

A FENOMENOLOGIA DA DISTINÇÃO HUMANA: SCHELER E O PROJETO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

*The Phenomenology of Human Distinction: Scheler and the Project of
Philosophical Anthropology*

Thiago Aquino *

Resumo: Este artigo analisa a antropologia filosófica de Max Scheler enquanto fenomenologia da distinção humana cuja principal tarefa é a elaboração do conceito essencial do homem, ou seja, a definição do que o separa e o eleva acima da natureza. O artigo divide-se em duas partes: na primeira, apresenta o conceito de antropologia filosófica através da discussão do seu lugar sistemático nas investigações filosóficas; na segunda, desenvolve uma análise da questão da essência humana em correlação com o problema da determinação do seu lugar metafísico no interior da totalidade.

Palavras-Chave: Antropologia Filosófica, natureza, psiquismo, espírito, animalidade.

Abstract: This article presents an analysis of the philosophical anthropology of Max Scheler as a phenomenology of human distinction, whose main task is to elaborate the essential concept of the human being, meaning to define what separates humans from Nature and elevates them above Nature. The first part

* Doutor em Filosofia pela Ludwig Maximilians Universität München, professor adjunto I no departamento de filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Artigo recebido no dia 01/10/2012 e aprovado para publicação no dia 18/01/2013.

of this article examines the concept of philosophical anthropology through the discussion of its systematic place in philosophical investigation. The second part develops an analysis of the question of human and of the correlated problem of determining the metaphysical place of this essence within the totality.

Key-words: Philosophical Anthropology, nature, psychism, spirit, animality.

1. A ideia da antropologia filosófica

“É Difícil, ser humano.”¹

Antropologia filosófica pertence essencialmente à filosofia porque o filosofar é atividade eminentemente humana. A filosofia não é realizável sem a conquista de algum grau de autoconhecimento por parte de quem filosofa. Apesar do vínculo inicial e imediato, permanece aberta a questão sobre o lugar apropriado para a interrogação do humano no interior da filosofia, ou seja, qual o *status* do tema antropológico nas investigações filosóficas. Em função da indeterminação inicial do lugar sistemático da pergunta pela natureza humana na filosofia, a elaboração da antropologia filosófica continua a exigir contínua reflexão crítica não apenas a respeito de sua estrutura, método e pressupostos, mas, especialmente, a respeito de sua função específica.

No contexto da filosofia contemporânea, pode-se afirmar que a obra tardia de Max Scheler é uma das principais fontes de irradiação da problemática antropológica. Dos seus escritos tardios emerge a proposta de meditação sobre a possível conexão entre a questão da natureza humana e a fundamentação da filosofia. Na conferência *Homem e História* afirma que o tempo presente espera com urgência que a tarefa filosófica da antropologia seja solucionada. A causa primeira da expectativa atual por uma antropologia consistente é a consciência da ignorância a respeito da natureza humana, a certeza de que não podemos ainda determinar a *humanitas* do homem. Segundo Scheler, “em nenhuma época as concepções sobre a *essência e da origem do homem* foram mais incertas, indeterminadas e múltiplas do que em nosso tempo. (...) Nós somos a primeira época (...) em que o homem tornou-se plena e integralmente ‘problemático’; na qual ele não sabe mais o que é, mas simultaneamente *sabe, que não sabe.*”² A consciência da igno-

¹ SCHELER, Max. Die Formen des Wissens und die Bildung. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 28: “Es ist *Schwer*, ein Menschen zu sein.”

² SCHELER, Max. Mensch und Geschichte, in: *Philosophische Weltanschauung*. A. Francke AG Verlag, Bern, 1954, p. 62.

rância não é repentina, mas o resultado de um processo de interrogação contínua pela essência do humano e que se desdobra de modo mais intenso desde o início da modernidade por causa do advento do humanismo.

A determinação da subjetividade como princípio primeiro da filosofia apresentada por Descartes contribuiu fortemente para a produção de um giro antropológico do pensamento ocidental. Posteriormente, a centralidade da reflexão sobre a natureza humana ganha uma sistematicidade própria quando Kant efetua a elaboração da antropologia enquanto disciplina com base nas preleções que ministrou a respeito do tema e com a emergência das ciências humanas no século XVIII, culminando, finalmente, nos estudos de Scheler, Plessner, Gehlen.

Tendo em vista o desenvolvimento histórico e sistemático do debate, pode-se afirmar que a consciência da ignorância a respeito da essência humana mencionada por Scheler não é fruto da ausência de respostas à pergunta antropológica, mas resultado da rica diversidade, tanto histórica quanto metodológica, de perspectivas.

A diversidade histórica de respostas é diretamente acessível através do ordenamento de uma tipologia das concepções do humano, recuperando as diferentes formas de autocompreensão articuladas discursivamente e mantidas pela tradição. A diversidade de abordagens se evidencia na existência de três esferas de ideias que configuram a compreensão mais imediata da condição humana no ocidente. Pode-se constatar no interior da discussão antropológica elementos provenientes da perspectiva mítica-teológica da tradição judaico-cristã, da perspectiva filosófica da Grécia antiga e da perspectiva naturalista das ciências positivas.

No ponto de partida da investigação, Scheler ressalta, diante da diversidade histórica de concepções e diversidade sistemática nos modos de abordagens do fenômeno humano, a falta de unidade na interrogação antropológica como o principal sintoma da nossa ignorância essencial. Em princípio, o projeto de uma antropologia filosófica precisa – em paralelo ao estabelecimento do conjunto claro de seus problemas fundamentais – determinar como seria possível atingir uma interpretação integral e unitária do ser humano. Em outras palavras, a antropologia somente pode assumir a função de foco unificador das questões filosóficas encontrando a unidade da natureza humana.

De acordo com Henckmann, numa preleção sobre antropologia ministrada na década de vinte, Scheler diferenciou nove grupos de problemas específicos da antropologia filosófica.³ O projeto de investigação antropológica

³ HENCKMANN, Wolfhart. *Max Scheler*. Beck, Munique, 1998, p. 194. De acordo com o intérprete, os campos de investigação da antropologia filosófica destacados por Scheler são os seguintes. “1. Introdução: tipologia da autoconsciência que o homem tem de si, 2. Ontologia da essência humana, 3. Comparação sistemática da diferença entre homem e animal, 4. Doutrina sobre o percurso temporal da

é elaborado, desde o início, com uma amplitude admirável de temas que incluem da sistematização dos diferentes tipos de concepções sobre a natureza humana até a preparação dos fundamentos fenomenológicos das ciências humanas.

Da variedade dos problemas identificados como pertencentes à antropologia filosófica irei destacar dois temas que demarcam o núcleo da investigação fenomenológica sobre a natureza humana. Refiro-me à tentativa de definição do ser humano, ou seja, a determinação ontológica da essência humana conjuntamente com o esforço para esclarecer o lugar do humano na natureza, ou seja, a tentativa de traçar a diferença entre o ser humano e os outros animais a partir da comparação sistemática de suas características.

A centralidade desses temas é facilmente justificável através do fato de que eles são utilizados por Scheler como eixo principal para estruturar o esboço da antropologia filosófica publicado sob o título *A Posição do Homem no Cosmos* (1928). Nesse texto, são discutidos, ressalta o autor, “apenas alguns pontos que dizem respeito à *essência do homem em comparação com as plantas e os animais*, e, mais além, *a posição metafísica peculiar do homem*.”⁴ A conexão entre as duas interrogações é sugerida pelo próprio título da obra: a determinação da essência delimita simultaneamente a situação metafísica do ser humano no interior da totalidade. É com base na relação intrínseca entre existência humana e totalidade que será esclarecida também a função da antropologia filosófica no conjunto da problemática filosófica.

A fenomenologia da natureza humana que Scheler formula nos seus últimos escritos assenta-se no pressuposto de que o esclarecimento da ideia do ser humano é condição fundamental para toda filosofia consistente. Essa conexão estrutural entre antropologia e filosofia já havia sido insinuada por Kant no curso de *lógica*, publicado por Jäsche, em 1800. Na introdução à obra, ao apresentar uma definição do conceito de filosofia em seus significados escolástico e cosmopolita, Kant afirma que todo o domínio das interrogações filosóficas converge para a pergunta “o que é o homem?”. A problemática antropológica é tomada como um foco de unificação do campo geral da filosofia que abarca a metafísica, a moral e a religião. Apesar da multiplicidade de direções de interrogação, “no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última.”⁵ Através da delimitação das condições do conhecimento, da fundamentação do princípio moral da ação e determinação dos limites da esperança, o ser humano aprofunda suas

vida humana entre nascimento e morte, 5. Doutrina sobre a origem do homem, 6. Filosofia do homem enquanto ente social e histórico, 7. O futuro do homem, 8. Fundamentos essenciais da antropologia comparativa, 9. Relação do ser humano com o fundamento do mundo.” Cf. Idem.

⁴ SCHELER, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier Verlag, 1995, p.10; *A Posição do Homem no Cosmos*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 6.

⁵ KANT, I. *Lógica*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1992, p. 42.

relações fundamentais e conquista, através da filosofia, uma compreensão mais radical de si.

De modo análogo a Kant, Scheler também reconhece na antropologia a possibilidade de um ponto unificador das investigações filosóficas. A definição da essência humana e a determinação de sua posição no interior do ser são capazes de gerar um foco unificador para a atividade filosófica. Scheler comenta a respeito da pergunta “o que é o homem?” que vários anos de reflexão lhe permitiram entrever que “a grande parte de todos os problemas filosóficos de que já tratei coincide mais ou menos com esta pergunta.”⁶ Essa compreensão da função que a antropologia filosófica desempenha no campo de investigações filosóficas já era ressaltada por Scheler no ensaio *Para uma Ideia do Homem*. Neste texto, afirma que “(...) todos os problemas centrais da filosofia deixam-se reduzir às perguntas: o que é o homem? Qual a posição e a situação metafísica por ele assumidas no interior da totalidade do ser, do mundo e de Deus?”⁷

É importante ressaltar que a problemática antropológica, apesar de produzir um foco unificador das interrogações, não configura o núcleo principal dos interesses da filosofia nem funciona necessariamente como ponto de partida da interrogação. O motivo para a rejeição da antropologia como centro ou início do questionamento filosófico é a compreensão de filosofia elaborada por Scheler, que está em clara dissonância com as tendências dominantes da modernidade inaugurada com Descartes. A estratégia utilizada por Scheler para definir a filosofia revela o modo como é estabelecido o vínculo entre a problemática filosófica e a essência humana, justificando, assim, a importância e o lugar sistemático da problemática antropológica na filosofia.

No texto *Sobre Essência da Filosofia*, Scheler propõe uma abordagem da estrutura da filosofia como atividade cognitiva através da descrição do modo de relação que o filósofo estabelece com as coisas. A filosofia pode ser caracterizada adequadamente através da análise do tipo específico de comportamento realizado pelo pensador, ou seja, através da interpretação da postura espiritual fundamental que todo filósofo assume. Em estreita aproximação com a filosofia antiga, Scheler pretende destacar no comportamento filosófico uma forma profunda de atuação moral, um ato de amor gratuito pelo mundo.⁸ O entendimento cultivado pela atividade filosófica

⁶ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p.5; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 1.

⁷ SCHELER, Max. Zur Idee des Menschen, in: *Umsturz der Werte*. Bd. 1. Leipzig: Der neue Geist Verlag, 1919, p. 273; Para a Ideia do Homem, in: *A Posição do Homem no Cosmos*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 91.

⁸ Scheler defende em vários escritos que os sentimentos possuem a capacidade de nos dar acesso, através de relações intencionais específicas, aos valores em geral, configurando estruturalmente outros comportamentos humanos como o conhecimento e a ação. Dentre os sentimentos, concede ao amor um lugar central em função de sua influência edificadora e construtiva, pela sua capacidade de

enraíza-se numa disponibilidade amorosa de atenção às estruturas fundamentais do mundo para além de toda aplicação exterior ou interesse prático de utilização. O conhecimento filosófico mobiliza o “todo concreto do espírito humano”, promovendo, através do saber que produz, uma relação fundamental com a totalidade. Desse modo, o comportamento próprio do filósofo pode ser caracterizado como “um ato de participação, determinado pelo amor, do âmago de uma pessoa humana finita com o elemento essencial de todas as coisas possíveis.”⁹ Não é casual, portanto, que uma forma especial de amor, a *philia*, apareça no próprio termo *philosophia*. O filosofar pressupõe um “amor pelo essencial”.¹⁰

A caracterização do comportamento filosófico apresentada por Scheler deixa entrever alguns aspectos da ligação entre a problemática filosófica e a condição humana que podem contribuir para o esclarecimento da função sistemática da questão antropológica. Dentre os elementos presentes no texto *Sobre a Essência da Filosofia*, gostaria de ressaltar aquele aspecto principal da definição apresentada que permite entender por que a antropologia filosófica não pode assumir o posto de disciplina fundamental da filosofia. A impossibilidade é justificada pela subordinação da antropologia filosófica à ontologia. Para Scheler, a filosofia é a “intelecção [*Einsicht*] rigorosamente evidente” das “essencialidades e conexões essenciais do ente acessíveis a partir de exemplos em todos nós”¹¹. A filosofia não pode, portanto, ter como princípio inaugural a evidência dos dados da consciência acessíveis através de um processo de reflexão subjetiva. Ao invés disso, a evidência primeira e imediata da filosofia como conhecimento essencial é fornecida pela intelecção de que “algo em geral é ou, dito de modo mais preciso, que o nada não é.”¹² A intuição do fato extraordinário da existência do mundo em contraste com a possibilidade do “abismo do nada absoluto” não apenas desencadeia o filosofar, mas ocasiona uma experiência afetiva de admiração intensa da presença do mundo e sua ordem intrínseca de tal modo que o tema principal da filosofia não é o ser humano, mas o mundo e suas estruturas fundamentais.

Em termos de uma contextualização da história da filosofia, Scheler pode ser localizado no interior da tendência mais ampla de reabilitação da ontologia frente ao suposto primado da teoria do conhecimento efetuada por

“encaminhar cada coisa na direção da perfeição de valor que lhe é peculiar.” Cf. SCHELER, Max. *Ordo Amoris*. Trad. Arthur Morão, s.d., p. 13. Disponível em: <www.lusosofia.net/textos/20120726-scheler_ordo_amoris.pdf> Acesso em: 20 de outubro 2012. Com base na centralidade do amor, o ser humano deve ser pensado como primordialmente *ens amans* e, apenas secundariamente, como *ens cogitans* ou *ens volens*.

⁹ SCHELER, Max. *Vom Wesen der Philosophie*. In: *Vom Ewigen im Menschen*. Bern: Francke Verlag. GW 5. 1968, p. 68.

¹⁰ Idem, p. 67.

¹¹ Idem, p. 98.

¹² Idem, p. 93.

autores tão díspares como Hartmann e Heidegger. Nas palavras de Scheler “o homem não tem a escolha de formar ou não formar uma ideia metafísica e um sentimento metafísico (...). O homem *tem* — conscientemente ou inconscientemente, através de aquisição própria ou tradição — sempre uma tal ideia e um tal sentimento *necessariamente*.”¹³ A tese do primado da ontologia, ou seja, da antecedência do ser sobre o conhecimento, assume, nesse contexto de discussão, uma dimensão anti-idealista seja sob a forma da defesa do realismo crítico ou de uma certa leitura da palavra de ordem da fenomenologia, quer dizer, da exigência “de volta às coisas mesmas.”

A posição de Scheler, ainda que contenha momentos de polêmica contra o construtivismo exacerbado de certas formas de idealismo, pretende, na verdade, elaborar uma abordagem do fenômeno do conhecimento que ultrapasse a contraposição entre idealismo e realismo, recusando a oposição como um falso dilema entre posições equivocadas. A tese fundamental da sua fenomenologia do conhecimento é a de que o “saber é uma relação ontológica [*Seinsverhältnis*], e, na verdade, uma relação ontológica que pressupõe as formas ontológicas do todo e da parte. É a relação de *participação* [*Teilhabens*] de um ente no ser-assim [*Sosein*] de outro ente, através da qual nenhuma alteração é imposta conjuntamente nesse ser-assim.”¹⁴ Além da preocupação em ressaltar explicitamente que o ato cognitivo não modifica o conhecido em seu ser próprio, salta aos olhos nessa descrição do fenômeno do conhecimento que a dimensão ontológica da apreensão cognitiva é definida com base na correlação entre parte e todo. Formulando o entrelaçamento ontológico do ato de conhecimento de modo redundante, poderíamos dizer que, através do ato cognitivo, uma parte integrante do todo, ou seja, o ser humano, participa intencionalmente da totalidade que a envolve. O ente humano demonstra a capacidade de abranger o todo do qual é parte integrante através do saber que conquista e produz. É esse o sentido primordial da proposição fenomenológica de que o saber é uma relação ontológica, em cada ato cognitivo a existência humana aprofunda a sua própria situação no interior da totalidade à qual pertence, enquanto momento integrante.

Com essa interpretação ontológica do fenômeno do conhecimento, Scheler retorna ao pressuposto da unidade entre ser e pensar reconhecida por Parmênides, reafirmada e repensada em diferentes momentos na história da filosofia; repetindo com essa retomada o gesto característico da perspectiva ontológica que consiste em definir o ser humano por sua experiência de compreensão do mundo e suas estruturas fundamentais. Através da presença da relação unitária entre ser e pensar que envolve a relação de

¹³ SCHELER, Max. *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 6.

¹⁴ SCHELER, Max. Die Formen des Wissens und die Bildung. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 40.

participação cognitiva com a totalidade pode-se definir o ser humano como um microcosmo, um “mundo pequeno”, descrição que possui pelo menos duas dimensões interconectadas. De um lado, o ser humano é um microcosmo porque “reúne em si todos os níveis essenciais da existência, e, em particular, da vida. Ao menos em suas regiões essenciais, toda a natureza alcança nele a unidade mais concentrada possível em seu ser.”¹⁵ Scheler aborda, em convergência com Nicolai Hartmann, o problema aristotélico da unidade dos múltiplos sentidos do ente através de um modelo explicativo que ordena os diferentes modos de ser numa escala de dimensões ontológicas sobrepostas.¹⁶ Esses níveis ontológicos formam uma hierarquia de determinações categoriais que inicia com a matéria inorgânica até alcançar o patamar mais elevado do espírito. O ser humano é de certo modo um “mundo em miniatura” na medida em que atravessa ou contém todos os níveis ontológicos que compõem a totalidade.

De outro lado, o envolvimento concreto com todas as dimensões da totalidade é explícito na relação cognitiva de participação no ser-assim dos entes em geral e não apenas dada pela estrutura complexa da natureza humana. O campo do saber não está restrito a regiões ou domínios do mundo, não é parcial por princípio, mas voltado para a estrutura geral do mundo. Na medida em que forma para si e em si uma visão de mundo, o ser humano configura-se integrado e em solidariedade com toda ordem de essências. Ao produzir, pelo pensamento e sentimento, o mundo numa visão de totalidade, o ser humano mostra-se outra vez como “mundo pequeno.” A partir das duas perspectivas, Scheler afirma que “o todo do mundo está *inteiramente* contido no homem enquanto parte do mundo.”¹⁷

A elucidação da dimensão ontológica do conhecimento com a conseqüente caracterização da filosofia como comportamento humano especial de integração com a totalidade esclarece a função que a antropologia filosófica pode assumir no interior das investigações filosóficas. De acordo com o princípio *a priori* da correlação entre ato intencional e fenômeno intencionado defendido pela fenomenologia, pode-se ordenar uma rede de relações fundamentais que o gênero humano efetivamente estabelece com diferentes regiões ontológicas. Desse modo, “todas as formas ontológicas são dependentes do ser do homem. Todo o mundo objetivo e seus modos de ser não são um ‘ser em si’, mas apenas em si enquanto contralace

¹⁵ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 16; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 13.

¹⁶ Cf. A respeito da relação entre a antropologia filosófica de Scheler e a ontologia elaborada por Hartmann WUNSCH, Matthias, *Zur Standardkritik an Max Schelers Anthropologie und ihren Grenzen. Ein Plädoyer für Nicolai Hartmanns Kategorienlehre*, s.d. Disponível em: http://epub.ub.uni-muenchen.de/12502/1/Wunsch_2011-Zur_Standardkritik_an_Schelers_Anthropologie_und_ihren_Grenzen.pdf Acesso em: 20 de outubro 2012.

¹⁷ SCHELER, Max. *Die Formen des Wissens und die Bildung*. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 22.

[*Gegenwurf*] e ‘recorte’ de acordo com o ser da organização total, espiritual e orgânica, do homem. Somente *a partir* da formação essencial *do homem*, que a ‘antropologia filosófica’ investiga – enquanto exigência retroativa dos atos do espírito que brotam originariamente do centro do homem – é possível retirar uma *conclusão* sobre os verdadeiros atributos do *fundamento supremo* de todas as coisas.”¹⁸

Não há possibilidade de desenvolvimento consistente das pretensões ontológicas da filosofia sem investigação da intencionalidade humana. A interrogação filosófica pela essência pressupõe uma determinação da essência do homem. Nesse movimento, percebe-se uma clara imbricação da problemática filosófica com a questão antropológica. A interrogação filosófica pelo que é próprio do ser humano não apenas evidencia a filosofia como expressão da natureza humana, mas revela também em que, medida nessa expressividade, o ser humano revela-se a si mesmo. Na filosofia, o ser humano descobre a si mesmo como centro de relações abrangentes que o põem diante da totalidade do mundo. Essa descoberta é uma resposta inicial e indireta à pergunta “o que é o ser humano?” O ser humano é aquele ente capaz de interrogação, capaz de perguntar a si mesmo pela sua natureza e simultaneamente pelo seu lugar específico no interior da totalidade.

2. O problema da diferença específica

“É *Difícil*, ser humano. É *raro*, muito raro, Que um homem como ente de uma espécie biológica seja ‘homem’ no sentido da ideia de ‘*humanitas*’”¹⁹

No âmbito da investigação a respeito da natureza humana, há uma questão em particular que desperta continuamente divergências radicais. Trata-se da pergunta pela correlação entre humanidade e natureza, pela determinação da situação do ser humano no interior da ordem natural. Qual a relação entre natureza humana e natureza em geral? Essa problemática possui um recorte bastante claro de opções e posicionamentos que oscilam entre a construção de um contraste forte entre cultura e natureza e a afirmação de uma continuidade entre humanidade e mundo natural. De certo modo, a questão sempre reproduz a mesma tensão entre oposição ou integração com a natureza. Reformulada nesses termos, a questão antropológica não

¹⁸ SCHELER, Max. *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 13.

¹⁹ SCHELER, Max. Die Formen des Wissens und die Bildung. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 28: “Es ist *Schwer*, ein Menschen zu sein. Es ist *selten* – sehr selten, daß ein Mensch als biologisches Artwesen ein ‘Menschen’ ist im Sinne der Idee der ‘*humanitas*’.”

diz respeito apenas à identificação das principais características definidoras do ser humano e à conquista da ideia unitária de humanidade. A pressuposição de que há características essenciais, ou seja, uma diferença específica da humanidade *pode* transformar-se em alguns contextos na afirmação de uma distinção, uma qualidade que não apenas demarca, circunscreve, mas simultaneamente destaca o ser humano frente a todas as outras espécies viventes, frente à própria natureza. A etimologia da palavra “homem”, que remete a *humus*, terra, poderia oferecer uma indicação prévia para a possível relação do ser humano com a natureza. Apesar da etimologia, entretanto, o dilema é perceptível, de acordo com Scheler, na própria aplicação do termo “humanidade”. De um lado, o conceito de “homem” é utilizado no contexto das ciências naturais, especificamente da biologia, para designar as características morfológicas que o ser humano possui “enquanto um subconjunto dos mamíferos vertebrados.”²⁰ Nesse emprego, o termo subordina claramente a humanidade ao conceito de ser vivo, inserindo-o no domínio da vida animal. De outro lado, o mesmo conceito é utilizado no contexto da linguagem cotidiana para designar justamente o que se contrapõe de modo mais radical a qualquer animalidade. A diferença no emprego é indicação de que essa acepção do termo “homem” possui proveniência diferente da anterior. Enquanto a primeira significação é produzida pela explicação teórica das ciências naturais, esta última tem sua origem na mitologia judaico-cristã, que apresenta o ser humano não apenas como ápice da criação, mas como *imago dei*. Ao destacar o duplo significado do termo e recuperar sua proveniência, Scheler classifica as acepções como duas concepções alternativas de humanidade que permeiam o debate antropológico; teríamos, então, um conceito sistemático-natural que descreve o ser humano como um ser vivo específico e um conceito essencial do homem que o destaca da natureza. Scheler pretende submeter essas concepções a uma discussão filosófica com a intenção de fundamentar uma metafísica da humanidade. Em termos gerais, a pretensão principal do esboço de antropologia filosófica apresentado no texto *A Posição do Homem no Cosmos* consiste em examinar se a concepção essencial da humanidade possui ou não legitimidade. É filosoficamente defensável a ideia de que o ser humano possui uma posição singular no interior da totalidade? A posição singular implica integração ou separação da natureza? O ser humano é uma expressividade da natureza, um ser vivo com capacidades específicas ou uma exceção biológica, um estranho no ninho?

De início, Scheler oferece uma descrição do ser humano que não favorece a defesa do conceito essencial do homem. A exposição do esboço de antropologia filosófica apresentada no texto *A Posição do Homem no Cosmos* foi estruturada através da comparação direta com os seres vivos em

²⁰ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 10; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 6.

geral, ou seja, em continuidade com a natureza. A base da comparação é fornecida por um esquema que demarca diferentes níveis de realização da estrutura fundamental da vida, a *psique*. Em contraste com a matéria inorgânica, todo ser vivo – plantas, animais e seres humanos – apresenta diferentes graus de realização de forças e capacidades psíquicas. A psique assume nesta descrição o papel de princípio de todo ente vivo. Através da identificação entre vida e psiquismo, Scheler recupera a antiga amplitude do conceito de psique defendida pelos gregos, sugerindo, por assim dizer, uma espécie de biologia da interioridade. A marca característica de todo ser vivo é a capacidade de estabelecer uma relação de interação com o entorno que o envolve, demonstrando por meio da interação com o ambiente a atuação de um núcleo próprio, um foco unitário que possibilita a realização dos comportamentos. Nas palavras de Scheler, “um ser vivo é constantemente um centro *ôntico*” que “jamais deixa de formar por ele mesmo ‘sua’ unidade e individualidade espaço-temporal.”²¹ O centro interior é experimentado pelo ser vivo como intimidade, como um modo cada vez diverso de ser um indivíduo de sua espécie, demarcado como organismo particular frente a um ambiente que o envolve.

De acordo com o quadro que Scheler esboça, os graus de realização do psiquismo no interior da esfera vital estão distribuídos em quatro níveis, percorrendo as principais diferenças entre plantas, animais e humanidade. O primeiro nível, denominado impulso afetivo, é o único alcançado pelas plantas, enquanto os outros três níveis (instinto, memória associativa e inteligência prática) caracterizam diferentes tipos de animais e o ser humano. Somente o ser humano percorre todos os níveis, sendo inclusive capaz de integrá-los numa unidade mais alta. Como vimos, a integração de todas as regiões ontológicas é uma das razões da descrição do ser humano como microcosmos.

Na comparação da humanidade com os seres vivos, Scheler aparenta pressupor uma continuidade natural entre os diferentes níveis de atividade psíquica configurando um tipo de escala natural de complexificação que atingiria com a humanidade o grau mais elevado de formação. A impressão é apenas uma aparência inicial, pois a descrição comparativa aponta, na mesma medida em que se aproxima da análise das características propriamente humanas, para uma ruptura da escala em favor da excepcionalidade da condição humana. Para Scheler, importa, antes de tudo, esclarecer, na comparação entre o ser humano e os outros seres vivos, que entre eles não se apresenta uma diferença de grau, mas de essência. A natureza humana não pertence e nem emerge da natureza, não é *stricto sensu* natural, pois “o homem é, acima de toda vida e seus valores, sim, acima da natureza como um todo, o ente em si mesmo *sublime* e *elevado*

²¹ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 43; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 40.

(...).”²² A contraposição da naturalidade a um suposto caráter sublime da humanidade indica a radicalidade da ruptura assumida.

A quebra com a ordem natural é “justificada” por Scheler através da distinção radical entre os elementos psíquico e espiritual. Permanecendo dentro dos limites da esfera vital, a psique assume diferentes formatos a cada nível que atinge na escala gradual de forças e capacidades psíquicas. Dos quatro níveis diferenciados (impulso afetivo, instinto, memória associativa e inteligência prática), o último nível é o que permite uma demarcação da diferença essencial entre o ser humano e o animal.

Para Scheler, é necessário reconhecer que alguns animais – por exemplo, os tipos mais elevados de primatas, como chimpanzés – possuem uma forma avançada de inteligência. O principal indício da sua presença é a capacidade de adaptação a situações novas, ou seja, de reagir de modo adequado a obstáculos ou problemas inusitados que encontram. Em situações imprevistas, os animais conseguem ir além do comportamento padronizado próprio do instinto, não apenas avaliando corretamente um estado de coisas diferente, mas também selecionando no contexto os meios mais eficazes para a satisfação do impulso que os impele. Scheler supõe que o comportamento inteligente frente às situações “não tem lugar junto ao animal através de uma atividade consciente, reflexiva, mas através de uma espécie de reorganização *intuitiva* do que é dado no meio ambiente. No entanto, isto envolve uma inteligência autêntica, invenção, e não apenas instinto e hábito.”²³ É a orientação para a solução de problemas concretos criados por situações diferentes que permite a caracterização desta capacidade como inteligência prática. Scheler também a denomina astúcia [*Schlauheit*] ou ardil [*List*], porque não ultrapassa o patamar da definição de estratégias e esquemas para resolução de dificuldades práticas. Trata-se de uma primeira manifestação da razão ainda vinculada aos limites da esfera vital, ou seja, atuando como instrumento para sobrevivência da espécie animal.

Enquanto ser vivo, o ser humano também manifesta a inteligência prática que representa o nível mais alto na escala de graduação das forças e capacidades psíquicas. Este não é, entretanto, o princípio característico que o define. A natureza humana é definida por uma instância que extrapola todos os estágios de funções e capacidades próprios da esfera psíquica habitada pelos seres vivos em geral, é determinada por um princípio que ultrapassa a natureza por romper os vínculos da vida orgânica. O princípio exclusivo do ser humano é a racionalidade em sentido rigoroso, uma capacidade que Scheler designa também de “espírito” [*Geist*], ainda

²² SCHELER, Max. Die Formen des Wissens und die Bildung. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 31.

²³ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 35-6; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 32.

que reconheça que raramente “se promoveram tantos disparates com uma palavra”²⁴ quanto os que foram feitos através do uso indeterminado desta expressão. De qualquer modo, é o espírito que possibilita a expectativa de dar consistência ao conceito essencial de homem, de produzir uma efetiva metafísica da humanidade que esclareça a posição peculiar [*Sonderstellung*] do ser humano no cosmos.

Na interpretação de Scheler, a determinação fundamental do espírito ou razão é sua independência de toda constituição psicofísica. A independência não implica, nesse caso, separação ou existência isolada, pois o espírito não é uma substância capaz de subsistir fora da corporeidade, da materialidade, dos limites de um organismo qualquer. Scheler rejeita de modo explícito a dicotomia entre alma e corpo, defendendo que a diversidade entre o fisiológico e o psicológico são manifestações da única e mesma vida. Por isso, a independência do espírito tem que ser pensada nos termos de um desprendimento [*Entbundenheit*] do orgânico, de uma capacidade de colocar-se acima das pressões, exigências e urgências do sistema pulsional vital. Uma expressão nítida da elevação que o espírito realiza é a apreensão da unidade da vida com base nas duas formas distintas de consideração fisiológica e psicológica, pois o que “*leva a cabo* justamente estes dois modos de consideração precisa ser *superior* à oposição entre corpo e alma.”²⁵ A superação da dicotomia entre alma e corpo não evita a reedição da tensão num nível superior de dualismo através do binômio vida/espírito. O espírito, para Scheler, não é apenas distinto da vida, pois é “um *princípio oposto a toda e a cada vida em geral, também à vida no homem (...)*”²⁶

A oposição entre os princípios é tão radical que Scheler descreve o espírito como “algo” que um ser vivo pode possuir como elemento estranho a sua constituição psicofísica. Espírito é uma potência que o ser humano “tem”, da qual o ser humano é “portador.”²⁷

Qual o cerne da oposição entre espírito e vida? A liberdade concebida a partir da negação da natureza em nós, como a criação de um espaço de jogo que permite lidar com as inclinações, impulsos e instintos seja inibindo sua exigência ou desinibindo de forma direcionada. Do ponto de vista da formação, o ser humano necessita conquistar uma medida para a si mesmo através do exercício da liberdade, através do cultivo de si. *Enquanto as forças e capacidades psíquicas estão a serviço da vida, o espírito põe*

²⁴ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p.38; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 36.

²⁵ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p.80; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 78.

²⁶ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 37-8; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 35.

²⁷ Cf. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 39; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 37: “Espírito é com isto objetividade [*Sachlichkeit*], ele é a possibilidade de ser determinado pelo modo de ser das coisas mesmas. Somente um ser vivo capaz de levar a termo uma tal pertinência às coisas ‘tem’ espírito.” Nesse mesmo contexto, Scheler designa o ser humano como portador [*Träger*] do espírito.

a vida a serviço de si. O espírito é oposto à vida por estabelecer metas que extrapolam as urgências e carências naturais, a luta pela sobrevivência, a satisfação de impulsos e inclinações. Nessa perspectiva, a noção de espírito é entendida como uma forma de racionalidade contrária e em conflito contínuo com a condição orgânica do ser humano, com sua corporeidade. É nesses termos que a condição humana é descrita como um processo difícil de autoconstituição através da educação e formação. De qualquer modo, a determinação da essência humana através do conceito de espírito culmina na descrição de um conflito dualista no interior mesmo da humanidade, um enfrentamento inusitado no qual um ser vivo descobre dentro de si uma instância contrária à própria vida. O espírito não é uma função natural que permite ao ser humano uma realização diferente das exigências orgânicas do corpo, mas uma instância antinatural, que contradiz a vida.

Considerada unicamente desde o ponto de vista naturalista, teríamos que assumir a ideia de que a humanidade é um beco sem saída da natureza. Scheler, no entanto, é partidário da concepção de que esse conflito gerado pela oposição dualista entre espírito e vida é o sinal de que o ser humano possui uma destinação mais alta. Aos seus olhos, a visão naturalista própria das ciências empíricas é limitada e restrita, pois não está em condições de perceber neste aparente *beco sem saída*, na verdade, a *saída da natureza*, ou seja, o aparecimento do interior da ordem natural de uma instância que rompe com as limitações da natureza, anunciando sua proveniência mais profunda.²⁸ Desse modo, é necessário recorrer à metafísica para esclarecer de que modo o ser humano excede, extrapola, ultrapassa a natureza.

Há exemplos paradigmáticos do movimento de superação da natureza. Nesses casos, percebe-se o conflito e a sobreposição do espírito sobre a vida, sua independência de frente a toda organização orgânica que o permite distanciar-se da realidade efetiva, ou seja, do mundo concreto de coisas e fatos e estabelecer uma relação direta com a ordem das essências. A superação consiste fundamentalmente no fato de que o ser humano quebra com os laços restritos do meio ambiente que o envolve, inibe o impulso afetivo que o liga a realidade efetiva atingindo a ordem de essências. Ao contrário disso, os animais e os seres vivos em geral permanecem circunscritos ao meio ambiente que habitam, estabelecendo com este entorno natural uma relação mediada pelos instintos fundamentais ou no máximo guiada pelas intervenções da inteligência prática. Numa formulação extrema, pode-se dizer que todo animal está de certo modo cercado por seu próprio ambiente. O ser humano, ao contrário, possui uma abertura de mundo [*Weltoffenheit*], pois experimenta a totalidade do mundo e não apenas um ambiente natural. A contraposição entre ser to-

²⁸ Cf. a respeito da simultaneidade no ser humano entre impasse e superação da natureza: SCHELER, Max. *Die Formen des Wissens und die Bildung*. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 27.

mado pelo ambiente e possuir o mundo reproduz claramente a descrição do comportamento e da postura básica que Scheler havia utilizado para delimitar a atividade cognitiva própria da filosofia. De fato, ao listar as três características fundamentais do espírito, Scheler retoma sua caracterização da filosofia ao ressaltar (i) a capacidade de apreender o conteúdo quididativo das coisas, em detrimento de sua avaliação à luz dos impulsos e carências; (ii) um amor pelo mundo destituído de apetites e, por último, (iii) a capacidade de distinguir a essência da existência. Nas três determinações, Scheler vincula a atividade filosófica ao exercício do espírito sob a forma de uma negação dos desejos e inclinações. O ser humano é antes de tudo um asceta da vida, “alguém que diz não” e nega, através da vontade, os impulsos vitais.

Pode-se perceber também a ruptura com a ordem natural expressa através da oposição entre vida e espírito por outros meios que complementam a capacidade do espírito de negar a vida e rejeitar sua energia impulsiva. Além disso, a oposição é ressaltada pelo esforço de Scheler em defender uma proveniência mais radical da razão humana por causa do seu enraizamento no fundamento supremo de todas as coisas. Só entende o conceito essencial do homem “quem vê no resplandecer [*Aufleuchten*] do ‘espírito’ e da ‘razão’ (...) uma nova manifestação essencial do supremo fundamento primordial das coisas *mesmo*, sem derivação empírica e biológica, na medida em que este fundamento primordial é algo diferente do que força, pulsão e ímpeto direcionados a fins que estão na base de toda natureza viva e morta e também do homem enquanto entidade natural e vida (...)”²⁹ A consequência mais imediata dessa afirmação metafísica é o fato de que, em última instância, a posição peculiar do homem na natureza não pode ser captada pela ciência natural. Somente a metafísica é capaz de descobrir a especificidade essencial da humanidade no interior da totalidade. Para Scheler, o espírito, ou seja, a razão sem sentido profundo, é um fenômeno que extrapola toda a esfera vital e que não pode ser entendido como um fato da história natural. Na medida em que se revela como princípio contrário à vida, o espírito “não pode ser absolutamente reduzido como tal à ‘evolução natural da vida’, mas, se é que pode ser reduzido a algo, apenas ao fundamento único e supremo das coisas mesmas. Deste mesmo fundamento a ‘vida’ é *uma* grande manifestação.”³⁰

²⁹ SCHELER, Max. Die Formen des Wissens und die Bildung. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 26.

³⁰ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 38; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 35. No texto *Para a Ideia de Homem*, já havia afirmado, a respeito do *homo naturalis*, que ele é “um animal, um pequeno caminho paralelo que a vida tomou na classe dos animais vertebrados, e, aqui, na classe dos primatas. Portanto, ele não se ‘desenvolveu’ absolutamente a partir da animalidade, mas *foi* animal, *é* animal e *será* eternamente animal.” Cf. Zur Idee des Menschen, in: *Umsturz der Werte*. Bd. 1, p. 356; Para a Ideia do Homem, in: *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 116.

Esta é sem dúvida a reviravolta mais surpreende no esboço de antropologia filosófica que Scheler apresenta no texto *A Posição do Homem no Cosmos*. A posição peculiar do ser humano na totalidade cósmica consiste justamente em ser uma forma de vida atípica que nega si mesma e carrega dentro de si a mais enigmática transcendência. É de fato difícil entender, em termos naturalistas, como pode surgir no interior da história natural tal instância divergente, um tipo de ser vivo que se opõe à própria vida, um ente mundano que ultrapassa sua mundanidade, pois “o ser humano como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima [überlegene] do mundo.”³¹ Desse modo é respondida a pergunta que conjugava a determinação da essência humana com delimitação da sua situação metafísica no interior da totalidade, anunciada no título do próprio texto. A posição peculiar do homem no cosmo enquanto ente espiritual é de transcendência, ultrapassagem, superioridade. A humanidade não configura, portanto, apenas uma exceção biológica, mas uma excepcionalidade metafísica. Não é apenas um fenômeno único e raro no universo, é um acontecimento extraordinário que rompe com a ordem natural. Como consequência dessa resposta à questão antropológica, a humanidade não pode ser vista como parte deste mundo, pois o ato cognitivo que lhe permite objetificar a natureza promove uma separação, uma distância, um isolamento. Ao abarcar a totalidade através da distância cognitiva, o ser humano não é mais capaz de dizer, quando reflete sobre seu lugar específico, “eu sou uma parte do mundo, sou envolvido por ele”, pois o ser atual de seu espírito e de sua pessoa é superior [überlegen] até mesmo às formas do ser deste ‘mundo’ em espaço e tempo”.³²

É sintomático que, no trecho citado, a palavra “mundo” esteja entre aspas. O conceito de totalidade permanece bastante indeterminado no contexto da investigação antropológica esboçada por Scheler. A falta de uma reflexão explícita sobre a totalidade é clara pela ausência de um contraste e diferenciação entre os conceitos de cosmos e natureza. Em nenhum momento tais conceitos são diretamente tematizados e diferenciados. Somente essa indeterminação pode explicar também a oscilação de Scheler ao definir o ser humano, simultaneamente, como microcosmo e transcendente ao mundo natural. De certo modo, a suposta superioridade [Überlegenheit] atrelada à indeterminação do conceito de totalidade ameaça lançar a humanidade na pura indefinição de seu lugar próprio. Tradicionalmente, a tese do não pertencimento ao mundo era resolvida através da pressuposição do dualismo metafísico entre dois domínios, acompanhado da sugestão de que a estadia da humanidade na natureza é uma passagem em direção ao mundo inteligível das ideias, ou seja, apenas um exílio transitório. Em contraposição a essa dicotomia, resta a defesa do pertencimento integral

³¹ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 47; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 44-5.

³² *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 88; *A Posição do Homem no Cosmos*. p.85-6.

do ser humano a ordem natural. Scheler, entretanto, permanece a meio caminho entre o dualismo metafísico e a afirmação naturalista da inserção da humanidade na natureza. Para ele, o ser humano não é cidadão de dois mundos, como pretende Platão, Kant e a tradição judaico-cristã, mas “uma entidade enraizada em dois atributos essenciais do mesmo fundamento do mundo divino e substancial.”³³ A posição do homem no cosmos não é mais de exílio e passagem, como na metafísica dualista, mas permanece numa situação ambivalente ao mesmo tempo parte integrante e elemento que extrapola, momento da natureza enquanto ser vivo e transcendente enquanto espírito, microcosmo e extramundano. A ambivalência não é completa na medida em que o espírito, como determinação essencial do humano, coloca o ser humano acima do mundo.

A afirmação de que “o ser humano não é uma parte do mundo” possui pelo menos dois sentidos, caso avancemos na direção de uma discussão inicial com o conceito de totalidade. Essa tese drástica é ambivalente porque remete a uma intuição radical a respeito do fenômeno do autoconhecimento e tenta retirar dela conclusões a respeito do lugar do ser humano no interior da totalidade. Vejamos os dois sentidos possíveis dessa afirmação.

Numa primeira leitura, a tese de que o ser humano não é parte constitutiva do mundo pode ser entendida como um reflexo da sua qualidade enquanto pessoa. Nesse sentido, o mundo é descrito como o conjunto coordenado de coisas e estados-de-coisas, ou seja, como o sistema de objetos e suas relações fundamentais no espaço e no tempo. Por causa da diferença radical entre pessoas e coisas, o espírito humano deve ser descrito como o sujeito conhecedor que se contrapõe ao mundo objetivo, extrapolando, desse modo, sua circunscrição.

De acordo com Scheler, uma das características essenciais do espírito é ser pura atualidade, pura realização livre de atos intencionais, atos unicamente experimentáveis no próprio movimento de sua execução. O espírito é um centro de atividade intencional; por isso, a pessoa não é “nem um ser objetivo, nem um ser coisificado, mas apenas uma *estrutura ordenadora de atos* (...). A pessoa só é *em* seus atos e *através* deles.”³⁴ Por consequência da impossibilidade de objetificar a atividade intencional que caracteriza a pessoa e da redução do mundo a um conjunto de objetos, pode-se então afirmar que o sujeito não é parte do mundo. A dicotomia entre subjetividade transcendental transmundana e a consciência empírico-psicológica é uma constante na filosofia transcendental, inaugurada por Kant, atravessando a fenomenologia eidética de Husserl até a crítica da linguagem elaborada por Wittgenstein no *Tractatus*. Scheler menciona explicitamente Kant na

³³ SCHELER, Max. Die Formen des Wissens und die Bildung. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 26.

³⁴ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 48; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 45.

descrição que oferece do conceito de espírito do *A Posição do Homem no Cosmos*, observando que a doutrina da apercepção originária como condição de toda experiência sensível, tanto a externa como a interna, pode ser encarada como a primeira elevação do espírito sobre a psique com a conseqüente negação de “que o espírito seja apenas um grupo funcional de uma assim chamada ‘substância anímica’.”³⁵

A segunda aceção da afirmação é mais complicada, pois tenta transformar a intuição razoável de que há um elemento em cada pessoa que escapa a toda abordagem exterior e teórica numa tese forte a respeito do não pertencimento do ser humano no cosmos. Esta interpretação gera mais problemas através da solução que propõe. A interpretação, oferecida por Scheler, do caráter não-objetivo da pessoa está baseada em dois pressupostos que exigem uma justificação ou discussão prévia: de um lado temos a separação radical entre dois tipos de subjetividade (transcendental e empírica) cuja unidade nunca é suficientemente esclarecida e, de outro, a redução do mundo a um mero conjunto de objetos interligados, ou seja a totalidade dos fatos situados no espaço e no tempo. Não é de nenhum modo evidente que esses pressupostos sejam necessários para a manutenção da intuição a respeito das condições do autoconhecimento ou autocompreensão humanos, ou seja, de que o ser humano não pode ser apreendido como objeto, mas apenas no ato mesmo de realização de si. A impossibilidade da objetificação do ser humano não implica necessariamente sua retirada da ordem natural, apenas a mudança de abordagem e acesso metodológicos. Em última instância, pode-se afirmar que a retirada do ser humano da natureza, com base na descrição de suas capacidades e características, é resultado da ausência de uma reflexão conseqüente da corporeidade como constitutiva da condição humana associada com a indeterminação conceitual da noção de totalidade.

Os dois pontos desconsiderados, ausência de uma reflexão sobre o conceito de totalidade e corporeidade, possibilitam a interpretação da razão (espírito) enquanto fenômeno contraposto à vida, transcendente à natureza e a compreensão da humanidade como fenômeno extraordinário que excede os parâmetros de integração e continuidade. Na falta dessa dimensão constitutiva da existência humana, ou seja, corporeidade, somos confrontados com estranhas formas de situar o homem no mundo, seja o entendendo como referido à transcendência ou o localizando, como faz Wittgenstein, no limite do mundo (TLP 5.632)³⁶.

A título de conclusão, pode-se afirmar que a antropologia de Scheler não oferece de fato nenhuma justificativa real para o emprego do conceito

³⁵ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. p. 47-8; *A Posição do Homem no Cosmos*. p. 45.

³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Luiz. H.L. Santos. São Paulo: Edusp, 1994. Citado através da sigla TLP com a respectiva indicação do aforismo.

essencial do homem. As características do espírito, ainda que possibilitem uma flexibilização e controle frente aos impulsos e instintos, não permitem sua separação do entorno natural. A tentativa de fundamentar a posição especial do ser humano no cosmo com base no seu enraizamento num fundamento supremo do mundo é ainda mais problemática em vista da necessidade de uma discussão das tarefas e possibilidades da ontologia. Em última instância, a antropologia filosófica de Scheler ao questionar a posição do homem no cosmos só é capaz de determinar o seu lugar com base num antropocentrismo já por demais conhecido na tradição ocidental. Em contraposição a esta consequência indesejável da referencialidade que resulta da autocompreensão humana, permanece mais razoável e sóbrio pressupor que a razão, a linguagem e todas as ações e realizações exclusivas do ser humano têm seu lugar na natureza. Como afirma Wittgenstein, numa observação das *Investigações Filosóficas*, “ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem parte de nossa história natural assim como andar, comer, beber, brincar.” (IF § 25)³⁷

Referências bibliográficas

- HAMMER, Feliz. *Theonome Anthropologie?* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
- HENCKMANN, Wolfhart. *Max Scheler*. Munique: Beck. 1998.
- KANT, I. *Lógica*. trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1992.
- SCHELER, Max. *Umsturz der Werte*. Bd. 1. Leipzig : Der neue Geist Verlag, 1919, p. 271-312.
- _____. *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954.
- _____. Die Formen des Wissens und die Bildung. In: *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, 1954, p. 16-48.
- _____. Mensch und Geschichte. In: . *Philosophische Weltanschauung*. Bern: Francke Verlag, Bern, 1954, p. 62-88.
- _____. *Vom Ewigen im Menschen*. Bern: Francke Verlag. GW 5. 1968, p.61-99.
- _____. Vom Wesen der Philosophie. In: *Vom Ewigen im Menschen*. Bern: Francke Verlag. GW 5. 1968, p.61-99.
- _____. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier Verlag, 1995.

³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe. vol.1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. Citado através da sigla IF com a respectiva indicação da observação.

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

_____. Para a Ideia do Homem, in: *A Posição do Homem no Cosmos*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 91-123.

_____. Zur Idee des Menschen, in: *Umsturz der Werte*. Bd. 1. Leipzig : Der neue Geist Verlag, 1919, p. 271-312.

_____. *Ordo Amoris*. Trad. Arthur Morão, s.d., p. 13. Disponível em: www.lusosofia.net/textos/20120726-scheler_ordo_amoris.pdf Acesso em; 20 de outubro 2012.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo-SP: Edições Loyola, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Luiz. H.L. Santos. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe. Vol 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

WUNSCH, Matthias, *Zur Standardkritik an Max Schelers Anthropologie und ihren Grenzen. Ein Plädoyer für Nicolai Hartmanns Kategorienlehre, s.d.* Disponível em: http://epub.ub.uni-muenchen.de/12502/1/Wunsch_2011-Zur_Standardkritik_an_Schelers_Anthropologie_und_ihren_Grenzen.pdf Acesso em: 20 de outubro 2012.

Endereço do Autor:

Rua Dona Elvira, 158

Ed. Vila Imperial – Apto. 302 - Bloco A

Encruzilhada

52041-575 Recife – PE

tama_aquino@hotmail.com