

**[DIFERENÇA ESSENCIAL
ENTRE O HOMEM E O
ANIMAL]**

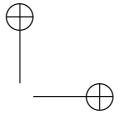
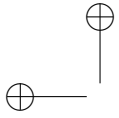
(in: A Situação do Homem no Cosmos)



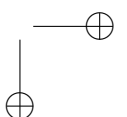
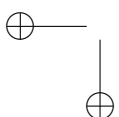
Max Scheler

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net



Excerto autónomo da obra de Max Scheler
A situação do homem no cosmos,
editada pela Texto & Grafia, Lisboa, Junho de 2008,
com a benévola autorização do Editor,
Joaquim Soares da Costa





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *[Diferença essencial entre Homem e Animal]*

in: *A Situação do Homem no Cosmos*

Autor: Max Scheler

Tradutor: Artur Morão

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

Direcção: José M. S. Rosa & Artur Morão

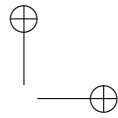
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008

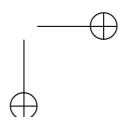
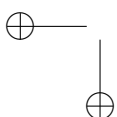




Apresentação

São estas páginas, relativas ao animal e ao homem, um extracto de *A situação do homem no cosmos* de Max Scheler. Como a tribo filosófica bem sabe (ou deveria saber), o grande pensador traça ali as linhas fundamentais de uma nova disciplina que, mais tarde, viria a figurar no currículo de muitas faculdades universitárias sob o nome de “Antropologia filosófica”. É, a esse título e apesar da sua brevidade, um texto fundamental da filosofia contemporânea, e fruto igualmente de uma das mentes alemãs mais atentas, enérgicas e radiosas da primeira metade do século XX. Representa, ao mesmo tempo, o resumo coeso, denso e brilhante, de um projecto antropológico muito mais vasto que o autor tinha em mente realizar, que por ele foi repetidamente anunciado e prometido, mas nunca de todo levado a efeito. Em parte devido à morte prematura do filósofo em 1928, com a idade de 54 anos; em parte ainda devido ao espírito inquieto, quase vulcânico, de Max Scheler, fonte perene de ideias e de intuições geniais, mas talvez sem paciência e concentração para o trabalho lento de as organizar numa obra sistemática.

No seu estado definitivo, mas de índole programática, *A situação do homem no cosmos* é o desenvolvimento de uma conferência dada pelo autor em 24 de Abril de 1927, numa jornada rotulada de “Escola da sabedoria” (“*Schule der Weisheit*”) e organizada pelo Conde Hermann Keyserling em Darmstadt à volta do tema “Homem e Terra”, na qual participaram também, entre outros, C. G. Jung e Leo Frobenius. Dentro da evolução intelectual do filósofo, situa-se naquele que é habitual e consentâneo reconhecer como o segundo período do seu pensamento, que vai de 1920/22 a 1928 e representa uma inflexão significativa em relação aos anteriores motivos e núcleos da sua reflexão, graças aos quais Max Scheler havia conquistado um lugar de grande destaque na cena filosófica da Alemanha.

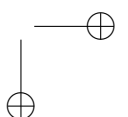
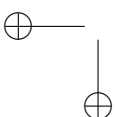


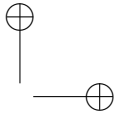


De facto, o primeiro período, desdobrado ao longo do arco temporal de 1897 a 1920, centrara-se nos temas das emoções humanas, do amor, da natureza da pessoa, dos valores e da sua respectiva hierarquia, do “eterno no homem”, ou seja, do “divino”; insistira, ao mesmo tempo, numa crítica virulenta a Kant, a Husserl e às noções de razão e consciência puras, próprias do idealismo alemão, contrapondo-lhes o lugar central do coração, do homem como “*ens amans*”, na linha agostiniana (do “*ordo amoris*”) e pascaliana (das “*raisons du coeur*”).

O segundo período, em contrapartida, desenha uma viragem dramática no itinerário scheleriano; por um lado, o filósofo distancia-se da fé católica, de que antes fora um paladino muito apreciado e a cuja sombra desentranhara uma notabilíssima filosofia da religião; por outro, continua atento ao problema do “divino”, mas agora inserido numa visão do processo cósmico universal, em que adquirem realce os temas da energia vital (‘impulso’) e do ‘espírito’. Mas este é olhado como “impotente”, como necessitando das condições vitais, da história e das dimensões culturais para se realizar como ‘espírito’, num processo evolutivo de ‘teomorfose’ de cunho panteísta, englobando todas as esferas da vida, desde a planta até ao elemento espiritual.

Aqui se inscreve *A situação do homem no cosmos*. Depois de constatar na cultura europeia três ideias irreconciliáveis do ‘homem’, que inspiraram respectivamente uma antropologia teológica, outra filosófica e uma terceira científico-natural, Max Scheler apresenta o seu projecto de uma doutrina englobante do ser humano. Começa por fazer uma distinção entre o conceito sistemático-natural e o conceito essencial de ‘homem’, que possibilite o seu enquadramento e faça sobressair a sua posição específica no todo cósmico. A filosofia, ao encarar o homem terrestre, deve igualmente atender à organização vital do sujeito de conhecimento e à sua vontade de domínio. Em virtude da sua participação no impulso vital biopsíquico, o homem encontra-se radicado na série gradual das forças e



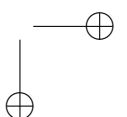
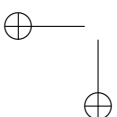


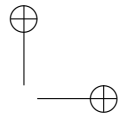
capacidades psíquicas que, desde a planta, passando pelos animais mais insignificantes, chega ao nível dos animais superiores. No entanto, a sua especificidade não radica em ulteriores estádios do ser orgânico e vital, mas na dimensão espiritual, inserida no cosmos. Enquanto pessoa, as suas características são a abertura ao mundo, a consciência de si, a capacidade de objectivação. Enquanto espírito, dispõe de actos emocionais e volitivos, do poder de ideação e da intuição de fenómenos originários, que o capacitam para a “redução fenomenológica” e a consequente apreensão de conteúdos essenciais, autónomos, autógenos e inderiváveis de outras realidades. Nesta idoneidade reside o critério de toda a configuração cultural, mas cujo cumprimento só é possível através da fantasia impulsiva determinadora de imagens sob a direcção e o controlo do espírito. Se este é, na sua forma, originariamente desprovido de força, o impulso vital, por seu lado, carece de direcção no seu movimento. Por isso, a meta de todo o ser e acontecer finitos é a recíproca compenetração do espírito originariamente impotente e da força avassaladora do impulso, cego perante todas as ideias e valores espirituais - a espiritualização da vida e o revigoração vital do espírito. Neste drama metafísico, que resume e condensa todo o acontecer cósmico, o homem torna-se ‘colaborador de Deus’, em cujo ser absoluto, também ele em processo de auto-realização, têm o seu fundamento a natureza e o espírito.

* * *

O texto original, a partir do qual se fez a tradução aqui proposta, encontra-se no volume IX das *Obras Completas* [*Gesammelte Werke*] de Max Scheler, editadas pela Francke Verlag de Berna/Munique, 1976, sob a supervisão de Manfred S. Frings.

Artur Morão





Diferença essencial entre Homem e Animal

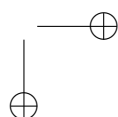
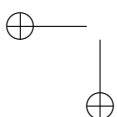
(in: *A Situação do Homem no Cosmos*)

1927

Max Scheler

Surge agora, aqui, a questão *decisiva* para o conjunto do nosso problema: se a inteligência está já presente no animal, existirá ainda *mais* do que uma simples diferença de grau entre o homem e o animal – haverá também uma *diferença de essência*? Existirá ainda no homem algo de todo diverso que ultrapasse os estádios essenciais até agora abordados, algo de especificamente humano, que seja irreduzível e não se esgote com a escolha e com a inteligência em geral?

É aqui que os caminhos se dividem de forma mais pronunciada. *Uns* querem reservar para o homem a inteligência e a escolha, que recusam ao animal: reconhecem decerto uma diferença hiperquantitativa, mas situam-na a um nível em que, a meu ver, não existe nenhuma diferença essencial. *Outros*, sobretudo todos os evolucionistas da escola darwiniana e lamarkiana, rejeitam com Darwin, Schwalbe e W. Köhler uma diferença derradeira entre o homem e o animal, justamente porque este já possui também inteligência; religam-se assim, de alguma forma, à grande teoria da unidade do





homem, que designo como a teoria do “*homo faber*” e, por conseguinte, não conhecem nenhum ser metafísico, nenhuma *metafísica* do homem, a saber, nenhuma relação distintiva, que o homem *enquanto tal* possuiria com o fundamento do mundo.

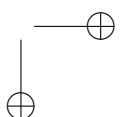
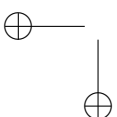
Pelo que a mim me toca, rejeito ambas as teorias. E afirmo: a essência do homem, o que se pode chamar a sua “*posição peculiar*”, está muito *acima* do que se denomina inteligência e aptidão para a escolha; e não se chegaria lá, mesmo se estas faculdades se representassem ampliadas seja a que grau for e, inclusive, se intensificassem até ao infinito¹. Mas seria igualmente erróneo imaginar a novidade, que faz do homem um homem, como um novo estágio essencial que se acrescenta aos anteriores: impulso afectivo, instinto, memória associativa, inteligência e escolha – e como um novo grau das funções e aptidões *psíquicas* e *vitais*: o seu conhecimento respectivo dependeria ainda da competência da psicologia.

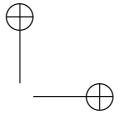
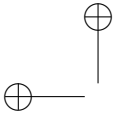
O novo princípio está *fora* de tudo aquilo que, no sentido mais amplo, podemos chamar “vida”. O que somente do homem faz um “homem” não é um novo estágio da vida em geral – nem sequer é um estágio da *única* forma de manifestação desta vida, da “*psique*” –, mas é apenas um *princípio oposto a toda e a cada vida em geral, e também à vida no homem*: um genuíno e novo facto essencial que, como tal, não se pode reduzir à “evolução natural da vida”; se a algo se reduz, é apenas ao fundamento supremo e único das coisas: ao próprio fundamento, de que a “vida” é apenas *uma* grande manifestação”.

Os Gregos afirmaram já semelhante princípio e chamaram-lhe “razão”². Para este X, preferimos utilizar uma palavra mais ampla; engloba ela o conceito de “razão” e, além do “*pensamento por ideias*”, abarca também uma espécie determinada de “*intuição*”

¹ Entre Th. Edison, olhado apenas como técnico, e um chimpanzé inteligente, a diferença – decerto muito grande - é somente de *grau*.

² Cfr. Julius Stenzel, *Der Ursprung des Geistbegriffes bei den Griechen* na revista *Die Antike*.



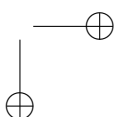
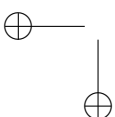


(*Anschauung*) – a intuição dos profenómenos ou dos conteúdos eidéticos –, e ainda uma certa classe de *actos volitivos* e *emocionais* como bondade, amor, arrependimento, veneração, admiração espiritual, beatitude e desespero, a livre decisão: ou seja, a palavra *espírito* (*Geist*). Mas ao centro de actos, em que o espírito se manifesta no seio das esferas finitas do ser, caracterizamo-lo como “*pessoa*”, em contraste incisivo com todos os centros vitais funcionais que, do ponto de vista interno, se chamam também centros “psíquicos”.

[*Essência do espírito*]

Mas que é este “espírito”, este princípio novo e tão decisivo? Poucas palavras suscitaram, como esta, tantos abusos – uma palavra em que raramente se pensa algo de determinado. Se situarmos no topo do conceito de espírito a sua função particular de saber, o tipo de saber que só ele pode proporcionar, então a determinação fundamental de um ser “espiritual”, seja qual for a sua constituição psicofísica, é o seu desprendimento existencial do orgânico, a sua liberdade, a possibilidade que ele – ou o centro da sua existência – tem de se separar do fascínio, da pressão, da dependência do orgânico, da “vida” e de tudo o que pertence à “vida” – por conseguinte, também da sua própria “inteligência” pulsional.

Um ser “espiritual” já não se encontra, pois, sujeito ao impulso e ao meio, mas está “liberto do meio” e, como nos apraz dizer, “*aberto ao mundo*”: semelhante ser tem “*mundo*”. Pode, ademais, elevar a “*objectos*” os centros de “resistência” e de reacção do seu meio, também a ele originariamente dados, que só o animal possui e nos quais extaticamente mergulha; pode, em princípio, apreender o próprio *ser-assim* (*Sosein*) desses objectos, sem a limitação que este mundo objectal, o seu carácter de dado, experimenta através do sistema pulsional da vida, bem como as funções e os órgãos sensoriais a ele submetidos.



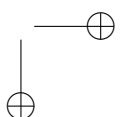
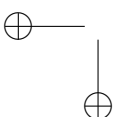


O espírito é, pois, *objectividade*, determinabilidade pelo ser-assim das próprias coisas. “Tem” apenas um ser vital capaz de plena objectividade. Em termos mais incisivos: só um tal ser é “portador” do espírito, cujo intercâmbio principal com a realidade a ele exterior e consigo mesmo sofreu, em relação ao animal, uma *inversão* dinâmica, incluindo a sua inteligência.

Que “inversão” é esta?

No animal – seja ele de organização superior ou inferior – cada acção, cada reacção, por ele efectuada, inclusive a “inteligente”, dimana de uma disposição fisiológica do seu sistema nervoso, à qual estão ligados, no plano psíquico, instintos, impulsos motores e percepções sensíveis. O que para os instintos e para os impulsos não é interessante também não é dado, e o que é dado só é dado ao animal como centro de *resistência* relativamente ao desejo ou à aversão, isto é, como centro biológico. O primeiro acto do drama de um *comportamento animal* frente ao seu meio tem, pois, sempre o ponto de partida num *estado psicofisiológico*. A estrutura do meio ambiente é aí, de modo exacto e pleno, “consistentemente” conforme à peculiaridade fisiológica e, indirectamente, à natureza morfológica do animal, e ainda à estrutura impulsiva e sensorial, pois elas constituem uma rigorosa unidade funcional. Tudo o que o animal pode advertir e apreender a partir do seu meio reside nos seguros limites e *fronteiras da estrutura do seu meio*. O segundo acto deste drama consiste em introduzir no meio uma modificação efectiva, mediante uma reacção do animal na direcção do fim almejado. O terceiro acto é assim a transformação do estado psicofisiológico. A conduta animal desenrola-se, pois, sempre de acordo com esta forma:

$$\text{A[nimal]} \rightarrow \text{M[eio]} \\ \leftarrow$$





Num ser que tem “*espírito*” ocorre absolutamente o contrário. Ele – quando e na medida em que também, por assim dizer, se serve do seu espírito – é capaz de uma conduta que possui uma forma de decurso *oposta*. O primeiro acto deste *novo* drama, do *drama* humano, é o seguinte: o comportamento é “motivado” pelo *puro* “*ser-assim*” de um complexo intuitivo ou representativo elevado a *objecto*, e isto é, em princípio, independente da organização fisiológica e psíquica do organismo humano, independente dos seus impulsos motores e do aspecto exterior e sensível do meio, que justamente encontra neles a sua elucidação e recebe sempre uma certa determinação modal (óptica ou acústica, etc.). O segundo acto é a inibição *livre*, isto é, derivada do centro da *pessoa*, de um impulso motor, ou então, a desobstrução de um impulso motor antes retido (e de uma reacção correspondente). O terceiro acto é uma transformação, vivida como dotada de valor próprio e com carácter definitivo, da objectualidade de uma coisa. A forma de semelhante comportamento é a da “*abertura ao mundo*”, da libertação do fascínio do meio ambiente:

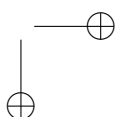
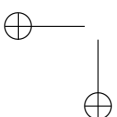
$$\mathbf{H}[\text{omem}] \leftarrow \mathbf{A}[\text{bertura ao mundo}] \rightarrow \rightarrow \dots$$

→

Este comportamento, onde por constituição existe, é por natureza susceptível de uma extensão ilimitada – chega até onde se desdobra o “mundo” das coisas existentes.

O homem é, pois, o X que, em medida ilimitada, se pode comportar como “aberto ao mundo”. A hominização (Menschwerdung) é a elevação à abertura ao mundo por força do espírito.

O animal não tem “objectos”; vive extaticamente imerso no seu meio que ele, qual caracol com a sua concha, transporta como estrutura para onde quer que vá – sem de tal meio conseguir fazer um objecto. Não consegue levar a cabo nem o afastamento peculiar, a distanciação do “meio ambiente” ao “mundo” (isto é, a um



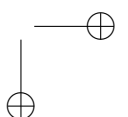
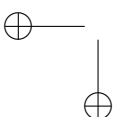


símbolo do mundo), de que o homem é capaz, nem a transformação em “objectos” dos centros de “resistência” que os seus afectos e impulsos delimitam. *Ser-objecto é, pois, a categoria mais formal da vertente lógica do espírito.* Eu diria que o animal está por essência demasiado preso e absorvido na realidade vital, correlativa aos seus estados orgânicos, para alguma vez “objectivamente” a conseguir apreender. O animal já não vive, decerto, de modo absolutamente extático no seu ambiente (como no seu meio mergulha o impulso afectivo, insensível, privado de representações e inconsciente, da planta, sem qualquer ressonância interna dos estados peculiares do organismo); é, por assim dizer, restituído a si mesmo, graças à separação entre o sensorio e o elemento motor e em virtude da permanente retroacção dos seus respectivos conteúdos sensoriais: possui um “esquema corporal”. Frente ao meio, porém, o animal continua a comportar-se *extaticamente* – mesmo onde se conduz de modo “inteligente”. E a sua inteligência permanece orgânica-impulsiva-praticamente vinculada.

O *acto espiritual*, tal como o homem o pode realizar, e contrariamente à simples retroacção do esquema corporal animal e dos seus conteúdos, está essencialmente ligado a uma *segunda* dimensão e etapa do acto reflexo. Em resumo, chamaremos “concentração” a este acto, e chamá-lo-emos a ele e ao seu fim, o fim deste “concentrar-se”, “consciência de si, própria do centro de actividade espiritual”, ou “*autoconsciência*”. O animal, diferentemente da planta, tem consciência, mas não autoconsciência, como já Leibniz vira. Não se possui, não é senhor de si – e, por isso, também não é consciente de si mesmo.

Concentração, autoconsciência e capacidade objectivante da originária resistência impulsiva formam, portanto, *uma singular estrutura indissolúvel* que, como tal, só ao homem pertence.

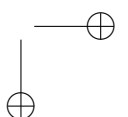
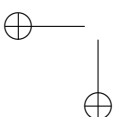
Com este tornar-se-consciente-de-si, com este novo recuo e concentração da existência que o espírito possibilita, surge igualmente a *segunda* característica essencial do homem. Graças ao seu es-





pírito, o ser que denominamos “homem” pode alargar o ambiente circundante à dimensão do universo e objectivar as “resistências”; pode igualmente – e é o mais notável – transformar em *objecto* a sua *própria constituição fisiológica e psíquica*, cada “vivência” mental particular, cada uma das suas funções vitais. Só por isso é que semelhante ser pode também renunciar livremente à sua vida. O animal ouve e vê – mas sem saber *que* ouve e que vê. A psique do animal funciona, vive – mas o animal não é nenhum psicólogo e fisiólogo! Devemos pensar em estados extáticos muito raros do homem – na hipnose plena, na absorção de certos venenos inebriantes, em certas técnicas de inibição consciente do espírito (ou seja, já com uma intervenção mental), por exemplo, cultos orgiásticos de toda a espécie – para, de algum modo, nos transferirmos para o estado normal do animal. O animal também não vive os impulsos derivados das suas tendências como *seus*, mas como atrações e repulsas dinâmicas, que derivam das próprias *coisas do meio*. O homem primitivo, que em certos rasgos se encontra ainda perto do animal, não diz “tenho horror a esta coisa”, mas “a coisa é tabu”. Para a consciência animal existem *apenas* as atrações e aversões derivadas das coisas do meio ambiente. O macaco, que de repente salta para aqui e, em seguida, para ali, vive, por assim dizer, em êxtases simplesmente pontuais. (Fuga patológica das ideias no homem). O animal não tem uma “vontade” que sobreviva aos seus impulsos e à sua mudança e que, na alteração dos seus estados psicofísicos, possa garantir uma *continuidade*. Um animal chega sempre, por assim dizer, a um lugar diferente daquele que originariamente “pretendia”. Nietzsche é profundo e correcto quando diz que “o homem é o animal que *pode prometer*”.

Há *quatro* graus essenciais em que aparece todo o existente, relativamente à sua interioridade (*Innesein*) e ipseidade (*Selbstsein*). As coisas *anorgânicas* são de todo desprovidas de semelhante interioridade e ipseidade; também não têm centro algum, que onticamente lhes pertença; portanto, também nenhum *medium*, ne-

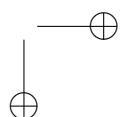
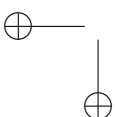


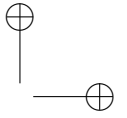


nhum ambiente. O que neste mundo objectivo designamos como unidade, até às moléculas, aos átomos e aos electrões, depende exclusivamente do *nosso* poder de dividir os corpos *realiter* ou, pelo menos, em pensamento. Cada unidade corporal anorgânica só é tal *relativamente* a uma legalidade determinada da sua acção sobre outros corpos. Mas os centros inespaciais de forças, que suscitam o aparecimento da extensão no tempo, e que temos de colocar metafisicamente na base das imagens dos corpos³, são centros de pontos dinâmicos de acção interdependente e recíproca, em que confluem as linhas de força de um campo. Um ser vivo, pelo contrário, é sempre um centro *ôntico* e modela “a sua” unidade espacio-temporal e a sua individualidade; estas não derivam, como nas coisas anorgânicas, da “nossa” actividade de unificação biologicamente condicionada. Ele é um X que *a si próprio* se delimita; tem “individualidade” – desmembrá-lo significa aniquilá-lo, eliminar a sua essência e a sua existência. O impulso afectivo da *planta* possui um centro e um meio em que o ser vivo, relativamente aberto no seu crescimento, está mergulhado, sem réplica dos seus diferentes estados ao seu centro; mas a planta dispõe, em geral, de uma “interioridade” e, por isso mesmo, é “animada”. No *animal*, a sensação e a consciência existem, e há nele um ponto central de retransmissão dos estados mutáveis do seu organismo, e também uma modificabilidade do seu centro mediante tal retransmissão: está, pois, já dado a si mesmo uma *segunda* vez. Mas o *homem* ainda o é uma *terceira* vez, em virtude do espírito: na autoconsciência e na objectivação dos seus processos psíquicos e do seu aparelho sensorio-motor. Importa, pois, pensar a “pessoa” no homem como o centro que supera a oposição do organismo e do meio.

Não é como se existisse uma *gradação* ao longo da qual um ser primordial se *dobra* sempre mais *sobre si mesmo* na edificação do mundo, a fim de se captar a si mesmo em graus sempre mais ele-

³ Cfr., a propósito, *Erkenntnis und Arbeit, Ges. Werke*, Vol. 8. [N. do Editor]





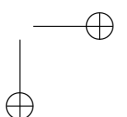
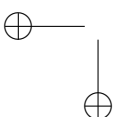
vados e em dimensões sempre novas – para, finalmente, se possuir a si mesmo e apreender *inteiramente* no homem?

[*Exemplos de categorias “espirituais”*]

Ora a partir da estrutura do ser do homem – da propriedade que ele tem de ser dado a si mesmo, da sua capacidade de objectivação do seu meio, de todo o seu ser psíquico e físico e da relação causal de ambos – torna-se compreensível uma série de *particularidades humanas*; indiquemos brevemente algumas.

Só o homem possui plenamente a categoria de *coisa* e de *substância* concreta. O animal não a tem. Uma aranha, à espreita na sua teia, posta-se no seu ponto nodal, atira-se de imediato sobre o mosquito que, preso na teia, se afasta dela e cuja presença foi provavelmente traída por um movimento, graças ao sentido do *tacto*; mas se o mosquito se puser a uma distância que fica ainda dentro do seu campo *visual*, a aranha empreende imediatamente a fuga (experiências das aranhas de H. Volkelt): é para ela um ser *diferente* o que vê – e o que capta pelo *tacto*; não consegue identificar o espaço visual e o espaço táctil de acção (espaço cinestésico) nem as coisas que aí se encontram. Também os animais superiores não dispõem inteiramente da categoria de coisa. Um macaco a que se oferece uma banana meio-descascada foge dela, ao passo que a come quando está inteiramente pelada; e quando está intacta, ele próprio a descasca e, em seguida, come: para o animal, a coisa “banana” não se “alterou”, “transmutou-se” noutra. Falta aqui, evidentemente, ao animal um centro que lhe permita referir a *uma só e mesma* coisa objectiva concreta, a um núcleo idêntico de realidade, as funções psicofísicas da visão, da audição e da olfacção, e as realidades visíveis, audíveis, gustativas, olfactivas e palpáveis que nelas se apresentam.

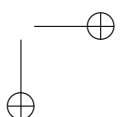
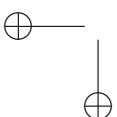
Ademais, o homem tem de antemão um único *espaço*. Aquilo que, por exemplo, o cego de nascença operado aprende não é a

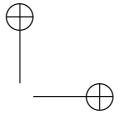




confluência numa *única* intuição espacial de “espaços” originariamente separados, como os espaços táctil, visual, auditivo, cinestésico, mas a identificação dos seus dados sensoriais como símbolos e propriedades de *uma* coisa que existe *num* lugar. Mas ao animal falta, por seu turno, a função central, que faculta um espaço unitário como uma *forma* consistente, *antes* das coisas singulares e da sua percepção. Falta-lhe sobretudo o tipo particular de auto-centração, que junte todos os dados sensoriais aos impulsos a eles associados e os refere a um *só* “*mondo*” ordenado de modo substancial. Como noutra lugar demonstrei de modo exaustivo, falta ao animal um genuíno “*espaço mundial*”, que persistiria como fundo estável, independentemente dos seus movimentos locais. Faltam-lhe igualmente as “*formas vazias*” do *espaço e do tempo* nas quais, inserido, o homem apreende originalmente as coisas e os acontecimentos. Elas só são possíveis num ser (espiritual) cujo *desprazer pulsional é sempre excessivo* em relação à sua satisfação. Originariamente, chamamos “vazio” à irrealização persistente da nossa expectativa pulsional – o primeiro “vazio” é, por assim dizer, o vazio do nosso coração.

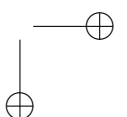
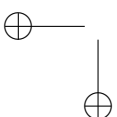
A raiz da intuição humana do espaço e do tempo, que *precede* todas as outras sensações externas, reside na possibilidade de *movimento orgânico espontâneo* e de *acção* numa ordem determinada. O facto de o espaço táctil, como se pôde comprovar em determinados fenómenos patológicos, não estar directamente coordenado com o espaço óptico, mas somente mediante sensações cinestésicas, indica também que a forma vazia do espaço, pelo menos como “espacialidade” ainda informe no homem, já é vivida *antes* da consciência de algumas sensações, graças à experiência dos impulsos *motores* e ao sentimento de poder suscitá-los (pois esses impulsos motores é que têm por consequência primeira as sensações cinestésicas). Este espaço motor primitivo, “a consciência do meio envolvente”, subsiste ainda quando de todo se esvaneceu o espaço óptico, em que somente é dada a diversidade contínua e simultânea





da “extensão”. Na transição do animal para o homem, descobrimos, pois, uma *inversão total* de “vazio” e “cheio”, de harmonia quer com o tempo quer com o espaço. Embora os animais superiores possuam diversidades espaciais (as mais primitivas tem decerto apenas impressões temporais), estas não são, todavia, homogêneas; por isso, os lugares não persistem de modo fixo como um sistema posicional prévio e destacam-se nitidamente das qualidades concretas e dos movimentos das formas do meio ambiente. Só a óptica superior do homem (a marcha erecta!) possui este sistema; mas ele pode perder-se em casos patológicos, pelo que somente resta o “espaço” – por assim dizer – “originário”, a “vivência do meio envolvente”. O animal é tão incapaz de separar as formas vazias do espaço e do tempo dos conteúdos determinados dos objectos ambientais como de abstrair o “número” de uma “quantidade”, dada como maior ou menor nas próprias coisas. Vive totalmente aferado à realidade *concreta* do seu respectivo presente. Só quando as *expectações* que se transformam em impulsos motores *superam* tudo o que é realização *efectiva* de um desejo numa percepção ou sensação é que se encontra – no homem – o fenómeno muito curioso de que o “vazio” espacial, e também o vazio temporal, surgem como *prévios*, como “subjacentes”, a todos os conteúdos possíveis das percepções e do mundo integral das coisas. Por isso, o homem, sem suspeitar, vê o vazio do seu coração como um “vazio infinito” do espaço e do tempo, como se esta vacuidade pudesse subsistir independentemente da existência das coisas! Só muito tarde é que a ciência corrige a colossal ilusão da visão natural do mundo, ao ensinar que espaço e tempo são somente ordenamentos, possibilidades de posição e de sucessão das *coisas*, e que fora e independentemente destas não têm existência.

O animal, dizia eu, também não tem, de modo constitutivo, “o espaço do *mundo*”. Um cão pode viver anos num jardim e ter estado muitas vezes em cada sítio – nunca conseguirá fazer desse jardim, seja ele reduzido ou amplo, uma imagem de conjunto, nem

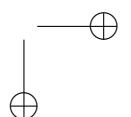
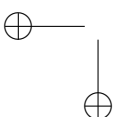




também do arranjo, independente da sua situação corporal, das árvores, dos arbustos, etc. Domina apenas “espaços do meio ambiente” que mudam *com* os seus movimentos, e que ele não pode coordenar no espaço do jardim, independente da sua posição corporal. Tal deve-se a que o animal nem sequer é capaz de *objectivar* o seu próprio corpo e os seus respectivos movimentos – o que lhe permitiria inserir na sua intuição espacial a sua própria situação corporal enquanto elemento mutável, aprendendo assim a contar quase instintivamente com a contingência da sua posição, como o homem consegue, mesmo *sem* a ciência. Esta realização do homem é apenas o início do que ele prossegue na ciência. De facto, a grandeza da ciência humana consiste no seguinte: ele *aprende* nela a *contar* cada vez mais com a sua posição accidental no universo, consigo mesmo e com toda a sua constituição física e psíquica como uma *coisa estranha*, ligada às outras coisas por nexos causais rígidos; sabe assim adquirir, pouco a pouco, uma imagem do próprio mundo, cujos objectos e leis são, juntamente com ela, de todo *independentes* da sua organização psicofísica, dos seus sentidos e respectivos limiares, das suas necessidades e dos interesses destas pelas coisas – tais objectos e leis permanecem, pois, constantes, em plena mudança de todas as suas posições no universo, dos seus estados, organizações específicas e impressões sensíveis.

Só o homem, enquanto é pessoa, consegue – como ser vivo – *alçar-se* acima de si e, a partir de um centro que está, por assim dizer, *para lá* do mundo espacio-temporal, fazer de *tudo*, inclusive de si próprio, um objecto do seu conhecimento. Por isso, o homem, como ser espiritual, é o ser superior a si mesmo como ser vivo e ao mundo. É enquanto tal igualmente capaz da ironia e do humor, que encerram sempre uma elevação sobre a existência própria.

Mas o centro a partir do qual o homem realiza os actos com que *objectiva* o seu corpo e a sua psique, com que do mundo na sua plenitude espacial e temporal faz um objecto, não pode ser uma “parte” deste mundo; não pode, pois, possuir sítio algum no espaço



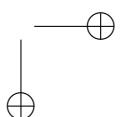
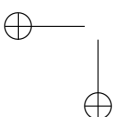


ou no tempo: só pode estar situado no *fundamento mais elevado do ser*.

Kant, na sua profunda doutrina da apercepção transcendental, explicara já, no essencial, esta nova unidade do *cogitare*, “que é a condição de toda a experiência possível e, por isso, de todos os objectos da experiência” – não só da experiência externa, mas também da interna – mediante a qual se nos torna acessível a nossa própria vida interior. Foi, pois, o primeiro a colocar o “espírito” acima da “psique” e negou expressamente que o espírito seja apenas um grupo de funções de uma pretensa “alma-substância” – cuja admissão fictícia se deve apenas a uma *coisificação* ilegítima da unidade *actuosa* do espírito.

[*O espírito como actualidade pura*]

Distinguímos deste modo uma *terceira* determinação importante do espírito: ele é o único ser que é *incapaz* de para si ser *objecto* – é *actualidade pura*, possui existência só na *livre realização dos seus actos*. O centro do espírito, a “pessoa”, não existe, pois, nem como objecto nem como coisa, mas é somente uma *textura* (*essencialmente* determinada) *ordenadora de actos*, que continuamente se *realiza a si mesma*. A pessoa existe tão-só *nos* seus actos e *mediante* eles. O psíquico *não* se realiza “a si mesmo”; é uma série de acontecimentos “no” tempo a que, do centro do nosso espírito, podemos em princípio assistir e de que, na percepção interna e na observação, podemos ainda *fazer objecto*. Todo o psíquico é objectivável – mas não o acto espiritual, a *intentio*, justamente o que enxerga os próprios processos anímicos. Ao ser da nossa pessoa só podemos chegar *recolhendo-nos*, concentrando-nos na sua direcção – mas não objectivando-o. As outras pessoas também não são objectiváveis enquanto pessoas. (Neste sentido diz Goethe de Lili, que ele “a amou demasiado”, e não que a poderia ter “observado”). Só podemos conseguir em relação a elas uma par-

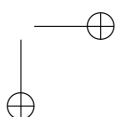




tilha de conhecimento, *reproduzindo* e *realizando* conjuntamente os seus actos livres, graças àquilo que uma palavra pobre rotula de “seguimento” ou – como costumamos dizer – “identificando”-nos, mediante a “compreensão” possível apenas pela atitude do *amor* espiritual, que é o oposto extremo de toda a objectivação, com o querer, o amor de uma pessoa – e assim com ela própria.

De igual modo, só pela *co-realização* podemos participar nos actos desse *espírito supra-singular* único – por nós necessariamente pressuposto no princípio da ligação essencial e inviolável da ideia e do acto, se admitirmos que, independentemente da consciência humana, se realiza neste mundo uma ordem de ideias e se a imputarmos ao próprio ser primordial como *um* dos seus atributos – ou seja, numa ordem essencial, na medida em que se trata do espírito cognoscente; numa ordem axiológica objectiva, porquanto se trata do espírito que ama; numa ordem teleológica do processo do mundo, na medida em que se lida com o espírito enquanto dotado de querer.

A mais antiga filosofia das ideias, que predominou desde Santo Agostinho, admitiu as “*idea ante res*”, isto é, uma “Providência” e um plano da criação cósmica já antes da realidade efectiva do mundo. As ideias, porém, não existem *antes* das coisas, nem *nelas* nem *depois* delas, mas *com* elas, e só são geradas no Espírito eterno no acto da realização contínua do mundo (*creatio continua*). Por isso, também a nossa co-execução destes actos não é um simples achamento ou descoberta de um ser que existe independentemente de nós, mas é uma verdadeira *co-produção*, uma geração conjunta das essencialidades, ideias, valores e fins, atribuídos ao Logos eterno, ao amor e à vontade eternos, a partir do centro e da *origem* das próprias coisas.





* * *

[Nota do Tradutor]

A versão aqui proposta data de 2004, mas só agora é publicada. As páginas oferecidas neste electro-sítio constituem um breve excerto (de temática una) da obra *A situação do homem no cosmos*, que foi editada pela Texto & Grafia, Lisboa, Junho de 2008.

Agradeço ao Editor a amabilidade de aceder à reprodução electrónica desta selecção, para que o leitor, na sua cibernavegação, possa sentir o antegosto do profundo e denso ensaio de Max Scheler e atrever-se a degustá-lo, com olho atento e acúmen crítico, na totalidade do seu desenvolvimento e na riqueza dos seus conteúdos e motivos teóricos.

