

Daniel O. Dahlstrom ³**Tradução e Notas:** Luciano Gomes Brazil ⁴

*“Der Katholizismus, nicht der Protestantismus, muss zu ende gedacht werden” [O catolicismo, não o protestantismo, precisa ser pensado até o fim]*⁵

A julgar pelo superlativo que eles costumam caracterizar o trabalho de um e outro, Scheler e Heidegger parecem ter formado algo como uma sociedade de admiração mútua⁶. Na conclusão às suas notas sobre *Ser e Tempo*, Scheler descreve este como “a *mais original* obra que nós, na filosofia contemporânea alemã, possuímos, a mais livre e independente das

¹ O presente texto foi originalmente publicado em uma coletânea sobre Max Scheler, intitulada *Max Scheler's Acting Persons*, no ano de 2002. O nome do volume, cuja tradução seria algo como *A pessoa atuante de Max Scheler*, é provavelmente uma referência ao livro de Karol Wojtyła, mais conhecido como Papa João Paulo II, cujo livro publicado em polonês teria como título traduzido em inglês *The acting Person* e cujo debate antropológico tem como ponto de partida as críticas de Scheler a Kant. O leitor do presente texto encontrará em suas linhas um pouco da crítica que este fenomenólogo fez a *Ser e Tempo*, tratado filosófico de Martin Heidegger publicado em 1927. Max Scheler, que veio a morrer em 1928, deixou em suas anotações as suas críticas ao tratado. O autor do presente texto, o professor da Boston University Daniel O. Dahlstrom, percorre a crítica de Scheler a partir sobretudo da filosofia da religião scheleriana – mas não somente-, marcadamente católica, cujo embate com a filosofia de Heidegger se daria pelo flagrante calvinismo desta. Surpreendentes perspectivas que estão filosoficamente traduzidas e dispostas nas páginas que se seguem.

² O ensaio aqui traduzido é um capítulo da coletânea *Max Scheler's acting persons, Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*. Ed. Stephen Schneck. Amsterdam: Rodopi, 2002. Pages 67-92. Disponível em <https://www.bu.edu/philo/files/2019/09/d-scheler.pdf> Acessado em 23 de outubro de 2023.

³ Nascido em 1948, Daniel Oscar Dahlstrom é filósofo e professor da *Boston University*. Possui livros publicados sobre Martin Heidegger, dentre eles o *Heidegger Dictionary*, publicado em 2013, e traduções do alemão para o inglês de filósofos como Hegel e Husserl.

⁴ Doutor em filosofia pela UFRJ com a tese intitulada *Nem guerra, nem paz: Walter Benjamin e a elaboração de uma crítica da violência*. Atualmente leciona filosofia na UNEB, campus I, Salvador. brazil.filosofia@gmail.com

⁵ SCHELER, Max. *Gesammelte Werke*, vol. 9: *Späte Schriften*, ed. Manfred Frings (Bern: Francke, 1976), p. 296 (daqui por diante: GW 9: 296)

⁶ N.T.: “*A mutual admiration society*” é uma expressão idiomática, e não se refere necessariamente a uma sociedade “institucionalizada”. Pode se referir a duas pessoas que se admiram, e é este o sentido da frase acima.

tradições filosóficas: uma investida radical e rigorosamente científica aos mais altos problemas da filosofia⁷. Por sua parte, Heidegger, ao ouvir sobre a repentina morte de Scheler, na primavera de 1928, é movido a elogiá-lo como a maior força filosófica na Alemanha, mais ainda, em toda a Europa – e mesmo em toda filosofia contemporânea⁸. E Heidegger continua, citando a compreensão inicial e o avanço no novo potencial da fenomenologia (mais notadamente em *Der Formalismusbegriff in der Ethik und die materiale Wertethik*), “a totalidade de seu questionamento”, e seu “faro incomum” para as sempre emergentes possibilidades no horizonte. Após observar as mudanças consideráveis, repletas de tormento e desespero, que seu pensamento sofreu ao longo dos anos, Heidegger, em óbvia admiração, atribuiu tal tormento ao fato de Scheler estar “possuído” e o que o possuía era a filosofia⁹. No domingo de Pentecostes de 1929, Heidegger escreve as linhas finais do prefácio de seu *Kant und das Problem der Metaphysik*, dedicando o escrito à memória de Max Scheler¹⁰.

Ainda mais importante que tais elogios como signo de um genuíno respeito entre pensadores é o tempo pelo qual cada um deles leva para entender a obra do outro, sujeitando-a a pesquisa crítica. A esse respeito, uma alta medida de estima mútua entre Scheler e Heidegger também é demonstrável, embora menos igual que o supra citado elogio entre ambos poderia sugerir. Pois, embora crivasse suas leituras e escritos durante os anos 1920 com uma série de aprovações e desaprovações para fora do pensamento de Scheler, Heidegger não parece ter deixado para trás nenhum registro de um continuado exame crítico de *Der Formalismusbegriff* ou de *Das Wesen der Sympathie*. O *Nachlass* (Espólio) de Scheler, por outro lado, contém um tal exame de *Ser e Tempo*, escrito oito meses antes de sua morte

⁷ GW 9: 304.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, ed. Klaus Held, segunda edição revisada (Frankfurt am Main: Klostermann, 1990), p. 62 (daqui por diante: GA 26: 62)

⁹ Ibid. 62-64.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Quarta e expandida edição (Frankfurt am Main: Klostermann, 1973), p. XVI. O conteúdo da obra acrescentado por Heidegger foi o assunto de sua última conversa com Scheler.

e pelo menos um mês antes de Heidegger ter passado três dias na casa de Scheler em Colônia em dezembro de 1927¹¹.

Há mais de uma razão para a diferença no nível de atenção que Scheler e Heidegger trouxeram para o trabalho de um e outro. As obras principais de Scheler antes dos anos 1920 não eram diretamente, ou, ao menos, proeminentemente preocupadas com questões ontológicas e epistemológicas, paradigmaticamente tratadas por Aristóteles e Husserl, e que formam uma parte muito importante do terreno fértil da revolução filosófica de Heidegger¹². Os *insights* de Scheler são claramente significantes para o interesse de Heidegger na fenomenologia da religião, outra fonte crucial para o seu empenho no início dos anos 1920 a se pensar o ser novamente¹³. Mas, também aqui, Heidegger se volta majoritariamente para as fontes clássicas da investigação da experiência religiosa, nomeadamente os escritos de Paulo, Agostinho, Lutero, Schleiermacher e Kierkegaard. Talvez a pouca atenção dada, a esse respeito – ao menos publicamente –, a Scheler possa ser rastreada na virada protestante no pensamento de Heidegger após a guerra, ligada com um medo de mostrar afinidades com “o fenomenólogo católico”. De certa forma, como o próprio Scheler nota, seu trabalho compartilha alguns temas básicos com os escritos de Dilthey, mas parece que Heidegger está mais preocupado com a dimensão hermenêutica e histórica da filosofia vitalista de Dilthey

¹¹ Naquilo que bem provavelmente é uma referência à sua última estadia prolongada na casa de Scheler, Heidegger relata como “apenas a alguns eram permitidos, em primeira mão longos debates e batalhas durante dia e noite, experimentar com ele [Scheler] que ele estava realmente ‘possuído’ pela filosofia; cf. GA 26: 63f. FRINGS, Manfred S., *Max Scheler*, segunda edição (Milwaukee: Marquette University Press, 1996), pp. 3f; Cf. a introdução de Thomas Sheehan para a sua tradução de algumas notas críticas de Scheler a *Ser e Tempo* (GW 9: 259-269) sob o título “Realidade e Resistência: sobre ‘Ser e Tempo’, seção 43” em Heidegger: The Man and the Thinker, ed. Thomas Sheehan (Chicago: Precedent, 1981), pp. 145-158. Cf. também GOREVAN, Patrick. “Heidegger and Scheler - A Dialogue,” *Journal of the British Society for Phenomenology* 24, no. 3 (October 1993): 276-282.

¹² Cf. FRINGS. *Max Scheler*, pp. 6, 22, 131; Frings menciona mas também questiona a adequação da distinção tradicional de três períodos de atividade de Scheler. Ele oferece pequenas alterações nas datações dos três períodos: 1897-1910 (ou 1912), 1910-1921 (ou 1922), 1921-1928.

¹³ Ver a leitura de Heidegger sobre a fenomenologia da religião, no semestre de inverno de 1920/21 e do semestre de verão de 1921, publicado (junto com alguns rascunhos de uma palestra que não foi realizada): GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. by Matthias Jung, Thomas Regehly, e Claudius Strube (Frankfurt am Main: Klostermann, 1995).

do que com o foco sobre a natureza que os estudos de Scheler sobre a fenomenologia da vida exigem e demandam.

Essas enormes diferenças de interesses e influências de Heidegger, enquanto talvez explique a falta de qualquer evidência de um extensivo exame da obra principal de Scheler – pelo menos no sentido de seminários, publicações ou notas anteriores à publicação de *Ser e Tempo* em 1927, faz com que o seu elogio a Scheler como um filósofo soe ainda mais confuso. Devemos concluir, por conta dos fatos revistos, que o encômio de Heidegger a Scheler seja menos que genuíno ou, ao menos, de que seja motivado mais por sentimento do que por razão? Tal inferência seria precipitada ao menos por duas razões. Em primeiro lugar, diversos tratamentos temáticos em *Ser e Tempo* e obras posteriores portam semelhança demais com tratos similares da obra de Scheler para que aquelas não sejam oriundas deste último (como, de fato, é reconhecido por Heidegger em alguns casos). Em segundo lugar, a revisão sobre as preocupações e as obras com que Heidegger se cerca incidem sobre seu pensamento e seu caminho para escrever *Ser e Tempo*. O elogio de Heidegger, que mencionamos a pouco, é expresso mais de um ano depois da publicação de *Ser e Tempo* e menos de seis meses depois de um extenso e privado encontro com Scheler. Durante este último encontro, ambos, como o próprio Heidegger lembra, “discutiram em detalhe como a formulação da questão em *Ser e Tempo* estava relacionada à Metafísica, e à sua [a de Scheler] concepção de Fenomenologia”.¹⁴ É extremamente improvável que, neste encontro, Scheler não tenha tornado sua extensa crítica à ontologia fundamental conhecida por Heidegger; a questão filosófica, então, é: seria esta crítica incisiva? E a questão histórica é: ela deu resultado? Em outras palavras, o que permanece a ser visto, a fim de se determinar o significado do elogio pós morte, é saber se, e, em caso afirmativo, em qual sentido Heidegger leva a sério a crítica de Scheler a *Ser e Tempo*, tal como as palavras dirigidas aos seus alunos poderia sugerir. Essa crítica foi, paradoxalmente, publicada pela primeira vez no ano da morte de Heidegger, e é bastante improvável que Heidegger tivesse planejado publicar uma resposta detalhada para ela. Além disso, até onde eu saiba, não existe, em seu espólio,

¹⁴ Cf. SHEEHAN. *Heidegger: The Man and the Thinker*, p. 61

nenhum manuscrito contendo tal resposta. No entanto, a falta de um tal manuscrito ou mesmo de uma evidência de planos de resposta não estabelece que Heidegger não estivesse afetado pela crítica de Scheler, ou que o rumo tomado pelo seu pensamento após *Ser e Tempo* – mais notavelmente, sua primeira, assim chamada virada sistemática ou metafísica – não mostra os efeitos de tais críticas¹⁵. Pelo contrário, seu elogio a Scheler, na primavera de 1928 dá-nos ampla razão para pensar que a crítica de Scheler muito significou para ele.

A primeira empreitada, no entanto, e o objetivo primário do que se segue é examinar a crítica de Scheler à ontologia fundamental de Heidegger. O exame não deverá se confundir com uma completa avaliação da validade da crítica, um compromisso tão ambicioso quanto necessário, e que requer o desenvolvimento de uma posição filosófica capaz de abraçar as ideias de diferentes perspectivas de cada filósofo. Tal compromisso demanda, em todo caso, de um espaço muito maior do que o previsto para um ensaio. Por isso, ao passo que possíveis réplicas (que podem ser feitas em favor de Heidegger) à crítica de Scheler são frequentemente mencionadas no corpo deste artigo, e uma linha maior sobre a divergência entre os dois é indicada na conclusão, o artigo esforça-se principalmente em identificar a crítica de Scheler ela própria e seus méritos possíveis. Há, como foi notado, ampla razão para essa tarefa específica: ela constitui o primeiro passo necessário a ser feito a fim de responder ambas às questões filosóficas sobre a mordacidade [*trenchancy*] da crítica de Scheler e a questão histórica do seu impacto no pensamento de Heidegger.

1 – Refutação e Crítica de Scheler à Ontologia Fundamental

Scheler se sentiu provocado por algo que está além do o desafio filosófico geral presente em *Ser e Tempo*, provocado a escrever uma longa crítica em resposta a esta obra. Ele foi claramente tocado e motivado pelas várias críticas de Heidegger em relação ao seu trabalho. Um ponto que parece tê-lo incomodado é a objeção que pode ser considerada a

¹⁵ GA 26: 201.

principal crítica de Heidegger, qual seja, a de que Scheler esqueceu a questão do Ser dos entes humanos, considerando-o algo “autoevidente, no sentido do ser simplesmente dado das demais coisas criadas”¹⁶. A insuficiência da orientação ontológica tradicional em relação ao *Dasein*, Heidegger aponta, também prejudica a salutar tentativa de Scheler de interpretar o conhecimento como uma “relação de Ser”¹⁷. Por sua parte, Scheler acusa Heidegger por, dentre outras coisas, dogmaticamente relativizar todos os modos de ser a uma solipsista, suspeitosamente estreita e inadequadamente justificada interpretação da existência humana¹⁸.

A seção seguinte é dedicada principalmente à elaboração das principais fontes de contenda entre os dois pensadores, baseada sobre a refutação de Scheler à crítica de Heidegger (“Scheler na defensiva”) e suas objeções à análise existencial em *Ser e Tempo* (“Scheler na ofensiva”). Essas diferenças não devem, contudo, obscurecer a área considerável de concordância entre ambos (por volta de 1927). Como prelúdio ao trabalho principal dessa seção, pode ser útil listar uma série de pontos os quais eles concordam.

Ambos concordam (e sabem-se concordantes) que o acesso primário dos seres humanos à realidade não é uma questão de sensação, intuição, percepção, pensamentos, inferência, conhecimento ou consciência; nem pode o ente real ser baseado sobre o ser-um-objeto ou explicado como efeito de algo real¹⁹. Ambos também concordam que a realidade não está confinada ao mundo exterior e que o conhecimento não é “o primeiro modo de acesso” ao real²⁰. Scheler elogia a consideração de Heidegger à prioridade da manualidade (*Zuhandenheit, ready-to-hand*) sobre o simplesmente-dado (*Vorhandenheit, present-at-*

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1972), p. 49 (a partir daqui: SZ 49); GW 9: 263: “*Daß ich die Seinsweise des Lebens nicht bestimmt hätte oder nur als nachträglichen Unterbau eingeschoben hätte, das ist für mich, der ich seit Jahren gerade über die Seinsweise des Lebens Vorlesungen halte, so falsch wie nur möglich.*”

¹⁷ SZ 208 n. 1; cf. *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 30: “*Wissen...muß mit rein ontologischen Begriffen bestimmt werden. Wir sagen: Wissen ist ein Seinsverhältnis, und zwar ein Seinsverhältnis, das die Seinsformen Ganzes und Teil voraussetzt.*” A crítica de Heidegger a Hartmann é tomada praticamente com exatidão de crítica de Scheler em *Formen des Wissens*.

¹⁸ GW 9: 265, 283, 290.

¹⁹ GW 9: 267.

²⁰ SZ 202; GW 9: 215.

hand), bem como seu esforço para quebrar com a tradicional transferência das categorias físicas para as investigações do fenômeno da vida, do eu, e assim por diante; mas tal elogio dificilmente surpreende, uma vez que Heidegger está, deste modo, amplamente recapitulando temas schelerianos²¹. Em relação ao repúdio à concepção de subjetividade cartesiana, ambos os pensadores argumentam que a consciência e o conhecimento são fenômenos derivados²². Heidegger aponta que a essência do *Dasein* é precisamente existência, junto com sua precisa diferenciação deste com relação à manualidade e o simplesmente dado, ressoa a insistência de Scheler de que “a existência de uma pessoa nunca é um objeto” e que “é essa a essência da pessoa, de que apenas existe e vive nas *execuções dos atos intencionais*”²³. A ênfase de Scheler sobre a irrevogável e essencial correspondência de pessoa e mundo ressoa na consideração de Heidegger da mundanidade fundamental da existência humana, seu “ser-no-mundo”²⁴. Não por acaso, ao que parece, a consideração de Scheler sobre um modo estático do comportamento, pressuposto pelo saber, está inequivocamente apropriada na análise existencial de *Ser e Tempo* (como característica da temporalização, que subjaz o sentido da existência humana)²⁵.

Há também similaridades manifestas entre os dois pensadores sobre o tema da temporalidade. Por exemplo, ambos rejeitam a doutrina kantiana de que tempo (ou espaço) seja uma forma da intuição. Além disso, Heidegger segue Scheler na consideração de que o tempo fenomenal, bem como a determinação físico-matemática do tempo, juntamente com outras tantas objetificações do tempo são derivadas de um modo mais básico de

²¹ GW 9: 260, 266.

²² GW 9: 261f. Eles também concordam que a realidade não está confinada ao mundo exterior e que o conhecimento “não é um modo primário de acesso” ao real”. (SZ 202; GW 9)

²³ SZ 12, 42, 88; SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern: Francke, 1954), pp. 397, 401 (daqui por diante: *Formalismus in der Ethik*).

²⁴ *Formalismus in der Ethik* 396, 408, 411; SZ 64: “‘Weltlichkeit’ ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenziale Bestimmung des Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial.” Cf. também FRINGS, *Max Scheler*, p. 153.

²⁵ *Formen des Wissens* 47 n. 24

temporalidade. Eles também concordam em destacar a singularidade primária futura e Kairológica da “temporalidade original”²⁶.

Por razões semelhantes, embora não idênticas, eles distanciaram seus projetos filosóficos de outros dois pensadores contemporâneos, os quais, conjuntamente, estavam em débito, a saber, Dilthey e Husserl. Assim, Scheler aprova a reivindicação de Heidegger de que Dilthey não tem sucesso em determinar o modo de ser da vida porque, tal qual Bergson, ele imediatamente combina (e, então, confunde) essa questão com a da “física”²⁷. Ambos rejeitam o que eles chamam de “orientação idealista unilateral de todos os entes em “consciência absoluta”, de Husserl²⁸. Assim como Scheler faz em *Der Formalismus*, Heidegger rejeita a noção de um domínio independente de “entes ideais” e Scheler nota que “por anos” tem ensinado uma doutrina do mesmo tipo que a que fora capturada pela insistência de Heidegger sobre a verdade do Ser, da emergência do ser de um ente a partir da ausência, bem como a pressuposição de verdade em afirmações bi-valentes²⁹. Por fim, Scheler reconhece a justeza da observação de Heidegger de que uma determinação ontológica da validade de vários conceitos empregados no entendimento de seres humanos é necessária, e que ela precisa ainda ser feita e que, em virtude de sua ausência, a ontologia grega dominou sobre toda a tradição filosófica ocidental³⁰. Eles também concordam na rejeição sobre as abordagens tradicionais da concepção dos entes humanos. Scheler está aparentemente pronto para aceitar a crítica de Heidegger a ele, por ele ter continuado a trabalhar com uma bifurcação entre razão e vida e por ser “meticulosamente orientado pela antropologia antiga

²⁶ GW 9: 218, 226-232, 298, 302f; *Formalismus in der Ethik* 400

²⁷ GW 9: 280.

²⁸ GW 9: 282; Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, segunda edição revisada (Frankfurt am Main: Klostermann, 1988), p. 147. Para a diferença entre as tendências fundamentalmente “realistas” de Scheler e as tendências cada vez mais “idealistas” de Husserl, cf. SCHNECK, Stephen. *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory* (Albany, NY: SUNY, 1987), pp. 31-37, 41-43. Note-se, entretanto, que o que Scheler chama de ontologias “materiais” corresponde às ontologias “regionais” de Husserl (em contraste com a ontologia formal).

²⁹ GW 9: 286-288; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 182f.

³⁰ GW 9: 281.

e cristã”; no entanto, Heidegger estava tão familiarizado com o estado atual de sua pesquisa que ele, Scheler argumenta em 1927, poderia ter visto que sua crítica não mais se aplicava³¹.

1.1 – Scheler na defensiva

As linhas de concordância entre ambos, mencionadas nos últimos parágrafos, são consideráveis e, no entanto, elas não são suficientemente fundamentais para evitar que cada pensador conteste, como notamos anteriormente, a legitimidade das premissas básicas do pensamento do outro. Em sua discussão sobre “a realidade como um problema ontológico”, depois de notar a conquista de Dilthey em dar uma caracterização fenomenológica da realidade do real” em termos do fenômeno da resistência, Heidegger aponta que essa análise é insuficiente porque o problema da realidade está construído epistemologicamente. Enquanto as refutações epistemológicas da análise de Dilthey não nos impedem de colher o que é positivo neste último, Heidegger critica a indeterminação ontológica da própria noção (a saber, “vida”) que subjaz em tais análises. Bem ciente da demanda de Scheler por uma definição ontológica não circular da cognição e, portanto, de sua interpretação do saber (como um tipo de conhecimento) como uma “relação de ser” (*Seinsverhältnis*), Heidegger sabe que Scheler, e seguindo este, Hartmann, não podem ser acusados – ao menos não diretamente – de interpretarem a epistemologia como o supremo tribunal para o problema da realidade³². Heidegger sustenta, no entanto, que ambos os pensadores adotam a orientação básica da ontologia tradicional e não reconhecem tal inadequação fundamental no que diz respeito ao *Dasein* e ao problema da realidade. Por consequência, aponta Heidegger, a interpretação de Scheler da realidade é “fundamentalmente” envolvida pela mesma “indeterminação ontológica” que subjaz às perspectivas positivas da interpretação de Dilthey da realidade³³.

³¹ SZ 47; GW 9: 280f.

³² SZ 208 n. 1.; cf. *Die Formen des Wissens* 30: “Wissen als solches muß bestimmt werden, ohne daß eine besondere Art von ihm oder etwas das selbst schon Wissen, ja ‘Bewußtsein’ in sich schließt (wie Urteil, Vorstellung, Folgern, etc.), in der Definition benutzt wird - d.h. muß mit rein ontologischen Begriffen bestimmt werden.”

³³ SZ 210.

Como notado anteriormente, Scheler está particularmente decepcionado com esta última acusação. Não que ele não admitisse compartilhar uma parte substancial com Dilthey. Quando Dilthey (no seu muito discutido ensaio *Beiträge zur Lösung der Frage von Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*) contesta os mesmos pressupostos da tradicional querela (Kant chamou isto de um “escândalo”) da demonstração da realidade do mundo exterior, ele apela para o esquema básico de “impulso e resistência”, um esquema que, Scheler completa, Heidegger corretamente comenta. Nas palavras de Dilthey: “o esquema das minhas experiências, o que meu eu distingue de meus objetos, situa-se na relação entre a consciência do arbitrário, movimentos voluntários e a resistência que esta encontra”³⁴. Vale ressaltar que Dilthey considera a assunção da dação da realidade imediata do mundo exterior como uma “ficção psicológica” e a esse respeito, de um modo competente, Scheler toma seu caminho³⁵. Mas Dilthey também insiste, como Scheler faz depois, que a realidade do mundo exterior não é algo revelado pelos dados da consciência ou derivado de um mero processo. Ambos os pensadores concordam que a chave para a crença na realidade do mundo exterior encontra-se no “comportamento impulsivo volitivo” (Scheler) ou “uma experiência de vontade” (Dilthey)³⁶. Não surpreendentemente Scheler se

³⁴ DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, quarta edição (Stuttgart: Teubner, 1964), p. 98 (daqui por diante: GS V: 98): Das Schema meiner Erfahrungen, in welchen mein Selbst von sich das Objekt unterscheidet, liegt in der Beziehung zwischen dem Bewußtsein der willkürlichen Bewegung und dem des Widerstandes, auf welchen diese trifft.” Cf. *ibid.*, 101. Por meio de sua descrição de processos, equivalentes a “inferências inconscientes”, por meio dos quais surge a consciência do mundo externo, Helmholtz é elogiado por Dilthey como tendo definitivamente refutado “a doutrina da imediata dação de algo exterior” (GS V:94); ao mesmo tempo, Dilthey critica as “pressuposições intelectualistas”, que informam a teoria de Helmholtz (assim como a de Descartes e Kant antes dele), especialmente a noção de que sensações são independentes de um “sistema de impulsos” (*ibid.*, 95), uma tese que remonta pelo menos a Locke e repousa sobre a não completamente relevante observação de que, enquanto eu consigo produzir imagens de memória à vontade, eu não posso produzir ou eliminar sensações à vontade. (cf. LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975), Livro. 4, Capítulo 11: “Of our knowledge of the Existence of other Things,” pp. 630-639); Dilthey se esforça em estabelecer a tese contrária. Cf. *ibid.*, 96: “In dem System der Triebe, in den mit ihnen verbundenen lustvollen und unlustigen Gefühlen, in den von konstanten Ursachenklassen der Außenwelt regelmäßig hervorgerufenen Gemütszuständen ist die Erhaltung des Individuums und der Gattung unmittelbar zu den äußeren Lebensbedingungen in Beziehung gesetzt.... Aus dem Eigenleben, aus den Trieben, Gefühlen, Volitionen, welche es bilden und deren Außenseite nur unser Körper ist, scheint mir nun innerhalb unserer Wahrnehmungen die Unterscheidung von Selbst und Objekt, von Innen und Außen zu entspringen”. Dilthey também cita sua “Einleitung in die Geisteswissenschaften” para este efeito e, em termos de crítica a teorias idealistas, cita Riehl.

³⁵ GS V: 103.

³⁶ GW 9: 209; GS V: 104.

refere – no singular – à “doutrina nossa e de Dilthey e a “não muito precisa elaboração de Heidegger a” esta doutrina³⁷.

Ainda assim Scheler tem razão em ficar irritado com o apontamento falho de Heidegger em diferenciar a sua visão daquela de Dilthey. Por anos, diz Scheler, ele dedicou leituras à questão dos modos de ser da vida³⁸. Além disso, em “*Idealismo – Realismo*” Scheler faz quatro críticas centrais à consideração de Dilthey da realidade. Para ser mais exato, é questionável se Heidegger teve algum acesso a essas críticas quando ele escreveu seus apontamentos³⁹, e talvez seja até mesmo provável que ao menos uma das críticas de Scheler tenha sido feita com as considerações de Heidegger em mente. Scheler critica Dilthey por deixar de considerar (a) a centralidade e imediaticidade da experiência da resistência (Dilthey consente com as conclusões de Helmholtz – desde então desacreditado, de acordo com Scheler – que evocam a intervenção dos “processos de pensamento”); (b) a prioridade da “resistência experimentada estaticamente” a qualquer conteúdo imanente da consciência (Dilthey fala de uma “resistência da consciência” fundamental); (c) o caráter espontâneo e voluntário da vida impulsiva que encontra resistência (Dilthey continua um legado schopenhauriano de caracterização da vida através de impulsos); e (d) o fato de que a experiência da resistência não é, em hipótese alguma, confinada pelo assim chamado “mundo exterior” (Dilthey tem em vista a resistência experimentada de maneira puramente psicológica, por exemplo, a resistência de coisas convocadas a mudar, fraqueza da vontade)⁴⁰.

De acordo com a proposta desse artigo, uma completa avaliação dessas críticas seria inapropriada; no entanto, merecem ser mencionadas, uma vez que demonstram o porquê de Scheler levar tal exceção em ter sua interpretação sumariamente associada e rejeitada junto

³⁷ GW 9: 263.

³⁸ GW 9: 263; cf. n. 12 acima.

³⁹ No entanto, não é impossível que Scheler as tenha comunicado a Heidegger durante seu encontro em dezembro de 1927, ou mesmo antes, em 1925; por isso, estou inclinado a considerar um erro excluir as considerações deles, como Köhler as faz; cf. KÖHLER, Dietmar. *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnittes von 'Sein und Zeit'*. (Bonn: Bouvier, 1993), 7f.

⁴⁰ GW 9: 210-215.

àquela de Dilthey. De fato, a frustração de Scheler foi sem dúvida agravada pelo fato de que ele tenha entendido a posição de Heidegger em muitos de seus aspectos relevantes, não apenas na crítica a Dilthey, como uma fac-símile de sua própria. Já em *Formen des Wissens*, um texto que Heidegger de fato havia lido e citado, Scheler assevera inequivocadamente que por sete anos ele vinha insistindo que o “estado de consciência” é derivado de um “estado de pré-consciência” (“pré-reflexiva”), uma cognição estática, ou, melhor, como um “tendo” as coisas que não depende de funções “intelectuais”⁴¹. Mais precisamente do ponto de vista da crítica de Heidegger, o que é estático não é algo simplesmente dado, mas um processo⁴². Os méritos da refutação de Heidegger precisam ser avaliados, porém não antes de serem colocados no contexto das próprias críticas de Scheler a Heidegger.

1.2 – Scheler na ofensiva

As objeções de Heidegger à doutrina de Scheler, feito na esteira da crítica da concepção de realidade de Dilthey, são, na visão de Scheler, “demasiado incompletas” para justificar uma análise mais aprofundada. Contudo, há dois pontos interligados que são desenvolvidos por Heidegger para embasar sua crítica, os quais Scheler “tem de contestar” (tal como ele mesmo diz): o primado ontológico do desvelamento do mundo sobre a constituição da realidade através da resistência, e o primado da angústia e do cuidado sobre *Eros*⁴³. Além disso, e frequentemente no contexto dessas duas objeções básicas, Scheler também faz uma série de outras críticas substanciais à análise existencial de Heidegger: a composição solipsista de tais pontos de partida, e o sofrimento resultante da concepção de mundo, a natureza empirista e arbitrária da investigação, o caráter autorrefutável da

⁴¹ SCHELER, Max. *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Bonn: Cohen, 1925), p. 31: “*Bewußtsein’ oder Wissen des Wissens (con-scientia) setzt ja das Haben von exstatischen Wissen (Kinder, Primitive, Tiere) schon voraus; es kann erst durch einen reflexiven Akt zur Gegebenheit kommt, de sich selbst erst auf die wissensgebenden Akte richtet. Ohne eine Tendenz in dem Seienden, das ‘weiß’, aus sich hervor- und herauszugehen zur Teil-habe an einem anderen Seienden, gibt es überhaupt kein mögliches ‘Wissen’.*” Cf. n. 24 na página 47 (citado por Heidegger, SZ 210).

⁴² GW 9: 227: “*Zu dem Urphänomen des Lebens gehört nicht nur, daß es Selbstbewegung darstellt, sondern auch Selbstveränderung.*” Cf. também ibid. 303.

⁴³ GW 9: 263.

conclusão acerca da temporalidade, e – não menos importante –, a visão-de-mundo subjacente a estas. As duas primeiras dessas críticas suplementares estão elaboradas no decurso da apresentação das duas objeções básicas de Scheler nas duas próximas seções. Mas, uma subseção em separado será dedicada às duas últimas críticas por oferecerem uma explicação tanto quanto uma crítica dos erros da análise de Heidegger⁴⁴.

1.2.1 Mundanidade, realidade e resistência: o solipsismo de Heidegger e “o mundo perdido”

Heidegger alega que a experiência de resistência só é possível ontologicamente sobre a base do desvelamento do mundo⁴⁵. A posição de Scheler é que a “resistência a *um* centro de impulsos e de vida produz a unidade de uma esfera real – *anteriormente* a todas as realidades individuais”⁴⁶. O que se antecede é – não um mundo – mas uma certa espacialidade e temporalidade subjetivas⁴⁷. Além disso, eles são dados com e relativos à possibilidade de alteração característica não meramente da existência humana, mas de entidades vitais, de modo geral. Scheler pode concordar plenamente com Heidegger que “ser mundo” e “ser um mesmo” são equiprimordiais em certo nível, mas Scheler acrescenta uma explicação para a equiprimordialidade em tal nível, a saber, que “ambos, como modos de ser, crescem fora da resistência, superando a resistência, e a subsequente verificação do que, a partir daí, possui *vir a ser*”⁴⁸. Na medida em que a realidade é definida por resistência, o mundo é algo real e derivado, na consideração de Scheler. Além disso, o mundo, além de ser

⁴⁴ Pode ser útil listar as seis críticas básicas: 1) ser-no-mundo pressupõe a realidade (confirmada pela experiência de resistência) e não o contrário; 2) a experiência de resistência (motivada pelo amor) está pressuposta no cuidado e na angústia, e não o contrário; 3) a individualidade é, no melhor dos casos, um resultado, mas não a pressuposição da existência humana; o solipsismo é em qualquer caso injustificado; 4) essência e existência (realidade) são coisas distintas e falhar em manter e observar tal distinção é equivalente ao empirismo e torna qualquer arbitrária quaisquer empreitadas; 5) o tempo é inconcebível sem a eternidade; 6) a analítica existencial de Heidegger está tomada por uma visão-de-mundo calvinista (o que é tanto uma explicação como também uma crítica).

⁴⁵ SZ 210; esta passagem é citada duas vezes por Scheler, cf. GW 9: 215, 263.

⁴⁶ GW 9: 263.

⁴⁷ Ibid. Para a consideração de Scheler sobre a espacialidade e a temporalidade, cf. GW 9: 216-236.

⁴⁸ GW 9: 264.

um “nada dado primordialmente”, primeiro possui um sentido definido somente em relação a “Deus”⁴⁹.

“Mundo”, é claro, não significa para Scheler o que significa para Heidegger, e essa diferença complica consideravelmente qualquer tentativa de se diferenciar suas posições contrastantes. Especialmente porque os seus diferentes usos do termo “mundo” não são tão distantes como seus diferentes usos para “*Dasein*”. Enquanto para Scheler não é ambíguo que “*Dasein*” e “realidade” sejam sinônimos e seus significados sejam bem diferentes para Heidegger, este poderia certamente endossar *em um certo sentido* a descrição realista de Scheler do mundo como “sendo independente da subjetividade vivente e de tudo experimentado por ela”⁵⁰.

Mas, em consideração a esse endosso realista, é necessário fazer três classificações, correspondendo a três distinções sobre as quais Heidegger insiste. A *primeira* classificação é a aquela que Heidegger distingue uma série de sentidos de mundo: (1) “Mundo” como a totalidade de entes simplesmente dados dentro do mundo; (2) o modo (ou região particular) de ser de tais entidades; (3) o mundo da existência humana; e (4) a mundanidade pressuposta por estes mundos e que é “um modo de ser do *Dasein* e nunca uma espécie de modo de ser de uma entidade simplesmente dada dentro do mundo”.⁵¹ Somente na medida em que o primeiro e o segundo sentidos de mundo são considerados poderia Heidegger concordar com Scheler de que o mundo é independente da subjetividade viva (supondo, para efeito de argumentação, evidentemente, que o último seja, se não equivalente, então ao menos profundamente aparentado ao ser-no-mundo). A *segunda* classificação é a distinção heideggeriana entre o real e a realidade. Admitindo um ponto de acordo, no entanto superficial, com o realismo, Heidegger sustenta que entidades intramundanas “já” estão desveladas com o *Dasein* (*Dasein* como ser-no-mundo)⁵². Mas, ao mesmo tempo, de acordo com Heidegger, o idealismo dispõe do melhor do debate na medida em que se apegua à visão

⁴⁹ GW 9: 260.

⁵⁰ GW 9: 263.

⁵¹ SZ 65.

⁵² SZ 207.

de que nenhuma entidade pode explicar o que “ser” significa. Por isso, em um movimento claramente remanescente do idealismo transcendental de Kant garantindo o realismo do senso comum, Heidegger mantém que, enquanto o mundo exterior é “realmente simplesmente-dado, a realidade é ontologicamente fundada no ser do *Dasein*”⁵³. Há, conseqüentemente, um *terceiro* caminho no qual o endosso da afirmação de Heidegger da “independência da realidade” precisa ser classificada, nomeadamente, na medida em que a realidade é um categoria ontológica necessariamente fundada no *Da-sein* (ontologia fundamental).

Essa terceira classificação nos traz de volta para o que Scheler chama de “a questão fundadora” (*Fundierungsfrage*) e ao assunto imediato da disputa entre os dois pensadores⁵⁴. Mundanidade é, para Heidegger, uma suposição para a realidade; o real é “acessível essencialmente apenas enquanto uma entidade intramundana”⁵⁵. A realidade pode ser descoberta – ou permanecer escondida – apenas com base em um desvelamento precedente. Mas realidade não está nem na necessidade de, nem é capaz de uma prova, insiste Heidegger. De fato, essa questão da realidade do mundo exterior é autorrefutável, uma vez que a questão precisa ao menos pressupor um algo “isolado” ou um “sujeito sem mundo” e esse que assim opina, e que está certo disso, ou que acredita nisso, etc. – possui um comportamento fundado sobre o ser-no-mundo. Essa mesma pressuposição, Heidegger sustenta, assola o esforço deflacionário de Dilthey para estabelecer uma crença na realidade do mundo exterior em vez de proporcionar uma prova deste. O impasse epistemológico não é removido enquanto a base para “uma assegurada problemática fenomênica” não é procurada; e tal base, Heidegger acrescenta em uma crítica indubitavelmente direcionada a Husserl e Scheler, não é “garantida através do aperfeiçoamento fenomenológico subsequente ao conceito de sujeito e de consciência”⁵⁶. Tampouco ajuda a resolver tais assuntos manter uma insistência sobre a interrelação de sujeitos e objetos. Este movimento formal permanece ontologicamente

⁵³ SZ 211f.

⁵⁴ GW 9: 271.

⁵⁵ SZ 202.

⁵⁶ SZ 207.

indeterminado e ingênuo. O que precisa de explicação é por que a questão é colocada e sua explicação é queda da existência humana que desloca a compreensão primária do ser a um simplesmente-dado⁵⁷.

Para Scheler, em contrapartida, e como relatado antes, há um sentido de mundo que é coextensivo com um sujeito ou, mais precisamente, com um específico nível de subjetividade (ser-um-mesmo), mas esse mundo é resultado, não a pressuposição da experiência de resistência⁵⁸. Além disso, apenas enquanto tal, o mundo mantém qualquer significado. Por esse caminho, a crítica de Heidegger da “indeterminação” ontológica da interpretação de Scheler da realidade é virada de cabeça para baixo. Scheler está colocando que não apenas o conceito existencial heideggeriano de mundo é basicamente obscuro, mas também que qualquer sentido de que se é capaz de transmitir pressupõe o que Heidegger nega, qual seja, a mencionada independência da realidade⁵⁹. No que diz respeito às próprias reivindicações de Heidegger para alegada primazia da mundanidade, Scheler observa que (1) “infelizmente” ele não tem absolutamente nenhuma familiaridade com a mundanidade enquanto fenômeno (ao invés de uma simples ideia); (2) ele raramente viu um conceito mais indefinido do que a denominada “totalidade referencial de significado” (com a qual Heidegger tenta elaborar a mundanidade); (3) nem uma única linha de prova é apresentada por Heidegger de que o impulso é uma modificação do que ele chama de “cuidado” ou que a resistência pressupõe “ser como algo com o qual se está preocupado (*das Sein als Besorgtes*); e (4) a afirmação de Heidegger de que a resistência é apenas uma característica da realidade é insustentável se o problema do “em si mesmo” for propriamente analisado (de modo a distinguir o ser-real daquilo que é real)⁶⁰. No que diz respeito a este último ponto, Scheler

⁵⁷ Esta noção de queda só pode ser, por sua vez, adequadamente explicada por meio de interpretações da temporalidade e, em particular, da temporalidade autêntica. Para esta conexão, ver Parvis Emad: “*Heidegger on Transcendence and Intentionality*”. Sua crítica de Scheler em *Heidegger: the Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan (Chicago: Precedent, 1981), pp. 145-158. Emad mostra como claramente Heidegger, nas leituras de 1928, entende a si mesmo como se movendo para além do ponto de vista de Scheler, mostrando que a temporalidade, e não a intencionalidade, em última análise, explica a transcendência.

⁵⁸ Frings deu a entender que a abertura de mundo” que Scheler supõe pode ser nada mais nada menos o que Heidegger chama por “mundanidade”.

⁵⁹ GW 9: 260.

⁶⁰ GW 9: 263.

acrescenta que é flagrantemente inconsistente que Heidegger mantenha, por um lado, que “se o *Dasein* não existe, então (...) em si mesmo (*An Sich*) ele também não ‘é’”; e, por outro lado, que o fundamento ontológico da realidade no *Dasein* “não significa que algo real só poderia ser o que é em si mesmo (*an ihm selbst*) se, e conquanto, o *Dasein* existe”⁶¹.

Heidegger interpreta a mundanidade como um existencial, ou seja, como um modo no qual o *Dasein* existe. Assim interpretado, mundanidade é uma parte essencial da estrutura ser-no-mundo. Scheler continua seu ataque sobre a concepção de mundanidade de Heidegger e a alegada primazia ontológica contestando o que Scheler considera o solipsismo implícito na respectiva individualidade do que Heidegger nomeou por “possessividade” (*Jemeinigkeit*) do “ser-no-mundo”. Embora ciente de que a condição de Heidegger de que ser-com-os-outros é parte da constituição de ser-no-mundo, Scheler questiona o teor dessa condição a partir do momento em que ser-com-os-outros, tal qual a realidade das entidades intramundanas, continuar a ser interpretada relativamente ao *solus ipse* do *Dasein*⁶². O “erro básico” de Descartes não é evitado, mas apenas invertido⁶³. Heidegger deixa aberta essa objeção uma vez que ele fala acerca da necessidade de “inverter” o *cogito ergo sum*, por meio do qual “a primeira afirmação é, então: ‘*sum*’ e, para ter certeza, no sentido de ‘sou-em-um-mundo’”⁶⁴. Na base de passagens como essa, Scheler não encontra na análise de Heidegger nenhum meio de evitar “um pluralismo absoluto de exemplares do *solus ipse*” ou, equivalentemente, nenhuma razão em admitir que aquele mundo autêntico é compartilhado

⁶¹ GW 9: 265; SZ 211f.

⁶² GW 9: 296: “*Eine Seinsart des Menschen solus ipse gibt es nicht.*” cf. *ibid.* 261. A crítica de Scheler ao *solus ipse* de Heidegger é feita a despeito do fato de que Heidegger não apenas dolorosamente reivindica que “um Eu isolado sem os outros está dado” tão pouco quando um alguém sem mundo, mas explicitamente cita o estudo de Scheler sobre a empatia em apoio à sua reivindicação; cf. SZ 116 n. 1. Estaria Heidegger mais em sintonia com Husserl do que com Scheler acerca do assunto da intersubjetividade? A este respeito, cf. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. Stephen Strasser (Hague: Nijhoff, 1950), pp. 123f.

⁶³ SZ 211.

⁶⁴ GW 9: 261: “...woher will Heidegger dann wissen, daß es eine Welt gibt, daß der Wirklichkeit nicht beliebig <<viele Welten>> entsprechen...ebenso viele als es je solus ipse...gibt...”; *ibid.* 266f: “*Ich sehe auch nicht, wie er einem absoluten Pluralismus der Exemplare des solus ipse, des Daseins entrinnen will, in dem jeder sein Welt hat, resp. jeder in seiner Welt ist als in seinem Exemplar von Weltlichkeit.*” Cf. *ibid.* 280.

por eles⁶⁵. De fato, não há razões suficientes dadas por Heidegger, Scheler insiste, para não identificar o *Dasein* com o próprio Heidegger!⁶⁶

O efeito final do solipsismo inerente ao ser-no-mundo e a noção contrapartida de que o desvelamento do mundo é uma condição para a experiência da realidade é, Scheler infere, uma concepção de mundo indeterminada e vazia. Paradoxalmente, e precisamente por construir a mundanidade como um existencial (uma característica fundamental de um respectivo único ser-no-mundo) alegadamente mais básico que a realidade, Heidegger sacrifica a unidade e, por isso, a inteligibilidade do mundo. Além de ficar sem meios de determinar se há apenas um mundo, Heidegger então amarra a noção de mundanidade à de ser-no-mundo que respectivamente é “minha” ou “sua”, de tal maneira que ele priva o próprio mundo de qualquer significado intrínseco. “Nessa filosofia”, Scheler afirma nessa direção, “o mundo está sem qualquer sentido em si, sem qualquer valor em si, sem qualquer realidade independente em relação ao ente humano”⁶⁷. Após refletir que, antes de Heidegger, talvez apenas Fichte tenha desvalorizado tanto o mundo (natureza e história), Scheler observa que o mundo é ainda menos do que era para Fichte, uma vez que, para Heidegger, o mundo é meramente um refúgio ilusório a partir do qual retorna-se a si mesmo, à angústia de si, e à morte de si. O mundo, de acordo com Heidegger é como uma escola preparatória para Calvinistas, atesta Scheler, existindo por não outra razão senão instruir o *Dasein* (por meio do sofrimento e erro desde que esses o expandam) o qual ele não tem relevância essencial e o mundo é efetivamente nada⁶⁸. (Essa última frase introduz a sexta objeção básica feita por Scheler, uma objeção tratada separadamente abaixo).

⁶⁵ GW 9: 264, 288. A individualidade da existência humana não é negada, mas, sim, apenas afirmada como uma consequência; cf. também *Grundstimmung* GW 9: 261 problema de fundação, ponto de partida.

⁶⁶ GW 9: 295.

⁶⁷ GW 9: 295: “Que desvalorização total da ‘natureza’ – e não menos uma desvalorização da sociedade e da história!”

⁶⁸ SZ 211f, 191f; GW 9: 268).

1.2.2 Cuidado, Angústia e Amor: o empirismo de Heidegger e a arbitrariedade ontológica

Heidegger possui, evidentemente, mais do que uma explicação para a sua resposta àquilo que Scheler chama de “questão fundadora” (quer a experiência da realidade funde o desvelamento ou vice versa). Realidade é desvelamento no “cuidado”, termo de Heidegger para o ser do *Dasein*, a estrutura a qual, Scheler é rápido em apontar, é alegadamente provida em sua totalidade pelo fenômeno da angústia⁶⁹. Para não ser confundido com medo ou com uma entidade particular, o fenômeno em questão não é uma experiência cotidiana; ela é antes angústia por e sobre ser-no-mundo em geral, uma angústia existencial que priva a individualidade do *Dasein* de qualquer possibilidade de entender a si mesmo em termos de “mundo” ou opinião pública, em suma, em termos de qualquer coisa que seja seu próprio e individual (*solus ipse*) autêntico potencial de ser-no-mundo⁷⁰. Mais importante, ao menos para a proposta de Scheler, é a afirmação de Heidegger no contexto em que a “angústia (...) desvela o mundo como mundo”⁷¹.

Scheler tem diversas dificuldades com a noção de Heidegger de que cuidado e angústia provêm a base para o desvelamento do mundo e, deste modo, a descoberta de realidades. Algumas discussões dessas dificuldades são instrutivas, desde que cada uma dessas especifique uma queixa mais geral que Scheler direciona ao modo de Heidegger proceder em *Ser e Tempo*. Formulando a primeira dificuldade como uma questão, Scheler pergunta: como, na consideração de Heidegger, se deveria distinguir o que é essencial ou ontológico daquilo que é puramente cultural ou histórico na interpretação da angústia⁷²? Essa pergunta reflete reservas de Scheler com os rótulos “científico” e “fenomenológico” dados por Heidegger para sua análise. Enquanto a fenomenologia é, se não outra coisa, caracterizada por sua busca por essências, Heidegger não dispõe de meios para distinguir,

⁶⁹ SZ 186-89.

⁷⁰ SZ 187.

⁷¹ GW 9: 268.

⁷² GW 9: 283, 285f, 296.

Scheler assim o acusa, entre aquilo que é essencial daquilo que não é.⁷³ Na medida em que o modo de Heidegger proceder consistentemente nos urge a fundir essência e existência, ele compartilha traços fundamentais com tradições filosóficas que, de outra maneira, são desprezadas por Heidegger, a saber, tanto o empirismo como a *Lebensphilosophie*⁷⁴. Heidegger reconhece um domínio *a priori*, diz Scheler, mas este é restringido à ordem do dom⁷⁵ e, por isso, relativo à organização do *Dasein*⁷⁶. Enquanto o rompimento de Heidegger com a doutrina husserliana da idealidade deve, aos olhos de Scheler, ser elogiada, a falha de Heidegger em distinguir entre essência e existência contingente tornam incompreensíveis as “verdades perenes e os princípios matemáticos”⁷⁷.

A segunda dificuldade de Scheler com as reivindicações de Heidegger para o papel fundacional do cuidado é dirigido à sua determinação do cuidado em termos estritamente ontológicos (estar-defronte-de-si-próprio-em-um-já-ser-no-mundo). O cuidado é caracterizado tão formalmente que pode muito bem expressar um estado de esperança e antecipação amorosa e seu estado de espírito básico da angústia⁷⁸. Essa dificuldade resume as dúvidas gerais de Scheler com tal esforço de tentar fornecer uma ontologia antes de uma determinação ôntica dos vários conceitos centrais e suas validades (por exemplo, “conhecimento”, “vida”, “coisa”, “corpo”, etc.). Como já havíamos notado, Scheler está em completo acordo com Heidegger de que a estrutura ontológica da existência humana ainda tem de ser adequadamente elaborada e que as abordagens filosóficas tradicionais tomaram de maneira demasiadamente apressada categorias de outros domínios. Mas a solução, ele

⁷³ GW 9: 280, 282, 286, 270, 296. Há uma ironia nesta crítica desde que Heidegger, no semestre de inverno de 1921/22, ao criticar o ataque de Rickert a partes da *Lebensphilosophie*, cita com aprovação a *Versuche einer Philosophie des Lebens* – um dos textos atacados por Rickert. Cf. Max Scheler „Versuche einer Philosophie des Lebens” in *Vom Umsturz der Werte*, vol. 2 (Leipzig: der neue Geist, 1919), pp.

141-190 (Heidegger cita “164ff”); Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, segunda e inalterada edição (Tübingen: Mohr, 1922), pp. 29f, 100-02; Martin Heidegger, Gesamtausgabe, vol. 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985), p. 80

⁷⁴ GW 9: 286.

⁷⁵ N.T.: Termo original *giveness*. Em outras passagens, traduzi esta palavra por “dação”.

⁷⁶ GW 9: 288f, 301.

⁷⁷ GW 9: 268f.

⁷⁸ GW 9: 275.

alega, não é fingir dar uma interpretação ontológica da existência humana sem pressupor vários conceitos. Vale a pena notar que, com tal crítica, Scheler outra vez tenta virar a mesa sobre a crítica de Heidegger segundo a qual Scheler interpreta a realidade com noções ontologicamente indeterminadas. A análise de Heidegger, Scheler sustenta, é ontologicamente arbitrária porque emprega (pressupõe) algumas suposições ônticas que são supostamente derivadas, sem explicar tanto o critério para o emprego dessas noções (em detrimento de outras) quanto de suas derivações. Ele sugere que não há nenhum exemplo melhor dessa confusão do que uma não clarificada, porém, obviamente pressuposta, relação entre *Dasein* e existência humana. “Cada leitor desse livro [*Ser e Tempo*] não irá suportar uma certa falta de clareza sobre o que realmente se entende pelo constantemente acentuado *Dasein*”. O *Dasein* é em todo caso supostamente o “ente humano” em contraste com o não-humano – ou ainda, a estrutura de ser que supostamente se encontra em ou está em conexão com o “ente humano”.⁷⁹

Scheler reforça a sua afirmação de que o ponto de partida de Heidegger é impossível ao fazer notar os seguintes pressupostos da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Em primeiro lugar, Heidegger simplesmente pressupõe algum tipo de essência (se não de entes humanos, então do *Dasein*) em contraste com os de outros entes. Além disso, ele pressupõe não apenas que isto é dado junto com o modo de um ente humano como *solus ipse* é dado a si mesmo, mas também que pode ser distinguido entre o que é individualmente essencial e o que é empírico⁸⁰. No entanto, como já notamos, cada pressuposição em relação a uma característica essencial é feita sem fornecer os meios de distingui-la⁸¹.

Em suma, Scheler critica a análise existencial de Heidegger tanto pelo seu empirismo, isto é, a sua confusão da distinção entre essência/existência, quanto por sua arbitrariedade ontológica, isto é, a sua pretensão de prover uma consideração ontológica da existência humana sem pressupor (ou reconhecer seus pressupostos precisos de) conceitos ônticos

⁷⁹ GW 9: 274-76, 281f.

⁸⁰ GW 9: 285f.

⁸¹ GW 9: 271.

seletivos tais como aqueles de natureza, corpo, vida, espírito, coisa, e assim por diante. Todavia, essas críticas, embora convincentes, são largamente metodológicas. A maior dificuldade de Scheler com o papel fundamental atribuído ao cuidado e à angústia, especialmente no que diz respeito à experiência da realidade, é direcionada ao conteúdo ele mesmo da angústia. Longe de ser fundamental, angústia é (na visão de Scheler) derivada de um excesso de impulsos insatisfeitos em relação aos impulsos satisfeitos e aos que podem ser satisfeitos [*satisfiable*], ou, em outras palavras, é derivado da resistência do mundo aos seus esforços.

Após notar a considerável diferença em suas concepções da “questão fundamental”, Scheler tenta explicar ainda mais a diferença entre sua concepção de natureza humana e a analítica existencial de Heidegger em três termos: O que liga o *Dasein* ao objeto? O que conduz este ao saber e ao progresso no conhecimento? Pode algo conduzir o *Dasein* para fora da angústia que é tão constitutivo para ele? A resposta de Heidegger para as duas primeiras questões é, Scheler alega, um “fuga dominada pela angústia em face de si mesma do *Dasein*”, impelindo-o a perder a si próprio em coisas disponíveis à mão e simplesmente-dadas, tornando-se uma unidade anônima em uma sociedade anônima⁸². Infelizmente, essa alegação, embora não sem alguma justificativa, passa por cima completamente do fato de que essa progressão representa não apenas parte da análise de Heidegger, qual seja, a análise da inautenticidade da existência por si só (o mesmo poderia ser dito em resposta à crítica acima mencionada, que a ontologia fundamental de Heidegger efetivamente desvaloriza o mundo). Além disso, Scheler claramente exagera quando sustenta que essa progressão representa o oposto da verdade. Mesmo assim, com sua observação de que o salto para dentro, se fechando para o mundo exterior e escapando em sonhos, ilusões e drogas, não é menos poderoso como fenômeno que a imersão estúpida às coisas externas e sociais, uma questão importante é levantada. Com certeza, em defesa de Heidegger, pode-se legitimamente responder uma vez mais que sua concepção de decadência não significa que se exclui tais males; ou, equivalentemente, que a existência autêntica seja não tanto uma fuga

⁸² GW 9: 271-74.

para dentro quanto uma fuga para fora. Mas a falta de consideração dessas alternativas aumenta a dúvida da suficiência de, no mínimo, essa parte da interpretação de Heidegger. Em outras palavras, a explicação de Heidegger da existência inautêntica é inadequada, visto que ela não explica a possibilidade formal da alternativa esboçada por Scheler. Além disso, uma vez que a angústia está ligada à morte e a existência autêntica é determinada precisamente em termos de antecipação da morte do *Dasein*, há motivos para se questionar se a insuficiência da explicação da existência inautêntica também se transfere para da explicação autêntica.

A elaboração deste último ponto nos leva à terceira questão levantada acima e ao cerne da segunda grande objeção de Scheler à análise em *Ser e Tempo* (a objeção, vale lembrar, à noção de que o mundo é primeiramente desvelado e a realidade descoberta na preocupação e na angústia). Scheler argumenta que, ao contrário do que é afirmado na análise existencial de Heidegger, a angústia e a preocupação são fenômenos derivados, não fundamentais. O argumento, é claro, fica incompleto sem uma explicação ou, pelo menos, uma indicação dos fenômenos subjacentes. Scheler, assim, afirma que a angústia e a preocupação pressupõem e, na verdade, encontram seu equivalente no eros.

Scheler pode concordar com a consideração de Heidegger sobre a angústia como um estado fundamental de espírito (*Grundbefindlichkeit*) se a reivindicação for de que a angústia é um dos estados básicos de espírito (não historicamente contingente), em contraste aos animais. Todavia, ela é também um “sentimento vital, ou melhor, uma completa circunstancialidade vital que se expressa fisiologicamente e psicologicamente em um modo igualmente primordial”⁸³. A insistência de Heidegger de que a angústia é fundamental para a existência humana negligencia, na opinião de Scheler, o fato de que entes humanos não são meramente viventes, mas são também seres espirituais⁸⁴. É preciso que se diga mais (veja abaixo) sobre a noção de espiritualidade em Scheler. Porém, para além de tais noções,

⁸³ GW 9: 270.

⁸⁴ GW 9: 270: “Der Mensch hat Angst, und seine spezifische konstitutive Angst als Lebewesen, nicht als Geisteswesen.”

Scheler está mais uma vez levantando o espectro da inadequação, até mesmo da arbitrariedade, dos fenômenos apontados por Heidegger para a importância ontológica desses na interpretação da existência humana. Scheler, afirmamos mais uma vez, não está negando que a angústia seja o “mais central sentimento de vida” dos seres humanos, ou que os seres humanos tenham uma forma de angústia distinta, que seja, de fato, constitutiva para eles⁸⁵. Mas ele está sustentando que tal angústia é constitutiva para eles na medida em que eles estão vivos. Tomando a angústia como ponto de partida para a interpretação da existência humana, Heidegger, com efeito, repete os movimentos de uma *Lebensphilosophie*.

Pode ser legitimamente objetado que tais críticas não atingem o alvo na medida em que supõem uma distinção entre seres espirituais e viventes, algo que não está assumido, ou melhor, que está posto entre parênteses pela empreitada da ontologia fundamental. Essa empreitada, recordemos, consiste em desembrulhar o entendimento pré-ontológico do ser (*Seinverständnis*) que é constitutivo da existência humana, como uma fundação de qualquer ontologia⁸⁶. Mas há outra razão, na opinião de Scheler, para se rejeitar os papéis fundamentais atribuídos por Heidegger à angústia e ao cuidado, e se trata de uma razão que não supõe a distinção entre seres viventes e espirituais. Se trata do simples fato de que cuidado e ansiedade, como normalmente entendidos, serem obviamente derivados⁸⁷. Longe de encontrar ou descobrir a realidade, a angústia pressupõe a realidade; ela emerge da resistência do mundo. Angústia não é direcionada ao desconhecido, como tal, mas à resistência possível que o desconhecido pode nos oferecer. Em resumo, angústia não é o “dado último” pelo qual a análise precisa captar seus rumos: “Por detrás da angústia há um excesso de espontâneos impulsos insatisfeitos da vida defronte aos anseios satisfeitos e que podem vir a ser satisfeitos [satisfiable]”⁸⁸.

⁸⁵ GW 9: 270; cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bern: Francke, 1966), p. 55 (GW 9: 44): “Denn alle Wirklichkeit, schon weil sie Wirklichkeit ist, und ganz gleichgültig, was sie ist, ist für jedes lebendige Wesen zunächst ein hemmender, beengender Druck und die <<reine>> Angst (ohne jedes Objekt) ihr Korrelat.”

⁸⁶ SZ 13f.

⁸⁷ GW 9: 270f, 273f, 276f. De fato, o cuidado é interpretado por Scheler como a “composição de um elemento vital (ansiedade) e um ato básico espiritual, na verdade, o ato básico do espírito – de Deus, amor de Deus (ibid., 274).

⁸⁸ GW 9: 270.

Na dinâmica desses impulsos encontra-se o fundamento suposto por fenômenos tais como angústia e cuidado. Eros é o que basicamente motiva e molda os seres humanos às coisas e aos outros, quer seja inautêntica ou autenticamente. Além disso, quando a angústia penetra (inautenticamente ou autenticamente) em suas autoconcepções, em suas maneiras de relacionar com coisas e de estar com outros, Eros tem o potencial de dissipar a angústia⁸⁹. Com explícita referência a Platão, Scheler descreve Eros não meramente como antagonista da angústia e da angústia como sede de poder e da superioridade, mas como o próprio ímpeto de participação no mundo⁹⁰. Ele até mesmo concebe a ordem do mundo como um *ordo amoris*; e o amor humano como uma espécie particular de um “poder universal, ativo em e sobre todas as coisas”⁹¹. De acordo com essa concepção de *ordo amoris*, Scheler traça três formas de amor, correspondendo à sua divisão básica de todos os atos e seus portadores (atos vitais do corpo, atos físicos do ego, e atos espirituais da pessoa)⁹².

Essas afirmações são obviamente baseadas numa concepção ampla e analógica de amor. “No sentido mais formal de mundo”, tal como Scheler coloca, o amor é a tendência, ou, dependendo do caso, o ato que procura guiar cada coisa em direção à “perfeição do valor” peculiar àquela coisa⁹³. Neste ato, uma entidade “despede-se de si mesma” [“*take a leave of itself*”], sem deixar de ser a especificamente limitada entidade que ela é, e participa em outra entidade como um *ens intentionale* – e, assim, sem que uma entidade se torne “parte real” de outra.⁹⁴ Valores são os correlatos noemáticos de tais atos dirigidos a objetos, porém essa observação significa mais para Scheler do que o fato de que os atos são dirigidos a objetos de valor, ou em termos de valor daquilo que é amado. Em vez disso, atos de amor são movimentos em direção à elevação do valor do que é amado através dos quais, entretanto, o mais alto valor em questão não é nem o simplesmente-dado em antecipação do amor, nem

⁸⁹ GW 9: 271; cf. *ibid.* 294: “Die erste Wendung zum Welt-immanenten ist doch Eros, nicht Abstoßung, Angst, Flucht vor sich.”

⁹⁰ GW 9: 272.

⁹¹ GW 10: 355f.

⁹² Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, quinta edição (Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948), p.182-184 (daqui em diante: WFS 182-184)

⁹³ GW 10: 355.

⁹⁴ GW 10: 356.

simplesmente criado por quem ama⁹⁵. Quando Scheler reivindica que o primeiro voltar-se para o mundo é uma questão de Eros, e não de angústia, quando ele sustenta que Eros, e não a angústia, primeiro abre o mundo para nós, e quando ele argumenta que angústia e cuidado são reativos, pressupondo amor-próprio tanto quanto uma esfera do mundo já desvelada, ele está recorrendo ao amor naquele sentido formal e, ao mesmo tempo, ao sentido amplamente análogo⁹⁶.

No entanto, a segunda maior objeção de Scheler à analítica existencial em *Ser e Tempo*, sua crítica aos recursos de Heidegger à angústia e ao cuidado em relação ao modo como o mundo é desvelado, não depende de uma doutrina cosmológica de uma *ordo amoris*. Se a objeção é mordaz, é porque a angústia e o cuidado são fenômenos *reativos*, uma clara indicação de que eles supõem algo como um impulso, sua frustração no passado (resistência a este) e a indeterminação presente sobre sua satisfação no futuro.

1.2.3 Tempo, Eternidade e a “Escola preparatória para Calvinistas” de Heidegger

Como forma de explicar a radicalidade da saída de Heidegger da fenomenologia de Husserl, Scheler observa que tal saída consiste em “uma muito abrangente aproximação de fato da *Lebensphilosophie* e do *historicismo filosófico*”⁹⁷. Uma indicação de tal aproximação já foi observada: o papel atribuído por Heidegger à angústia (na medida em que ela é um fenômeno que é, em certo grau, comum a todo ente animado e não apenas a entes humanos) sugere a Scheler que Heidegger está escorregando “cada vez mais para um tipo de *Lebensphilosophie*”⁹⁸. Outra característica típica de uma *Lebensphilosophie* que Scheler encontra na filosofia de Heidegger, apesar de seus protestos em contrário, é a articulação de uma certa visão da vida ou do mundo (*Lebens-* ou *Weltanschauung*). Embora não seja o

⁹⁵ WFS 169ff; cf. Frings, *Max Scheler*, 42: “A visualização de valores elevados no objeto amado estabelece um paradigma imediato e idealizado de valor no objeto ao qual, por parte do amante, se espera uma realização e uma confirmação emocional”

⁹⁶ GW 9: 294, 297. Na descrição de Heidegger, nada menos que a morte pode retirar a ansiedade que assola e constitui a existência humana.

⁹⁷ GW 9: 280

⁹⁸ GW 9: 270.

objetivo declarado de uma ontologia fundamental, a construção de uma visão-de-mundo é, Scheler está acusando, seu pressuposto operacional e, nessa medida, uma parte integrante e dificilmente dissimulável de sua finalidade.

As opiniões de Heidegger sobre a relação entre filosofia e visão-de-mundo, bem como sua concepção da relação entre filosofia e ciência, estão rapidamente se modificando durante o final dos anos 1920. No entanto, mesmo em *Ser e Tempo* ele reconheça – tal como, de fato, ele precise por uma questão de consistência – que “uma concepção ôntica precisa da existência autêntica, um ideal factual do *Dasein*, está subjacente à uma interpretação ontológica”⁹⁹. Nesta obra, no entanto, ele permanece exasperadamente obscuro sobre a concepção precisa de tal ideal factual (como, de fato, ele faz – talvez não coincidentemente – acerca da natureza da metafísica que pressupõe a ontologia fundamental).

Não é mistério para Scheler, no entanto, qual visão-de-mundo a análise existencial de Heidegger informa. A visão-de-mundo é teológica, especificamente protestante, mais especificamente ainda, “a teologia Barth-Gogarteniana, um tipo de Neo-Calvinismo”¹⁰⁰. Por este último, Scheler entende como uma concepção protestante da “transcendência simbólica absoluta de Deus” junto com o completo estar lançado dos seres humanos no mundo¹⁰¹. Esta concepção teológica é, na opinião de Scheler, a joia da coroa da desvalorização do “mundo” que ele encontra nos apontamentos de Heidegger, tanto da irrealidade do mundo, quanto decadência do *Dasein* no mundo. Dado o caráter existencial do mundo, é o *Dasein* ele próprio que é desse modo, no fundo, desvalorizado. Em sua “imoderada e histericamente excessiva doutrina”, como Scheler a caracteriza, reside também a fonte da consideração fatalmente unilateral de Heidegger sobre a angústia como o “estado básico de ânimo” e sua atribuição da preeminência de um cuidado autocentrado em vez do amor¹⁰².

⁹⁹ SZ 310.

¹⁰⁰ GW 9: 295, 260.

¹⁰¹ GW 9: 296.

¹⁰² GW 9: 297, 268.

Anteriormente foram mencionados vários pontos de concordância entre Scheler e Heidegger sobre o tema da temporalidade. No entanto, eles também diferem marcadamente nas suas compreensões sobre o status ontológico, ou melhor, sobre o alcance da temporalidade. Mantendo-se junto à noção calvinista do completo estar-lançado da existência humana em uma mundanidade e, como sua contrapartida, a noção de divindade que transcende absolutamente a mundanidade da transcendência humana, Heidegger não concebe nenhuma acepção na qual a existência humana se mova para além de sua constituição temporal. Heidegger está, de fato, formalmente impedido de fazê-lo em virtude de sua tese de que a temporalidade finita é o horizonte último da existência humana, entendido precisamente como a projeção do estar-lançado ou como transcendência do ser-no-mundo¹⁰³. Em outras palavras, na consideração de Heidegger, a temporalidade constitui o sentido próprio da existência humana. Do ponto de vista de Scheler, no entanto, essa interpretação da existência humana negligencia uma vez mais a distinção entre seres humanos como seres vivos e como pessoas ou seres espirituais.

Um ente humano é uma “pessoa” ou “espírito”, de acordo com Scheler, na medida em que ele ou ela tem algum tipo de capacidade ativa para a autorreflexão; por exemplo, a capacidade de se reunir, se recordar, se enriquecer, se fortificar, ser fiel a, apontar para, esconder-se de algo, ter ou não ter a si próprio e, de fato, em cada caso “fora do tempo”¹⁰⁴. Essa autorreflexão é somente possível se o fluxo do tempo em algum sentido é; se não interrompido ou suspenso, então ao menos é sucedido. A pessoa inteira varia em si, tornando-se diferente em certo grau, em e através de cada ato realizado por esta; porém, nesta variação, Scheler insiste, não há nenhum tipo de mudança ou sucessão que o tempo torne possível. Uma pessoa, tal como ele se esforça para colocar a esse respeito, vive “no”

¹⁰³ Cf. o ensaio de Parvis Emad acima citado.

¹⁰⁴ GW 9: 296-299, 301-303; *Formalismus in der Ethik* 396, 399f; *Stellung* 38: Das Aktzentrum aber, in dem Geist innerhalb endlicher Seinssphären erscheint, bezeichnen wir als <<Person>>, in scharfem Unterschied zu allen funktionellen Lebenszentren, die nach innen betrachtet auch <<seelische>> Zentren heißen.” Cf. *Stellung* 41, 48f. (N.A)

tempo sem viver “dentro” do tempo, seja ele o fenomênico imediatamente dado no passar do processo da percepção mental interna, quer seja “no” tempo objetivo da física¹⁰⁵.

Graças a tal capacidade de autorreflexão é possível fazer a distinção entre essência e existência. Com a capacidade de fazer essa distinção, vem também a capacidade de se reconhecer princípios matemáticos, verdades perenes, de fato, a ideia de verdade ela mesma. Após observar que esses últimos são supra-históricos, Scheler observa que Heidegger, para o grande descrédito da análise existencial, precisa negar toda supratemporalidade e, com isto, a distinção entre essência e existência, ou, entre aprioridade e posterioridade¹⁰⁶.

Como apontado antes, Heidegger interpreta um sentido original da temporalidade como o derradeiro horizonte da existência humana. Scheler também distingue um sentido de temporalidade original de um derivado de maneira parecida, reconhecendo que o sentido original forma a base da mesma constituição da estrutura existencial do *Dasein*. Mas Scheler não aprova a afirmação de que o “sentido do *Dasein* é temporalidade”¹⁰⁷. Dada a própria natureza do *Dasein*, tal temporalidade não pode ser confinada ao eu. Em uma passagem citada por Scheler pela sua evidente indicação do relativismo radical inerente nessa concepção de *Dasein*, Heidegger declara: “As leis de Newton, o princípio da não contradição, quaisquer verdades em geral apenas são verdadeiras enquanto o *Dasein* é”¹⁰⁸.

O que não está imediatamente óbvio é a conexão, na visão de Scheler, entre esta visão de temporalidade e a visão-de-mundo supostamente a inspirando. Para ver tal conexão e, reciprocamente, a conexão entre a opinião de Scheler de que pessoas e verdades, em certo sentido, suplantam o tempo e sua visão-de-mundo, é necessário dizer um pouco mais acerca do “idealismo” de Scheler (um rótulo que poderia de certa maneira irritá-lo) e a teologia¹⁰⁹. Tal como Heidegger e diferentemente de Hartmann, Scheler agarra-se à premissa

¹⁰⁵ *Formalismus in der Ethik* 396, 400; cf. *ibid.* 401: “Da die Person ihre Existenz ja eben erst im Erleben ihrer möglichen Erlebnisse vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten Erlebnissen erfassen zu wollen.” (N.A)

¹⁰⁶ *Stellung* 50-53; GW 9: 301f, 288.

¹⁰⁷ SZ 331.

¹⁰⁸ SZ 226; GW 9: 288.

¹⁰⁹ Cf. GW 9: 185f.

fenomenológica de que não há ser-verdadeiro sem um ente para o qual ele é revelado. Diferentemente de Heidegger, no entanto, desta premissa ele infere a necessidade de uma “co-posição” [*co-positing*] junto com o *Dasein*, “um *Dasein* super singular, com cuja a revelação da verdade, ao fazermos isto, *co-revelamos* [*co-disclose*] eres-verdadeiros¹¹⁰”. (A outra alternativa, nomeadamente, a opção “realista crítica” de Hartmann de postular a independência dos seres em relação a qualquer intencionalidade é confusa e inaceitável)¹¹¹.

Embora Scheler de fato adote um movimento religioso e metafísico familiar como fundamento absoluto das coisas, é importante lembrar que ele rejeita o teísmo tradicional em favor de uma versão revisada da noção espinosista-hegeliana de que o absoluto se torna consciente de si próprio em entes humanos no mesmo ato pelo qual estes veem-se fundamentados nele¹¹². Insatisfeito com o elenco intelectualista da noção tradicional, Scheler enfatiza que este “saber autofundado” é a consequência de um comprometimento, no coração de nosso ser, com o avanço ideal da divindade. A autorrealização humana é o único lugar do devir de Deus que nos é acessível, e que, Scheler sustenta, é “uma parte genuína do próprio processo transcendente”¹¹³. Neste sentido, ele postula a existência de uma entidade-que-é-totalmente-em-si-mesma, a partir da qual todas as coisas vão adiante, no sentido de uma criação contínua na interação entre impulso e espírito (correspondendo ao *ordo amoris* mencionado anteriormente); porém esses atributos do absoluto são primeiro vitalmente relacionados um ao outro no ser humano¹¹⁴. Essa criação contínua, na qual o espírito

¹¹⁰ GW 9: 288.

¹¹¹ GW 9: 290-93.

¹¹² Empregando o princípio da razão suficiente, Scheler sustenta que “a esfera de um ente absoluto em geral, sem considerar se isto é, ou não, acessível à experiência ou ao conhecimento, não é menos constitutivo da *essência* da humanidade que sua autoconsciência e sua consciência de mundo” (*Stellung* 88). A origem de tal esfera, da religião e da metafísica, coincide completamente com o vir a ser dos entes humanos (*Stellung*, 88). Reprendendo Aquino e Descartes pela pretensão destes em inferir a existência de Deus, Scheler sustenta que, no mesmo instante em que os entes humanos se tornam por sua própria conta os mestres da natureza, eles necessariamente ancoraram o seu “centro de algum fora e além do mundo” (*Stellung* 89). Este movimento, assim sugere Scheler, vai de mãos dadas com a inabilidade humana de não se considerar como “parte” ou como “membro” do mundo. (N.A)

¹¹³ *Stellung* 92

¹¹⁴ *Stellung* 49: “Darum ist auch unser Mitvollzug dieser Akte nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines von uns unabhängig Seienden und Wesenden, sondern ein wahres *Mithervorbringen*, ein Miterzeugen der dem ewigen Logos und der ewigen Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und *Ursprung* der Dinge selbst heraus.”

humano participa, é caracterizada por Scheler como eternidade e como tempo absoluto, gerando a existência temporal sem estar sujeito a ela¹¹⁵.

Agora é possível dar uma resposta para a conexão que Scheler dá entre a suposta visão-de-mundo calvinista de Heidegger, e sua interpretação da temporalidade como último horizonte e sentido da existência humana. Precisamente por interpretar a temporalidade e, na verdade, uma temporalidade finita como sentido subjacente da existência humana, sem acesso para ou sem participação no eterno, Heidegger, aos olhos de Scheler, pintou um retrato fiel de uma humanidade protestante que acredita na transcendência completa de Deus. Scheler nos fornece poucas pistas sobre os detalhes desta reflexão, mas é provável que ele tivesse o seguinte em mente: o modo de ser-no-mundo a partir do qual a analítica existencial de *Ser e Tempo* inicialmente toma sua direção é o do trabalho, não o do jogo/lazer; o ponto de partida de Heidegger é uma existência melancolicamente cotidiana, o lócus imediato de um mundo público anônimo, unidimensional e aparentemente incapaz de redenção (“decaído”), em face do qual o único recurso é a autenticidade paradoxal da resolutividade de um indivíduo em abraçar o mundo totalmente negado por esta, uma resolutividade ancorada em uma espécie de angústia cansada do mundo e a inevitabilidade natural de uma morte que se aproxima¹¹⁶. Na analítica existencial de *Ser e Tempo* assim interpretada, Scheler encontra mais do que um eco distante da insistência calvinista sobre a primazia da fé (“*sola fide*”), na qual a fé é interpretada como questão imediata e exclusiva entre o indivíduo e seu Criador (“*sola gratia*”), com sua ênfase na palavra (“*sola scriptura*”) e

¹¹⁵ GW 9: 299, 301; *Stellung* 49.

¹¹⁶ Karl Barth, “Der Christ in der Gesellschaft” (1920) in *Das Wort Gottes und die Theologie, Gesammelte Vorträge* (München: Kaiser, 1925), p. 37: “Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach neues, Verschiedenes gegenüber der Welt. Es läßt sich nicht auftragen, aufkleben und anpassen. Es läßt sich nicht teilen und austeilen, gerade weil es mehr als Religion ist. Es läßt sich nicht anwenden, es will stürzen und aufrichten. Es ist ganz oder es ist gar nicht. Wo hat denn die Gotteswelt offene Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin? Wie kommen wir dazu, zu tun, als ob sie es hätte? Ja, Christus zum soundsovielten Male zu säkularisieren, heute z. B. der Sozialdemokratie ... das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten.” Ibid., 45: “Wir können es, indem wir in diesem Erwachen begriffen sind, nicht mehr unterlassen, alle Gültigkeiten des Lebens zunächst einer prinzipiellen Verneinung zu unterwerfen,...” Cf. Friedrich Gogarten, *Die religiöse Entscheidung* (Jena: Diederichs, 1924), p. 48: “Diese eine einzige Möglichkeit, von der Welt, der Zeit loszukommen, verlangt, daß man sich mit keiner Faser von der Welt und Zeit löst und sie ganz auf sich nimmt, nicht einer Schwierigkeit aus dem Weg geht und alle Verantwortung für alles auf sich läßt.”

na revelação interior ao indivíduo, às custas quer seja de uma tradição histórica de interpretação de uma comunidade, quer seja da celebração pública do sacramento; sua repúdio a qualquer apontamento teórico da imanência divina ou transcendência humana da ordem temporal (bem como de sua pecaminosidade); e, finalmente, sua circunscrição de todos os projetos humanos pelo estar-lançado derradeiro da predestinação divina (“*providentia dei, prae destinatio*”). O tratamento lamentável e inadequado de Heidegger (por conta própria) acerca do status do mundo do trabalho, da *polis*, e, na verdade, da ética no contexto de uma existência humana autêntica, reflete o que, para Scheler, católico não praticante, são os paradoxos não resolvidos da ênfase do protestantismo na fé como algo interior [*inward*], como assunto privado; e, ainda assim, numa salvação, cuja evidência tem de ser encontrada no trabalho e no mundo do trabalho (e, conseqüentemente, uma ética do trabalho)¹¹⁷.

Numa tentativa de capturar o núcleo dessa crítica e, de fato, na explicação da analítica existencial de Heidegger, Scheler insiste que “o catolicismo, não o protestantismo, deve ser pensado até o fim”. Ele expressa um pensamento similar quando observa que é necessário se opor à filosofia de um cotidiano com uma filosofia do Domingo. Ambas as observações servem para indicar uma alternativa à ontologia fundamental de Heidegger, uma alternativa que toma como ponto de partida a noção de que o que mais importa para os seres humanos não é a existência dele ou dela, mas, sim, a solidariedade com as coisas e os outros *e o seu espaço em comum*. A estrutura da existência humana ainda pode ser caracterizada como “cuidado” e, de fato, cuidado com o mundo – mas pelo amor de Deus e com vista a este único ser que existe por si mesmo.

¹¹⁷ Cf. Frierich Gogarten, *Illusionen* (Jena: Diederichs, 1926), p. 139: “Das Auffallendste und Bezeichnendste an der Lebensführung des protestantischen Menschen ist ihre radicale Weltlichkeit.” Cf. also Max Weber, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” (1904-05) in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 5^a ed., (Tübingen: Mohr, 1963), pp. 108f. (N.A)

Para uma Conclusão

Tal como visto acima, as notas de Scheler para *Ser e Tempo* contêm seis grandes críticas à analítica existencial de Heidegger. Primeiramente, contrário ao que Heidegger explicitamente sustenta no texto, ser-no-mundo pressupõe a realidade (confirmada pela experiência da resistência) – e não o contrário. Segundo, a experiência da resistência (motivada pelo amor) é pressuposta pelo cuidado e pela angústia – e não o contrário. Terceiro, a individualidade da existência humana é, na melhor das hipóteses, o resultado, mas não pode legitimamente ser interpretado como tomada como dada e, nesse sentido, como uma pressuposição ou ponto de partida para uma análise da existência humana, tal como Heidegger pretende que seja; a concepção dele da existência humana como um *solus ipse* acaba por desembocar, conseqüentemente, a um solipsismo injustificado. Quarto, essência e existência (realidade) são distintas, e o fracasso em manter e respeitar tal distinção, mesmo em uma análise da existência humana tal como oferecida em *Ser e Tempo*, é equivalente ao empirismo e efetivamente torna todo o exercício arbitrário. Quinto, o tempo é inconcebível sem a eternidade, não obstante a alegada interpretação do tempo de Heidegger sem considerar a eternidade. Sexto, longe de colocar entre parênteses quaisquer visões-de-mundo e concepções religiosas da existência humana, a análise existencial de Heidegger é formada por uma visão-de-mundo calvinista sem nenhuma possibilidade de se transcender, teoreticamente ou não, sua existência finita por conta própria.

Este último ponto é tanto uma explicação como também uma crítica. O jovem Heidegger considerou as tradicionais categorias ontológicas transmitidas pelo pensamento grego clássico através das grandes sínteses metafísicas do Medievo como fundamentalmente inadequadas, em verdade, incompatíveis com a fenomenologia da vida e, especialmente, com a vida religiosa. Esse “*insight*”, com suas conotações obviamente luteranas, é parte da motivação para o seu projeto inicial de interpretar novamente Aristóteles, um projeto que eventualmente resultou na análise da existência humana (*Ser e Tempo*), feita para servir como uma ontologia fundamental, um alicerce para qualquer ontologia subsequente. Mas tal

projeto fenomenológico, tal como Heidegger o concebeu, exigiu que se colocasse em parênteses e, ao fim e ao cabo, o dismantelamento total das concepções metafísicas tradicionais da existência humana, inclusive aquelas que interpretaram os seres humanos em termos de uma teologia natural ou, em suma, como entes criados e fundamentados¹¹⁸. A legitimidade de tal interpretação da existência humana por si própria, ou deixada a si mesma, por assim dizer, separada de qualquer sentido de se transcender a sua temporalidade constitutiva e finita, junto com a presunção operativa de que o sentido do ser da existência humana é, assim, discernível como um todo é precisamente o que Scheler está desafiando.

O desafio de Scheler, no entanto, não é simplesmente uma reafirmação dogmática das reivindicações da causalidade (ôntica, ou melhor, ontoteológica) sobre a interpretação (ontológica fundamental). Em vez disso, seu desafio é tentar expor e pôr em questão a suposta primazia concedida à interpretação ontológica em *Ser e Tempo* de Heidegger. Scheler coloca em questão esta ou aquela interpretação precisamente ao apresentar um argumento acerca de sua incompletude ou de seu caráter derivativo. Portanto, sua crítica é interna na medida que se pretende que as considerações acerca da completude e da fundamentalidade (fundamentação) subjazam à sequência de movimentos em *Ser e Tempo*. A julgar pelos temas e reviravoltas da obra de Heidegger, especialmente no período imediatamente posterior à publicação de *Ser e Tempo*, ele parece ter admitido que há algo nas objeções de Scheler, mesmo que ele continue se recusando a dar apoio à antropologia filosófica de Scheler.

Como observado no início desta investigação, uma avaliação adequada da validade da crítica de Scheler não pode ser aqui arriscada por razões óbvias. Tal avaliação exigiria a elaboração de uma posição que não é reconhecida nem pela antropologia filosófica de Scheler, nem pela ontologia fundamental de Heidegger; esta que, ainda assim, é capaz de considerar a mordacidade crítica de ambos os posicionamentos. Contudo, para esse fim, é

¹¹⁸ O movimento de Heidegger é remanescente ao argumento dos Jesuítas e de Avicenna, que sustentavam o caminho da metafísica não ter de ser trilhado através da Física – tal como os Dominicanos, seguindo Averróis, pensavam. (N.A)

possível e talvez útil tentar esboçar a principal diferença entre estes senão tão semelhantes pensadores acerca de um tema que era muito provavelmente o assunto do último encontro entre ambos quando discutiram, nas palavras de Heidegger: “como a formulação da questão em *Ser e Tempo* foi relacionada à metafísica e à sua [a de Scheler] concepção de fenomenologia”.

Na seção final de *Die Stellung*, Scheler relata como a descoberta humana da possibilidade do “absoluto nada” levanta a questão de por que é que o mundo, de algum modo, é¹¹⁹. Empregando o que mais tarde Heidegger nomeia de interpretação metafísica do *logos* ou, em sua forma moderna, o princípio da razão suficiente (*Satz vom Grund*), Scheler sustenta que “a esfera de um ser absoluto em geral, independentemente de sabermos se ela é ou não é acessível através da experiência ou do conhecimento, não é menos constitutivo da essência do ser humano do que são sua autoconsciência e sua consciência-de-mundo”¹²⁰. A origem dessa esfera, a da “religião” e “metafísica”, coincide completamente com o vir-a-ser do próprio ser humano. Reprendendo Aquino e Descartes por inferirem a existência de Deus, Scheler sustenta que, no mesmo instante em que os seres humanos vêm a ser eles mesmos como mestres da natureza [*come into their own as masters of nature*], eles necessariamente ancoraram seu “centro de algum modo *fora* e além do mundo”, respondendo assim, por sua incapacidade de não conceberem a si mesmos simplesmente como uma “parte” ou como “membro” do mundo¹²¹.

Pelo próximo quarto de século, ou mais, depois da morte de Scheler, Heidegger repetidamente retorna para tal apontamento scheleriano da origem da metafísica. A questão: “Por que há algo ao invés de nada?” é, nas próprias palavras de Heidegger, a principal questão

¹¹⁹ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p.88

¹²⁰ *Stellung* 88; Cf. também *Ibid.*, 87, 91.

¹²¹ *Stellung* 89: Observe a fala de Scheler sobre *Bergung* (e, na verdade, sobre a derrubada do niilismo) para caracterizar a origem da religião fora deste desvelamento excêntrico em contraste com a origem da metafísica (*Stellung* 90). Não teria Heidegger se apropriado disto em sua fala posterior sobre a *Bergung des Sichverbergenden* numa tentativa de superar o niilismo da metafísica e tornar possível outro mito? Justamente porque o mundo se nos apresenta como resistência em nossa vida prática antes de se tornar objeto em nossa vida teórica, a salvação religiosa (*Bergung*) precede o insight metafísico. (N.A)

da metafísica¹²². Porém, diferentemente de Scheler, ele finalmente identifica o *seer* [*Seyn*], ao invés de qualquer entidade [*das Seiendste*], como o “fundamento” da existência – enquanto, ao mesmo tempo, repensa o “fundamento” [*ground*] neste caso como o evento que se apropria de todas as entidades, humanas e divinas, uma apropriação totalmente histórica que, do ponto de vista da metafísica tradicional, isto é, o pensamento ontoteológico, é ela mesma sem-fundamento [*groundless*], ou um abismo [*Abgrund*]. Ou, em outras palavras, Heidegger sustenta que assim chamada questão principal da metafísica [*Leitfrage*] não é a questão básica [*Grundfrage*]. A questão básica é: o que é o ser? – e, na visão de Heidegger, Scheler, como tantos outros antes e depois dele, deixa de levantar esta questão com toda a seriedade que merece. Assim, embora aceite o apontamento de Scheler acerca da origem da metafísica, Heidegger rejeita o que ele deveria ter considerado o niilismo básico implícito na resposta ontoteológica proposta por Scheler, qual seja, o modo pelo qual Scheler esquece de levantar a questão de o que significa “ser” [*to be*], abandonando tal investigação de forma demasiado precipitada em favor da ideia de uma entidade suprema¹²³.

Nas páginas finais das notas críticas de Scheler sobre *Ser e Tempo*, Scheler faz a seguinte observação: “O que significaria o ser humano se ele tivesse de cuidar apenas de si e do mundo – e não do seu fundamento também? *Ele seria* uma nota de rodapé do ser”¹²⁴. De fato.

¹²² (Em contraste com as questões básicas do pensamento); esta questão forma a peça central de suas leituras de 1928 sobre Leibniz, seu ensaio de 1929 “O que é metafísica?” (com suas várias emendas), de 1935, as suas palestras, “Introdução à Metafísica” e dos anos 1950, “O Princípio da Razão”. (N.A)

¹²³ Há de ser notado que, na medida em que tanto o teísmo quanto o ateísmo são compreendidos de maneira ontoteológica respectivamente afirmação e negação da existência de Deus como solo para qualquer entidade, Heidegger vê sua indagação do sentido do “Ser” como permanecendo do lado de fora de, e na verdade, em antecipação a qualquer reivindicação teísta ou ateaísta. (N.A)

¹²⁴ GW 9: 294: “Was würde der Mensch bedeuten, hätte er nur für sich und die Welt zu sorgen – und nicht auch für ihren Grund? *Er wäre* Anmerkung zum Sein“. (N.A)