

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 169-188

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2763>

DO DUALISMO ANTROPOLÓGICO E DA APORIA DA IMPOTÊNCIA
DO ESPÍRITO NA ÚLTIMA FASE DO PENSAMENTO DE SCHELER

On anthropological dualism and the aporia of the impotence of the
spirit in the last phase of Scheler's thought

ROBERTO KAHLMEYER-MERTENS

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

kahlmeyermertens@gmail.com

WILLIAN C. KUHN

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

willianckuhn@gmail.com

RESUMO: O artigo traz elementos para a análise do problema da impotência (*Ohnmacht*) do espírito e suas aporias, presentes na última fase do pensamento de Max Scheler. A interpretação adequada do quadro crítico requer atenção à obra *A Posição do Humano no Cosmos* e dos ensaios contidos em *Visão Filosófica de Mundo*. Abordaremos pontos relacionados à dualidade do pensamento antropológico scheleriano, bem como o conceito de funcionalização do espírito. As opiniões de filósofos como Cassirer e Buber sobre a temática também estão sob nossa consideração.

PALAVRAS CHAVE: Dualismo antropológico · impotência do espírito · Aporias no pensamento tardio de Scheler · Funcionalização do espírito · *A Posição do Humano no Cosmos*.

RESUMEN: El artículo aporta elementos para el análisis del problema de la impotencia (*Ohnmacht*) del espíritu y sus aporías, presente en la última fase del pensamiento de Max Scheler. Una interpretación adecuada del marco

Recibido el 21 de junio de 2023

Aceptado el 27 de julio de 2023

crítico requiere atención a la obra *El Puesto del Hombre en el Cosmos* y los ensayos contenidos en la *Visión Filosófica del mundo*. Abordaremos puntos relacionados con la dualidad del pensamiento antropológico de Scheler, así como el concepto de funcionalización del espíritu. Las opiniones de filósofos como Cassirer y Buber sobre el tema también están bajo consideración.

PALABRAS CLAVE: Dualismo antropológico · Impotencia del espíritu · Aporías en el pensamiento tardío de Scheler · Funcionalización del espíritu · *El Puesto del Hombre en el Cosmos*.

ABSTRACT: The essay brings elements for the analysis of the problem of impotence (*Ohnmacht*) of the spirit and its aporias, present in the last phase of Max Scheler's thought. A proper interpretation of the critical framework requires attention to the work *The Human Place in the Cosmos* and the essays contained in the *Philosophical Worldview*. We will address points related to the duality of Scheler's anthropological thought, as well as the concept of functionalization of the spirit. The opinions of philosophers such as Cassirer and Buber on the subject are also under consideration.

KEYWORDS: Anthropological dualism · Impotence of the spirit · Aporias in Scheler's Late Thought · Functionalization of the spirit · *The Human Place in the Cosmos*.

1. Introdução

Reconhecido por sua análise fenomenológica da pessoa humana no relevante *O Formalismo na Ética*, Max Ferdinand Scheler (1874-1928), em seus últimos anos de vida, conferiu a sua época novo painel do humano com suas investigações. Em seu ensaio filosófico-antropológico intitulado *A Posição do Humano no Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, doravante abreviado como "*Stellung*"), Scheler discrimina a estrutura do humano dos animais em geral. Dá evidência, assim, ao fato de o humano se distinguir por apresentar todas as formas de manifestações psíquicas da natureza. Em suma, incorpora em si as formas anímicas, desde o impulso sensitivo (*Gefühlsdrang*), passando pela "memória associativa" e a inteligência prática, até a manifestação mais elevada de todas, o espírito (*Geist*), que confere ao ser humano a capacidade de acessar o mundo por meio de ideias. Essa habilidade permite ao ser humano apreender a essência implícita em cada fenômeno em uma única ocorrência, tornando-o, assim, entidade única e incomparável. Incorporando um procedimento fenomenológico, Scheler denominou "redução

fenomenológica” o processo espiritual de intuição de essências, que dá ao humano posição privilegiada diante do cosmos, uma vez que tal ato resulta na abertura ao mundo.

Enfocando uma presumida ordem hierárquica própria à vida, Scheler considera o impulso sensitivo a forma mais básica. Notadamente, essa visão se assemelha a de Aristóteles no tocante à atribuição de um psiquismo aos seres vivos, começando pelo reino *plantæ*. Contudo, Scheler compreende que a condição do reino vegetal ainda é espécie de rudimento psíquico, portanto distinto da “consciência”. Conforme a manifestação do impulso se torna mais complexa nos níveis superiores, ocorre um processo gradual de complexificação. Assim, enquanto com as plantas há apenas um direcionamento à luz, causado pelo impulso sensitivo, com os animais, essa instância se manifestará como instinto, que acarretará a condição especial de movimentação em direção ao meio ao qual se direciona naturalmente, para suprir suas necessidades. Em alguns animais gregários ocorre uma inovação: além das manifestações precedentes, surgirá o que Scheler nomeia de “memória associativa”, fomentando com isso o hábito. Finalmente, nos animais superiores ocorrerá a condição da inteligência prática, própria aos primatas, os quais estão aptos a resolver problemas práticos inéditos, como seria o caso da utilização de uma ferramenta para o alcance de algum alimento. Ao considerar a estrutura hierárquica do cosmos manifesto, Scheler ambiciona uma compreensão antropológica ampla do humano. Tal intento leva o filósofo a uma análise prismática dupla: considerar a dimensão natural do ser humano e sua dimensão essencial. Essa estratégia de perspectiva é um dos maiores desafios enfrentados por Scheler em sua fase madura de pensamento. O problema denominado “noético-vital” tem como objetivo explicitar como ocorre a conexão entre o espírito e a vida ou, como avalia Pintor-Ramos (1973, p.351), mantendo a discussão em nível mais elevado do que o colocado por Descartes. Após se ocupar com a leitura do presente escrito, caberá ao leitor avaliar se a dualidade abalizada por Scheler é uma alternativa viável para tornar compreensível a estrutura fundamental da natureza humana ou apenas uma divagação metafísica sofisticada.

Com o objetivo de apresentar aqui a abordagem scheleriana do humano como coerente, contrapondo-se às severas críticas que lhe foram direcionadas, o artigo busca indícios de uma possível “organização oculta” levantada por Pintor-Ramos (1978, pp. 404-405) e defendida por Frings (2001, p.257), este responsável pela colação das obras completas de Max Scheler, intituladas *Gesammelte Werke* (GW). No ano seguinte à interrogação feita por Pintor-

Ramos, o referido organizador publica o volume XI (1979), seguido pelo volume XII (1987) uma década mais tarde, ambos sendo importantes objetos de análise minuciosa por parte do intérprete italiano Guido Cusinato (1995), cujas contribuições serão consideradas.

Ao adentrar na última filosofia de Scheler, faz-se logo oportuno elucidar que sua mirada ao fenômeno humano, apresentada no seu projeto, não passou de um conjunto de esboços, que permaneceram nesse estado de arte por força de seu falecimento repentino. É possível que a crescente incidência de eventos premonitórios da morte do autor (conforme relatado por sua esposa Maria Scheler) tenha sido um dos possíveis desencadeadores dessa fatalidade; indica-se que esta circunstância mereça consideração para se compreender o caráter fragmentário de seus últimos escritos (Frings 2001, p. 288). Nessa fase avançada do pensamento scheleriano, nota-se que sua “antropologia filosófica” se direciona de modo incontornável para uma investigação metafísica, culminando naquela disciplina que ele denomina de “meta-antropologia”. Assim, enquanto sua pesquisa filosófico-antropológica busca discernir o modo de ser do humano, a segunda, já com um viés metafísico, investiga todas as interseções das chamadas “meta-disciplinas”, como a metabologia, que examina “o que é a vida”. Esse panorama sugere que o vetor investigativo da essência humana conduz indelevelmente a uma esfera estranha àquela primeira, na qual o ser humano se encontra na experiência. Logo, a investigação que o ser humano faz de si mesmo parece apontar para um alongamento reverso, do humano para o absoluto, que é a fonte do ser (Pintor-Ramos 1973, pp. 255-256).

Nesse ponto de análise, propomos que a fórmula interrogativa “o que é x”, presente em todas as meta-disciplinas, naturalmente conduz a uma busca pela determinação essencial de algo, o que resulta em uma teoria cujas evidências não são encontradas pela observação empírica, mas pelo exame de elementos que ultrapassam o mundo fenomênico. A partir dessa meditação, é possível admitir que, em certa medida, a meta-antropologia, por seu caráter metafísico, é o desdobramento natural da pergunta antropológica *o que é o homem?*, que afetou decisivamente nosso autor desde o início de seu exercício filosófico (Scheler 2008, p.11).

Conforme se observará ao longo do desenvolvimento de nossa exposição, a abordagem metafísica do humano adotada por Scheler leva a desdobramentos que, sob o ponto de vista lógico, são complexos, talvez “aporéticos”, as quais seriam evitadas por uma abordagem ao estilo de Occam, ou seja, em muitos

casos, tende-se à estratégia mais simples que seria eliminar quaisquer tentativas metafísicas de explanação, como fez o positivismo. Dessa forma, a análise do humano poderia se limitar à sua dimensão vital ou prática, retratando-o, por exemplo, como um animal diferenciado por sua capacidade de fabricar ferramentas (*homo faber*). Sob essa perspectiva, o ato criativo humano seria visto como uma simples forma de garantir melhores condições de sobrevivência reduzindo com isso o sentido existencial. Portanto, é necessário considerar que a abordagem metafísica do humano não deve ser descartada sem uma análise cuidadosa de suas implicações, pois uma visão simplista e instrumentalista do humano pode levar a uma compreensão limitada e empobrecida do fenômeno humano. Nesse sentido cabe perguntar: se a dinâmica da natureza fosse reservada apenas para questões de sobrevivência por que ela não teria se limitado evolutivamente ao nível de complexidade dos seres unicelulares? Em resposta a essa questão, concordamos com Cusinato (1995, p.80), quanto a ser necessário levar em conta o salto em complexidade se comparamos tal ser com a diversidade de aspectos que compõem a experiência humana, desde sua dimensão fisio-biológica até sua dimensão psico-noética. Assim, se o objetivo é alcançar uma análise integral do humano, isto é, que abarque sua relação com o mundo e com os outros seres uma abordagem metafísica se torna, no mínimo, viável.

Feitas essas considerações introdutórias, algo delongadas pela preocupação em bem delimitar nosso campo temático e nossa metodologia de trabalho, passemos à consideração do tema no referente a dualidade aludida supra.

2. O dualismo da antropologia filosófica

No âmbito da antropologia filosófica de Scheler, notam-se os conceitos metafísicos de *Geist* (espírito) e *Drang* (impulso), cuja presença se faz no mínimo misterioso para uma visada filosófica em pleno século xx. Scheler ousa abordar a constituição humana em uma empreitada metafísica, o que em sua compreensão significa “o estudo de o mundo em relação ao ser absoluto” (Pintor-Ramos 1978, p.209). Tais elementos conceituais mostram-se, em vista disso, como qualidades do ser absoluto. Enquanto o primeiro distinguiria o humano em face aos demais seres vivos, o segundo é visto como o princípio vital que o sustenta. Há, então, um diferencial na antropologia de Scheler, e isto diz respeito ao modo de abordagem metafísica da relação noético-vital, quer dizer, a relação da vida com o espírito humano. Uma vez aceitando-se a viabilidade de tal abordagem, cabe introduzir que, em Scheler, a metafísica

presente na ligação entre o aspecto noético (espírito) e o aspecto vital do ser humano é uma questão decisiva para a compreensão do enredo cosmológico de Scheler (Pintor-Ramos 1973, p.352). Nesse sentido, surge a conceituação de *Geist* (espírito) e *Drang* (impulso) como qualidades do ser absoluto, sendo que o primeiro seria o elemento que diferencia o humano em relação aos outros seres vivos, enquanto o *Drang* seria o princípio vital que o sustenta.

Seria o humano, então, um ser dividido entre vida e espírito? Não parece ser este o caso, pelo contrário, o ser humano se mostrará como unificação de ambos, como examinaremos adiante. Na consideração de Scheler, o humano está inserido em um processo cósmico de interpenetração de impulso (*Drang*) e espírito (*Geist*), cujo contato produz a própria expressão da realidade (Cusinato 1995, p.92). Ao propósito que se presta este momento de análise, adianta-se que em seu arcabouço teórico, Scheler é um dualista, não no sentido extremo de oposição por exclusão entre o espírito e a vida, mas denotando uma complementaridade. Tal dualidade sinérgica é iluminada pelo nosso autor nos seguintes termos:

De acordo com a nossa própria metafísica, a realização do espírito na substância divina, que existe sempre por si mesma, graças ao segundo atributo da divindade por nós conhecido, a saber, o impulso, e a ideação do impulso (espiritualização da vida) são um só processo metafisicamente idêntico, visto de uma vez do ponto de vista do “espírito” e da “essência” e a outra vez do ponto de vista do “impulso” e da “existência” (Scheler 1986, p.39 nota).

Em uma síntese, o humano trata-se de um ser multi-esférico, o qual se mostra, a um só tempo, animal fisiologicamente constituído, e, um ser criativo, privilegiadamente aberto ao mundo, em virtude de uma condição inédita na natureza:

O novo princípio *exclui* tudo o que podemos chamar de “vida” em sentido mais amplo. O que somente do humano faz um “homem” não é um novo estágio da vida - certamente não apenas um nível de uma forma de manifestação desta vida, a “psique” - mas é só um princípio oposto a toda e a cada vida em geral, e também à vida no homem: um genuíno e novo fato essencial que, como tal, não se reduz à “evolução natural da vida”; se a algo se reduz, é apenas ao fundamento supremo e único das coisas: ao próprio fundamento, cuja grande manifestação é a “vida” (Scheler 2008, p.37-38).

Em uma primeira aproximação, a passagem apresenta uma contradição no pensamento de Scheler dado a seu estilo impetuoso, por exemplo, quando ele

afirma que o espírito está “além da vida”, é compreensível questionar como o humano pode ser um espírito e, ao mesmo tempo, um vivente. No entanto, tal expressão refere-se à origem metafísica da essência humana, que difere da sua origem natural, de onde surgem sua espécie e todas as outras. O humano teria, então, duas origens para o filósofo de Munique: uma natural, enquanto espécie (*Homo Sapiens*) e outra metafísica, enquanto espírito (*Geist*). Como aceitar essa tese tão estranha aos moldes lineares e unifocais comuns ao pensamento ocidental?

A fim de evitar uma visão “prometeica” acerca do pensamento de Scheler, é importante ressaltar que sua hipótese da “poligênese”, que sugere mais de uma origem para os seres vivos, embora possa parecer estranha, não é totalmente descabida. No entanto, para aceitá-la, seria necessário adotar uma nova compreensão do tempo, não mais como relativo ao movimento da matéria, medido pelos relógios, mas como absoluto (Frings 2001, p.274). A origem metafísica da essência humana, que a diferencia dos demais seres naturais, não é simplesmente resultado de uma causalidade natural, ou seja, de eventos aleatórios da evolução. Scheler não aceitaria a ideia de que “(...) um primata qualquer pudesse dar origem a um Goethe por acaso” (Scheler apud Frings, 2001, p. 278). Embora a expressão “oposto a cada vida em geral” utilizada por Scheler para se referir ao espírito humano possa ser interpretada como dificuldade de conciliação entre espírito e vida, é importante ressaltar que a ideia de “oposição” não necessariamente implica em rejeição hostil. Na prática, é possível opor-se assertivamente a ideias divergentes, considerando-as e chegando a uma conclusão consensual, talvez até mais ponderada que aquela anterior ao debate. De maneira semelhante, o espírito não se opõe à vida de maneira a buscar sua eliminação, mas uma conciliação.

De fato, a novidade da esfera espiritual presente no desenvolvimento da vida não parece depreciar o valor desta última, tampouco seria o caso de se dizer, com os materialistas, que o espírito se resumiria na vida. Enquanto princípio metafísico o espírito não surge da vida porque ambos são co-origenários a partir do fundamento do mundo. Levando isto em consideração, seria errôneo atribuir a Scheler alguma espécie de Vitalismo (Pintor-Ramos 1973, p.377). As duas citações a seguir parecem se complementar na elucidação de tal problema:

Por mais que “vida” e “espírito” sejam essencialmente diferentes, ambos os princípios do humano ainda são mutuamente dependentes: *o espírito idealiza a vida* –mas o *espírito só é levado ao ato de realizar uma obra por meio da vida, desde o seu mais*

simples ato até a realização de uma obra à qual atribuímos sentido espiritual. (...) *Espírito e vida estão em mútua ordenação* – é um erro fundamental ligá-los, numa hostilidade originária, num estado originário de conflito (Scheler 2008, pp. 80, 87).

Como decorre daqui, a análise do problema noético-vital aponta, antes de oposição por exclusão, uma complementaridade de ambos. Como sustentado até então, a esfera espiritual é a característica elementar do humano, é sua expressão original e diferenciadora. Contudo, tal constatação não implica assumir que a vida deva ser reduzida ao espiritual, tampouco o contrário. Mas, não sendo o caso de uma redução de uma esfera à outra, quais seriam as possibilidades de interpretação do sentido do dualismo? Como seria possível uma unidade do ser do homem? Haveria motivos para não considerar o impulso e o espírito como dois princípios completamente antagônicos e, portanto, inconciliáveis? A esse respeito, Scheler comenta que estes se compreenderiam de tal modo apenas para dois casos: do asceta excessivamente sublimado ou alguém com desejos excessivos ou com uma consciência culpada. A tarefa filosófica nos impõe o exame amplo de tal tema proposto por Scheler para chegar a uma conclusão mais justa sobre sua contribuição acerca da posição única do homem no cosmos. Sua arquitetura conceitual não deve ser considerada uma mera especulação metafísica porque o autor utiliza conceitos metafísicos como aporte de estruturas reais. É o caso de sustentar que o filósofo lança mão de uma “linguagem metafísica realista” (Cassirer 1975, p.168). Nesta concepção, espírito e vida são considerados habilidades inerentes ao Ser que competem entre si pela supremacia na realidade, em cuja conjuntura, a vida encontrada na pessoa relaciona-se com a manifestação fenomênica do impulso (*Drang*) e do espírito (*Geist*), o qual, por sua vez, trata-se de “(...) atributo do ser que, no humano, se manifesta na unidade de concentração da pessoa, que em si se recolhe” (Scheler 2008, p.95).

3. A aporia do dualismo

Com vistas a todo o dito anteriormente, é possível avaliar que impera a ideia de que Scheler faz uso de uma metafísica diática. De fato, na concepção filosófica de Scheler, o homem é constituído por dois elementos que não podem ser confundidos entre si. No entanto, essa dualidade não implica necessariamente que o homem um ser cindido, mas, unitário. Como, então, podemos superar a ideia de que o homem está dividido, por um lado por sua natureza, enquanto espécie humana e ser vivo, e por outro, enquanto ser espiritual,

ou seja, como indivíduo capaz de realizar atos? Seria possível considerar essa questão aporética e, portanto, insolúvel? Ora, um exame oportuno parece ser que, motivado pela tradição cartesiana, o homem contemporâneo parece raciocinar de modo predominantemente opositivo quando se confronta com uma dualidade conceitual. Cada uma das visadas parece ser inapropriada para se chegar a uma compreensão mais elevada do humano, se consideradas em si mesmas. Uma boa estratégia digna de conjectura, talvez seja alternar entre a mirada relativa –observando-se vários aspectos consecutivamente– visando, em um segundo momento englobar a totalidade, em vista da qual se reporta o relativo. No entanto, sejam quais forem os expedientes utilizados para enfrentar a questão da exposição conceitual, o cerne do problema está em como conciliar dois princípios distintos entre si de modo a oferecer uma unidade no humano. Com o que se seguirá, talvez o próprio filósofo indique algumas pistas:

Só o homem –como pessoa– é capaz de —enquanto vivente— *alçar-se* sobre si mesmo e, a partir de um centro, por assim dizer, para ir além do mundo espaço-temporal, converter *tudo*, inclusive a si mesmo, em objeto do seu conhecimento. Por isso o humano, como espiritual, é ente superior a si mesmo como ser vivo e superior ao mundo (Scheler 2008, p.47).

Embora possam surgir alguns estudos científicos que mostrem evidências de alguma consciência de algumas espécies animais, estes, em geral não demonstram ter consciência de si, ainda que tenham a capacidade de sentir. Assim, o reino animal tende a ser condicionado por sua base instintiva e atado ao seu mundo circundante. O que ocorre no humano, entretanto é que a esfera noética parece predominar sobre a esfera do natural instintiva, pelo enlevo consciencial que o homem opera, conferindo a ele a capacidade de transcender sua condição de ser animal e mecânico. Mostrou-se até aqui, que para o filósofo alemão, a força dinâmica do cosmos aponta para um ultrapassamento, que justamente ocorre no homem, por sobrepor-se à sua condição de animalidade para uma condição espiritual. Este processo, trata-se, na realidade, de um processo universal do que denomina de “fundamento do mundo” (*Weltgrund*). Partindo de sua matriz, ocorre um desdobramento de tal entidade e alcança a esfera mais baixa, do plano material, realizando a deidade (*Deitas*) no humano (Scheler 2008, p.79). Tal dinâmica além de ser considerada um evento da realidade em Scheler, também se mostra com caráter de “dever-ser”

(Pintor-Ramos 1973, p.377). Nas palavras de nosso filósofo, elucida-se um tal movimento cósmico:

Uma compreensão crescente destes atributos da dinâmica do ser supremo constitui então o sentido daquela história no tempo que chamamos de “mundo”. Esta é, simultaneamente, uma crescente espiritualização do impulso criador, de início cego às ideias e aos valores superiores e, visto só do outro lado, é ao mesmo tempo uma crescente aquisição de poder e de energia do espírito infinito, que era originariamente impotente e somente projetava ideias (Scheler 1986, p.12).

Analisando os princípios fundamentais de forma isolada, parece faltar algo que os una, o que aparentemente acontece no ser humano, que é uma concentração tanto de vitalidade quanto de espiritualidade, uma unidade de manifestação do princípio espiritual integrada à vida. Isso torna a vida espiritual e dá condições para o espírito viver e conhecer-se como um ser vivo. É como se dois elementos distintos se unissem e se transformassem em um terceiro, que é, ao mesmo tempo, ambos e algo novo, como a água e o sal formam a água do mar. Se a perspectiva antropológico-filosófica de Scheler não se trata de uma contradição, como se objetiva apresentar, ao mesmo tempo “(...) parece inevitável que a antropologia termine com a constatação do ‘mistério’ do homem.” (Pintor-Ramos 1973, p.402). A pessoa parece unir em si, assim dois aspectos diferentes da realidade, tanto o espírito quanto o impulso. Seriam, então, a pessoa e o espírito sinônimos em Scheler? A clarificação desse ponto depende da indicação de que o conceito de espírito surge em *Stellung* de Scheler como um princípio metafísico diretamente relacionado à pessoa, mas, ao mesmo tempo, seria equivocado confundir o espírito com a pessoa pois ainda que esta última seja a parte fenomenicamente tangível, seu princípio fornecedor de consciência antecede ontologicamente a ela. Assim, novamente dizendo com o filósofo:

Como já dissemos, o espírito é, em última instância, um atributo do próprio ser, que se manifesta no homem na unidade de concentração da pessoa que se “recolhe”. Mas, enquanto tal, na sua forma “pura”, o espírito é *originariamente desprovido de qualquer “poder”, “força”, “atividade”*. Para ele, obter o mínimo grau de força e de atividade, tem de sobrevir aquela *ascese*, aquele recalçamento pulsional e, ao mesmo tempo, a *sublimação* (Scheler 2008, p.57).

Pelo imediatamente exposto, o espírito é tratado como um atributo do ser, sugerindo uma dimensão metafísica. Ademais, é possível conjecturar que a

manifestação do espírito, entendida como o ato de tornar-se manifesto para outra consciência, requer condições especiais. Em primeiro lugar, parece que plausível supor a pré-existência do espírito, que estaria ainda imanifesto no mundo, ou, sua manifestação deveria coincidir com o momento de sua criação? Em segundo lugar, a pré-existência de um veículo de manifestação, que sugere a existência prévia da pessoa ou, pelo menos, de um organismo cujo contato com o espírito constituiria a pessoa humana.

Embora haja certeza da existência de um indivíduo vivo, pode-se questionar se é válido atribuir realidade a algo incorpóreo, como um espírito desmaterializado. Entretanto, Scheler parece indicar a aceitação da hipótese de um *Geist* impessoal quando se refere ao espírito em sua “forma pura”. Isso não é contraditório em Scheler, e a impessoalidade do *Geist* parece ser a condição necessária para distinguir entre *Geist* e *Person*, como ficará claro na continuação do texto. A respeito de tal distinção é importante considerar que o *Geist*, ainda que seja impessoal originariamente, isto é, a partir do fundamento, pode ser manifestado na pessoa, que se relaciona com a vida.

A fim de ganhar mais consistência tal apresentação, parece-nos útil aumentar a precisar conceitual e recorrer a outro contexto de escrita cuja publicação foi posterior ao *Stellung*. Assim sendo, o último Scheler considera o *Urgeist*, como o *Geist* originário (em sua forma pura, conforme supracitado) e desprovido de poder (*Ohnmacht*), que tende naturalmente a ansiar pela realidade. Já o *Urdrang* —a saber, *Drang*, em sua forma originária— é regido por uma busca de máxima efetividade aliada ao mínimo esforço. (Scheler apud Cusinato, 1995, p. 91). Se aceitamos a tese de Scheler (2008, p.37) de que, em sua constituição original, o espírito está “fora da vida”, como já esmiuçado, não seria implausível considerar sua origem como anterior à vida, e por isso, um *Geist* impessoal seria sua condição metafísica original. O problema de tal assertiva é a constatação de que tal *Geist* original, ainda fora da realidade pessoal, não interage com a vida por isso não recebe os influxos do impulso vital (*Lebensdrang*). Assim, uma vez que o *Geist* por si mesmo é incapaz de agir, surge a necessidade de algo independente e, ao mesmo tempo, complementar a si, isto é, como visto, o *Drang*.

Possivelmente, a explicitação da interação entre o espírito e impulso seria mais bem ilustrada, ao compará-la ao fenômeno do movimento: o espírito parece carecer do impulso da mesma maneira que um objeto capaz de movimento solicite um espaço de movimentação. Obviamente não se pretende a esta altura defender um paralelismo estrito entre Scheler e os atomistas gre-

gos, mas é suficiente ao presente exame considerar que *Drang* possibilita a vida humana tanto quanto o *Geist* se manifesta na pessoa.

Aceitando a analogia, a pessoa, enquanto *espírito-vivo* é o “espaço” no qual ocorre a sublime interação na cosmologia impulsivo-espiritual de Scheler. O homem é, nesse sentido, um espírito vivendo em meio à natureza e os outros seres vivos. Outra pergunta que restaria, e que foge ao escopo do presente artigo é elucidar se a pessoa seria a única possibilidade de interação de tais princípios, ou se seria apenas uma entre tantas (Cusinato 1995, p. 91). Para que fosse possível avançar nesse ponto, seria preciso considerar o seguinte: em termos de dualismo, Scheler se aproxima mais de Espinosa do que de Descartes no sentido de que espírito e vida seriam dois princípios conhecidos dentre os vários atributos possíveis do fundamento. (Cusinato 1995, p. 74) Se investigar tal ponto considerando apenas esses dois atributos já demandaria uma pesquisa extensa, qual seria o trabalho em se aceitar outros?

O que se pode inferir com segurança até aqui, é que há uma diferença entre clara os conceitos de pessoa e espírito em Scheler. Porém, avançando na explanação acerca da relação entre espírito e vida, a próxima tarefa será a de enfrentar os outros problemas que surgem a partir da diferenciação que acaba de ser feita. Com efeito, parece que a tendência natural daqueles que refletem acerca da relação entre o espírito e a vida é a de operar apenas em um plano, por exemplo, considerando o espírito apenas sob o aspecto histórico ou natural, como fez o naturalismo. Isto parece razoável, mas o espírito não se reduz à vida em Scheler, e consideramos sua correção nesse ponto. Scheler tampouco reduz a vida ao espírito. Em sua jornada, o filósofo de Munique combateu insistentemente qualquer espécie de reducionismo, de tal forma que este mesmo motivo o levou a rejeitar o vitalismo como também o fez criticar o idealismo.

Incontestavelmente, para Scheler, a natureza e a vida, não perdem seu valor uma vez que o espírito depende da vida para seu crescimento, através do ato de sublimar (*sublimieren*) a energia vital em espiritual. Tal processo cogitou-se que foi inspirado em Freud, cuja influência talvez tenha originado um problema ainda maior, que trataremos na sequência. (Pintor-Ramos 1978, p.260) Por evidências já apontadas, desde já, o trabalho presente presta-se esclarecer que, ainda que a vida preste um auxílio ao espírito, seria inapropriado atribuir a Scheler um vitalismo, uma vez que não se deve implicar o surgimento daquele a partir da vida. (Scheler 2008, p.37). Naturalmente, o problema que

desponta de nossa investigação é: se o espírito (*Geist*) depende da energia da vida para atuar, como não o considerar de todo impotente?

Adentra-se nesse ponto ao problema central dentre uma lista de três problemas metafísicos ulteriormente analisados no presente trabalho acerca da antropologia filosófica scheleriana. Trata-se do problema da impotência do espírito. Suspeitamos que, embora esteja seja um problema robusto, não está longe de uma resposta consistente, se considerá-lo em conjunto com as duas outras teses metafísicas de Scheler.

O primeiro ponto a se abordar é: para que o *Geist* não seja impotente absolutamente na sua relação com a vida, exige-se uma circunstância na qual ele exerça alguma influência. Conforme já exposto, Scheler (2008, p.57), defende uma atividade específica do humano, a qual denomina de “ascese”, a qual ele faz translúcida nos seguintes termos:

O homem é o vivente que, por seu espírito, pode ter uma conduta ascética em relação à vida que violentamente o percorre — suprimindo e reprimindo seus próprios impulsos pulsionais, i.e., negando-lhes alimento por meio de imagens e ideias perceptivas. Comparado ao animal, que sempre diz “sim” à realidade — mesmo quando despreza e foge— o homem é aquele que “pode dizer não” (*Neinsagenkönnen*), o “asceta da vida” (*Asket des Lebens*), o eterno protestante contra toda mera realidade. (Scheler 2008, p. 55).

Pelo que se apresenta, a capacidade distintiva do ser humano é a de negar seus impulsos, algo que escapa às possibilidades do reino animal. Surge então, por conta da esfera noética, uma nova relação entre o ser humano e o seu meio ambiente, pois, não estando mais atado aos impulsos, abre-se-lhe o mundo (*Welt*), ao contrário dos animais em geral, que possuem apenas um meio-ambiente (*Umwelt*). A ascese é a responsável por esse processo:

E só porque ele é isso —por meio desse “não” não ocasional, mas *constitutivo* ao impulso— é que o homem pode sobrepor ao mundo da sua percepção um reino inteligível ideal e, por outro lado, facultar assim progressivamente ao espírito que nele habita a energia que dormita nas pulsões recalçadas. *I.e.*, o homem pode “*sublimar*” a sua energia instintiva em atividade espiritual (Scheler 2008, p. 56)

Para uma visão materialista, diferente de nosso autor, o homem seria apenas um produto da evolução natural de seres menos complexos. Não pareceria descabido supor que o cérebro humano possa surgir nesse sentido, mas o

espírito, a consciência humana, para Scheler, está fora da linha evolutiva encontrada na natureza, ainda que se origine desta última o estoque de energia para agir (Scheler 2008, p.57). Há, dessa forma, um processo de conversão de energia de uma esfera para outra, algo de peculiar ao ser humano.

Se aceitamos a possibilidade do espírito humano, quando manifestado na pessoa, é capaz de converter a energia impulsiva da vida (*Lebensdrang*), em energia espiritual, como seria possível considerá-lo absolutamente impotente de modo a não se contradizer? Parece que seria preciso abandonar uma impotência absoluta se existir um processo de sublimação. Seja como for, o problema da manifestação da esfera noética no ser humano parece sugerir uma conexão entre o problema da distinção entre a pessoa e espírito e a tese da impotência do espírito (*Ohnmacht*).

Muitas são as questões que despontam até aqui: no processo interativo entre vida e espírito, seria a vida (ou seu princípio do impulso) que coordenaria o processo de sublimação, ou o próprio espírito auto concentrado na pessoa? Como podemos aceitar que haja unidade naquilo que chamamos de existência humana? Mesmo que nem todas as questões possam ser respondidas no presente escrito, parece que o foco do exame se direciona para a pessoa, uma vez que o espírito se concentra na pessoa viva. Consequentemente, a pessoa torna-se no verdadeiro sujeito do processo de sublimação, e não o *Geist* impessoal, ainda impotente. (Cusinato 1995, p. 88). Se é na pessoa que ocorre a sublimação, seria a pessoa que sublima a energia da vida, ou a vida que orquestraria tal processo?

Para responder a esta questão será preciso se apropriar de outro conceito scheleriano, a saber: a funcionalização (*Funktionalisierung*). De fato, Scheler refletiu, em fase anterior à última, que ocorre um crescimento espiritual no homem através de um processo formativo do saber. Assim, através do seguimento de modelos pessoais, resulta a funcionalização de novos modos de atuar do espírito, por exemplo, com o surgimento de atos de bondade e amor inéditos, além de um acréscimo racional e de apreensão das leis encontradas a partir da experiência (Sánchez-Migallón 2006, p.92). Dito de outro modo, a funcionalização é ato humano de relacionar eventos contingentes com suas conexões essenciais. A forma efetiva de amor em geral, então, torna-se o resultante de uma transformação, a partir de certos modos contingentes de amar isto ou aquilo. O espírito concentrado na pessoa é quem captura e transforma os dados contingentes em formas essenciais, tornando possível o desenvolvimento do espírito na história (Pintor-Ramos 1973, pp.366-368). Em suma,

sugere-se que a pessoa é a portadora da vida porque há um crescimento espiritual, ao funcionalizarem-se novos atos espirituais em seu centro pessoal (Sánchez-Migallón 2008, p.349). Como entender melhor tais atos espirituais?

Efetivamente, quando Scheler utiliza do termo “atos”, ele faz alusão a toda a gama de possibilidades que abarcam a realização das ações de uma pessoa, independentemente de se tratar de atos de ordem inferior ou superior, intelectivos ou sentimentais. Em suma, os atos humanos para o filósofo são variados e não exclusivamente racionais. É nesse sentido que Scheler preferirá entender o ser humano como *ens amans*, em detrimento de perspectivas como *homo faber*, *homo sapiens*, já desgastadas por uma visão instrumental e técnica.

4. Entre a impotência originária e a funcionalização do espírito

Clarificado isso, retoma-se a questão precedente: na relação entre espírito e vida, porque seria o espírito, mediado pela pessoa, o portador da vida, sendo que a vida é que permite o seu crescimento espiritual, ao tornar possível a realização de tão variados atos espirituais? Por que não aderir a uma perspectiva vitalista ou algo do gênero? Parece que um dos maiores problemas da redução do *Geist* à vida seria a consequência de se considerar os valores espirituais elevados, como o amor puro, como parasitários de uma instância vital em busca de sobrevivência. (Cusinato 1995, p.79). Inegavelmente, segundo a hierarquia axiológica não faz sentido algum aceitar tal concepção. Se fosse o caso, a vida humana, então, não ultrapassaria o sentido de uma luta contra a morte. Mas o processo de sublimação em Scheler nos mostra que esta não se trata da realidade mais alta a que o humano está direcionado. Somos levados a concluir, pelo que se apresentou até aqui, que o ato espiritual de redirecionar a energia pulsional por meio do “não”, uma capacidade própria do espírito, é o que orquestra a espiritualização da vida, processo em que o espírito vive através da pessoa.

O presente exame mostra que as dificuldades na defesa da tese da impotência em Scheler poderiam conduzir o estudo a duas opções: a primeira de acusar Scheler de contraditório, e a segunda, de buscar esclarecer algum sentido relativo de impotência. Alguns comentadores preferiram a alternativa mais fácil de encontrar inconsistências em uma única obra de Scheler (como o *Stellung*), desconsiderando o caráter “breve e conciso” desta —ou seja, um esboço— anunciado pelo próprio autor no prefácio (Scheler 2008, p.11). Esse parece que foi o caso de Cassirer (1975) e de Buber (1945). Nesse ponto, as principais teses metafísicas alvejadas pelos críticos de Scheler devem receber

a atenção: primeiramente, criticou-se a ideia de que o Fundamento do mundo libera o *Drang* para criar o mundo; em segundo lugar, interrogou-se como o *Geist* seria impotente em si mesmo, e ao mesmo tempo capaz de fornecer ideias ao *Drang*; em terceiro lugar, levantou-se a questão de como o *Drang*, sendo cego às ideias, ao mesmo tempo seria capaz de fornecer energia ao *Geist* e ser guiado por ele. As duas primeiras teses, criticadas nesse sentido, se expressam em passagens como a seguinte:

Mas significa uma contradição interna de sua concepção da fundação do mundo que, nele, o espírito é radicalmente impotente. A fundação do mundo “retira o freio” do impulso para que o mundo possa ser feito e assim o espírito possa ser realizado na história deste mundo. Mas com que força a fundação do mundo controlou o impulso e com que força o descontrolou? Com que força senão a de um de seus dois atributos, aquele que tende à realização, a deitas, o espírito? Porque o ímpeto não pode dar-se o poder de detê-lo, e se tiver que ser descontrolado, terá que ser por esse poder tão superior ao seu que possa mantê-lo contido. A concepção de Scheler da fundação do mundo requer, precisamente, uma superpotência original do espírito, uma força tão forte que é capaz de conter e desatar todas as forças dinâmicas com as quais o mundo funciona (Buber 1945, p.123).

Em face da interrogação de Buber, Sánchez-Migallón (2008, p.354) traz indícios (desde outra fonte precedente) de que a força do amor seja o meio pelo qual o fundamento libera o *Drang* para atuar. Para compreender este ponto, o comentador recém citado recorda que em um de seus ensaios da fase intermediária, Scheler afirma que o impulso amoroso (*Eros*) é uma condição para intuir essências. Mais adiante, encontramos em sua última fase, uma citação na qual o filósofo indica que todos os atos humanos demonstram receber sua energia através do “impulso sensitivo” (*Gefühlsdrang*):

O estágio mais ífero do psíquico —ao mesmo tempo, o vapor que impulsiona tudo até as alturas mais brilhantes da atividade intelectual, também fornece a energia da atividade para os mais puros atos de pensamento e os mais delicados atos de bondade luminosa— é constituído pelo “Impulso sensitivo” inconsciente, desprovido de sensação e de representação (Scheler 2008, p.12).

Estes são sinais evidentes de que há consistência nos escritos de Scheler. O caráter de esboço do escrito *Die Stellung* faz supor que muitas questões não puderam ser respondidas em tal âmbito, uma vez que se tratou de um resumo de uma palestra que durou cerca de três horas em Darmstadt em 24 de abril de 1927. Era de se esperar que ficassem lacunas em tal apresentação, fato

que foi ignorado por vários de seus leitores. Este parece ser o caso da crítica à terceira tese metafísica que destacamos nos parágrafos antecedentes. Segundo o crítico aceitar que o impulso cego às ideias fosse orientado por ela seria o mesmo que “um salto na obscuridade” (Cassirer 1975, p.160).

Já na análise de Buber (1945), não apenas há uma lacuna no *Stellung*, mas uma inconsistência na relação metafísica entre o fundamento do ser com seus dois atributos, *Drang* e *Geist*. Admite-se, sem sombra de dúvidas, que restaram lacunas na exposição apressada de Scheler, mas estas parecem ser mais bem preenchidas com uma análise mais abrangente de sua obra. Sob certo prisma, seria possível concordar com a crítica de Buber se o espírito fosse impotente absolutamente, mas nossa análise, apoiada substancialmente nas contribuições dos comentadores já citados, indica que este não é o caso porque, conforme aventou-se, para Scheler, a função primária dessa esfera espiritual é apresentar ideias ao mundo real, isto é, dar a direção, enquanto a função secundária seria derivar (Pintor-Ramos 1978, pp. 371-374). A influência histórica do espírito, portanto, demandaria uma mediação, que, ao nosso ver, é a pessoa viva, conforme já defendido.

Como dizer, de modo mais profundo, do processo de interação metafísica entre o impulso presente na vida da pessoa e seu princípio espiritual? A respeito disso, uma hipótese sugerida foi dizer que “os dados da vitalidade se unificariam metafisicamente no impulso”. Além disso, nessa mesma perspectiva, o *Drang* e o *Geist* possuem leis próprias, isto é, enquanto componentes antropológicos parecem ter autonomia operativa (Pintor-Ramos 1978, p.345). Tais considerações parece que culminarão na sugestão de que a impotência espiritual não parece ser absoluta, mas reservada à causa eficiente, isto é, na energia necessária para o espírito atuar no mundo (Pintor-Ramos 1978, p.375). Até aqui, é o caso de se considerar que a experiência do espírito dentro da história seja a oportunidade na qual conhece a si mesmo, como pessoa individual, e pode, por meio da sublimação, manifestar-se e atuar no mundo. Em Scheler, conforme já explanado, diferentemente do animal, o espírito humano não se prende ao seu entorno. Assim, o humano possui a capacidade de transcender pelo seu espírito a sua disposição orgânica. A esfera espiritual em Scheler, ressaltamos, não está sujeita às limitações do espaço e do tempo, e pode além disso redirecionar o curso da história, ainda que mediado por um ser vivo. Não parece ser o caso de se defender uma impotência espiritual absoluta por esse critério.

Que fim levaria o dualismo antropológico de Scheler? Conjecturamos que se tratou de uma teoria que ambicionou mais completude quanto possível para a constituição geral do humano. Scheler pretendeu abarcar tanto os aspectos naturais, quanto os ideais, motivação da qual derivou-se uma visada “dualista” do humano. Por isso o filósofo parece estar alinhado aos contributos de outras áreas para integrar sua teoria metafísica. Nesse sentido, há indicativos de que Scheler reconheceu os avanços revolucionários das teorias científicas de seu tempo. Segundo a metafísica de Scheler, o humano é um microcosmos. Cabe assim supor que este, enquanto “pequena ordem” sendo estaria sujeito às mesmas leis presentes em uma realidade unificada e expandida (macrocósmica), abrangendo desde os átomos até as galáxias. Tanto quanto a dualidade onda-partícula mostrou-se como impactante, mas não desconsiderável, também não nos parece ser merecedora de exclusão de consideração filosófica as múltiplas visadas dirigidas ao homem (espírito-vida; ideia-realidade).

Portanto, parece-nos importante o exame sob mais de um ângulo de visão para compreender a realidade oculta a uma visão monoredutora. E se consideramos justa esta nova proposta, a seguinte hipótese abre-se à consideração: a funcionalização e a impotência do espírito mostram-se como formulações complementares. A dualidade vida-espírito, se considerada sob dois ângulos de compreensão diferentes, ou seja, “Visto de cima, digamos assim, se chama *funcionalização do espírito*; visto de baixo, *impotência originária do espírito*” (Pintor-Ramos 1973, p.366). Parece ser o caso de se afirmar que os críticos de Scheler leram seus textos apenas a partir da perspectiva mais baixa. Compreendemos, com isso, que a análise do conceito de funcionalização do espírito se revela como um ângulo de compreensão ainda inexplorado por intérpretes de peso como Buber e Cassirer com suas acusações de inconsistência, o que resultou, infelizmente, em uma recepção negativa de Scheler no pensamento contemporâneo. Uma resposta aos críticos de Scheler é, portanto, nova possibilidade de compreensão sugestiva ao considerar a funcionalização do espírito; algo assim é o que temos na passagem de Pintor-Ramos (1973), endossada por nós em sua íntegra:

Esta segunda parte da lei da impotência do espírito tem sido muito descuidada pelos intérpretes que, desse modo, a compreenderam mal, ao separá-la do contexto de ideias nas quais são formuladas. Isto é, de meu ponto de vista, o que no conjunto significa essa lei; a mesma pressa dos últimos escritos de Scheler fizeram disto algo confuso. Se se compreende com clareza que, na lei da impotência, o espírito está formulado para a esfera de realização na qual se move a história real, e não para

o mundo do espírito em si, coisa clara em uma leitura atenta, então as pretendidas contradições desaparecem. (p.376)

5. Conclusão

Ao chegar em nosso momento conclusivo, depreendemos que a compreensão da lei da funcionalização, como complementar à impotência do espírito, tem importância na elucidação do problema da interação entre os fatores reais e ideais e, quiçá, um dia, para haver-se com o problema da interação entre consciência e matéria. De acordo com isso, um estudo antropológico-filosófico deve começar por uma consideração atenta do humano enquanto espécie, sob o ponto de vista natural. Por isso Scheler ter determinado o ponto, desde o qual se pode abordar o humano, como “sistemático natural”, este drasticamente oposto a um segundo conceito revelador do humano como radicalmente diverso dos animais, a saber, um “conceito eidético” (Scheler 2008, p.17). Fica transparente, então, que o filósofo está consciente de que a investigação do humano exige tal duplicidade angular de análise, para que se possa abarcá-lo inteiramente, já que, por um lado, tem semelhanças com os animais em geral e, por outro, difere radical e essencialmente.

Observou-se que na antropologia filosófica scheleriana o humano é diático, um ser pertencente a duas esferas: como vivente, dotado de impulsos e instintos; como pessoa-espiritual, ser de individualidade espiritual e *participante do fundamento do mundo*. Por conseguinte, o humano está desde um drama cósmico no qual dois princípios metafísicos fundamentais parecem concorrer pelo domínio do real, mas, que, realmente, complementam-se no processo. O espírito, então, fornece as ideias e a orientação para o impulso, enquanto o outro fornece a energia para atuar no processo do mundo. Também, por conta da capacidade ascética de dizer *não* aos impulsos, torna-se possível converter energia impulsiva em espiritual, favorecendo o espírito a atuar mais efetivamente no âmbito de sua própria esfera (por exemplo, sendo capaz de novos atos do mais alto grau de bondade).

Por fim, vimos que a cosmologia, como pensada por nosso filósofo, é rica por considerar o humano como um “vivente pleno de espírito”, um microcosmo e, mais que isto: o próprio movimento do universo (Scheler 1986, p.108). Seus dois aspectos (o espiritual e o vital), portanto, surgem da mesma fonte, uma da qual provém miríades de seres, dentre os quais o humano é apenas

um dos exemplares. Permitindo-nos uma alegoria, enfim, se o homem fosse comparável a uma árvore, sua raiz se encontraria no fundamento do mundo, o Absoluto, em cujo terreno uma semente um dia germinou e para onde as sementes de seus frutos um dia retornarão. Ora, se a imagem é considerada demasiado obscura ou “metafísica” para ser aceita, por mais ilustrativa que pretenda, esta é uma decisão própria da subjetividade humana, nada estranha ao comportamento previsível de um ser livre e aberto ao mundo, e quem sabe, ainda preso por suas compreensões.

Referencias

- Buber, M., (1945), “The Philosophical Anthropology of Max Scheler”, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 6, n. 2, p.307-321.
- Cassirer, E., (1975), “‘Espíritu’ y ‘vida’ en la filosofía contemporánea”, *Revista de la Universidad Nacional*, [S.l.], n° 14, p. 153-173. Disponible: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12407>. Acceso em: 3 abr. 2023.
- Cusinato, G., (1995), “La tesi dell’impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell’ultimo Scheler”, *Verifiche*, vol. 24, n° 1, pp. 65-100.
- Farber, M., (1954), “Max Scheler on the place of man in the Cosmos”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 14, n° 3, pp. 393-399.
- Frings, M., (2001), *The mind of Max Scheler: the first comprehensive guide based on the complete works*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Pintor-Ramos, A., (1978), *El humanismo de Max Scheler*, Madrid, BAC.
- Sánchez-Migallón, S., (2006), *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- , (2008), “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, [S.l.], v. 41, n. 2, p.341-361, jan.
- Scheler, M., (1986), *Visão filosófica do mundo*, São Paulo, Perspectiva.
- , (2008), “Die Stellung des Menschen im Kosmos”, in: FRINGS, M.S. (ed). *Gesammelte Werke* vol. 9, Später Schriften, Bonn, Bouvier.