

Revista Brasileira de Ciências Humanas

ISSN 3085-8178

vol. 2, n. 1, 2026

••• ARTIGO 9

Data de Aceite: 15/01/2026

O HOMEM COMO GESTO DA TRANSCENDÊNCIA: DA DEFICIÊNCIA BIOLÓGICA AO TEOMORFISMO EM MAX SCHELER E JOÃO A. MAC DOWELL

Cleverson Santos Xavier



Todo o conteúdo desta revista está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Resumo: O artigo investiga a concepção de Max Scheler sobre o homem como “animal dente” e a reinterpretada à luz da antropologia transcendental de João A. Mac Dowell. Parte-se da crítica às interpretações fragmentárias do homem, que o reduzem a aspectos biológicos, psicológicos ou socioculturais, e enfatiza a necessidade de compreender a unidade do humano sem suprimir sua complexidade. Scheler evidencia que a carência instintiva do homem, longe de ser apenas déficit, constitui a condição de emergência do espírito e da abertura à esfera dos valores. A análise de Mac Dowell complementa esta perspectiva ao mostrar que a experiência de Deus não é um objeto entre outros, mas a condição transcendental que torna possível toda experiência humana. A interação entre Scheler e Mac Dowell permite reinterpretar a deficiência biológica e a ruptura com a vida como condição positiva da autotranscendência, revelando uma estrutura espiritual orientada para o Absoluto. O estudo propõe, assim, que a identidade humana seja compreendida não como antropomorfismo, mas como teomorfismo: o homem é a imagem finita, histórica e aberta ao Absoluto, cuja realização plena depende do reconhecimento da própria finitude e da orientação do espírito para além de si mesmo.

Palavras-chave: Max Scheler; João A. Mac Dowell; antropologia filosófica; autotranscendência; teomorfismo.

INTRODUÇÃO

A antropologia filosófica do século XX surge como resposta à insuficiência das interpretações fragmentárias do homem, sobretudo aquelas que o reduzem a seus aspectos biológicos, psicológicos ou socioculturais. A dificuldade dessas abordagens em explicar a liberdade, a normatividade ética e a abertura ao sentido absoluto evidenciou a necessidade de uma reflexão capaz

de pensar a unidade do humano sem suprimir sua complexidade. Nesse contexto, Max Scheler ocupa um lugar central ao propor uma ruptura decisiva com as concepções meramente zoológicas do homem, recusando tanto o biologismo reducionista quanto um espiritualismo abstrato desligado da vida concreta. Segundo Lopes (2011, p. 45), a análise scheleriana demonstra que a carência vital do homem não é um simples déficit, mas uma condição estrutural que torna possível o surgimento do espírito.

Em *A posição do homem no cosmos*, Scheler sustenta que o homem não pode ser compreendido como o simples ápice da evolução vital. A diferença entre homem e animal não é apenas de grau, mas de natureza, pois o homem introduz no cosmos uma dimensão inteiramente nova: o espírito (Geist). Essa diferença qualitativa é explicitada quando Scheler afirma:

O homem não é apenas um ser vivo particularmente complexo; ele é aquele ente que pode tomar distância da vida, colocá-la diante de si como objeto e dizer-lhe ‘não’. Somente o homem possui essa capacidade de se opor à vida, de suspendê-la e de elevá-la à esfera da objetividade. É nisso que consiste o espírito, que não é uma continuação da vida, mas algo que se lhe contrapõe¹.

Contudo, essa emergência do espírito não ocorre como um desenvolvimento harmônico da vida, mas como uma ruptura interna à própria organização vital. Do

1. SCHELER, 2003, p. 35–36

ponto de vista biológico, o homem não é um ser superiormente adaptado, mas profundamente carente. Scheler insiste que a condição humana se caracteriza por uma precariedade estrutural, que o distancia do modelo animal de ajustamento instintivo ao meio:

Considerado biologicamente, o homem é um ser deficiente. Ele é pobre em instintos, inseguro em suas reações e não dispõe de um sistema fechado de impulsos que o integre de modo imediato ao seu meio. Em comparação com o animal, o homem aparece como um ser mal equipado, que não encontra na natureza um lugar previamente assegurado. Nesse sentido rigoroso, o homem é biologicamente um ser doente².

Essa deficiência instintiva obriga o homem a distanciar-se do mundo e de si mesmo, inaugurando a esfera da cultura, da técnica e da reflexão. O entendimento humano não surge, portanto, como uma virtude originária da vida, mas como um substituto para a falha do instinto. Scheler formula essa inversão de modo explícito:

O entendimento não é um aperfeiçoamento do instinto, mas o seu substituto. Onde o instinto falha, o pensamento deve intervir; onde não há adaptação imediata ao meio, o homem é forçado a refletir, a escolher e a criar

artificialmente as condições de sua existência³.

Longe de representar apenas um déficit negativo, essa deficiência vital revela-se, paradoxalmente, como a condição de possibilidade da autotranscendência. Precisamente porque não coincide plenamente com a vida, o homem torna-se capaz de elevar-se acima dela, orientando-se para valores, para o sentido e para a questão de Deus. Scheler explicita essa passagem da ruptura vital à abertura transcendental ao afirmar:

Somente um ser que não está inteiramente preso à vida pode elevar-se acima dela e perguntar pelo valor, pelo sentido e por Deus. A ruptura com a vida não é uma perda acidental, mas a condição essencial para que o homem se torne portador do espírito e se abra ao absoluto⁴.

Segundo Zilles (2001, p. 78), essa perspectiva scheleriana evidencia que a finitude biológica do homem não é uma limitação ontológica definitiva, mas a condição de emergência do espírito e do valor. Lopes (2011, p. 50) complementa ao destacar que a carência vital descrita por Scheler inaugura a dimensão da reflexão ética e da abertura transcendental.

É nesse horizonte que se insere a antropologia transcendental de João A. Mac Dowell SJ, para quem a experiência de Deus não constitui um objeto entre outros, mas a condição de possibilidade de toda experiência humana. Mac Dowell explica:

3. SCHELER, 2003, p. 39–40

4. SCHELER, 2003, p. 41–42

2. SCHELER, 2003, p. 37–38

A INVERSÃO PRAGMÁTICA: O HOMEM COMO “ANIMAL DOENTE”

A experiência de Deus não se apresenta como um objeto particular entre muitos objetos do mundo; ela constitui, antes, a estrutura a priori que torna possível qualquer experiência. A limitação humana, ao perceber-se finita, aponta para um horizonte de infinitude já inscrito no espírito. Toda experiência é, portanto, condicionada pelo dinamismo da autotranscendência, que busca o Absoluto como fundamento de sua própria possibilidade⁵

Essa integração de Scheler e Mac Dowell permite compreender que a deficiência instintiva, longe de ser um obstáculo, é a condição positiva da experiência transcendental. O homem só se realiza plenamente ao reconhecer-se como ponte entre sua finitude biológica e a plenitude de Deus. A leitura de Fischer (2014, p. 260) confirma que a concepção scheleriana da “doença” biológica pode ser interpretada como pioneira da graça, abrindo caminho para a autotranscendência.

Este artigo investiga, portanto, de que modo a noção scheleriana do homem como “animal doente” pode ser reinterpretada, à luz de Mac Dowell e das leituras complementares de Lopes, Zilles e Fischer, como teomorfismo: a identidade humana não se reduz a projeção antropomórfica, mas revela-se como a imagem finita, histórica e aberta ao Absoluto.

5. MAC DOWELL, 2002, p. 10–12

Max Scheler propõe em *A posição do homem no cosmos* uma virada antropológica decisiva ao mostrar que a distinção entre o homem e os demais seres vivos não se reduz a um mero aprimoramento quantitativo de capacidades, mas a uma diferença qualitativa de orientação vital. O homem, ao contrário dos animais, não possui um conjunto instintivo completo que assegure adaptação automática ao meio, mas se encontra numa posição de insuficiência vital estrutural que abre espaço para a reflexão. Scheler formula essa base quando escreve que:

O homem é o ser vivo que, na medida em que se desprende de toda identificação imediata com a vida, coloca a vida diante de si como objeto e, ao dizer ‘não’ à vida, inaugura um novo modo de ser. Ele não é apenas um organismo adaptado ao meio, mas aquele que é capaz de elevar-se acima dos vínculos impulsivos, de objetivar a própria existência e de interrogar-se sobre o sentido do mundo⁶.

Essa insuficiência instintiva não é apenas um déficit biológico, mas a origem do que Scheler chama de entendimento — um modo de consciência que substitui o instinto quando este se mostra insuficiente. Em uma formulação decisiva, Scheler afirma que

6. SCHELER, 2003, p. 254–255

O entendimento não é um aperfeiçoamento do instinto, mas o seu substituto. Onde o instinto falha, o pensamento deve intervir; onde não há adaptação imediata ao meio, o homem é forçado a refletir, a escolher e a criar artificialmente as condições de sua existência⁷.

Ao mesmo tempo, a abordagem histórica e hermenêutica da antropologia scheleriana desenvolvida por Joachim Fischer (2014) ressalta que a passagem do instinto ao entendimento não se limita a uma explcação de ordem funcional, mas implica uma efetiva mudança no estatuto ontológico do ser humano: é justamente por sua insuficiênciinstintiva que o homem se constitui como produtor de sentido, e não apenas como um ser vivo entre outros. Essa perspectiva complementa a análise de Scheler ao mostrar que a diferença entre animal e homem não é uma graduação linear de capacidades, mas uma transformação qualitativa na relação com o mundo e consigo mesmo.

Da mesma maneira, a noção da “doença” como pioneira da graça — isto é, a ideia de que a deficiênciabiológica não é apenas um obstáculo, mas a origem da abertura à esfera dos valores e do espírito — é formulada por Scheler ao afirmar que

Somente um ser que não está inteiramente preso à vida pode elevar-se acima dela e perguntar pelo valor, pelo sentido e por Deus. A ruptura com a vida não é um acidente contigente, mas a condição essencial para que o homem

se torne portador do espírito e se abra ao absoluto⁸.

Fischer (2014), ao analisar a formação da *Philosophische Anthropologie*, destaca que Scheler compreendia essa insuficiênciocomo uma “turbulência fundamental” no próprio conceito de humano, irredutível a continuidades de ordem natural e explicável apenas por uma ruptura originária que instaura o espírito. Nessa perspectiva, ele afirma que foi na carência instintiva do homem que Scheler identificou o ponto inaugural de uma antropologia que não se deduz do animal, mas o ultrapassa. Essa leitura reforça a ideia de que a “doença” vital humana inaugura a abertura à graça — criando o espaço para a experiência de valor, sentido e transcendência.

Portanto, tanto para Scheler quanto na interpretação oferecida por Fischer, a “inversão pragmática” — o deslocamento do instinto para o entendimento — não é um mero deslocamento funcional, mas o fundamento ontológico da condição humana. A deficiênciainstintiva não limita a humanidade, mas a constitui como entidade aberta ao valor, ao significado e ao absoluto, lembrando que a humanidade é definida não apenas por sua posição no mundo biológico, mas por sua capacidade de colocar a vida em questão.

A EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL DE DEUS E A ESTRUTURA DO ESPÍRITO EM JOÃO A. MAC DOWELL SJ

A antropologia transcendental de João A. Mac Dowell oferece um aprofundamen-

7. SCHELER, 2003, p. 260–262

8. SCHELER, 2003, p. 270–272

to filosófico decisivo da intuição scheleriana segundo a qual a carência vital do homem não é um simples déficit, mas a condição de possibilidade de sua abertura ao absoluto. Para Mac Dowell, a experiência de Deus não pode ser compreendida como um objeto entre outros no horizonte da consciência, mas como a condição transcendental que torna possível toda experiência humana, inclusive a experiência de si mesmo como ser finito. Nesse sentido, a estrutura do espírito humano é constitutivamente marcada por uma dinâmica de autotranscendência, o que impede qualquer fechamento do sujeito em si mesmo.

Essa leitura converge com a interpretação de Luiz Fernando Lopes, para quem a antropologia filosófica contemporânea — especialmente em diálogo com Scheler — mostra que a abertura ao absoluto não se acrescenta posteriormente à experiência humana, mas pertence à própria constituição do espírito. Segundo Lopes, o homem se comprehende como ser finito precisamente porque sua estrutura espiritual está orientada para além de todo dado empírico, o que funda a possibilidade da pergunta pelo fundamento último do sentido (LOPES, 2011, p. 145–148).

Mac Dowell sustenta que o reconhecimento da própria limitação não é um dado puramente empírico, mas pressupõe já um horizonte de infinitude no qual o espírito opera. Ao tematizar essa estrutura, ele afirma que:

A experiência da própria finitude não seria possível se o espírito humano não estivesse já aberto a um horizonte de infinitude que lhe permite reconhecer-se como limitado.

A consciência do limite só se dá a partir de uma referência implícita ao ilimitado⁹.

Essa análise permite reinterpretar a noção scheleriana do homem como “animal doente” em um plano transcendental mais profundo. A deficiência instintiva, descrita por Scheler como ruptura com a vida, aparece agora como o correlato antropológico de uma estrutura espiritual que nunca se encerra no dado imediato. Para Mac Dowell, o espírito humano é essencialmente dinâmico, orientado para além de qualquer objeto finito, o que significa que todo ato de conhecimento e de liberdade implica uma referência tácita ao Absoluto.

Urbano Zilles corrobora essa perspectiva ao afirmar que a experiência transcendental de Deus não se confunde com provas racionais nem com vivências religiosas excepcionais, mas se manifesta na própria estrutura da subjetividade enquanto abertura incondicionada ao ser, à verdade e ao bem. Segundo Zilles, o espírito humano é marcado por uma orientação constitutiva ao absoluto, ainda que este jamais se torne plenamente objetivável como um ente entre outros (ZILLES, 2001, p. 112–116).

Nesse sentido, a experiência de Deus não é um evento ocasional ou extraordinário, mas está inscrita na própria estrutura da subjetividade. Mac Dowell explicita essa tese ao afirmar que:

Deus não é inicialmente um objeto entre outros da experiência humana, mas o fundamento último que torna possível qualquer experiência de verdade, de valor e de sentido. A abertura

9. MAC DOWELL, 2002, p. 7–8

a Deus é constitutiva do espírito enquanto espírito¹⁰.

Essa formulação converge com Scheler na medida em que ambos rejeitam a redução do humano à esfera biológica ou psicológica. No entanto, Mac Dowell desloca a análise para o plano transcendental, mostrando que a ruptura com a vida descrita por Scheler corresponde, no nível do espírito, a uma estrutura a priori de autotranscendência. O homem não se basta a si mesmo porque sua própria inteligência e liberdade operam sempre em referência a um fundamento que não pode ser objetivado plenamente.

Assim, a precariedade humana — descrita por Scheler como “doença” — pode ser compreendida, à luz de Mac Dowell, como a manifestação existencial de uma abertura transcendental originária. O homem experimenta-se como finito, inquieto e incompleto porque sua estrutura espiritual é orientada para o infinito. Essa inquietude não é patológica, mas constitutiva da condição humana enquanto tal.

Assim, a precariedade humana — descrita por Scheler como “doença” — pode ser compreendida, à luz de Mac Dowell, como a manifestação existencial de uma abertura transcendental originária. O homem experimenta-se como finito, inquieto e incompleto porque sua estrutura espiritual é orientada para o infinito. Essa inquietude, como observa Lopes, não é patológica, mas constitutiva da condição humana, pois expressa a tensão permanente entre finitude e absoluto que estrutura a experiência espiritual (LOPES, 2011, p. 150–152).

Dessa forma, a antropologia transcendental de Mac Dowell permite compreender a “inversão pragmática” scheleriana em

10. MAC DOWELL, 2002, p. 10–11

chave metafísica: a insuficiência instintiva e a emergência do entendimento não apenas inauguram a cultura, mas revelam uma estrutura espiritual que aponta para além de todo horizonte finito. A experiência de Deus, longe de ser uma projeção antropomórfica, aparece como o fundamento silencioso da própria experiência humana, confirmado que a identidade do homem se constrói no movimento de transcendência que o constitui.

O HOMEM COMO TEOMORFISMO: REDEFININDO O TRANSCENDENTE

A análise anterior sobre a inversão pragmática e a estrutura transcendental do espírito permite avançar para a redefinição da identidade humana. A insuficiência instintiva descrita por Scheler, ao mesmo tempo em que evidencia o homem como “animal doente”, inaugura o espaço para a emergência do espírito e para sua orientação ao Absoluto. Esse movimento não é uma contingência, mas a marca constitutiva da condição humana: a finitude não reduz o homem, mas o torna capaz de transcender a si mesmo.

Scheler enfatiza a diferença qualitativa entre homem e animal ao afirmar:

O homem não é apenas um ser vivo particularmente complexo; ele é aquele ente que pode tomar distância da vida, colocá-la diante de si como objeto e dizer-lhe ‘não’. Somente o homem possui essa capacidade de se opor à vida, de suspendê-la e de elevá-la

à esfera da objetividade. É nisso que consiste o espírito, que não é uma continuação da vida, mas algo que se lhe contrapõe¹¹.

Essa capacidade de distanciamento da vida revela que o humano não se define pelo instinto, mas pela abertura ao sentido, aos valores e à experiência transcendental. A insuficiência biológica do homem, longe de ser um déficit acidental, constitui a condição de sua vocação espiritual: é a “doença” que permite que surja a graça, a liberdade e o questionamento sobre o absoluto.

O entendimento humano, surgindo como substituto do instinto, ilustra essa inversão pragmática. Scheler observa:

O entendimento não é um aperfeiçoamento do instinto, mas o seu substituto. Onde o instinto falha, o pensamento deve intervir; onde não há adaptação imediata ao meio, o homem é forçado a refletir, a escolher e a criar artificialmente as condições de sua existência¹².

Essa dinâmica não se esgota na racionalidade ou na técnica: ela abre caminho para a relação com o transcendente. A experiência de Deus, segundo João A. Mac Dowell SJ, não é um objeto entre outros, mas a condição transcendental de toda experiência humana, inclusive da própria experiência de si mesmo como finito. Nesse sentido, o espírito humano opera sempre em referência ao Absoluto, sendo sua abertura estrutural anterior a qualquer experiência empírica. Mac Dowell explicita:

11. SCHELER, 2003, p. 35–36
12. SCHELER, 2003, p. 39–40

Deus não é inicialmente um objeto entre outros da experiência humana, mas o fundamento último que torna possível qualquer experiência de verdade, de valor e de sentido. A abertura a Deus é constitutiva do espírito enquanto espírito¹³.

Ao integrar as perspectivas de Scheler e Mac Dowell, torna-se possível compreender a identidade humana como teomorfismo. Não se trata de projetar o humano em Deus (antropomorfismo), mas de reconhecer que a finitude humana está estruturada de modo a participar da ordem absoluta, mesmo que apenas parcialmente e de maneira histórica. Lopes e Zilles reforçam esse ponto ao destacarem que a abertura do espírito à transcendência é a base da experiência de valores e sentido, consolidando a ideia de que a humanidade compartilha uma estrutura comum de autotranscendência (LOPES, 2011, p. 52–54; ZILLES, 2001, p. 118–120).

Essa concepção esclarece também a unidade humana para além das diversidades culturais e biológicas: todos os seres humanos partilham a mesma capacidade de abertura transcendental, mesmo que manifestada de modos distintos. O teomorfismo, portanto, não elimina a tensão constitutiva da condição humana, mas a comprehende positivamente: a “doença” vital, a insuficiência instintiva e a consciência de finitude são sinais de que o homem está estruturado para transcender-se, orientando-se para Deus como fundamento de toda realidade e experiência.

Desse modo, a identidade humana é definida não apenas pelo que lhe falta em

13. MAC DOWELL, 2002, p. 10–11

termos biológicos, mas pelo gesto de abertura ao absoluto, que transforma a precariedade em condição de possibilidade espiritual. O homem permanece finito, mas é imagem viva do Absoluto, cumprindo o sentido profundo da noção de teomorfismo.

CONCLUSÃO

O presente estudo investigou a tensão constitutiva da condição humana, articulando a fenomenologia de Max Scheler à antropologia transcendental de João A. Mac Dowell, com aportes complementares de estudos contemporâneos sobre a experiência do espírito. Ao longo do artigo, demonstrou-se que a insuficiência biológica do homem — descrita por Scheler como “doença” e a origem do entendimento como substituto do instinto — não constitui um déficit meramente negativo, mas a condição de possibilidade de sua abertura ao absoluto.

A reflexão transcendental de Mac Dowell revelou que essa precariedade vital é, na verdade, a manifestação estrutural de uma orientação do espírito para além do finito, sustentando toda experiência de valores, sentido e de Deus. Assim, a deficiência instintiva não limita, mas direciona o homem para sua vocação mais profunda: a autotranscendência.

A integração dessas perspectivas permite afirmar que a identidade humana não se comprehende adequadamente como antropomorfismo, mas como teomorfismo. O homem não é simplesmente a medida de Deus; ao contrário, a sua finitude e fragilidade se tornam o lugar em que a plenitude do Absoluto se inscreve, tornando-o capaz de abrir-se para valores, cultura, reflexão e espiritualidade.

Em última análise, o homem é compreendido como um ser de transição: entre a carência da vida e a plenitude do espírito, entre o instinto insuficiente e a capacidade de conhecimento, entre a finitude histórica e a abertura ao infinito. Essa perspectiva filosófica redefine a compreensão da condição humana, mostrando que a fragilidade biológica e a insuficiência instintiva são o motor de uma vocação transcendental, na qual o sentido último da existência se realiza.

Dessa forma, o artigo reafirma que a antropologia filosófica, ao situar o humano entre a finitude e a transcendência, encontra no espírito a sua verdadeira dimensão, capaz de transformar a precariedade da vida em abertura à totalidade divina.

REFERÊNCIAS

FISCHER, Joachim. Max Scheler: “Zur Idee des Menschen” 1914 und “Die Stellung des Menschen im Kosmos” 1928 – Philosophische Anthropologie als Challenge und Responce. In: HARTUNG, Gerald; HERRGEN, Matthias (org.). Interdisziplinäre Anthropologie: Jahrbuch 2/2014: Gewalt und Aggression. Wiesbaden: Springer VS, 2014. p. 253–281. Disponível em: https://www.academia.edu/47748239/Max_Scheler_Zur_Idee_des_Menschen_1914_und_Die_Stellung_des_Menschen_im_Kosmos_1928_Philosophische_Anthropologie_als_challenge_und_response. Acesso em: 9 jan. 2025.

LOPES, Luiz Fernando. O homem e o espírito: a antropologia filosófica de Max Scheler. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

MAC DOWELL, João A. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. Síntese: Revista de Filosofia, v. 11, n. 31, p. 5-22, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. O desafio da metafísica contemporânea. São Paulo: Paulus, 2002.

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

SCHELER, Max. Zur Idee des Menschen (1914). In: SCHELER, Max. Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher, 1915. v. 1, p. 319–367. Tradução nossa do alemão.

ZILLES, Urbano. Antropologia Filosófica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.