser humano em uma série ao lado de vegetal e animal.”

¹⁷ CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972, p. 17.

¹⁸ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 8.

vivo, incluindo os vegetais, tem um lado psíquico, o que encerra o pensamento de Scheler em amoldar uma fenomenologia dos graus da vida como forma a delinear a natureza essencial do homem.

2.1 Do impulso afetivo

O primeiro grau da construção do mundo psíquico segundo Max Scheler na gradação das quatro forças psíquicas encontra-se o impulso afetivo, grau este de “nível mais ínfimo do psíquico – o vapor, que a tudo impele até mesmo em meio às alturas mais luminosas da atividade espiritual, também fornece ao mesmo tempo a energia efetiva para os atos mais puros do pensamento e para os mais delicados dos bens luminosos¹⁹”.

Este grau carece de consciência, sensação e representação, se pautando como um mero “ir para” e “voltar de”, como um “prazer sem objeto” e um “sofrer sem objeto”, em que sentimento e pulsão ainda não estão nele separados, portanto, tampouco a pulsão sexual e por alimentos se distinguem.

De acordo com os dizeres de Max Scheler, “neste impulso, ‘sensação’ e ‘pulsão’ [...] ainda não estão cindidas. Um mero ‘para lá’, por exemplo, para a luz, e um mero ‘afastar-se de’; um prazer e um padecimento desprovidos de objeto são os dois únicos estados preponderantes²⁰”. Entretanto, discorrendo sobre estas características do impulso afetivo, Scheler aponta que tal impulso “já está agudamente cindido dos centros e dos campos de força que se encontram à base das imagens transconscientes que denominamos corpos ‘inorgânicos’. Em sentido algum podemos atribuir a estes corpos algo como um ser íntimo²¹”.

Este primeiro nível da evolução anímica tal como se apresenta o impulso afetivo deve ser imputado à planta, no qual um juízo inicial que se faz desta é que possui um lento processo vital, por talvez lhe faltar um estado interno capaz de torná-la amplamente perceptível. Contudo, pode-se observar nitidamente o impulso afetivo dos vegetais, ante o caráter de serem animados, por buscarem luz ou apoio, por exemplo, a fim de sobreviverem.

Nesta senda, Scheler aduz que, em verdade, “o impulso afetivo da planta já está subordinado ao seu meio, ao crescimento no interior deste meio segundo as direções

¹⁹ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 8-9.

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 9.

fundamentais ‘para cima’ e ‘para baixo’, para a luz e para a terra²²’. Entretanto, deve-se ter em nota que “esta subordinação refere-se à *totalidade não especificada* destas direções intrínsecas a seu meio, às resistências e realidades efetivas possíveis nelas – importantes para a vida do organismo vegetal: ela não se refere a componentes e estímulos determinados do meio ambiente, aos quais corresponderiam qualidades sensoriais e elementos imagéticos²³”.

Ademais, neste primeiro nível do aspecto interior da vida, qual seja, o impulso afetivo, também este se encontra no homem, ainda que de modo modificado ao que se consta das plantas. Aqui há a ligação com a resistência, raiz da relação do homem com a realidade. Segundo Max Scheler, “o impulso vital não existe apenas em todos os animais, mas também se encontra presente no homem²⁴”.

A respeito da presença do impulso afetivo na constituição do homem, Scheler expõe de modo assertivo que “o homem reúne em si efetivamente todos os níveis da existência, e, em particular, da vida. Ao menos em suas regiões essenciais, toda a natureza alcança nele a unidade mais concentrada possível do seu ser²⁵”.

2.2 Do instinto

A segunda forma essencial psíquica exposta no primeiro capítulo da presente obra scheleriana é o instinto. Instinto, neste conteúdo, define-se como comportamento do ser vivo, objeto este de análise exterior que gera uma descrição posterior possível.

Assim, o acesso ao instinto ocorre por meio da observação do comportamento, isto é, o instinto é primeiramente interpretado a partir de seu lado exterior, que culmina por ser a expressão do estado psíquico dos seres vivos²⁶.

Neste sentido, segundo Max Scheler, “denominamos ‘instintivo’ um comportamento que possui as seguintes características: em primeiro lugar, ele precisa ser condizente com o sentido [...]. Em segundo lugar, ele precisa transcorrer seguindo um ritmo fixo, invariável²⁷”.

²² SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 9.

²³ *Ibid.*, p. 9.

²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

²⁶ PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 198.

²⁷ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 16.

Um comportamento instintivo apenas pode ser corretamente interpretado quando também se considera seu caráter *teleoklino* ou “teleoclínico” que o preenche de sentido, compreendido como um acontecimento integral²⁸. De modo ilustrativo, trata-se no instintivo de um comportamento significativo que serve à conservação e reprodução do ser vivo, que transcorre de acordo com um ritmo determinado.

Uma outra característica do comportamento instintivo advém do fato de ele só dizer respeito a situações que se repetem tipicamente e possuem uma grande significação para a vida da espécie enquanto tal e não para a experiência particular do indivíduo. Discorrendo sobre essa questão, Scheler pontua que o instinto “serve constantemente à espécie, seja esta a própria espécie ou uma espécie alheia, com a qual a própria espécie se encontra em uma ligação vital importante (como as formigas e seus hospedes; as formações biliares das plantas; os insetos e os pássaros que frutificam as plantas)²⁹”.

Pode-se elencar também uma outra característica do instinto que se revela na capacidade inata de realizar determinadas atividades. Devido ao instinto, o animal pode executar várias vezes o mesmo movimento para conseguir o seu intento, o que não significa que o fará com perfeição desde a primeira tentativa.

Conforme os dizeres de Max Scheler, “assim como a própria organização do animal não pode ser pensada como tendo surgido através de pequenos passos diferenciais responsáveis pela emergência de variações, o instinto não pode ser pensado como tendo surgido através da adição de movimentos parciais bem-sucedidos³⁰”. Ante o exposto, vale consignar que o instinto “já está incorporado à morfogênese do ser vivo e se encontra ativo na mais estreita conexão com as funções plasmáticas fisiológicas que cunham pela primeira vez as formas estruturais do corpo dos animais³¹”, ou seja, a forma anímica do instinto já se encontra presente nos seres vivos desde a forma mais inicial da vida.

Em suma, em todos os casos a forma anímica fundamental do instinto está ligado radicalmente à forma animal e, de certo modo, à forma humana de vida. Nisto, o comportamento instintivo também é observado no homem, ao passo que este apresenta uma unidade de conhecimentos prévios e ação. Contudo, “esse conhecimento prévio não tem o caráter de uma representação, mas antes é um sentir de resistências que acentuam

²⁸ PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 198.

²⁹ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 17.

³¹ *Ibid.*, p. 18.

valores e que se diferenciam, se atraem e se repulsam segundo uma impressão de valores³²”.

2.3 Da memória associativa

O comportamento conforme o hábito constitui a terceira força psíquica intitulada memória associativa que se caracteriza como aptidão, uma vez que a representação produzida na memória está submetida às condições da associação e do reflexo condicionado. Max Scheler a esclarece, indicando que esta aptidão, “não pertence de maneira alguma a todos os seres vivos; como Aristóteles já tinha visto, ela não está presente nas plantas. Nós precisamos atribuí-la a todo e qualquer ser vivo, cujo comportamento se modifica lenta e constantemente, em razão de um comportamento anterior do mesmo tipo, de uma maneira útil à vida, cheia de sentidos³³”.

Os pressupostos para a associação são movimentos refletidos e de tentativa, nos quais se exprime ao mesmo tempo uma pulsão de repetição, ou seja, o fato de os animais fazerem espontaneamente movimentos de prova e depois repetirem, indiferentemente de terem prazer ou desprazer como consequência destes movimentos, não repousa sobre a memória, mas tão somente no pressuposto de toda a reprodução³⁴.

Por reflexo condicionado se apreende que havendo uma repetição de representações, seja ela sensorial ou motora, o ser que o presenciou estará apto a fazê-la novamente. Neste ponto da reflexão, Scheler utiliza o exemplo do cão que, ao produzir determinados sucos gástricos, não somente o faz ao receber a comida no estômago, mas antes mesmo começa a produzir ao vê-la, ou mesmo ao ouvir os passos daquele que lhe irá alimentar, bem como o exemplo do próprio homem que produz seu suco digestivo em pleno momento do sono, quando este é induzido em sonho de que está tomando o referido alimento³⁵. Assim, “a vivência de um complexo conjunto de representações tende a se reproduzir e a completar os elos que faltam quando uma parte deste complexo, por exemplo, uma parte do meio ambiente, é vivenciada uma vez mais de maneira sensorial ou motora³⁶”.

Deve-se mencionar que a imitação integra este terceiro grau psíquico, como aspecto componente do comportamento conforme o hábito. Nela se encontra todo o fundamento

³² PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 199.

³³ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 22.

³⁴ *Ibid.*, p. 22.

³⁵ *Ibid.*, p. 23.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

na pulsão de repetição, da associação e da reprodução, que assume no homem a sua maior amplitude. Este princípio, de acordo com Max Scheler, “se une estreitamente à imitação da ação e ao movimento que tem lugar sobre a base da expressão dos afetos e dos sinais dos membros da espécie [...] e apresenta por assim dizer o halo de toda memória reprodutiva³⁷”.

Diante destas manifestações surge a tradição, pois esta se atrela à herança biológica, abrindo uma nova dimensão de determinação do comportamento animal através do passado da vida dos membros da espécie. No homem, este processo comporta um aspecto importante, uma vez que a tradição abarca todo o saber histórico, seja pela aglutinação de sinais, fontes e/ou documentos, formas estas próprias da humanidade.

2.4 Da inteligência prática

A quarta forma essencial psíquica é a inteligência prática. O seu ponto de partida é a capacidade de escolha organicamente imposta, visto que a inteligência prática surge quando um ser vivo satisfaz ou tenta satisfazer uma carência, seja por uma nova maneira, sem um esquema instintivo anterior ou sem tentativas e erros³⁸. Nesta está implicada também a capacidade de escolha e de ação seletiva, a capacidade de preferir entre bens e a capacidade de estabelecer preferências entre os membros da espécie em meio ao processo de reprodução, uma capacidade que se lança para além da pulsão genérica³⁹.

Para tanto, este aspecto diz diretamente ao lado exterior e observável do comportamento. Já pelo seu aspecto interno e psíquico, a inteligência prática é compreendida como um discernimento que surge subitamente, de um coerente estado-de-coisas e valorativo.⁴⁰

Por este prisma, segundo Max Scheler, “a mesma inteligência pode ser colocada nos homens a serviço de metas especificamente espirituais; somente então ela se alça para além da astúcia e do ardid⁴¹.” Note-se que em decorrência da presença da inteligência prática no homem, pela primeira vez se denota uma característica precípua nele, qual seja, ser um ser espiritual, que interage com o transcendente.

³⁷ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 26.

³⁸ PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 199.

³⁹ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 29.

⁴⁰ PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 199.

⁴¹ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 29.

Tendo em conta que o discernimento tem seu fundamento por um lado na experiência e de outro, antecipadamente, na representação da inteligência prática fazem parte tanto o uso de ferramentas como também formas primitivas de sua produção, “uma inteligência está essencialmente orientada à sobrevivência no meio vital que caracteriza os mamíferos superiores e os primatas⁴².” As formas de vida se definem, enfim, pela sua vinculação e dependência do meio em que vivem. Contudo, entre a possibilidade de se fazer escolhas, por exemplo, entre o que é útil e o que é agradável, os animais não são capazes de fazê-lo.

Dito isto, com a inteligência prática se recoloca a pergunta pela posição particular do homem, já que caso ela seja atribuída aos animais, haveria apenas uma diferença de grau entre os animais superiores e o ser humano. Assim, “um macaco se diferenciaria de Edison, considerado apenas como inventor, de maneira decerto, significativa, mas apenas segundo o grau⁴³”. Max Scheler não se apropria dessa tese evolucionista,⁴⁴ apontando, pelo contrário, a posição particular do homem, constituindo o espírito o critério antropológico específico desta diferenciação.

2.5 Do espírito como critério próprio do homem

Max Scheler, no início do segundo capítulo, revela que o homem se diferencia dos demais seres vivos escalonados pelo sistema de graus, pela presença do espírito, sendo este um genuíno novo fato essencial.

Ao trazer à discussão tal diferenciação, Scheler expõe que a essência do homem, sua ‘posição peculiar’ encontra-se muito para além do que se denomina inteligência e capacidade de escolha, ou seja,

não é a inteligência que define a natureza específica do homem, por maior grau que ela seja projetada. Para quem se contrapusesse a essa afirmação, a diferença entre um chimpanzé e Thomas Edison seria apenas gradual. Para Scheler é equivocado situar simplesmente na esfera vital e psíquica, cujo conhecimento cairia sob a única competência da psicologia e biologia. Ele decididamente situa o homem para além do princípio da “vida”: O que torna o homem ... não é um novo estágio da vida⁴⁵.

Os graus da vida, dessa maneira, são delimitados por um lado pelo ser inorgânico e, por outro, pelo espírito. O espírito, segundo Scheler, se mostra mais abrangente que o

⁴² SCHILLER. *Op. cit.*, nota 11, p. 28.

⁴³ PLEGER. *Op. cit.*, nota 7, p. 200.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 200, menciona que “a tese acerca da diferença apenas de grau entre ser humano e animal é defendida pela Teoria da Evolução de Darwin.” Max Scheler recusa essa teoria e afirma, pelo contrário, a posição particular do homem.

⁴⁵ SCHILLER. *Op. cit.*, nota 11, p. 28.

termo “razão” utilizado pelos gregos. Mais do que o conceito de razão, o espírito, ao lado do pensamento de ideias, contém também a capacidade de intuir os fenômenos originários ou conteúdos essenciais, assim como uma determinada classe de atos volitivos e emocionais, tais como, a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem-aventurança e o desespero, classe esta que encerra com a decisão livre⁴⁶.

Enfim, como centro de atuação desse espírito se encontra a pessoa, “o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser, em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais que, considerados por dentro, também se chamam centros anímicos⁴⁷”. O cerne de ação do espírito é, neste sentido, um ser espiritual, a pessoa humana, que não está mais presa ao ambiente ou aos impulsos, mas, antes, é livre do ambiente, aberta ao mundo, um tal ser espiritual que tem mundo⁴⁸.

Neste diapasão, o espírito proporciona ao homem uma propensa objetividade, pois ao portar consigo tal espírito face aos demais seres vivos, este consegue lidar simultaneamente com a realidade exterior e interior de si próprio, numa visível dinamicidade não perceptível nos animais.

O homem, portanto, possui sua posição peculiar no mundo, pois além de transpor os graus que compõem o mundo psíquico, pela incidência do “espírito”, em paridade com a noção de “pessoa”, expressa eficazmente o núcleo significativo do ser humano, designando o que lhe é próprio, colocando-o assim no ápice dos seres no mundo.

Conclusão

Conforme acentuamos neste trabalho, o ser humano, ao longo de sua existência buscou, de certa forma, a elucidação de suas indagações ante toda a condição que o acompanha na trilha da vida. Questões como Deus, o mundo e o próprio homem estiveram em voga nos mais variados campos do saber e de modo precípua na filosofia. Destes temas elencados, o homem enseja não pouco interesse em se investigar, pois desde tempos longínquos a pergunta “o que é o homem?” tem ensejado muitas reflexões.

A filosofia como sede primaz da busca do conhecimento sublinhou através dos séculos tal problemática, ventilando a cada tempo uma necessária observação sobre o tema

⁴⁶ SCHELER. *Op. cit.*, nota 8, p. 35.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 36.

homem, o que fez desabrochar uma antropologia propriamente filosófica, que se debruça sobre esta questão sob um prisma mais abrangente que outras correntes antropológicas.

Ao tratar da antropologia filosófica mister se faz a análise da colaboração de Max Scheler no seu surgimento e na sua efetivação, haja vista o momento histórico que o final do século XIX e o início do século XX ensejou para a criação do movimento em favor da reconstrução do conceito de homem e de pessoa humana que se encontrava desfigurado nesse recorte temporal.

Em palavras ternas, Max Scheler considera em sua obra *A posição do homem no cosmos* que o homem possui uma centralidade suprema face aos demais seres viventes, dada pela presença do espírito que lhe permite, além da razão e da inteligência, alcançar o status de ser espiritual. Por meio da elaboração de uma escala da vida, baseada em graus, como fizera Aristóteles, o referido pensador elenca que, mesmo diante de toda construção do mundo psíquico – plantas, vegetais e animais – a natureza essencial do homem a supera.

Portanto, refletindo sobre *A posição do homem no cosmos*, Scheler desenvolve uma valorosa fenomenologia do espírito, demonstrando suas condições peculiares e essenciais, que não se detém em explicar a unidade humana somente, mas se centra na identificação do que é inerente ao homem, o seu diferencial, distinguindo-o de toda a linhagem animal e situando-o no topo da hierarquia dos seres no mundo.

Referências

BURGOS, J. M. *Introdução ao personalismo*. Tradução: Maria Isabel Gonçalves. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Editôra Mestre Jou, 1972.

PLEGER, W. *Manual da Antropologia Filosófica: os conceitos mais importantes de Homero a Sartre*. Tradução: Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2019.

RAMPAZZO, L. *Antropologia: religiões e valores cristãos*. São Paulo: Paulus, 2014.

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

SCHILLER, S. A questão “homem” como problema fundamental da filosofia na perspectiva de Max Scheler. *Basilíade – Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 23-35, jul./dez. 2019, e-ISSN 2596 092X. Disponível em:

www.fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/80. Acesso em: 04 mai. 2022, doi: 10.35357/2596-092X.v1n2p23-35/2019.

VAZ, H. C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.