

TRADUÇÃO¹

A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler

La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler

Guido Cusinato
Università degli Studi di Verona²

Tradutores:
Willian C. Kuhn³
Ademir Menin⁴

105

(p. 65) O ponto central do último Scheler é a tese da *Ohnmacht*⁵. Levar essa teoria a sério significa questionar a interpretação comum de Max Scheler: a imagem complexa e contraditória que nos foi entregue pelo famoso artigo de Cassirer⁶, segundo o qual em Scheler, a quietude colocada pelo *Geist* como um plano eterno e

¹ Revisão técnica do Prof. Dr. R. S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE).

² E-mail: guido.cusinato@univr.it, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4230-9474>

³ E-mail: willianckuhn@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0413-3236>

⁴ E-mail: ademirmenin@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

⁵⁵⁵ Deixo o termo em alemão para não perder o sentido implícito na tese de Scheler: "*Macht*" deriva do latim "*machina*" e do grego "*mechané*". O substantivo inclui não só o significado de máquina e de mecanismo, como também o de astúcia, artifício, como aparece no substantivo "*mechánema*". Do mesmo modo, *ohn-mächtig* pode ser derivado do grego "*a-méchanos*": incapaz, privado de recursos, necessitado. O termo "*Ohnmacht*" estava já presente em von Hartmann, por exemplo na passagem citada por Scheler em GW 5, 185. Além do mais, não se exclui influência do último Schelling.

⁶ *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, in: "Die neue Rundschau" 31/1, 1930. É mérito de R. Racinaro ter traduzido e introduzido esse e outros trabalhos em: Cassirer, *Spirito e vita*, Salerno, 1992, ao qual se fará referência nas citações. A introdução de R. Racinaro, ainda que trilhando uma perspectiva diferente em alguns pontos, foi um importante estímulo positivo para a realização desse meu escrito.

imutável de valores é contraposta de maneira dualística à tempestade do plano da vida. Essa linha interpretativa, estabelecida como aquela clássica, demonstra ter esgotado suas próprias potencialidades e não ser capaz de ultrapassar um determinado limite, a não ser ao preço de negar expressamente alguns aspectos essenciais do próprio pensamento de Scheler⁷.

(p. 66) Desta situação, certamente o primeiro responsável é Scheler, ou melhor, o estado em que seu trabalho foi deixado após a sua morte repentina em 1928. A publicação do *Nachlaß*, iniciada em 1979 com o importante Bd. 11 das GW⁸, estabeleceu as bases para questionar essa interpretação clássica. Lentamente está impondo-se um novo espírito interpretativo que já produziu alguns resultados: a tese da ruptura é substituída pela que identifica várias fases no pensamento de Scheler; a tese de um Scheler que se limita a aplicar o método fenomenológico de Husserl está dando lugar a uma melhor consciência da autonomia de Scheler. Além disso, torna-se cada vez mais urgente a necessidade de aprofundar, em novas bases, a influência de Scheler sobre Heidegger e o pensamento contemporâneo.⁹

No entanto, este novo espírito interpretativo tem dificuldade em se afirmar e a inadequação de muitos pressupostos da interpretação clássica ainda permanecem na penumbra¹⁰. (p. 67) As dificuldades derivam, na minha opinião, do estado insatisfatório das análises em torno da tese da *Ohnmacht*, tese esta que - levada até as últimas consequências - coloca em crise tanto a interpretação dualística substantiva quanto o pressuposto da identificação entre *Geist* e pessoa. Os vários intérpretes que

⁷ "GW" está para: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern und Bonn, 1954-1993; Hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings. O numeral arábico que segue indica o volume correspondente, seguido do número de página.

⁸ Os autores que, na minha opinião, deram maior impulso nesse sentido foram, além de M. Frings: P. Good, W. Henckmann, R.M. Mall, W. Bühl, M. Theunissen, F. Bosio e R. Racinaro. Sobre a relação entre Scheler/Heidegger foram decisivas as análises de Otto Pöggeler, *Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger*, in: "Phänomenologische Forschung" Bd. 28/29 1994 (número dedicado a Max Scheler), mas também a importante coletânea de ensaios: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg 1994.

⁹ Scheler contesta exatamente essa metafísica tradicional e estática que continua a ser atribuída a ele: limitadamente aos estudos em língua italiana mais recentes, como por exemplo A. Escher di Stefano (*Il coraggio della Verità*, Napoli, 1991) afirma que o último Scheler "entende fundar e celebrar uma inteligível, eterna realidade como sede de valores imutáveis, cujo suporte é o cosmos metafísico e cujo método é o realístico-dogmático" (p. 168). Scheler, com a tese das *ideae cum debus*, contesta a teoria das *ideae ante res* e entende as ideias e os valores (cf. GW 12, 212), não mais como algo eterno e imutável, mas em devir. Essa tese aparece pela primeira vez no volume 9 das GW (p. 251-253) publicado em 1976.

¹⁰ Únicos estudos específicos de meu conhecimento são os ensaios de K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes*, Tübingen 1959 e os artigos de: W. Weier, *Max Scheler These von der Ohnmacht des Geistes*, in: "Mitt. Forsch. Cusanus-Gesellsch." 13 (1978); e de R. Corbey, *Max Schelers Ohnmachtsthese*, in: "Tijdschrift voor Filosofie", 45/3, 1983. O artigo de P. Good (*Von der Ohnmacht des Geistes. Zur philosophischen Anthropologie Max Schelers*. In: AAavv (org. por A. Babolin), *Antropologie tipologica e filosofia della religione*, Perugia 1984) na realidade trata sobre as consequências antropológicas de tais teses, não a tese em si. O estudo de Lenk, que geralmente é considerado uma referência nesse argumento, deixa transparecer um conhecimento aproximado e inexato sobre o pensamento de Scheler, como quando afirma que, enquanto em Spinoza os atributos são infinitos, em Scheler são somente dois (cf. LENK, 86).

se ocuparam dela se dividiram em duas correntes: de um lado, aqueles que, como Brenk¹¹ e Corbey, tentaram reduzi-la, neutralizá-la, exorcizá-la ou de alguma forma enfraquecê-la; do outro, aqueles que a criticaram. Entre os segundos, as contribuições mais significativas são as de Cassirer e Buber. Lenk contesta corretamente a possibilidade de interpretar o último Scheler deixando de lado esta tese ou tentando propor uma versão enfraquecida dela; no entanto, ele acredita que a tentativa do último Scheler falha precisamente por isso: seguindo os passos de Lukács, Lenk tenta demonstrar a falsidade da tese da *Ohnmacht* evidenciando seu caráter reacionário implícito e conclui afirmando que ela seria um sinal de "resignação tardoburguesa" (LENK, p.27). Esta interpretação de Lenk, no entanto, está em contraste com o sentido que Scheler próprio pretendia dar à tese da *Ohnmacht*.¹² (p. 68) Mas Lenk também deixa perplexidades quando tenta fornecer motivos mais intrínsecos, como aquele segundo o qual a tese da *Ohnmacht* seria uma consequência inevitável das "premissas ontológicas de uma dualidade entre essência e existência" (LENK, p.64), entre *Sosein* e *Dasein* (LENK, p.3): no último período, é precisamente tal dualidade que é posta em discussão.

Muitos dos problemas interpretativos surgem do fato que nos limitamos a considerar alguma obra isolada de Scheler, método este que se torna inutilizável pelo ritmo do pensamento de Scheler e pelo estado em que seus manuscritos foram deixados. Cassirer estava plenamente ciente desse risco ao destacar que deveria se limitar à famosa conferência *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.¹³ No entanto, esse texto não é de fácil interpretação e nele se vislumbra a complexa interligação de diferentes posições que Scheler ele mesmo ainda não havia conseguido dominar e que às vezes encontra expressão em uma terminologia contraditória e imprecisa.

107

1 NOÛS POIETIKÓS E A-MÉCHANOS

(p. 69) Ainda na segunda edição de *Vom Ewigen im Menschen* (1922), Scheler expressou a tese de que "O *Geist* é infinitamente mais poderoso (*mächtiger*) do que toda a natureza junta" (GW 5,186). Posteriormente, pode-se identificar em escritos como

¹¹ B. Brenk, *Metaphysik des einen und absoluten Seins*. Meisenheim 1975.

¹² Com a tese da *Ohnmacht* Scheler, ao contrário, alcançou o ápice da polêmica com os setores tradicionalistas do catolicismo. Para avaliar o caráter do pensamento político de Scheler é necessário recorrer à tese do *Ausgleich* na qual é teorizado o confronto tendente à cooperação entre as diversas raças, culturas e religiões, e entre os diversos sistemas econômicos e políticos (por exemplo: capitalismo/socialismo, economia de mercado/estatal). Essa tese é criticada por Karl Schmitt que teorizava, ao contrário, a aniquilação do inimigo. De um ponto de vista político é preciso observar que Scheler apoiou a República de Weimar e em particular o projeto do ministro Walter Rathnau, seu amigo pessoal. Enfim, não é por acaso que durante o nazismo foi impossível publicar ou reeditar obras de Scheler, que era, em todo o caso, filho de mãe hebreia e que o próprio círculo de amigos e colegas que, à morte de Scheler em 1928, sob a guia de Heidegger, se ocuparam do *Nachlaß* em 1933, dissolveu-se por considerar arriscado ou comprometedor ocupar-se de Scheler ou tão somente manter contato pessoal com quem se ocupava disso. A propósito cf. as amargas considerações de Maria Scheler que continuou em completo isolamento esse trabalho ("*Zeitschrift für philosophische Forschung*", 1948).

¹³ Cassirer afirma que "uma exposição, uma interpretação e uma consideração crítica desses pensamentos fundamentais permanece obviamente uma iniciativa arriscada. A antropologia de Scheler permanece fragmentária" (Cassirer, 104).

Wesen und Formen der Sympathie uma "fase transitória" na qual o *Geist* tem uma própria energia originária distinta da *Macht* do *Trieb*: o *Geist* seria "*améchanos*" e, no entanto, um ente real ainda sujeito à *poiesis*.¹⁴ Essa perspectiva é abandonada no último período, onde *Ohnmacht* é entendido não apenas como a-mecânico, mas também como incapaz de criar. É notório que, precisamente nesse período, Scheler identifica duas concepções de *Geist* que se impuseram ao longo da história da filosofia: a teoria positiva ou poética do *Geist* é a teoria clássica, enunciada pelos gregos, que atribui ao *Geist* não apenas a sua própria essência e autonomia, mas também "força e atividade (*noûs poietikós*)" (GW 9,45). A ela se opõe a teoria negativa segundo a qual o *Geist* surge exclusivamente através do "não" à vida.

Scheler rejeita ambas: a primeira, abstrata e intelectualista, achatou o *Geist* no conceito de *Vernunft* ou *noûs*, sem reconhecer seus atos relacionados à *Anschauung*, bem como aqueles relacionados à esfera da vontade e das emoções (GW 9,32). Mas acima de tudo, Scheler faz objeção a essa teoria dizendo que o *Geist* "não tem em nenhum caso uma energia originária própria" (GW 9,46). O último Scheler pensa que a função poética compete apenas ao *Ens* em si mesmo: à Substância no ato de compenetração dos vários atributos, não a um único atributo considerado em si mesmo como o *Geist*. O *Ens* em si mesmo não é mais puro espírito: como em Schelling, aparece o tema da natureza em Deus.

A tese da *Ohnmacht* é a consequência não apenas de uma reflexão mais meditada com o último Schelling, mas também com Marx, Schopenhauer e Freud, sendo os dois últimos vistos também através das interpretações (p. 70) e Paul Alsborg e do jovem socialista Alfred Seidel, que se suicidou em 1924 logo após concluir seu importante manuscrito *Bewußtsein als Verhängnis* (publicado postumamente em Bonn 1927). Também a respeito da comparação com Freud, pode-se identificar no "período de transição" a reafirmação da ideia de que os atos espirituais possuem uma "*seelische Energie*" absolutamente independente da energia do *Trieb* (GW 7,207). Posteriormente, Scheler assume a ideia de Freud, que se torna assim o principal inspirador da tese da *Ohnmacht*. Da teoria freudiana da sublimação, Scheler absorve a ideia de um *Geist* em si originariamente impotente que adquire energia apenas através de um processo de inibição das tendências naturais e de sublimação. A posição de Freud é, no entanto, aceita apenas na medida em que as forças do *Geist* derivam do *Trieb*, não quando afirma que o *Geist* em si é produto ou resultado dessa sublimação (cf. GW 12,65). A falha fundamental da teoria freudiana reside em deixar em aberto o interrogativo central, o que gira em torno do sujeito último da sublimação (GW 9,48), em não reconhecer que a sublimação pressupõe a existência de um plano autônomo e distinto daquele do centro vital.

¹⁴ Um desenvolvimento dessa prospectiva se encontra no escrito de A.R.Luther: *Persons in Love*, The Hague 1972; *The articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology*, in: AA.vv, Scheler (1874-1928) Centennial Essays. hg. M.S.Frings, The Hague 1974.

A recondução do *Geist* à vida é uma premissa comum a Freud e todas as teorias negativas, na verdade, um fio condutor de pensamento, desde Klages até o primeiro Gehlen¹⁵, considerava o *Geist* como produto de um processo de decadência (p. 71), sucedâneo de uma essência inepta, forçada a criar o *Umwelt* artificial da cultura e das instituições para sobreviver. Nessa perspectiva, os valores pessoais, o ato de amar puro e as mais altas expressões culturais e artísticas são reduzidos a expressão de valores parasitários: estratégias de um ser perverso e fisicamente fraco para sobreviver. Para Scheler, porém, o processo de sublimação não pode ser explicado apenas pela tese da sobrevivência e é orientado não por valores vitais doentes, mas por um novo plano de valores autônomo.

2 A CALMA E A TEMPESTADE

Se por dualismo se entende a antítese entre *Geist* e vida, então deve-se observar que isso não se refere apenas ao último período, mas já estava presente no Formalismo, onde se expressa, por exemplo, na oposição entre valores vitais e espirituais, e naquela entre pessoa e *Leib*, ou em *Wesen und Formen der Sympathie*, onde são identificados dois polos opostos: o primeiro tendendo à individualização e ao amor a-cósmico da pessoa espiritual, o segundo tendendo à *Einsfühlung* cósmico-vital (GW 7,137). É precisamente no período intermediário que a relação *Geist*/vida é entendida como uma oposição real; certamente, o interesse de Scheler está completamente concentrado no *Geist* e na pessoa, mas já aqui aparecem análises sobre o conceito de *Leib*, *Umwelt*, *Trieb*, não facilmente incorporáveis em um monismo à medida do *Geist*, e que, ao invés, abrem as portas para a tese de um dualismo ontológico entre *Dasein* e *Sosein*. A última fase, longe de ser caracterizada por uma acentuação desse dualismo ontológico, resulta em sua superação em concomitância com a afirmação da tese da *Ohnmacht* (cf. §10).

Infelizmente, esta transição não é linear e Scheler não nos deu uma resposta única, mas uma série de escritos que apresentam soluções diferentes e terminologias em conflito. No entanto, é possível rastrear uma linha clara de tendência (p. 72) que leva da antítese original entre *Geist* e vida à tese da interpenetração entre *Geist* e *Drang*.

O representante mais ilustre da interpretação dualista é sem dúvida Cassirer¹⁶. Em 1930, ele escreveu um artigo que teve um grande impacto nas interpretações subsequentes. No entanto, a tese dualista emergente acaba por obscurecer e sufocar o que eu considero ser o ponto mais importante da análise de Cassirer: as objeções à tese

109

¹⁵ Gehlen coloca os sistemas dirigentes superiores em relação direta com a constituição biológica deficitária do homem, afirmando que as instituições e a cultura são um produto da consciência instrumental do homem, o fator substitutivo que consente ao homem de sobreviver. Na edição de 1950 de *Der Mensch* realiza uma reviravolta nesse ponto, refutando explicitamente essa tese e reconhecendo ao *Geist*, às instituições e à cultura uma autonomia e irredutibilidade à consciência instrumental (cf. 44. Esposizione di alcuni problemi dello spirito, in: L'uomo, tr.it. Milano 1990). Nesse sentido, Gehlen retoma as teses de Scheler, mas faz a ele acusações de ter sido, juntamente com Bergson, o inspirador da tese da derivação do *Geist* a partir da constituição biológica deficitária do homem e, conseqüentemente, da cultura como organização teleológica voltada a conservar o homem na existência (cf. Ed. it. Milano 1990, p. 432ss.). Infelizmente esses mal-entendidos do pensamento de Scheler são recorrentes.

¹⁶ Sobre esse tema, além da introdução já citada, cf. Sempre em R. Racinaro: Il futuro della memoria, Napoli 1985, p. 258 e seg..

da *Ohnmacht*. A interpretação dualista de Cassirer não considera um *Geist* verdadeiramente *ohnmächtig* e dá a impressão de confundir o *Geist* do último período com o do período intermediário, ainda sujeito à *poiesis*. Além disso, deve-se observar que Cassirer, embora afirme querer distinguir a posição de Scheler da de Klages, acaba confundindo-as, uma vez que interpreta o conceito de *Geist* principalmente como intelecto e como capacidade de objetivação.

Cassirer parte do fato de que em Scheler o *Geist* não deriva da vida: disso se deduz que o *Geist* é "um princípio estranho e hostil à vida" (CASSIRER, p.127), interpretação esta sem respaldo no texto de Scheler, onde ao contrário, afirma-se:

Não é o *Geist*, mas apenas o intelecto hiper-sublimado, que Klages confunde com o *Geist*, que é em certa medida o inimigo da vida" (9,150, tradução minha). O Scheler que emerge disso é facilmente criticável: "Scheler fala em seus últimos trabalhos [...] ainda a linguagem de uma metafísica realista determinada. Ele contrapõe espírito e vida um ao outro como potências originárias do ser - como forças reais que lutam em certa medida uma contra a outra pelo domínio sobre toda a realidade: desse modo, no entanto, uma oposição puramente funcional é reinterpretada e transformada em uma oposição substancial" (CASSIRER, p. 126-127).

Concebendo o *Geist* como uma substância contraposta à vida, Scheler cairia em um dualismo substancial, enquanto para Cassirer há apenas um dualismo metodológico "entre duas energias de ordem diferente e, em certa medida, (p. 73) de dimensão diferente" (CASSIRER, p. 124). Neste ponto, segundo Cassirer, resta apenas interpretar essa oposição de Scheler no sentido do dualismo cartesiano de alma e corpo (CASSIRER, p.115)¹⁷ e conectá-la a certas posições absolutistas que surgiram no período intermediário. O resultado seria a reafirmação de um dualismo metafísico estático em que o *Geist* coloca a tranquilidade, um princípio quietista e sem ação, contra o incessante devir da vida, a tempestade em que se desenrola o plano histórico (CASSIRER, p. 124).

Que essas passagens não são sempre justificadas e são, na verdade, uma forção de barra, era claro para o próprio Cassirer, que diante das inúmeras aporias do pensamento de Scheler se vê obrigado a dar um salto no escuro em busca do sentido global do discurso (CASSIRER, p. 112). Apesar desse esforço, a interpretação de Cassirer também parece contraditória: a tese de que o "*Geist* é privo de força" é entendida por Cassirer no sentido de que "o *Geist* coloca a quietude" (CASSIRER, p.118), enquanto em Scheler ser privo de força, ou seja, *ohnmächtig*, significa ser incapaz de colocar qualquer coisa, inclusive a quietude. No artigo de Cassirer, coexistem duas teses contraditórias, segundo as quais esse *Geist* é "sem força" e coloca

¹⁷ Na realidade, Scheler mesmo, em *Die Stellung*, critica energicamente o dualismo cartesiano: cf. GW 9, 58.

a quietude (metafísica estática), mas ainda assim é "uma força real" (na base do dualismo ontológico); ou então esse *Geist* impotente é uma "potência real do ser" (CASSIRER, p. 123) que luta contra a vida (CASSIRER, p. 126).

Como pode um *Geist* impotente lutar contra a vida pelo "domínio sobre toda a realidade" (CASSIRER, p. 127) se na definição original de Scheler o *Geist* "nunca poderia agir fora de si mesmo de qualquer maneira"? (CASSIRER, p. 116) E como pode um *Geist* que não pode agir e, portanto, não pode criar ideias e valores, ser aquele que estabelece um reino de valores eterno e imutável (a quietude)? Não era o próprio Scheler que havia criticado o *noûs poieticós*?

Mas essas questões já remetem ao tema da *Ohnmacht*. No que diz respeito ao dualismo, é necessário (p.74) recorrer a Spinoza, mais do que a Descartes. No último período, Scheler interpreta o *Geist* como um atributo em sentido spinoziano: a Substância é composta de infinitos atributos, mas conhecemos apenas dois: o *Geist* e o *Drang*. Assim como em Spinoza, também em Scheler isso não significa cair no dualismo: os atributos são expressões diferentes de uma única Substância, não esferas autônomas do ser ou da realidade. Pelo contrário, eles pertencem aos modos: manifestações concretas singulares da Substância, que surgem a partir dela como entes finitos, mas através dos atributos¹⁸. O que se quer destacar é que, no último Scheler, não faz sentido falar em dualismo substancial e que a própria oposição entre *Geist* e vida é contraditória: como se pode contrastar um atributo (*Geist*) e um modo (centro vital)?¹⁹

111

3 O NÓ GÓRDIO E A TESE DA OHNMACHT

Cassirer questiona se o *Geist* adquire sua própria energia apenas através da ascese, da remoção, da sublimação; a resposta de Scheler sobre este ponto é clara: o *Geist* em si é completamente impotente. Para Cassirer, no entanto, o *Geist* não poderia direcionar esse processo de sublimação das energias da vida "se não tivesse que contrapor a elas uma força, que não deriva da vida, mas que traz do seu próprio profundo" (CASSIRER, p. 119).

Cassirer consegue evidenciar as dificuldades do pensamento de Scheler quando pergunta: como é possível conceber que as forças da vida (p. 75) se desviem do seu caminho na direção indicada pelo *Geist*, se o *Geist* é impotente e, portanto, não tem nenhuma força para se opor à força dos impulsos da vida? E, por outro lado, como poderia a vida sequer perceber as ideias que o *Geist* lhe apresenta, se é definida como cega em relação ao *Geist*? (CASSIRER, p. 112).

¹⁸ Aqui não se trata de prosseguir nesse confronto com Spinoza. Basta acrescentar que Spinoza é reinterpretado através de Schelling e von Hartmann e que, portanto, a substância é entendida como centro dinâmico de liberdade.

¹⁹ Scheler também contribuiu para essa confusão: pode-se notar um desenvolvimento da originária contraposição vida/*Geist* que Scheler herda do seu mestre Eucken e que, com Klages, encontra a máxima expressão entre os centros reais (vida/pessoa) e entre atributos pré-reais (*Drang/Geist*). Não se trata nem ao menos de limitar essa distinção ao *Geist* em si e à sua manifestação, mas a tese de um *Geist ohnmächtig* que entra na história e se concretiza atraindo para si as energias do *Drang* já foi definitivamente criticada por Cassirer.

Já foi dito que no final Cassirer interpreta o dualismo de Scheler através do dualismo cartesiano (CASSIRER, p. 115); essa analogia agora parece menos injustificada: não se trata, de fato, do dualismo, mas da *Ohnmacht*. Supor um *Geist ohnmächtig* que desvia as energias da vida de seu curso significaria cair no esquema de um erro de Descartes já refutado por Leibniz: à tese de Descartes de que a alma não pode produzir ou alterar energias de movimento, mas apenas mudar a direção do movimento, Leibniz objetava que já a simples mudança de direção de um corpo em movimento exige o uso de energia.

Cassirer menciona uma hipótese interpretativa para depois excluí-la:

Se na antropologia filosófica de Scheler se quer encontrar uma resposta para esta questão, então [...] é preciso voltar à unidade do fundamento metafísico do mundo, que une em um único todo o que para nós ainda é algo heterogêneo. [...] Por mais que espírito e vida possam divergir, ainda assim permanece a possibilidade de que [...] estejam conectados no fundamento do mundo. Mas com uma resposta dessas, o nó górdio não seria desatado, mas simplesmente cortado (CASSIRER, p. 112).

Cassirer percebe que a teoria da *Ohnmacht* arrisca cortar o nó górdio, desencadeando uma reação incontrollável: um *Geist* impotente não pode ser sujeito da sublimação, nem pode se opor à vida (com quais forças?). No entanto, em vez de levar sua análise até as últimas consequências, ele prefere recuar e colocar entre parênteses a tese da *Ohnmacht*, em relação à qual sua análise estava perfeitamente correta: "se assumirmos o espírito exclusivamente no sentido da definição original de Scheler, então ele nunca poderia agir fora de si em qualquer forma" (CASSIRER, p. 116). O que significa (p. 76) que um *Geist ohnmächtig* não é real, não é um objeto deste mundo, mas também não é de um mundo ideal.²⁰

4 A TÉCNICA DO GEIST NA NATUREZA

Cassirer, no final das contas, opta pela interpretação de um *Geist* sujeito à sublimação e contraposto à vida. Mas é verdade que o *Geist* é estranho à natureza? Antes de abordar o problema central da relação entre *Ohnmacht/Geist*, é preciso verificar essa tese e os problemas a ela relacionados: aqueles relativos ao conceito de objetivação, natureza e sublimação.

²⁰ Buber, na trilha de Cassirer, faz uma série de observações críticas sobre a tese da *Ohnmacht*, primeiramente coligando-a, corretamente sem dúvida, à da sublimação. Para Buber, a tese da *Ohnmacht* é insustentável pelos mesmos motivos já enunciados por Cassirer: "com quais energia o *Weltgrund* tinha inibido e desinibido o seu *Drang*? [...] Exatamente a concepção de Scheler do *Weltgrund* necessita um superpoder do *Geist*, um poder que seja tão grande em modo de conseguir inibir e desinibir todas as forças de movimento da qual toma origem o mundo" (Martin Buber, *Werke I*, München 1962, p. 387).

Uma das definições mais comuns atribuídas ao *Geist* é da faculdade de objetivação (GW 9,34);²¹ é com base nisso que se estabelece a distinção entre natureza/cultura, opondo o *Geist* humano ao animal, que como tal não tem objetos e vive estaticamente em seu *Umwelt*. No entanto, se a objetivação é entendida como "mediação simbólica", então fica claro que ela não corre na fronteira entre cultura e natureza, mas já está presente nesta última. Se a objetivação é entendida como linguagem, resulta que esta não cobre todas as modalidades do *Geist*.

Cassirer estabelece a linha de fronteira entre natureza e cultura em referência à imediatidade (CASSIRER, p. 118; 120): a imediatidade que caracteriza a vida é a do automatismo estímulo/resposta, enquanto no ser humano surge uma lógica superior que cresce (p.77) conforme a medida criada pela superação dessa imediatidade: a cultura surge sempre somente quando o fluxo da vida não se limita a fluir, mas pára em alguns pontos determinados. Observa-se que essa imediatidade, referida ao mecanismo instintivo, já implica uma mediação simbólica: o estímulo é sinal das necessidades da *Triebstruktur*. Essa mediação simbólica opera dentro da natureza e é precisamente ela que é colocada entre parênteses pela redução fenomenológica (entendida por Scheler como dessimbolização).

A pergunta fundamental que não encontra resposta na tese da contraposição entre objetivação e natureza é se a técnica e a inteligência prática devem ser atribuídas exclusivamente ao *Geist* humano ou à natureza. Não apenas a mediação simbólica, mas também o intelecto - com suas formas universais, com a abstração e a capacidade de objetivação - não pode ser contraposto à vida. Scheler afirma várias vezes que não é a técnica e a inteligência prática que distinguem o homem dos outros seres vivos. Deveríamos, portanto, deduzir que a técnica é privada da capacidade de objetivação na medida em que transborda para a natureza. E o que dizer da visão científica: pertence ao *Geist* humano da visão fenomenológica ou ao *homo faber*?

Nos últimos escritos, Scheler argumenta que a natureza é o resultado da técnica do *Drang*. Neste ponto, Bosio - antes mesmo da publicação do volume 11 da GW - havia corretamente observado que, em Scheler, a técnica corresponde ao método desenvolvido pela vida para dominar o ser. A técnica não é apenas o resultado da vontade de poder humana, mas possui uma fundação ontológica na vida estendida. Poderíamos dizer que a técnica não se baseia na capacidade de objetivação do *Geist* especificamente humano, mas afirmar com Bosio que, em certos aspectos, é o a priori biológico e irracional da inteligência prática (BOSIO, p.229)²². A inteligência técnica é guiada por um princípio de economia já presente na natureza: "não é a aplicação subsequente de uma ciência teórico contemplativa" (8,93), mas é "o mais fino e desenvolvido dos instrumentos (p.78) da vida e do *Alleben*" (GW 11,245). Uma análise mais cuidadosa do conceito de *Trieb* destaca que este é a "técnica" desenvolvida pelo *Drang* em relação ao centro vital²³. O *Urdrang* desenvolveu diferentes tipos de técnica

²¹ Nesse ponto insiste particularmente Cassirer, que tinha desenvolvido a sua tese das formas simbólicas ao redor de temas similares.

²² BOSIO, F. *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Scheler*, Roma, 1976.

²³ Scheler fala de *technische Antriebe* (GW 8, 115).

e um deles, o da *Drangphantasie* que serve à concreção dos *Bilder*, já está presente em nível inorgânico.

A técnica do *Trieb* corresponde a um mecanismo particularmente complexo de produção de complexidade: "Os organismos são apenas mecanismos e instrumentos através dos quais a *Alleben*, em infinitas tentativas e erros, se eleva e aprende. O dualismo entre o inorgânico e o vital, assim como entre a vida e o espírito, é, portanto, superável ao longo do tempo" (GW 11,185). O organismo produz complexidade na medida em que funciona como instrumento de sublimação, na medida em que é funcional ao processo de concretização e compenetração entre *Geist* e *Drang*. Resumindo: a inteligência técnica não é expressão de um *Geist* contraposto ao *Drang*, mas de um *Drang* que opera junto ao *Geist* na natureza.

Na base da antítese entre objetivação e natureza está a confusão entre dois conceitos de objetivação que em Scheler são distintos: o objetivismo das ciências e da técnica, tendente a conceitos universais, e o ato de ideação próprio da pessoa, um nível superior de objetivação em que, por exemplo, da experiência do sofrimento se intui a essência da dor: uma objetivação que já não tem nada a ver com conceitos universais, mas com essências pessoais. Sobre isso, Scheler já havia criticado Klages, que confunde objetivação e ideação. A objetivação científica em Scheler é inconciliável com o centro pessoal, representante de uma verdade individual, a ser contraposta à verdade da ciência, abstrata e universal.

Se se tenta de fundar a contraposição *Geist*/natureza na capacidade ou não de objetivização, chega-se a consequências inaceitáveis, como a de que todos os atos do *Geist* devem ser objetivos, enquanto todos aqueles que partem da estrutura de *Trieb* são automaticamente subjetivos: por exemplo, um animal nunca poderia (p.79) determinar objetivamente se outro animal é uma ameaça ou uma presa. As funções da natureza, por outro lado, não excluem uma determinação objetiva, e o comportamento animal já se apresenta em muitos casos "lógico" ou "racionalmente direcionado para um objetivo". É possível haver técnica sem um mínimo processo de objetivização? Ou, dito de outra forma, é possível que o *Drang* por si só seja capaz de orientar essas técnicas, ou não deve ser antes suposto que o *Geist* já está presente na natureza e no mundo inorgânico?

Nas interpretações dualistas usuais,²⁴ chega-se a uma contraposição fictícia entre um reino do *Geist*, identificado com objetividade, intencionalidade etc., e o reino da natureza, voltado apenas para viver, ou melhor, sobreviver. Mas se a natureza mira apenas viver, se alimentar e se reproduzir, então em nome de qual princípio ocorreu um tal desenvolvimento de complexidade? Não teria sido suficiente uma ameba?

²⁴ Além de Cassirer, cf. por ex.: H. Plessner, *Erinnerung an Max Scheler*, p. 26; A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, p. 184; ambos em: AAvv, *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, (h.g. P.Good) Bern und München 1975. Relativamente aos estudos em língua italiana mais recentes: Escher di Stefano, op. cit. p.286.

Neste ponto, a análise e as questões de Herzfeld e posteriormente de Bassenge²⁵ ainda são válidas: faz sentido conceber *Drang* e *Geist* como duas esferas reais separadas? (BASSENGE, p.394) ou identificar natureza e *Drang*? (BASSENGE, p.416). Poder-se-ia argumentar, ao contrário, que o *Geist* já está presente e opera na natureza. Esta perspectiva parece-me completamente plausível, o problema é estabelecer até que ponto era ou não compartilhada pelo próprio Scheler. Neste sentido, Bassenge observa que "as críticas a uma solução monista não têm, em Scheler, um fundamento válido [...] aquilo que Scheler queria salvar com o dualismo revela-se ou já completamente perdido ou não precisa de nenhum salvamento, porque pode ser muito melhor explicado por meio de uma solução monista. (p.80) *Drang* e *Geist* são compreendidos não separando-os um do outro, mas pensando-os juntos em uma unidade funcional." (BASSENGE, p.417).

Estas reflexões encontram confirmação ao analisar o conceito de sublimação: fica claro que a sublimação, como a objetivação, embora se refiram a características exclusivas do *Geist*, já opera dentro daquela esfera que Cassirer opõe ao *Geist*. A definição que Scheler dá do conceito de sublimação não deixa dúvidas de que se trata de um processo presente não apenas no mundo orgânico, mas até mesmo no inorgânico: a sublimação é, de fato, o processo pelo qual "as forças de uma esfera inferior do ser [...] gradualmente se colocam a serviço de uma esfera do ser superior [...] como, por exemplo, as forças entre elétrons em relação à formação da estrutura do átomo" (GW 9,53, mas também cf. 11,220). Se o *Geist* estivesse separado da natureza, então até mesmo o *Lenken* e *Leiten* que ocorre a partir do centro vital em relação aos centros de força (cf. GW 12,146) deveria agir unicamente por meio do *Drang*. Mas se o *Lenken* e *Leiten* estão essencialmente ligados ao *Geist*, como pode haver sublimação entre o inorgânico e o orgânico?

O *Geist* não pode se opor à natureza, pois já está na natureza. Na verdade, um conceito de natureza sem os caracteres atribuídos ao *Geist* é apenas uma sombra da própria natureza, uma natureza empobrecida. A partir dessa premissa, Herzfeld e Bassenge acreditam que se possa tirar uma única consequência: surge novamente a antiga tentação de superar o dualismo, absolutizando um dos polos. Assim, as funções do *Geist* "podem ser como aquelas do *Trieb* uma nova e mais alta técnica do *Urdrang*" (BASSENGE, p.397), negando conseqüentemente uma antítese ou divisão entre centro vital e espiritual (BASSENGE, p.405), porque "o *Geist* é uma forma de vida" (HERZFELD, p. 57). Herzfeld e Bassenge observam que Scheler rejeita essa conclusão e, por isso, acreditam que ele também negue a premissa. Mas será verdade que essa é a única conclusão dedutível? Não se pode supor que Scheler, embora aceite a premissa, derive uma conclusão capaz de evitar a redução do *Geist* à vida? A perspectiva de um *Geist* não oposto à natureza e, no entanto, não reduzível à natureza (p.81) pode ser um primeiro passo para dar uma resposta às perguntas de Cassirer e Buber²⁶.

²⁵ HERZFELD, H. Begriff und Theorie vom Geist bei Max Scheler, Phil. Diss., Leipzig 1930; BASSENGE, F. *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie*, in: "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVII, 1963.

²⁶ A tese da sublimação cai em aporias análogas àquela da objetivação e coloca interrogações parecidas: pensar que o *Geist* seja irreduzível à natureza (Herzfeld, Bassenge) ou fazer a hipótese de uma sublimação

5 LIMITES E APORIAS DAS DIVERSAS INTERPRETAÇÕES

O estado da discussão sobre o tema da *Ohnmacht* pode ser caracterizado pela frase: "todos contra todos". O que une essas diversas interpretações é o pressuposto de que em Scheler há um único conceito de *Geist*, ou pelo menos a convicção de que se está discutindo a mesma coisa. Cassirer chega à importante conclusão de que na interpretação original de Scheler um *Geist ohnmächtig* seria incapaz de qualquer tipo de ação e não poderia ser o sujeito daqueles processos que lhe são atribuídos: sublimação, *Lenken*, *Leiten*, etc. Considerando essa conclusão inaceitável, ele retrocede, rejeita a tese da *Ohnmacht* e tenta determinar o *Geist* como sujeito da sublimação contraposto à natureza, aventurando-se em uma interpretação dualística que acaba por transfigurar o pensamento de Scheler. Herzfeld e Bassenge também desenvolvem a tese do *Geist* como sujeito da sublimação, mas afirmam que *Geist* e natureza não podem ser contrapostos porque os caracteres próprios do *Geist* (objetivação, sublimação etc.) são intrínsecos à natureza mesma. Eles pensam que essa tese foi negada por Scheler e que dela é necessário concluir que o *Geist* é apenas um nível particularmente complexo de organização da natureza. Partindo do pressuposto exatamente oposto, W. Weiner tenta demonstrar que Scheler teria caído em um "*Energiemonismus*" do *Trieb* (WEINER, p. 367) porque lhe passou despercebido a diferença essencial entre as formas energéticas do *Trieb* e do *Geist* (WEINER, p. 369). Esta hipótese está em nítido contraste com as teses (p.82) desenvolvidas, de maneira muito sugestiva, por Luther. No entanto, é preciso ressaltar que essas teses de Luther são limitadas às posições de *Wesen und Formen der Sympathie*, posições que Scheler ele próprio posteriormente questionará. Luther identifica três esferas do ser dotadas cada uma de uma lógica específica (inorgânica, vital, espiritual): as duas primeiras são expressões do *Drang*, a última do *Geist*. A esfera do *Geist* é caracterizada pela *Wirklichkeit* (efetividade ou melhor atualidade) em contraste com o *Dasein* das duas primeiras: "O espírito não é real (*Dasein*), mas é atual (*Wirklich*)" (LUTHER, 1974, p.14)²⁷. Essas esferas representam em seu conjunto uma unidade articulada do ser e têm um momento de unificação no homem e no conceito de pessoa em particular. O limite dessa hipótese é identificar uma dessas esferas com *Geist*: se *Geist* já está presente na natureza, se estende desde a órbita de um elétron até Deus, como pode ser limitado a uma única esfera? Brenk segue em uma direção semelhante, preferindo substituir o termo *Ohnmacht* por "*relativ Kraftlos*" (BRENK, p.66): Scheler não defende nem a tese de uma *Ohnmacht* absoluta do *Geist*, nem a de uma *Allmacht* igualmente absoluta do *Drang* (BRENK, p.71). Mais

completamente independente do *Geist*, ou então pensar um *Geist* que se estenda e opere também internamente à natureza mesmo sem ser deduzido dela. A substituição da oposição *Geist/vida* com *Geist/Drang* pode representar um primeiro passo na superação de tais problemas.

²⁷ Luther entende *Wirklichkeit* no sentido de atualidade, mas para o último Scheler é o próprio *Geist* a ser incapaz do ato. Tais concepções entram em crise quando o último Scheler identifica *wirkfähig* com o real em contraposição ao intencional (GW 11, 192) ou privado de *Wirksamkeit* (GW 8,21).

TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

recentemente, Corbey, implicitamente retomando as teses de Luther, argumentou que em Scheler o *Geist* humano certamente não é *mächtig* no sentido do *Macht* do *Trieb*, mas um *Macht* espiritual de tipo peculiar pode ser encontrado nele.

Isso é possível, mas Scheler pode ter se expressado de maneira pouco clara sobre esse ponto da *Ohnmacht*? Scheler afirma que: "O *Geist* como tal não tem originalmente e desde o início traços de *Kraft* ou *Wirksamkeit*"²⁸ (GW 8,21). Também não se pode tentar circunscrever o significado do termo "*Ohnmacht*": nesta única página, Scheler afirma que o *Geist* está sem *Macht*, *Kraft* e *Wirksamkeit*.

(p.83) O que emerge ao comparar essas e outras interpretações é que conceitos diferentes e contraditórios são subsumidos sob o conceito de *Geist*. Faz sentido, então, reconsiderar precisamente aquela hipótese bem identificada por Cassirer, mas para serem seguida excluída, que o *Geist* seja realmente *ohnmächtig* e, como tal, distinto do sujeito da sublimação. É preciso partir do fato de que Scheler fala de um *Geist* absolutamente impotente em si mesmo; além disso, é preciso prever ao lado desse *Urgeist* um sujeito da sublimação que aja e esteja presente também dentro da natureza. Mas o que é esse sujeito da sublimação? Ainda pode ser chamado de *Geist*?

6 RECÍPROCAS TRANSGRESSÕES: A OHNMACHT ENTRE PESSOA E GEIST

Nas interpretações sobre Scheler não só não surge a distinção entre *Geist* e suas formas de concretização²⁹, mas o que surpreende é que nem mesmo é feita uma clara distinção entre *Geist* e pessoa; e isso apesar de Scheler falar expressamente no *Nachlaß* de um *Geist* impessoal: "O primeiro atributo, o *Geist*, é impessoal" (GW 11,208); agora, o que significa essa expressão senão que o *Geist* pode ser considerado separadamente da pessoa? Essa indistinção entre *Geist* e pessoa constitui, portanto, outro pressuposto infundado das interpretações do último Scheler³⁰.

(p.84) Existe uma raiz comum entre essa distinção e o tema da *Ohnmacht*, tanto que é necessário abordar esses dois aspectos juntos. A distinção entre *Geist* e pessoa muda a perspectiva com a qual se responde à pergunta central: de onde a *Ohnmacht* se originou? Do que ela depende? O problema é estabelecer em primeiro lugar quem é originalmente *ohnmächtig*: a pessoa ou o *Geist*?

Não basta afirmar que o *Geist* é impotente porque não possui em si a eficácia causal do centro de força ou do centro vital, é necessário colocar o problema da relação

²⁸ Cf. nota 23.

²⁹ O único que tocou nesse ponto foi W. Cremer, *Person und Technik*, Idstein, 1991. Infelizmente, toda a sua análise, cada vez que chega às portas desse problema, declara a própria impotência e renuncia a enfrentá-lo. Os estudos de Herzfeld sobre o *Geist* e de Weier sobre a *Ohnmacht* também não distinguem pessoa e *Geist*.

³⁰ Com a concepção de pessoa chega-se provavelmente ao ponto central do pensamento de Scheler; conseqüentemente, a literatura sobre o argumento muito ampla. As análises melhores são as de H. Leonardy (*Liebe und Person. Max Scheler Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, The Hague 1976) que conduz pessoa a *ordo amoris* e as de Luther (cit.) que interpreta a pessoa como centro criativo de orientação dinâmica. No entanto, nem nesses escritos se distingue claramente pessoa de *Geist*, aliás, em Luther se mostram como dois conceitos idênticos. Luther, entretanto, é justificado em parte pelo fato de especificar que está se limitando à análise de *Wesen und Formen*...

entre *Ohnmacht* e o modo de ser do centro pessoal. A esfera pessoal resulta dotada de uma lógica e de um modo de ser autônomo (atualidade), que é um modo de ser inobjetivável, distinto da realidade causal. Pode-se supor então que a *Ohnmacht* do *Geist* derive precisamente desse modo particular de ser da pessoa, que a potência esteja necessariamente ligada à impersonalidade, e que a *Ohnmacht* seja constitutivamente a fisionomia da essência pessoal. *Ohnmacht* - como trai sua etimologia grega "améchanos" - expressa então a insuficiência, a precariedade, a fragilidade do ser pessoal intrínseca em seu ser ato de transcendência, aliás, somente em virtude dessa *Ohnmacht* seria possível a transcendência: a *Ohnmacht* de conceito negativo se transformaria em positivo, tornar-se-ia a incapacidade de manter um ente dentro de seus próprios limites, expressaria a inquietude do ente, sua vontade de auto-transcender-se. No entanto, não me parece esta a solução para a qual se encaminha o último Scheler, embora indubitavelmente *Geist*, pessoa e transcendência sejam conceitos intimamente ligados.

A objeção decisiva à tese de que é a pessoa que é originalmente *ohnmächtig* surge ao considerar mais de perto o status da pessoa no último período: a pessoa não tem o *Macht* do *Trieb*, mas ainda assim é um centro real (GW 8, 359) oposto ao centro vital e capaz de opor a ele um *Macht* dotado (p.85) de sua própria lógica e autonomia. O que Luther e Corbey atribuem ao *Geist* é na verdade próprio da pessoa. Se a pessoa é fruto da compenetração entre *Geist* e *Drang*, duas coisas são demonstradas simultaneamente: que o *Geist* não pode derivar do modo específico de ser da pessoa sua própria *Ohnmacht* e que a pessoa não é pura expressão do *Geist*, mas um conceito distinto. Nas páginas seguintes - através de uma análise do desenvolvimento da relação *Geist*/pessoa - tentaremos verificar essa hipótese nos últimos escritos.

7 PESSOA: DA EXPRESSÃO DO *GEIST* À FORMA DE COMPENETRAÇÃO

Se se lê atentamente Scheler, nota-se que, gradualmente no período intermediário e de maneira clara no último período, os termos pessoa e *Geist* são usados de forma distinta. A tese da *Ohnmacht* no último Scheler é referida ao *Geist*, enquanto a pessoa já no ensaio *Erkenntnis und Arbeit* de 1924 é definida como um centro real.

Durante o período intermediário, o *Geist* é definido como o sistema (*Inbegriff*) de atos intencionais puros (GW 13,229)³¹ e há várias passagens em que *Geist* e pessoa são termos equivalentes. Além disso, o caráter da pessoa é referido não apenas ao homem, mas também a Deus, concebido como um espírito divino, uma pessoa dotada de vontade; aspecto este que estabelece uma ligação entre Deus e o homem, tanto que o homem se torna prova da presença de Deus.

³¹ Essas páginas foram escritas por Scheler como rascunhos para as preleções em 1909 e revisadas em 1921. Sobre isso cfr. o que diz Frings em GW 13, 258.

TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

Este vínculo entre pessoa/*Geist* e pessoa/Deus começa a se romper gradualmente até se tornar possível, mas não necessário; essa transição não é clara e há uma série de escritos que se encontram em uma situação intermediária. Novamente, o fato de não haver uma catalogação cronológica precisa dos manuscritos do *Nachlaß*, torna tudo mais difícil.

(p.86) É interessante comparar dois diferentes elencos dos centros reais: a) "1. *Geist*, centro pessoal 2. centro vital 3. centro de força" (GW 12,145); b) "centros de força, centros vitais e centros pessoais" (GW 8,359). No primeiro trecho, *Geist* é identificado com a pessoa e considerado um ente real, enquanto no segundo trecho o termo *Geist* desaparece, como se não pudesse mais ser identificado com o centro real correspondente à pessoa. No geral, os escritos presentes no volume 12 (GW 12,144-147) tendem a não distinguir *Geist* e pessoa (GW 12,145) e *Geist* se realiza apenas no centro pessoal, como se vê pelo fato de que é usado no singular: "o centro espiritual" (GW 12,181). No entanto, já há pontos opostos que visam colocar *Geist*, como atributo, em um nível diferente da pessoa: "*Geist* como atributo do *Ens* para si precede ontologicamente o seu centro pessoal" (GW 12,181). Ou seja, percebe-se que, apesar de *Geist* ainda ser impermeável em relação à vida, ele "se realiza apenas juntamente com a essência vital" (GW 12,144).

Algumas ambiguidades permanecem também no ensaio *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: aqui, às vezes, em relação ao homem, fala-se de "*geistiges*" *Wesen* e não de centro pessoal, como se o homem pudesse ser entendido como uma essência puramente espiritual e, portanto, impotente. Além disso, reaparece a tese já criticada segundo a qual "apenas tal essência é portadora do *Geist*" (GW 9,32). *Die Stellung des Menschen im Kosmos* também apresenta outras incongruências: nele, usa-se quase indiferentemente a oposição *Geist/Drang* e a oposição *Geist/vida*. A partir desta última oposição, da qual foi destacada a contraditoriedade, pode-se deduzir que a pessoa é o único momento em que o *Geist* se manifesta na esfera do ser finito. A partir da oposição *Geist/Drang*, pode-se deduzir a tese que considera não apenas a pessoa, mas também o centro de força e o centro vital como frutos da compenetração entre *Geist* e *Drang*.

No último período, a relação entre *Geist* e pessoa é colocada sob uma nova luz, de modo que a pessoa já não é mais a expressão finita do *Geist*. Em primeiro lugar, é preciso levar muito a sério os passos de *Erkenntnis und Arbeit*, onde a pessoa é considerada um dos três centros reais: centro real para Scheler significa ser fruto (p.87) da compenetração entre *Geist* e *Drang*, e onde há compenetração com o *Drang* supõe-se haver alguma forma de poder. Dessa forma, a pessoa é um "modo" distinto do "atributo" *Geist* e dotada de sua própria energia específica.

Infelizmente, à pergunta "como a unidade do *Drang* [...] se relaciona aos três centros principais ...; pessoa, centro vital, centro de energia", Scheler não responde imediatamente, mas remete à sua "Metafísica de próxima publicação" (GW 8,360). Os rascunhos manuscritos da Metafísica que correspondem à parte B do Bd. 11 se distinguem de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* por uma maior coerência e precisão terminológica. As referências a *Sein und Zeit* também demonstram que é uma das últimas coisas escritas por Scheler. A pessoa não é mais como no Formalismo simplesmente o centro dos atos intencionais, mas se torna ele mesmo como forma da

compenetração: invertindo o que foi dito em GW 12,145 onde era o *Geist* a ser o sujeito da pessoa agora "a pessoa se tranforma, na compenetração de *Geist* e *Drang*, o sujeito de ambos" (GW 11,209). Tal presença constitutiva do *Drang* também se manifesta quando se afirma que cada compenetração de ambos "os atributos determina o tornar-se da personalidade. [...] A totalidade da compenetração de *Geist* e *Drang* é a pessoa de Deus" (GW 11,210). Por reflexo, resulta que "o *Geist* não é pessoal" e que a personalidade "é essencialmente conectada à vida e ao corpo" (GW 11,208).

Para excluir a presença perturbadora do *Drang* na pessoa, poder-se-ia enfatizar que a pessoa é inobjetivável, em qualquer caso em um plano completamente diferente da realidade física ou biológica, presumindo que a pessoa seja formada por uma quintessência distinta dos elementos que compõem os outros centros reais (forças, organismos). No entanto, o que diferencia a pessoa dos outros centros reais não é a existência de uma relação exclusiva entre pessoa e *Geist*, de modo que a pessoa seria uma substância etérea como uma concreção de um material extramundano como o *Geist*, ao contrário, *Geist* e *Drang* estão em uma posição equidistante em relação a ela: o *Geist* é "tão impessoal quanto o *Drang*" (GW 11,210).

(p.88) Pode-se concluir que com "Geist" geralmente foram confundidos dois conceitos distintos: o *Urgeist ohnmächtig*, atributo da Substância, e a pessoa sujeito da sublimação. No entanto, surgem uma série de perguntas: como algo que é absolutamente *ohnmächtig* pode ser real? E se o *Geist* em si é irreal e não está entre os seres do mundo, qual é o seu lugar ontológico? Além disso, em relação ao sujeito da sublimação e da compenetração: a pessoa é uma das possíveis formas de compenetração, ou a única possível?

Em referência ao último ponto, fica claro que se *Geist* e *Drang* são constituintes de cada centro real, então a pessoa será apenas uma forma particular de compenetração e apenas um dos possíveis sujeitos da sublimação; isso já estava implícito quando se destacou a existência de uma sublimação do centro inorgânico para o centro vital. Os três centros reais não podem ser reduzidos a um plano de *Geist* e a um plano de *Drang*, mas são a expressão de três diferentes modos de compenetração entre *Geist* e *Drang*, de três diferentes níveis de complexidade dessa compenetração. Essas três esferas do ser são autônomas entre si e caracterizadas por uma lógica específica própria, mas, no entanto, conectadas entre si em uma unidade dinâmica que não deixa espaço para o dualismo.

8 STATUS ONTOLÓGICO DO URGEIST E DO URDRANG: "O DRANG CERTAMENTE POSSUI EXISTÊNCIA, MAS EM SI MESMO AINDA NÃO É REALIDADE"

O último Scheler, distinguindo entre pessoa e *Geist* e definindo a primeira como centro real dotado de *Macht*, evita os resultados niilistas aos quais iria inevitavelmente

TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

encontrar a ideia de um Deus completamente impotente.³² Essa distinção determina, de fato, uma drástica redução da área de validade da *Ohnmacht*, que permanece circunscrita ao atributo *Geist* e não se refere mais a Deus, que - como a pessoa - é distinto dele e mantém seus atributos *poieticos*. A *Ohnmacht* é algo intrínseco ao *Geist* em si mesmo, faz parte (p.89) de sua natureza. Isso, como já mencionado, levanta novos problemas. Levar a tese da *Ohnmacht* até o fim significa conceber o *Geist* como algo incapaz de qualquer ação: o *Geist* em si mesmo não tem exceções à sua incapacidade de agir. Em Scheler, a atividade, ou seja, a *poieticidade*, é talvez concedida ao *Drang*: ao *Geist* resta apenas a capacidade de despertar no *Drang* o *non non fiat*: "O *Geist* pode realizar o que pensa, ama, afirma, quer apenas através da cooperação do *Drang*." (GW 11,192). Qual é então o lugar ontológico do *Geist*? A consequência que deve ser tirada da tese da *Ohnmacht* - e que Cassirer não aceitava - é negar um estatuto ontológico ao *Geist*: ser *wirk-unfähig* (GW 11,192) é sinal da falta de um ato próprio do ser (*actus essendi*), é indicador de não ser um ente. Algo semelhante ocorre também com o *Drang*: se o *Geist* é *ohnmächtig*, então o *Drang* denuncia em si uma falta igualmente grave: ele é uma energia desprovida de orientação e complexidade, que sem a presença do *Geist* cairia imediatamente no nada, sem nunca chegar à existência: "O *Drang* desde o início anseia por colocar um máximo de realidade - mas apenas o *non non fiat* do *Geist* na unidade da Substância permite que sua potencialidade se concretize e conecte seus projetos de fantasia com aqueles que são possíveis e têm sentido." (GW 11,192).

A tese da *Ohnmacht* destaca o estado de impasse em que *Geist* e *Drang* se encontram quando deixados sozinhos: "*Geist* e *Drang* só podem ser traduzidos em *actu* juntos, porque formam um paralelismo eterno na substância" (GW 11,214). Para chegarem à existência, *Geist* e *Drang* precisam um do outro: "Antes que o *Geist* se una ao *Drang*, é essencialmente incapaz de agir (*wirkunfähig*)³³ assim como o *Drang*, antes dessa junção, não tem fins racionais ou projetos." (GW 11,192). Mas seu surgimento simultaneamente é a interpenetração que dá origem aos três centros reais dotados de estatuto ontológico: força, vida e pessoa. O lugar ontológico de *Geist* e *Drang* em si está em seu ser atributos pré-reais, ou seja, condições do real em si irrealis e *ohnmächtig*. Irreal (p.90) aqui significa ser "inexistente como condição do real", ou seja, não ser uma forma, mas um atributo da substância.

Também em relação ao *Drang*, devem ser distinguidos dois conceitos: o *Urdrang* em si é impotente e irreal, e o *Drang* concretizado, onipotente. O *Urdrang* é um princípio pré-real: "Todo o ser real só é compreensível a partir [...] do tornar-se real de um ser pré-real e incapaz de objetivação, a partir de uma busca, de uma sede, de um impulso de realidade, [...] que não podemos compreender (o que seria absurdo) como objeto real." (GW 11,128). Ainda mais claro é em um trecho de *Erkenntnis und Arbeit* onde, criticando Dilthey, afirma-se que este não compreendeu que "o *Drang* e a *Durst* de realidade precedem o ser-real: o *Drang* possui certamente existência, mas em si não é ainda realidade" (GW 8,371). Scheler afirma que a realidade e a força são postas pelo

³² É exatamente esse niquilismo o que constitui o *Leitmotiv* das críticas à tese da *Ohnmacht*, de Lenk a Weier.

³³ Cf. nota 23.

Drang, o que não significa que o *Drang* em si seja realidade e poder: isso implicaria, de fato, em uma capacidade autopoietica que não é do *Drang*: o ato desse colocar, como todo ato do *Drang*, implica sempre no não-não *fiat* do *Geist*.

Drang significa empuxo, pressão, impulso. O problema é entender se o *Urdrang* tem em si uma orientação original ou se, ao contrário, é completamente cego: uma pura força sem direção³⁴. Existe uma direcionalidade original do *Urdrang* independente do *Urgeist*?

Para que haja uma interpenetração entre esses dois princípios, deve haver uma atração original de um para o outro. O *Urdrang* não possui capacidade orientativa autônoma que lhe permita se tornar uma entidade real, no entanto, mesmo independentemente do *Urgeist*, ele possui um desejo primordial em direção ao real: *Urdrang* e *Urgeist* são obrigados a se encontrar porque *Urdrang* tem desde o início um impulso para se fundir com o *Urgeist*, sob pena de recair no nada. (p.91) "É um erro pensar no *Drang* como algo indiferenciado, sem *Bild* e fantasia, não teleoclínico, indiferente à forma" (GW 11,122). O aspecto teleoclínico fundamental do *Urdrang* é o desejo do nada para o real, esta direção (*Ziel*) é também a sua lei fundamental, expressa na tendência para um aumento da complexidade com o mínimo de energia: "A orientação do *Drang* é para a realização de um máximo de realidade e formas qualitativas com o mínimo esforço e dispêndio de energia." (GW 11,186). Somente nesse sentido teleoclínico, nessa busca confusa pelo *Geist*, o "*Drang* está - mesmo sem o *Geist* - constantemente orientado" (GW 11,186).

Do mesmo modo deve-se ser capazes de encontrar no *Urgeist* um movimento original em direção ao *Urdrang*: o *Urgeist* experimenta a sua situação de impotência com sofrimento e dessa dor surge uma tensão em direção ao *Urdrang*. Essas duas tendências primordiais são a primeira manifestação das duas forças que estruturam a realidade: *Agape* e *Eros*.

9 A PERSPECTIVA ANTI-DUALISTA DO ÚLTIMO SCHELER.

O termo dualismo tem vários significados: se se refere a uma dualidade de princípios como na teoria da *hyle* e *morphé* de Aristóteles³⁵, então Scheler também é um dualista, mas se dualismo significa a antítese entre duas substâncias ou entre dois princípios reais, então Scheler não é dualista. Scheler fala de uma infinidade de atributos da substância, no máximo se poderia teorizar como em Spinoza um paralelismo entre o atributo *Geist* e o atributo *Drang*, não um dualismo substancial. No

³⁴ Tal imagem do *Drang* é, na minha opinião, o defeito daquelas que seriam as ótimas análises de P. Good (op. Cit.).

³⁵ Tanto Cassirer quanto Bassenge fazem um interessante confronto entre os dois princípios aristotélicos e os de Scheler. Cassirer individua a diferença na ausência de teleologismo da visão de Scheler. Me parece que se for negada a possibilidade de um ser ideal e for concebido um ser somente como *sinolo* de *hyle* e *morphé*, se percebera muita proximidade com a tese de Scheler.

entanto, mesmo a tese do paralelismo de Spinoza - que implica a impossibilidade de um atributo influenciar o outro, como na tese de que apenas uma ideia pode ser a causa de outra ideia ou um corpo de outro corpo - acaba sendo estranha à abordagem de Scheler, onde se parte do pressuposto que o *Geist* recebe energia (p.92) do *Drang* e o *Drang* pode ser orientado pelo *Geist*, mais ainda: não apenas se fala de influência, mas de compenetração. Em Scheler, o real é sempre a expressão da compenetração entre *Geist* e *Drang*.

A perspectiva em que Scheler se movia - e que visava desbloquear o dualismo mente-matéria - era a do superamento da oposição idealismo-realismo. O pensamento contemporâneo tem sido relutante em relação a essa perspectiva, quase inconscientemente aprisionado em uma concepção da realidade dominada por dois princípios opostos que - usando a terminologia desatualizada de Hans Driesch - poderiam ser chamados de mecanicismo e *enteléquia*. Brentano e Husserl com a distinção entre fenômenos físicos e psíquicos ou melhor com o conceito de intencionalidade e a retomada do conceito de consciência permanecem dentro daquela perspectiva do espelhamento criticada no famoso ensaio de Rorty. Mas até mesmo as tentativas de superar o dualismo cartesiano feitas pela filosofia analítica, por exemplo, na figura de Ryle, dão a impressão de interpretar a virada linguística como substituição do paradigma husserliano de consciência pelo de linguagem, e principalmente de concentrar sua crítica no conceito de mente sem fazer o mesmo pelo conceito de mecanicismo: o espírito é comportamento e não se refere a uma entidade metafísica adicional; isso seria equivalente a hipotetizar que existe "o fantasma na máquina"³⁶. No entanto, por que Ryle fala de máquina, por que ridiculariza apenas a ideia de espírito e não a de mecanicismo? Em um livro sobre os desenvolvimentos da mecânica quântica, talvez discutível, mas estimulante, Paul Davies e John Gribbin sobre essa observação de Ryle observam: "hoje, no final do século XX, podemos ver que Ryle estava certo em criticar a ideia do fantasma na máquina, mas não porque não há fantasma, e sim porque não há máquina".³⁷

123

Scheler, quando propõe a superação do idealismo-realismo, afirma com Berkeley que a matéria não existe e, contra Berkeley, que não existe "em si" nem mesmo a mente. Se propomos superar o dualismo (p.93) mente/matéria eliminando um dos termos, o que resta é automaticamente absolutizado, pois deve possuir - pelo menos potencialmente - as características atribuídas ao outro; se permanecermos coerentes com essa premissa, então a distinção entre idealismo e realismo acaba parecendo uma diferença de perspectivas: uma matéria que pensa ou um pensamento que se materializa. Pode-se pensar em uma entidade única, mas é problemático identificá-la como um ser: há uma articulação do real difícil de explicar a partir de algo que, seja lá o que for (matéria, consciência, jogo linguístico etc.), permanece no plano ontológico. Spinoza, quando torna matéria e pensamento atributos e remete à Substância como momento unificador, segue na direção certa e dá um passo significativo em direção à

³⁶ G. Ryle, *Lo spirito come comportamento* (1949), Torino 1955.

³⁷ Davies & Gribbin, *The Matter Myth*, New York 1992, p. 309.

superação do dualismo. No entanto, uma série de problemas também surgem quando se coloca "essa coisa" não tanto acima do plano do ser, mas no plano da Perfeição, e começa-se a adorá-la como um Ser parmenidiano, quando se acaba, como diz Cassirer, por contrapor à tempestade a calma de um plano eterno e imóvel. Mesmo que não se caia no dualismo, como em Spinoza, permanece o problema de explicar o problema da história. Hegel confronta esses problemas buscando animar a Substância de Spinoza, mas mesmo aqui temos a impressão de que, no final das contas, se tenta reduzir tudo a um único princípio incapaz de dar conta de forma convincente da "natureza", e suspeita-se novamente que se esteja absolutizando um dos polos do dualismo.

Em Scheler, permanece uma forte aversão ao idealismo: o que é a sua tese da *Ohnmacht* do Geist, senão um ataque direto a Hegel, segundo o qual a ideia é "potência substancial"? Sua tentativa move-se precisamente lutando em duas frentes na tentativa de superar as teses opostas do idealismo/realismo em suas múltiplas variantes, que no final parecem ter encontrado um acordo tácito para compartilhar o mundo segundo os princípios do mecanicismo e da entelequia. (p.94) A posição de Scheler poderia então ser lida como um desenvolvimento da perspectiva aberta pelo último Schelling³⁸.

10 A CORRELAÇÃO ENTRE O SO-SEIN E O DA-SEIN E A CRÍTICA AO SER IDEAL

Muitas das interpretações dualistas baseiam-se na tese do período intermediário segundo a qual o *Geist* coloca o *So-sein* e o *Drang*, o *Da-sein*.³⁹ Essa distinção teve

³⁸ Sobre o problema da superação do dualismo, parece-me importante a prospectiva de Peirce quando, com a teoria do triângulo semiótico, afirma que tudo é sinal, porém acrescenta logo que todo o sinal pode tornar-se por sua vez um interpretante ou um objeto: isso quer dizer que tudo é sinal, mas também interpretante ou objeto segundo o ponto de vista. Esse tema foi desenvolvido a propósito do tema da interpretação por Royce em *The Problem of Christianity*. Apesar do êxito idealista, a interpretação de Peirce oferecida por Royce mostra pontos interessantes que encontram uma analogia com as posições de Scheler, sobretudo no seu ponto de partida: o que refuto na alternativa sensualismo/racionalismo que acaba fazendo depender a capacidade cognitiva exclusivamente ou da *perception* ou da *conception*.

³⁹ Essa tese é levada às extremas consequências por Lenk que supõe duas esferas do ser separadas que fazem referência ao *So-sein* (*Geist*) e ao *Da-sein* (*Drang*). Além do mais, identifica a esfera do *Da-sei* com o *Real-sein* e, portanto, com a *Wirkfähigkeit*, para concluir que já no período intermediário o *Geist* e a esfera do *So-sein* era caracterizada pela *Ohnmacht* (Lenk, 16). Que sejam perceptíveis também no período intermediário embriões dessas teses é certo, mas o que escapa a Lenk é que a tese da *Ohnmacht* é desenvolvida exatamente em conexão com a superação da oposição ôptica entre *So-sein* e *Da-sein* e não como reforço de tais oposições. Entre os tantos que recentemente repropõem esse dualismo entre ser ideal e real, basta citar Escher di Stefano: "O último Scheler traduz a sua desilusão axiológica em relação ao dualismo metafísico de realidade cega e espírito impotente, colocando ao lado do mundo ideal do espírito, do mesmo modo original e irreduzível, da realidade instintiva e legitimando ao lado da *realidade ideal a realidade existencial*" (Op. Cit. P. 285).

TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

consequências em todas as áreas abordadas por Scheler: da antropologia à teoria do conhecimento, (p.95) à história (onde por trás dos fatores ideais é identificado o *Geist* e por trás dos reais o *Drang*). A própria redução fenomenológica é desenvolvida nesse sentido como a suspensão do ser real para se dirigir ao ser ideal, ao mundo das essências puras. No entanto, essa oposição entra em crise nos últimos escritos.

No período intermediário, fala-se primeiramente apenas do dualismo ontológico: "A distinção entre *Wesen* e *Dasein* é, dentro de todo ser relativo, uma diferença ontológica", o dualismo ontológico é excluído uma vez que no Ser absoluto "*Dasein* e *Wesen* se unificam" (GW 5,98). A diferença ontológica permanece posta "no ser das coisas em si e não em nosso intelecto". Contudo, já neste período se manifesta em forma embrionária também uma perspectiva diferente: a tese expressa na "terceira evidência" - segundo a qual todo possível ser possui necessariamente um *Wesen-sein* ou *Wassein* (essência) e um *Dasein* (existência) (GW 5,96) - resulta discordante em relação às afirmações anteriores. Se cada *So-sein* está necessariamente conectado a um *Da-sein*, como é possível uma esfera de *So-seiende* e outra de *Da-seiende* separadas entre si?

O último Scheler faz uma mudança nítida neste ponto, negando não apenas o dualismo ontológico, mas também o ôntico. Ao contrário do que afirmava antes, ele afirma que é uma distinção relativa apenas à mente e não aos entes: "valor, *Dasein* e *Sosein* são separáveis, mas apenas no *Geist* e através do *Geist*, não em si mesmos" (GW 11,242). Scheler escolhe dar o máximo desenvolvimento à tese da correlatividade entre *So-sein* e *Da-sein*: uma essência ou um *Wert-sein* são sempre a essência ou o valor de um *Da-sein* e vice-versa (GW 11,125)⁴⁰. Isso significa que não existem essências ou valores em si, independentemente dos atos que os apreendem, porque não há uma independência ontológica entre ato e essência. De maneira imprecisa, pode-se certamente dizer que 1 e 2 são um "*Sein*" ideal, mas apenas se se quer dizer (p.96) que são um "*So-sein*"⁴¹ ideal, objeto do *Wissen* e dos atos cognitivos. O *So-sein* não é um ser, mas uma componente do ser e, como tal, sempre em correlação com um *Dasein*. O que resulta fora dessa correlação é apenas um ente fictício (GW 11,241). Onticamente, há uma correlatividade entre essência, existência, valor e ato; no entanto, isso não exclui que em um plano puramente gnoseológico seja possível distingui-los uns dos outros e considerá-los de maneira autônoma. Ao fazê-lo, Scheler se volta contra Bolzano e Husserl: "Contra toda falsa teoria de uma completa independência do ser do ato do ser da essência e do ser do *Dasein*, [...] afirmamos a unidade estrutural indissolúvel entre esses três componentes" (GW 11,225). Eles são um ente, ou o ser, apenas como unidade, nunca separadamente.

O último Scheler coloca em crise a tese de um *Drang* que estabelece o *Dasein* e de um *Geist* que estabelece o *So-sein*, quando afirma de um lado que o *Drang* também estabelece o *zufälliges Sosein* (GW 11,128; 9,81;8,360)⁴² e portanto tem uma função constitutiva também para a essência, e de outro que o *Geist* influencia também o *Dasein*

⁴⁰ Não se deve esquecer que aqui Scheler fala também de valor; de fato, a tese de um dualismo ôntico entre *So-sein* e *Da-sein* é substituída com a da tríade indissolúvel do ser: *Wert-sein*, *Da-sein* e *So-sein*.

⁴¹ Scheler, porém, às vezes fala de *Wesen-sein*, o que não deve ser entendido com *Sein* da *Wesen*. Ambígua também é a expressão *Real-sein* (por ex. GW 11, 227).

⁴² O primeiro a dar-se conta da importância desse ponto foi Blassenge, op. Cit.

determinando seus limites de possibilidade: sua função torna-se a de estabelecer limites à *Drangphantasie*, limitando-se a ser um princípio que mantém a realidade contingente no quadro do que é possível em relação à essência; além disso, o *Geist* se revela incapaz de estabelecer o *So-sein* por si só: "O *Geist* como princípio inativo produz *Wesenheiten* apenas motivado pela direção do *Drang*, nunca independentemente dela" (GW 11,190). Isso implica uma interdependência entre ideias e *Drang*: "O *Drang* e as ideias [...] se determinam reciprocamente" (GW 11,262).

Se as ideias implicam a energia do *Drang*, então não é possível hipotetizar um mundo de ideias, uma substância espiritual etérea, independente do *Drang*: as ideias, ao contrário, sempre pressupõem ambos, *Geist* e *Drang* (p.97). Não existe mais um reino de essências ideais independentes e opostas ao *Drang*, porque o *Drang* é parte constitutiva da essência: "a essência já pressupõe, em sua delimitação das outras essências, o *Dasein* do *Drang*" (GW 11,89). A tese da correlatividade entre *So-sein*, *Dasein* e *Wert-sein* e a da cooperação entre *Geist* e *Drang* levam a negar a possibilidade de um ser ideal: "Negamos da maneira mais resoluta que exista um ser ideal como região autônoma do ser" (GW 11,241).

As consequências dessa mudança são notáveis, embora em Scheler não estejam completamente explícitas. Em primeiro lugar, a interpretação da redução fenomenológica como colocação entre parênteses do *Drang* e da realidade entra em crise: cancelar o *Drang* significaria também anular as essências. A redução fenomenológica, portanto, parece cada vez mais como a colocação entre parênteses não do *Drang* e da realidade, mas daquele nível de realidade correspondente à estrutura pulsional do centro vital.

Por trás desta mudança, há uma clara distância de Husserl. O último Scheler expressa claramente sua insatisfação com uma concepção dualística do ser que opõe um "ser real" a um "ser ideal" (GW 11,227) e que ressurge em Husserl (GW 11,225). Esta tese do "ser ideal" pode ser atribuída à ideia cerebral de Bolzano, que temporariamente desviou a filosofia alemã em um falso caminho (GW 11,120). Essa distinção começa com Lotze e se torna cada vez mais nebulosa, mas influente com Bolzano, Rickert e Husserl (GW 11,240). Se, a princípio, Scheler parece limitar sua crítica a Husserl às Ideias I (GW 7,311), posteriormente fica claro que essa crítica se estende também às Investigações Lógicas, onde já estariam presentes os embriões da "virada idealista": "Husserl chega à hipótese das <espécies ideais> por meio de uma falsa teoria da abstração (cf. a segunda das Investigações Lógicas)" (GW 11,241)⁴³. Em outras palavras, a crítica (p.98) à teoria da abstração tem como objetivo a tese husserliana da essência como universal: é aqui - a partir dessas teses das Investigações Lógicas - que se desenvolve o neoplatonismo de Husserl. "A tese de Husserl de que o vermelho é uma espécie ideal, distinta deste *So-sein* é um falso <platonismo>" (GW 11,248). Em contraste com essas teses, Scheler afirma a imanência da espécie no objeto

⁴³ Essa crítica é já presente no livro de 1906 improvisamente retirado da impressão e não mais publicado.

e a relatividade do *Dasein* do objeto (GW 11,242). A essência não é um "ser ideal" em oposição a um "ser real": a partir do fato de que a essência é um objeto independente da pesquisa, não se pode deduzir "que há também um modo de ser independente da essência" (GW 11,226). Separar a essência do *Dasein* e fazê-la pairar acima dele em um mundo autônomo do ser ideal significa ir muito além de considerar essência e *Dasein* como entidades distinguíveis (GW 11,226).

11 A HERESIA DA *OHNMACHT* E A CRÍTICA À METAFÍSICA DAS IDEIAS ANTE RES

Existem vários aspectos subversivos na tese da *Ohnmacht* que escapam completamente a muitos intérpretes, como Lenk, por exemplo. Brenk, embora não os compartilhe, desenvolve uma excelente análise das posições de Scheler e chega à importante conclusão de que elas são completamente incompatíveis com as da metafísica tradicional. Quando a monografia de Brenk foi publicada, ela certamente soava, e de fato assim era entendida, como uma crítica. Hoje em dia, porém, ela testemunha o caráter inovador e a distância da posição de Scheler em relação ao pensamento metafísico tradicional.

O erro principal de toda a metafísica tradicional, para Scheler, é supor que "as formas mais elevadas do ser aumentam, quanto mais elevadas são, não apenas em sentido e valor, mas [...] também em força e poder" (GW 9,51). Um segundo erro é o teleologismo, visto que, considerando as formas mais elevadas do ser como perfeitas, eternas, imutáveis e ao mesmo tempo dotadas de poder, se chega "à visão teleológica do mundo, ou seja, a um insustentável sem sentido" (GW 9,51).

Para estas teses, Scheler opõe a da *Ohnmacht*. A metafísica tradicional atribui uma energia (p.99) e um poder originários às ideias e à *Vernunft* (GW 12,58), enquanto Freud mostrou que, pelo contrário, é o *Trieb* que possui a energia originária. O mesmo pode ser dito sobre os fatores ideais e reais da história, onde Scheler claramente é atraído pela crítica de Marx a Hegel e tenta encontrar uma solução intermediária.

Já foi visto como o *Geist* divino é deposto: "O poder criativo, do qual todas as imagens e coisas deste mundo originam-se [...] não pode ser o *Geist* em si mesmo. Nós o chamamos de *Drang*" (GW 12,37, cf. também 11,221). Ao reverter a tese do *noûs poiéticos* em *Ohnmacht*, Scheler se afasta da teoria tradicional da hipóstase a que, em vários aspectos, foi devedor no período intermediário: a hipóstase não se refere mais a um *Geist* identificado com a pessoa, mas à direção de um Absoluto em desenvolvimento que inclui em si mesmo também o *Drang* e que tende a se tornar pessoa⁴⁴.

Provavelmente não está errado conectar *Geist* com termos como forma, diferenciação e sentido. Tendo em mente a distinção entre *Geist* e pessoa, é limitante interpretar a atribuição de forma ou sentido como "intencionalidade", ou mesmo restringir a conexão indiscutível *Geist*/ideias dentro da *Wesenserkenntnis*: isso

⁴⁴ Utilizo o termo "hipóstase" levando em consideração Levinas, cfr. por ex.: *Il tempo e l'altro* (1949), Genova 1987 e *Totalità e infinito* (1961) Milano, 1977.

representa mais uma vez o nível correspondente ao centro pessoal, não ao *Geist*. É a pessoa, Deus ou homem, que possui a capacidade de *Erkennen* e de abrir-se à *Wesenserkenntnis*, não o *Geist* em si. Além disso, mesmo no caso da pessoa, a *Wesenserkenntnis* não pode ser considerada um caráter central; isso significaria permanecer dentro de uma abordagem gnoseológica que Scheler claramente contesta.

Dito isso, a conexão entre *Geist* e ideias permanece essencial, mas deve ser reinterpretada em outra direção: não em relação à *Wesenserkenntnis*, mas em relação ao *Drang*; não em relação à tese do *Geist* que coloca a tranquilidade, mas em relação à tese das ideias como ferramenta da interpenetração entre *Geist* e *Drang*.

(p.100) Scheler afirma que o "*Geist* humano é o que torna possível os vários tipos de *Teilhabe*" (GW 11,216). Portanto, uma vez que o "*Geist* divino é apenas o poder de criar ideias, então nosso conhecimento das ideias é uma recriação, não uma apropriação delas como objetos. No entanto, as ideias também não são reproduções. As ideias são produzidas espontaneamente e simultaneamente compreendidas [...] pelo homem através da recriação" (GW 11,91). A combinação desses dois trechos permite esclarecer melhor o significado de cada um: se o *Geist* divino é o poder de produzir ideias, o *Geist* humano é caracterizado como *Teilhabe*, como capacidade de participar dessa criação. Assim, alcança-se uma primeira delimitação geral do conceito de *Geist* entendido como potencialidade de criar ou participar de ideias: "O *Geist* é a capacidade passiva de produzir ideias, profenômenos, valores, orientação" (GW 11,189).

As ideias tornam-se as ferramentas da ação modeladora/inibidora do *Geist* no ato da interpenetração com o *Drang*: os projetos, os esboços na base do *Lenken* e *Leisten*. O *Geist*, através das ideias, expressa sua função contida em relação à fantasia (que em Scheler é uma atividade do *Drang*), tanto em referência à pessoa (*Wesenserkenntnis*) quanto em referência à *Triebstruktur* (sensibilidade). Mas tais ideias, reduzidas a serem esboços e rascunhos criados no momento, não são mais as *ideae ante res*. Ao negar a tese do *noûs poieticós*, Scheler se opõe a todas as formas de neoplatonismo (incluindo Husserl e Bolzano) que postulam um mundo de *ideae ante res* autônomo e independente da história, e abre caminho para sua tese das *ideae cum rebus*.

Pode-se pensar que isso seja válido apenas em relação ao *Geist* humano e não ao divino: as ideias na Substância poderiam ser entendidas à maneira de Agostinho ou Descartes como eternas e imutáveis, ou em todo caso independentes do *Drang*, mas isso é negado por Scheler: "A cinética das ideias entre si tem lugar também na Divindade sob o estímulo do *Drang*, que seleciona e constrói suas imagens seguindo as direções de seus impulsos" (GW 11,246).

O esforço do último Scheler é alternativo à metafísica tradicional. Ao mesmo tempo, é alternativo a todas as várias posições que, criticando corretamente alguns aspectos da metafísica tradicional, (p.101) acabam negando a possibilidade de um pensamento metafísico, ou até mesmo da filosofia em geral. Sob o fogo cruzado dessas duas visões, Scheler permanece fiel à sua convicção mais profunda: a necessidade de continuar refletindo a partir do espanto da razão diante da pergunta: "por que o ser

TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

em vez do nada?⁴⁵, um espanto que mantém aberta a legitimidade do discurso filosófico e, ao mesmo tempo, revela-se subversivo em relação às suas múltiplas dogmatizações.

Submetido: 17 de junho de 2023

Aceito: 15 de julho de 2023

⁴⁵ Essa pergunta que foi feita por Leibniz e Schelling, é reproposta também no famoso texto de Heidegger “Che cos’è metafísica” de 1929. Scheler coloca-a ao centro da própria reflexão desde 1920, identificando na *Verwunderung*, atitude própria de que permanece encantado por essa interrogação, a raiz última da dimensão metafísica (cf. GW 5, 134).