

TRADUÇÃO*

A personalidade de Max Scheler

La personalità di Max Scheler

Norberto Bobbio

Tradutores¹

José Dias²

Daniela Valentini

Universidade Estadual do Oeste do Paraná- UNIOESTE

119

1

Após dez anos da sua morte,^{NT} mesmo se em meio a alguns contrastes, Max Scheler está por ser descoberto fora da Alemanha³: são de ontem [1936] as traduções

* Ensaio publicado originalmente com o título *La personalità di Max Scheler*, in: *Rivista di filosofia*. 29, n. 2 (apr.-giu. 1938), p. 97-126.

¹ Revisão de Rafael Salatini e Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

² E-mail: prof.dias.br@gmail.com

^{NT} O filósofo alemão Max Ferdinand Scheler faleceu no dia 19 de maio de 1928, em Frankfurt, de um infarto fulminante aos 53 anos de idade. A indicação de Bobbio ratifica o ano de publicação de seu ensaio e testemunha o quanto a obra de Scheler teve, na década subsequente a seu desaparecimento, um surto de recepção em toda a Europa; exemplo disso (além do próprio interesse de Bobbio e dos articulistas que cita) é o fato de textos de diversas fases do pensamento de Scheler terem sido traduzidos para as línguas francesa, espanhola e italiana poucos anos após a sua morte.

³ Recentemente, na Itália, apareceram os seguintes artigos: C. LUPORINI, *L'Etica di M. Scheler*, in: "Studi Germanici", 1935, p. 320-345; S. VANNI-ROVIGHI, *Filosofia e religione in M. Scheler*, in: "Religione e Filosofia" (Relazioni e comunicazioni all'XI Congresso Naz. di Fil.), Milano, 1936; E. PACI, *Nota sull'etica di M. Scheler*, in: "La Nuova Italia", 1937, p. 335; veja também MORSELLI, *Dell'odierna rinascita religiosa*, in "Riv. di fil.", 1936, p. 210-227.

Tradutores

Dias & Valentini

Toledo, v. 7, n. 2 (2024) p. 119-141

francesa e italiana de alguns ensaios significativos.⁴ Na Alemanha, a sua reputação em vida era grandíssima, sua fama agora é consolidada e, ainda recentemente [1937], o seu pensamento foi feito objeto de pesquisa.⁵ Não obstante isto, a literatura scheleriana é, muito mais por qualidade que por quantidade, ainda insuficiente⁶. Dependendo da variedade dos argumentos ou da multiplicidade dos intentos construtivos e críticos ou pela inconstância das posições, sobre o pensamento de Scheler ainda falta um estudo completo. Se se retiram os artigos numerosíssimos, mas muitos de ocasião, a literatura monográfica é, em grande parte, confiada a teses de láurea⁷, as quais, pelas circunstâncias particulares da sua composição, frequentemente, são grosseiramente tendenciosas ou ingenuamente parciais. Existe sim uma abundante literatura polêmica, sobretudo no campo da filosofia religiosa, mas não existe ainda nem o escrito exaustivamente sintético, nem aquele profundamente adesivo, nem aquele seriamente e sapientemente crítico⁸.^{NT}

Scheler nunca é um escritor sistemático, mesmo quando, como na *Ética* e nos *Problemas da Religião*, tenta o sistema; é característico o fato que todas as suas obras, exceto a *Ética* e alguma outra secundária, sejam coletâneas de ensaios justapostos com intenções justificativas, às vezes, muito fracas. Mas também a *Ética* não é obra orgânica; já no título e no subtítulo (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grandlegung eines ethischen Personalismus* [O Formalismo na ética e a ética material dos valores: Nova busca do fundamento de um personalismo ético]) revela as duas partes diversas das quais é constituída, e que, sendo compostas em tempos e com objetivos diversos, aparecem reunidas em um único volume, mais aproximadas que

120

⁴ Max SCHELER, *Le sens de la souffrance*, Paris, Aubier, 1936; *Crisi dei valori*, Milano, Bompiani, 1936.

⁵ Takiyettin TEMURALP, *Ueber die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*, Berlin, Verlag f. Staatswissenschaften und Geschichte, 1937.

⁶ Para a bibliografia, remeto ao amplíssimo apêndice do estudo de G. KRÄNZLIN, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Leipzig, Hirzel, 1934, p. 86-97.

⁷ Para o elenco das teses de láurea referentes ao pensamento de Scheler, veja a citada bibliografia de KRÄNZLIN, p. 87. Típica estrutura de tese de láurea tem o estudo de OTTO KÜHLER, *Wert, Person, God*, Berlin, Junker und Dünnhanpi, 1932; esse estudo, realizado na Universidade de Greilswald, sob a orientação de Hermann Schwarz, consiste em uma comparação mecânica entre as mais notáveis teses de Scheler e de N. Hartmann e aquelas paralelas do Schwarz, que são aceitas totalmente e sem crítica das quais se reconhece, sem mais, a superioridade. Assim, a tese de Gerda HARMS, *Der Begriff des Materialen in M. Schelers Ethik* (Leipzig, 1022, datilografado), realizada na escola de Driesch, contém uma crítica da ética de Scheler a partir do ponto de vista da filosofia organicista. Também o livro citado de Temuralp se desenrola como uma tese de láurea, na qual o critério de verdade é representado desta vez pela filosofia de Nicolai Hartmann.

⁸ Entre os melhores ensaios, veja aquele de Alexander ALTMANN, *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen, Wert, Person*, Berlin, Reuther & Reichard, 1931.

^{NT} A avaliação de Bobbio, como não poderia deixar de ser, corresponde ao estágio de desenvolvimento daquela época e, considerada assim, está correta. Faz-se necessária, entretanto, uma atualização do quadro ao reconhecermos que, nos anos posteriores, em parte ajudados pelo início do processo de colação das *Obras Reunidas* de Scheler (na década de 1950), surgiram trabalhos que permitem visão mais abrangente da obra de Scheler, dentre esses: DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. 2.Vols. Paris: PUF, 1959.; AZEVEDO, J. L. *Max Scheler – exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Buenos Aires: Nova, 1966.; PINTOR-RAMOS, A. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978. Após, a profusão de artigos e monografias sobre a filosofia scheleriana arrefeceu, a ponto de o filósofo ser hoje proporcionalmente pouco estudado se comparado a outros.

fundidas. Além disso, a própria construção sistemática diante do vastíssimo material que deveria ser o seu conteúdo há o ar de um vestido demasiado estreito; e cá e lá, através dos rasgos, continuamente mostram-se o fragmento, a digressão, o pequeno capítulo que está por si, pelo que a obra resulta nem ordenada, pela dificuldade de estabelecer certos nexos e por aquele ir e vir de certos temas, nem bem dosada, pela desproporção das várias partes, embora não seja por isso limitada ou restrita, antes, seja sempre rica de surpresas e amplíssima pelo âmbito das coisas vistas ou vislumbradas. Não que Scheler não se preocupe com o sistema, ele está convencido que o caráter sistemático seja próprio da filosofia e mostra de querer manter-se longe daquela *Bilderbuchphänomenologie* [livro de figuras da fenomenologia], a qual gostaria de ter a ver somente com fenômenos isolados sem abraçá-los no seu conjunto e na sua unidade; declara que não é de modo algum verdadeiro que seja “*jeder Wille zum System ein Wille zur Lüge*” (“Toda vontade de sistema é uma vontade de mentir”)⁹. Mas, exatamente para escapar dessa mentira, para ele o sistema é somente um pretexto, nunca uma conclusão, e entre as malhas do sistema a sua mão passa e repassa incansavelmente a tecer novas tramas até que se perca de vista o tecido primitivo.

2

Os campos percorridos pela pesquisa de Scheler são vastíssimos e variados, mas são principalmente estes três: a ética, a religião, a sociologia. O problema central permanece o problema moral, mas da colocação dele brotam, necessariamente, o problema religioso e o problema social, de modo que todos os três problemas e, portanto, todas as três pesquisas constituem uma real e não fictícia unidade. Desta unidade, o próprio Scheler sabe muito bem quando, ao final da sua *Ética*, adverte, como conclusão e programa para o futuro, que a investigação do problema moral exigiria dois complementos, um em direção ao problema teológico, posto que para a pessoa moral é determinadora a ideia de Deus, pessoa das pessoas; e o outro em direção ao problema sociológico, no sentido que a pessoa moral deve ser vista operar na sociedade e na história¹⁰. Em todos esses três campos, pois, Scheler desempenha vez por vez, promiscuamente, ou obra de filósofo ou de moralista, de modo que mal se podem distinguir, por razões não somente teóricas, mas também quanto a seu tipo, as obras de filosofia dos ensaios de atualidade. A todo modo, tanto para traçar um esquema, pode-se dizer que às três esferas de pesquisa correspondem as três obras filosóficas fundamentais, as quais estão dispostas cronologicamente na ordem mesma do programa acima referido: à esfera moral, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [O Formalismo na ética e a ética material dos valores] (Halle: Niemeyer, 1916; cito da 3ª ed., 1927); à esfera religiosa, *Vom Ewigen im Menschen* [Do eterno no

121

⁹ Veja *Prefazione* à I edição de “*Der Formalismus ...*” cit., p. VII.

¹⁰ *Der Formalismus ...* cit., p. 619-620.

homem] (Leipzig: Der Neue Geist, 1921; cito da 3ª ed., 1933)¹¹; à esfera sociológica, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Formas de conhecimento e sociedade] (Leipzig: Der Neue Geist, 1926)¹². Mas já a variedade e junto a unidade destes três interesses eram preanunciadas em uma obra precedente, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* [Sobre a fenomenologia e a teoria dos sentimentos de simpatia] (Halle: Niemeyer, 1913)¹³, que, pela sua composição unitária, pela aplicação inteligente do método descritivo, pela agudez das observações, é uma das obras mais características e mais vitais de Scheler.

Enquanto aos ensaios moralistas, todos publicados muitas vezes, antes em revistas, depois em coletâneas e ainda em novas versões de coletâneas, podemos distingui-los, tanto para pôr um pouco de ordem, em quatro grupos: os ensaios escritos antes da guerra mundial^{NT}, recolhidos nos dois volumes, *Abhandlungen und Aufsätze* [Tratados e ensaios] (Leipzig: Weisse Bücher, 1915)¹⁴; aqueles escritos durante a guerra, entre os quais dois livros orgânicos, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* [O Gênio da Guerra e a Guerra Alemã] (Leipzig: Weisse Bücher, 1915; 3ª ed., 1917) e *Die Ursachen des Deutschen Hasses* [As causas do ódio alemão] (Leipzig: Der Neue Geist, 1917), e uma coletânea de ensaios vários, *Krieg und Aufbau* [Guerra e construção] (Leipzig: Weisse Bücher, 1916); aqueles publicados depois da guerra na grande coletânea intitulada *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* [Escritos sobre sociologia e doutrina da visão-de-mundo] (Leipzig: Der Neue Geist, 1923-1924)¹⁵; e, enfim, aqueles publicados póstumos, dos quais até agora^{NT} saiu o primeiro volume, *Schriften aus dem Nachlass* [Escritos do espólio] (Leipzig: Der Neue Geist, 1933).

122

Ao final de sua vida, o pensamento de Scheler sofrera uma crise e uma reviravolta, cujo exato alcance e significado são de difícil avaliação, porque interveio a morte antes que o programa preanunciado e, portanto, os desenvolvimentos vislumbrados pudessem encontrar adequada atuação. A este último período, pertencem duas obras, uma sistemática, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [A posição

¹¹ Trata-se de uma coletânea de ensaios diversos, dos quais somente o último e mais longo, intitulado *Probleme der Religion* (p. 279-723), tem caráter filosófico-sistemático.

¹² Também essa obra recolhe três ensaios diversos, dos quais o principal para a filosofia social é o primeiro: *Probleme einer Soziologie des Wissens* (p. 1-233), do qual uma parte já tinha sido publicada em *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, coletânea de escritos de vários autores publicada a Koln, Duncker & Humblot, 1924. Mas não precisa esquecer que o núcleo da filosofia social de M. Scheler se encontra já em “*Der Formalismus...*” e precisamente ao parágrafo intitulado *Einzelperson und Gesamtperson* (p. 540-596).

¹³ Deste livro, depois, vinha feita uma segunda edição transformada e mais que duplicada com o título *Wesen und Formen der Sympathie*, como primeiro volume de uma série de pesquisas fenomenológicas intitulada *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens*, junto a Cohen, in Bonn, 1923. Aqui, cito da 3ª ed., 1936, imutada em relação à segunda.

^{NT} Todas as inúmeras referências à guerra no texto são à primeiramente chamada “Grande Guerra” e depois chamada “Primeira Guerra Mundial” (1914-1918).

¹⁴ A segunda edição dessa coletânea de ensaios foi publicada com o nome mais conhecido de *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, Der Neue Geist, 1919.

¹⁵ Essa coletânea é dividida em três volumes, cujos títulos são: I) *Moralia*, II) *Nation und Weltanschauung*, III) *Christentum und Gesellschaft*; este último é dividido em dois tomos, com os títulos: 1) *Konfessionen*, 2) *Arbeits- und Bevölkerungsprobleme*. Os primeiros dois são, em grande parte, uma republicação de quase todos os ensaios contidos em “*Krieg und Aufbau*”, cit.

^{NT} A expressão “até agora” se refere ao ano de publicação do ensaio, 1938.

do homem no cosmos] (Darmstadt: Reichl, 1928) e também essa vez uma coletânea de ensaios, *Philosophische Weltanschauung [Visão filosófica de mundo]* (Bonn: Cohen, 1929), que foi a última obra curada pelo autor¹⁶.

3

Os elementos essenciais com os quais se pode caracterizar a pesquisa de Scheler são dois: ela é, antes de tudo, pesquisa das essências e não dos fatos; em segundo lugar, é pesquisa dirigida ao mundo espiritual e^{NT} não ao mundo natural. Ele mesmo é consciente dessa sua personalidade de pensador: uma vez afirmara que, sob o influxo das *Logische Untersuchungen [Investigações Lógicas]* de Husserl, foi-lhe dado reconhecer o seu destino filosófico, que era aquele de dedicar-se à pesquisa das essências do mundo e do espírito acessíveis a uma intuição imediata¹⁷. Por essa orientação da sua pesquisa, ele nunca é um pesquisador a frio, como o cientista positivista. Antes de tudo, a própria pesquisa essencial requer, segundo Scheler, uma participação direta e exigente ao objeto. A essência não é como o fato que se dá a qualquer um e em qualquer tempo; para conhecer um fato basta utilizar os instrumentos do sentido e do intelecto; a essência, pelo contrário, não pode ser colhida senão em uma intuição de ordem superior, pela qual nem todos e nem sempre podem haver disposição; aquele contato imediato com a coisa, sem o qual não é possível a intuição essencial, verifica-se somente em particulares situações da alma e através de particulares formas de vida, as quais abrem a nossa mente ao mundo das essencialidades e, portanto, rendem possível a sua investigação. Esse fato que condiciona e predispõe o nosso conhecimento essencial é sempre, diz Scheler, um fato íntimo da nossa personalidade, um fato em largo sentido moral, que nos induz a sair fora da estreiteza da nossa vida cotidiana; e nos leva a uma situação em que nós conseguimos a ver aquilo diante do qual antes éramos cegos¹⁸. Em segundo lugar, lá onde o objeto da pesquisa não é o mundo natural, mas o mundo humano, a pesquisa deve ser sempre adesiva, feita de

123

¹⁶ Deixamos de fazer menção à primeira obra filosófica de Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig, Dürr, 1900. Mas essa obra, como o próprio autor o reconhece no prefácio à 2ª ed. (Leipzig, Meiner, 1922), foi escrita no período pré-fenomenológico, isto é, quando ele ainda não tinha sofrido a influência decisiva e determinante de Husserl. Baste dizer que na primeira das doze teses, com as quais fecha e resume o livro, sustenta que não existem dados em si evidentes, exatamente o oposto daquilo que, depois, se tornou o ponto de partida de todas as suas pesquisas. Entre ensaios não recolhidos nas obras acima recordadas, citamos como merecedores de menção: o estudo filosófico *Idealismus-Realismus*, in "Philosophischer Anzeiger", II vol., 3º fasc., 1927, p. 255-325, muito importante; o interessante relatório sobre a filosofia moral na Alemanha, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in "Jahrbucher der Philosophie" II, 1914, p. 81-119; e os dois ensaios de atualidade, *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, Berlim, Germania Verlag, 1918, e *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlim, Der Neue Geist, 1931.

^{NT} No original italiano, foi utilizada a preposição "a", o que nos parece um evidente erro gráfico, pois aqui caberia a cópula "e".

¹⁷ Veja o Prefácio na 2ª ed. de *Die transzendente und die psychologische Methode*, cit.

¹⁸ *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, p. 117-118.

compreensão íntima e de participação direta ao fato examinado. E nessa situação, muitas vezes, o pesquisador se cala e intervém o moralista. Quando Scheler analisa os sentimentos, individuais e coletivos, fixando a sua essência, desenvolvendo as suas aplicações históricas, avaliando o seu significado moral, salta fora não somente a bravura do psicólogo, mas também a paixão do moralista. E nessa atitude está a razão do seu sucesso, mas também a raiz de todos os seus defeitos, que são a redução dos fatos históricos a esquemas morais prefixados, uma visão, as vezes, abstrata dos dissídios e das lutas políticas, portanto, uma solução dos problemas mais a admirar-se que a aplicar-se, destinada a pôr em paz somente a consciência de quem a elaborou, e enfim uma intervenção demasiadamente imediata das suas preferências, por vezes, das suas paixões ou também das suas emoções na pesquisa mesma.

4

Dos eventos da grande guerra e do pós-guerra, dos quais ele se põe como observador e analisador, não consegue de fato nunca completamente estar fora; observa e julga; analisa e avalia; introduz nas entrelinhas de uma descrição um juízo de valor. E essa avaliação é frequentemente provisória, variável segundo os tempos e as circunstâncias, consequência de uma incompleta maturação, de um não decisivo destaque. Sobretudo, em alguns ensaios compostos durante a guerra mundial, encontramos diante de um Scheler que se abandona aos eventos e que, em vez de dominar o sentimento prevalecente, o sofre com todos os prejuízos e as deformações que ele implica. Mas, na verdade, nunca se deixa arrastar a uma atitude vulgar ou, contudo, retórica; na sua avaliação há sempre, mesmo quando é impulsiva, uma precisa e segura consciência do valor da pessoa humana, e em cada desabafo seu há uma calorosa e comunicativa autenticidade de sentimentos, uma total falta de atitudes oratórias e insinceras. A substância profunda da sua moralidade e da sua ânsia pelos destinos do homem permanece indestrutível através de todas as vicissitudes. E embora algumas vezes as soluções propostas possam parecer não atuáveis ou imprecisas, nunca se abandona à visão mítica, catastrófica ou palingenética, como acontece maiormente aos profetas de novos mundos ou aos reveladores de novas energias, dos quais vai-se engrossando a fileira à medida que aumentam aquelas dificuldades da vida e da alma, que requereriam, ao invés, uma mais vigiada interioridade e uma mais temperante compreensão. Ao máximo, às vezes, [Scheler] não vigia os próprios impulsos e não contém as próprias reações, terminando de comprometer as próprias razões teóricas em juízos falazes, que ele mesmo contradirá, ou em prejuízos morais, dos quais, porém, ao final saberá por si mesmo liberar-se.

Por exemplo, recém estourada a guerra, ele sustentara no seu livro "*Der Genius des Krieges*" as razões da guerra alemã^{NT}, dando veste teórica e aparência de filosófica profundidade aos lugares comuns da Alemanha militarista e guerreira. Para justificar

^{NT} Como se sabe, a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) foi travada essencialmente entre a chamada Tríplice Entente (ou Aliados) (formada por Reino Unido, França e Rússia, sendo que a Rússia abandonou a guerra em 1917) e a chamada Tríplice Aliança (ou Impérios Centrais) (formada por Alemanha, Áustria-Hungria e a Itália, sendo que em 1915 a Itália trocou de lado na guerra).

a guerra alemã, Scheler começou fazendo uma justificação teórica da guerra em geral: contra o pacifismo das doutrinas positivistas, sobretudo, contra a sociologia spenceriana, obra diabólica da mentalidade inglesa utilitarista e liberal, ele afirmou o valor espiritual da guerra; não se contentou de definir a guerra, em oposição à simples luta pela existência de biológica invenção, como uma manifestação do espírito, na qual entram em jogo bem outros valores que não sejam aqueles puramente vitais e utilitários, mas quisera também especificar concretamente quais fossem as contribuições da guerra à vida cultural e moral de uma nação, refutando as doutrinas pacíficas e pacifistas, repetindo lugares comuns de sabor hegeliano sobre a história e o seu progresso, e buscando conforto de textos e de exemplos na doutrina cristã. Em um ensaio sucessivo¹⁹, depois, impostava uma distinção, que devia servir-lhe para exonerar a Alemanha de uma das mais insistentes acusações que lhe vinham movidas, e junto para explicar a razão do ódio de todos os povos contra o povo alemão²⁰: a distinção entre *Gesinnungsmilitarismus* [militarismo de convicções] e *Zweckmilitarismus* [militarismo de propósito], isto é, entre um militarismo íntimo, que é uma forma espontânea do costume de um povo e que, como tal, não há nenhum fim belicoso, mas

¹⁹ *Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus*, in “Krieg und Aufbau”, p. 167-196, republicado em “Schriften zur Soziologie...”, II vol.

²⁰ De fato, essa distinção reaparece naquele curioso opúsculo, interessante, mas fundamentalmente falso e inoportuno no qual Scheler estuda historicamente e psicologicamente as razões do ódio contra os alemães. Sendo pouco conhecido, faço dele um breve aceno. Scheler começa por fazer observações psicológicas sobre esse ódio: quer demonstrar que ele não é uma consequência da guerra, porque existia também antes, mas é, melhor dizendo, uma causa sua; de resto, este ódio não se explica nem com a falta de conhecimento por parte das outras nações, porque não é verdadeiro que os alemães tenham sido odiados porque pouco conhecidos, mas é verdadeiro, ao contrário, que não foram conhecidos porque odiados; nem com o simples contraste de interesses. Deste ódio existe uma razão remota que tem raízes na história do último século [século XIX], e é que a civilização liberal-burguesa encontra na Alemanha o centro histórico daquela que é a antítese da civilização burguesa; e existe uma razão mais direta, e é que o tipo novo de humanidade, criado pelo homem alemão, e cuja característica essencial é o trabalho, perturbou os cômodos ideais de todas as burguesias. Dos mal-entendidos, pois, que alimentam este ódio, existem alguns inevitáveis e não imputáveis ao povo alemão, outros evitáveis e, portanto, imputáveis ao povo alemão, que deveria, de agora em diante, procurar eliminá-los. Os primeiros são dois: o mal-entendido do militarismo alemão, que não é um militarismo instrumental, mas espiritual; e aquele do conceito alemão de liberdade, que não tem origem política, mas ética. Os segundos têm essencialmente três motivos: a escarça consideração que se tem, na pátria, do comerciante alemão, a crítica feita pelos escritores social-democratas à situação alemã, e a literatura pangermanista, aqui compreendida todas as teorias racistas. Enfim, pergunta-se qual atitude deva assumir o alemão diante desse ódio, e descarta quatro possíveis atitudes: a retribuição do ódio, o orgulho de ser odiados, a clarificação das relações e o deixar-se influenciar pelo ódio de modo a odiar a própria pátria. A postura que se deve ter é o domínio do próprio impulso de ódio, a manutenção do caráter alemão, a confiança orgulhosa, mas não soberba na sublimidade desse caráter, mas juntamente também a autocrítica dos próprios defeitos. Livro fundamentalmente falso, eu disse, porque as razões enumeradas por Scheler são tais a suscitar inveja mais que ódio. Não se pode odiar senão o mal, e o homem somente enquanto é considerado portador do mal. No povo alemão, com ou sem razão, não se odiava a sua presumida supremacia, mas quando muito a soberba que dessa supremacia era o produto. A supremacia pode suscitar inveja, mas não ódio; porque a supremacia não é um mal, mas, ao contrário, a soberba é um mal. Livro também inoportuno, porque contribuía a acrescentar antes que a diminuir aquele ódio.

é fim a si mesmo, enquanto é a expressão de um modo de viver, e um militarismo instrumental, que vem imposto pelos Estados burgueses aos seus povos com o único escopo da guerra e da conquista. A Alemanha era militarista na primeira e não já na segunda maneira e, portanto, nunca teria constituído um perigo para a paz²¹. Mas eis que depois de dez anos, invertida a situação política, invertem-se também as suas ideias sobre a paz e sobre a guerra. Ele considera que a paz seja um valor positivo e que a guerra não seja inata ao homem; dissolve-se em contato com a realidade e à reação de novos impulsos toda uma fictícia metafísica da guerra, que em uma outra realidade e por diversos impulsos ele havia, com a prodigalidade do rico e com a despreocupação do pobre, fundado e construído. Aquele imaginário adversário, diante do qual agora refuta a uma a uma as vantagens da guerra, não é outro que o si mesmo de dez anos antes. E termina até mesmo por descarregar-se sobre o militarismo íntimo, como aquele que não somente considera o exército como uma necessidade política, mas dá um valor positivo à guerra em si mesma, exatamente com aquele militarismo elogiado por ele e do qual havia elogiado a inocuidade²². E, agora, o seu ideal se torna um militarismo instrumental a proteção de um pacifismo interior.

Portanto, resulta evidente que o ideal teórico da descrição pura, que era a Scheler oferecido pela fenomenologia, vinha continuamente arrastado pela sua inclinação a endereçar a pesquisa somente lá onde se encontrasse empenhado a fundo um seu interesse espiritual. E é, assim, que definitivamente toda a sua atividade de pensamento, mesmo sendo intencionalmente dirigida ao ideal da objetividade, e abalada e esalada por aquele impulso moral, que, segundo o próprio Scheler, é a condição de todo filosofar. O positivismo não somente negou a metafísica, mas desuniu o próprio espírito do filosofar que é indissolúvel por um inicial empenho moral. Husserl tem razão em sustentar que a diferença entre ciência e filosofia não é somente uma diferença de graus, mas uma diferença de atitudes diante do mundo. Para assumir e conservar a atitude filosófica, é necessário aquele ato de elevação moral, sem o qual não se pode realizar a passagem da esfera do quotidiano à esfera do eterno. Mas, no caso particular de Scheler, não é somente um ato moral o ato do filosofar, mas toda a sua atividade filosófica surge de exigências morais determinadas e concretas; muito frequentemente nele a posição de um problema teórico é suscitada por uma

²¹ "O militarismo é, antes de tudo, a livre expressão, a forma natural de vida do *ethos* e da vontade espontânea do nosso povo, portanto, não alguma coisa a que a posição geográfica ou particulares circunstâncias históricas nos tenham obrigado. Nós somos e éramos em primeiro lugar militaristas pela simples razão que gostávamos de viver assim e não em um outro modo" (*Die Ursachen...*, cit., p. 115). Esse militarismo é também privo de ódio; o ódio é obra do burguês o qual não havendo intimamente espírito guerreiro, há necessidade de odiar para fazer a guerra (*Krieg und Aufbau*, cit., p. 189).

²² "É necessário afastar do modo de pensar do povo alemão e, sobretudo, das classes dirigentes todos os elementos que atribuem à guerra um valor mais que historicamente relativo e respectivamente ao exército um significado mais que instrumental (*Die Idee des Friedens...*, cit., p. 20). Nessa conferência, realizada em janeiro de 1927, e publicada postumamente, Scheler se põe quatro perguntas: a paz perpétua tem um valor positivo? Existe, na história, um progresso rumo à paz? A humanidade presente é madura para a realização deste ideal? Existem modos práticos para realizar a paz perpétua? Às primeiras duas, responde sim; às duas últimas, responde não. A propósito da última, enumera as diversas formas de pacifismo instrumental e refuta a todas. Rejeitado o pacifismo instrumental, aceita a teoria do pacifismo interior, acompanhado por um militarismo instrumental.

atitude moral, e uma preferência moral determina a sua solução. Toda a vida teórica de Scheler é como o florescer de uma vida prática, fortemente empenhada na discussão e na luta das ideias. O problema teórico se apresenta a ele como o resultado de um caso de consciência. Por isto, há sentido, a fim de conhecer a sua personalidade filosófica, em examinar de perto as suas mais típicas atitudes moralizantes diante da história contemporânea.

5

A sua orientação moralista é constituída, ao final das contas, por duas ou três ideias, como, aliás, é próprio dos moralistas. Scheler, de fato, tem do moralista os caracteres mais típicos, aquela insatisfação do estado presente, que o leva continuamente a balançar a cabeça diante das orientações espirituais mais difundidas ou mais em voga, e juntamente aquela confiança ingênua em um melhoramento muito próximo, que o induz a entrar em discussão, dando conselhos e fazendo pregações; em suma, aquela atitude aparentemente paradoxal do moralista que é de um pessimismo desdenhoso e preocupado diante do presente e juntamente de um otimismo fácil e condescendente diante do futuro. O moralista, não querendo aceitar os compromissos, é obrigado a manter constante aquela sua cara de desaprovação diante de um mundo de compromissos, como é aquele da história, e a adiar, portanto, as boas ações e a boa vontade àquele mundo de cavalheiros, que é o mundo do além que deve vir, ou o mundo já passado; e o seu destino é aquele de ser considerado, vez em vez, o utopista ou reacionário da parte daqueles que, pelo único fato de ser empenhados na luta, talvez com qualquer meio, considerem-se espíritos previdentes ou progredidos. Scheler, justamente, possui em comum com os moralistas também a nostalgia do passado, mas essa nostalgia não deve ser avaliada com olhos de historiador, porque aqueles olhos veriam, naquele complexo de nobres aspirações, somente um errôneo conhecimento ou, no melhor dos casos, um infantil deslumbre; mas sim com a paixão mesma do moralista. Que Scheler anseie um Estado unitário universal, semelhante ao império cristão medieval, não quer dizer que ele seja um reacionário ou um retrógrado e assim por diante, mas demonstra simplesmente que ele, enquanto bom moralista, era um péssimo historiador; e se ele crera verdadeiramente que o Estado medieval fosse melhor do que o nosso e nele vigoraram certos princípios, que ele considerava fundamentais e embora não encontrava no nosso tempo, isto quer dizer que as suas exigências moralistas eram muito superiores aos seus conhecimentos históricos, e se deve convencer que ele não mirava, de modo algum, a transferir à nossa idade o Estado medieval como era na realidade, mas sim como ele, enquanto bom moralista e péssimo histórico, acreditava que fosse.

127

6

As duas ou três ideias morais de Scheler são facilmente resumíveis: a causa de todos os males é o espírito burguês, do qual a civilização moderna é impregnada; o remédio é uma reanimação das aspirações religiosas, pelo qual para uma sociedade fundada sobre a concorrência se constitua uma outra fundada sobre a solidariedade. Entre esses dois termos antitéticos, burguesia e cristianismo, move-se, segundo Scheler, toda a história contemporânea. Por burguesia, assim, não se entende somente uma situação econômica, a situação do capitalismo, mas uma atitude que investe todas as atividades da alma e que do capitalismo não é de modo algum a consequência, mas sim a causa. Em verdade, o que seja, pois, de perto, esse espírito burguês, é mais difícil dizer: o conceito de burguesia funciona para Scheler como uma caixa surpresa, na qual está fechado todo o mal do mundo. Em filosofia é burguês o iluminismo com Kant à frente pela sua moral formalistas que não compreende o valor da virtude; e burguês o positivismo com as suas aspirações anti-metafísicas e com a sua concepção mecânica do homem. Em moral, é burguês o utilitarismo, que é a ética do industrialismo, da livre concorrência, do homem-mercante, mas é burguês também o humanitarismo, que falando de uma abstrata igualdade dos homens mostra ser o produto do ressentimento dos homens moralmente inferiores. Em política, é burguês o liberalismo, que é a doutrina da liberdade para os ricos e para os potentes, mas é burguês também o socialismo, porque combate o capitalismo no seu próprio terreno, com as suas mesmas armas e, por fim, impregnado das suas próprias idealidades de potência econômica.

128

Burguesia, em geral, é inversão de valores, de desconhecimento de uma hierarquia irreversível de valores, subordinação dos valores vitais aos valores de utilidade, dos valores espirituais aos valores vitais; na situação burguesa, são consideradas virtudes aquelas habilidades que servem ao comerciante para conduzir bem os próprios negócios, e as virtudes morais são incompreendidas; a humildade vem considerada servilismo; e o respeito e o pudor são mantidos à margem como um empecilho ao progresso técnico-mecânico²³; conceitos fundamentais como justiça, domínio de si, fidelidade, sinceridade, parcimônia, adquirem um novo significado. A sinceridade, por exemplo, uma vez era valorizada como coragem de confessar, agora significa que não se deve fazer nem pensar nada, que não se possa também dizer diante do juízo da moral pública. A parcimônia, ao invés, que uma vez era necessidade, agora vem elevada ao grau de virtude²⁴.

7

A guerra mundial, ou a guerra alemã como Scheler a chamou, vinha improvisamente a enquadrar-se nesse esquema moralista. Scheler não hesitou em definir a guerra como consequência e, juntamente, como condenação do espírito burguês. A guerra se torna para ele a luta das nações burguesas, antes de tudo da Inglaterra, contra aquela nação que havia, até então, oposto à invasão daquele contágio

²³ Veja o ensaio *Zur Rehabilitierung der Tugend*, in "Vom Umsturz der Werte", vol. I, p. 31 e 38.

²⁴ Veja o ensaio *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, ibidem, p. 212. Para a crítica da burguesia veja em geral os três ensaios: *Der Bourgeois*; *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*; *Die Zukunft des Kapitalismus*, ibidem, vol. II, p. 245, 281, 319.

a sanidade das próprias energias espirituais e a força da própria tradição: a Alemanha. Podia-se discutir sobre a necessidade e sobre a justiça da guerra franco-alemã, a qual, no fim das contas, não havia outra justificativa que a danosa política antialemã do governo francês e a fatídica e mesquinha aspiração à revanche, mas sobre a íntima justiça da guerra anglo-alemã nenhuma discussão era possível. Aqui estava verdadeiramente em jogo uma luta de valores; estavam verdadeiramente em luta dois sistemas de cultura, porque o espírito burguês, causa de toda decadência, era personificado, o espírito burguês, causa de toda decadência, era encarnado, segundo^{NT} Scheler, da Inglaterra. A moral inglesa, como já havia revelado Nietzsche, é a moral do “cant”²⁵, isto é, daquela atitude que permite de dizer e de fazer com consciência tranquila, aquilo que os outros não poderiam dizer ou fazer senão mentindo; que permite mentir com a consciência de dizer a verdade. O homem do “cant” não afirma, como o utilitarista, que o bom é útil, diz que o bom é bom, mas no bom que ele realiza encontra sempre o próprio útil; o “cant” se encontra na filosofia, na moral e, sobretudo, na política inglesa, todas as vezes que a Inglaterra declara que ela não combate por si, mas pelo progresso civil e moral do mundo ou pelos direitos dos povos sujeitados; na vida social, sexual, na literatura do povo inglês. Sobre essa radicada atitude de vida, que possui certa hipocrisia e farisaísmo, vem-se formando toda uma série de esquemas mentais, que dão uma marca característica ao pensamento inglês, no qual no lugar da cultura se encontra o *comfort*, no lugar do amor, a solidariedade de interesses, no lugar do homem, o *gentlemen* e assim por diante²⁶. A cultura alemã está do lado oposto; a guerra mundial deverá representar para os alemães uma libertação da civilização burguesa. Exatamente por isso, o grito de guerra lançado por Scheler é: “*Los von England*” [“Partindo da Inglaterra”]²⁷.

129

A guerra possui, portanto, um profundo significado espiritual; não só possui, mas deve possuir. Diante de um simples jogo de interesses econômicos e políticos não seriam talvez tragicamente desproporcionados o número das vítimas e a vastidão das tragédias? A ilusão de Scheler é a ilusão de todos os seus contemporâneos; se a guerra deve possuir um sentido, este não pode ser mais que um apelo à humanidade europeia para uma clarificação da sua íntima essência e das suas formas sociais. O quadro do pós-guerra é verdadeiramente edificante: “Com a futura paz deverá vir um tempo de revisão e de expiação e desse estado de ânimo uma mais rica e mais séria aspiração a uma reconstrução moral; os novos modos de sentir surgidos da guerra devem conduzir à consecução de uma nova dignidade europeia”²⁸. Ao “*cattivo giuoco*” da

^{NT} No original está “secendo”, o que nos parece um evidente erro gráfico de “secondo”, aqui traduzido por “segundo”.

²⁵ *Zur Psychologie des englischen Ethos und des cant*, apêndice à obra “*Der Genius des Krieges...*”, p. 385-442.

²⁶ Veja-se o curioso elenco das categorias do pensamento inglês postas em comparação com aquelas do pensamento alemão, no final do ensaio precedente.

²⁷ *Los von England*, in “*Der Genius Des Krieges...*”, p. 335-355.

²⁸ *Krieg und Aufbau*, p. 20.

guerra, em princípio, faz-se “*buon viso*”^{NT} em função dos benefícios do pós-guerra e, portanto, a guerra vem vista na sua função de formadora de consciências, de educadora para novas atitudes de vida, e pouco a pouco vem justificada, bem acolhida, quase exaltada em si mesma e por si mesma. A esse elogio não escapa nem mesmo o Scheler: diante da catástrofe, que transtorna todos os programas de vida coletivos e individuais, que repõe no incerto o destino de todos, também Scheler, assim como os intelectuais do seu tempo, é obrigado a um exame de consciência: basta olhar-se em torno e na própria alma, para perceber logo que a guerra leva à luz novos valores, até então negligenciados. Portanto, antes de tudo, a guerra é um fato espiritual; não se pode confundir-la, como o fazem as doutrinas pacifistas de origem inglesa, com a brutal luta pela existência; somente com os fatores biológicos, não se poderia explicar a guerra. E ainda: a guerra é um ato inevitável do devir da história; há um significado cultural de esclarecimento e de simplificação da cultura; há um valor moral enquanto não desune, mas une: une as classes, une as nações; enfim, há um valor de conhecimento: existem fenômenos essenciais, com os quais a nossa intuição entorpecida não entra em contato senão através de um choque moral, que nos fazendo sair, energicamente, fora da nossa situação, diversamente demasiada humana, vital, corpórea, predispõe o nosso conhecimento à apreensão das essências: um tal choque é a guerra vivida; ela nos faz compreender em uma evidência tangível o sentimento da coletividade; nos impõe, no pôr-nos diante da morte, o problema da imortalidade do juízo divino.

130

8

Trata-se, no fundo, de lugares então comuns, que nós, agora, distantes, não somente sentimos como falsos, mas perigosos e que, então, conduziam Scheler à justificação da guerra combatida pelos alemães; além do mais são motivos demasiados contingentes e apaixonados para que tenha sentido falar deles agora à distância de anos. No entanto, também nessa exaltação e nessa justificação Scheler não perde nunca de vista a íntima aspiração à unidade de amor acima das lutas, a uma reconstrução verdadeiramente europeia dos infinitos problemas que a guerra abriu, a uma solução de solidariedade que substitui a ideia da comunidade cristã pela realidade social capitalista-burguesa²⁹. Nele nunca existe a presunção e a estreiteza moral do racista: do conceito de raça diz que é somente “uma ridícula e presuntuosa idolatria do germanismo”³⁰. Ele é daqueles que consideram em boa fé que o cosmopolitismo seja caráter da política alemã, sobretudo, em oposição à limitação insular dos ingleses, e protesta muitas vezes contra os pangermanistas de toda espécie, os quais creem em ser ultra alemães e não são nem mesmo alemães, porque imitam, mesmo maldizendo, o

^{NT} Bobbio se vale, aqui, do conhecido ditado italiano “*Fare buon viso a cattivo gioco*”, que significa olhar com bons olhos uma situação, em si mesma, má; neste caso, a guerra.

²⁹ *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, in “*Wom Ewigen im Menschen*”, p. 149 e ss.

³⁰ *Der Genius des Krieges...*, p. 272.

egoísmo inglês³¹. Vê os defeitos do povo alemão e por eles se entristece; duas são, segundo ele, as doenças, das quais o povo alemão deve se curar, se quiser pôr-se na estrada da reconstrução: aquele contínuo oscilar de um excesso de super autovalorização a um acesso de autodesvalorização ou, em outras palavras, aquela passagem, por vezes brusca, da atitude de protesto à atitude de prostração, ambas atitudes não de homens livres, mas de escravos e, respectivamente, característicos do imediato pré-guerra e do imediato pós-guerra; e, depois, o vício da interioridade, que, conduzindo a uma cisão entre aquilo que é interno e aquilo que é externo, torna-se um meio para manter, bom, tudo aquilo que se faz fora, também a violência e a brutalidade, desde que seja salva a dignidade interior³². No fundo, o ideal de Scheler permanece ainda o ideal “*fin de siècle*” do “*buon europeo*”, também durante a guerra e, sobretudo, então, porque a guerra nos faz mais conscientes de uma unidade europeia que está acima de todas as diferenças e porque ela faz surgir, acima de todo internacionalismo inconsistente, um concreto e vitorioso patriotismo europeu³³.

A realidade é que a guerra veio pouco a pouco diminuindo todos os entusiasmos: também aquele de Scheler. Em 1916, ele é abalado pelo estado no qual se agita o mundo. É a hora, ele diz, de reviver profundamente, na própria alma, esse choque moral e, elevando-se acima do próprio partido e acima da própria nação, olhar para a Europa como a um todo e perguntar-se se esse choque não deva ser, para nós, um bom motivo para fazer um reexame das nossas ideias sociais³⁴. Precisa, antes de tudo, despir-se do mais perigoso prejuízo que a humanidade europeia tenha experimentado: o nacionalismo, mas, ao mesmo tempo, expulsar a ilusão que se possa obter o acordo europeu com as forças que agem a partir de baixo, como as forças puramente materiais e técnicas do capital e do trabalho, que, fundando um vago e fraco internacionalismo, somente sobre um jogo de interesses econômicos, ao primeiro conflito de interesses são prontas a desconfessar aquele mesmo internacionalismo que elas criaram; a guerra demonstrou a sua inconsistência e a sua ineficácia, e juntamente desiludiu efetivamente sobre as possibilidades unificadoras da democracia política e da sociedade universal dos intelectuais. O acordo europeu não pode ser obtido senão pelas forças que agem a partir de cima, isto é, das forças espirituais, que somente a ética do cristianismo pode oferecer. A primeira dessas forças é a ideia cristã do amor; mas também todas as outras características da moral cristã, o heroísmo, o domínio de si, a solidariedade, o desprezo dos bens, do qual, no enfurecer do capitalismo, o catolicismo de pré-guerra não soube, por oportunismo político, manter-se distante,

131

³¹ *Der Genius des Krieges...*, p. 216-217; e *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, in “*Vom Ewigen im Menschen*”, p. 250.

³² *Von zwei deutschen Krankheiten* (1919), in “*Schriften zur Soziologie*”, cit., vol. II.

³³ *Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung*, in “*Der Genius...*”, p. 251-335.

³⁴ Veja o longo ensaio: *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg* (1916), publicado, primeiramente, em “*Krieg und Aufbau*”, depois, em “*Schriften zur Soziologie*”, vol. III, p. 58-233.

constituirão a base do novo ensinamento, com o qual o católico irá ao encontro do veterano^{NT}.

E, entretanto, enquanto olha com ansiedade e com esperança a uma solução dos problemas^{NT} europeus, sobretudo, fita a situação alemã, e se pergunta: são compatíveis socialmente e psicologicamente o ser católico e o ser alemão³⁵? Considera de si sob muitos pontos de vista e crê também que o católico alemão, enquanto católico, possa corrigir em si alguns defeitos típicos do homem alemão, como a falta de respeito às formas, a falta de medida e de harmonia, a falta de clareza, a excessiva e falsa interioridade, o exagerado ativismo. Mas então é necessário que se venha, antes de tudo, a uma paz entre as duas diversas confissões religiosas, que até agora têm contribuído a uma contínua dissipação das energias unificadoras alemãs³⁶. No problema social, criticando as formas mais difundidas de socialismo, propõe uma forma de socialismo cristão ao qual dá o vistoso nome de socialismo profético³⁷. Também contra a concepção materialista e pragmatista do trabalho, a qual levou o povo alemão a um entusiasmo pelo trabalho no pré-guerra e a uma desconfiança nele na hora do desencorajamento, sustenta que somente a concepção cristã do trabalho, para a qual o trabalho é um meio de expiação e, portanto, de salvação, um sacrifício e uma escola de humildade, e não a essência mesma do homem, segundo as concepções pragmáticas, pode dar ao povo alemão novamente a vontade, a força e a verdadeira alegria do trabalho³⁸. E, enfim, a concepção cristã da vida deverá influir energicamente e beneficentemente sobre os problemas sexuais e sobre o aumento dos nascimentos³⁹.

132

9

A esse espírito cristão compete, sobretudo, a liquidação do espírito de guerra. Sobre o novo patriotismo europeu que pertence aos jovens, os quais são livres de preconceitos diante da propaganda de ódio, que envenenou as gerações precedentes, deverá fundar-se a reconstrução espiritual da Europa. Ele tem fé nos jovens, e não sabe que são exatamente eles, aos quais ele fala no pós-guerra, que trairão as suas aspirações: “O movimento da juventude alemã me parece, já desde agora, maturo para compreender que não as lamentações, o amargurar-se, o acerbbar-se, o gritar e tanto menos o, assim dito, ativismo sem escopo, gesticulador e exterior, rendem a alma tranquila, forte, livre e pronta diante dos fatos, mas uma nova sistemática

^{NT} O termo utilizado por Bobbio é “reduce”, termo que indica aquele que retorna após uma longa ausência, devida a empresa e ou aventura arriscadas, em particular a guerra, aqui traduzido por “veterano”, pois no contexto se refere à Grande Guerra.

^{NT} No original, está grafado “proplemi”, o que nos parece evidente erro gráfico de “problemi”, aqui traduzido por “problemas”.

³⁵ *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, cit.

³⁶ *Der Friede unter den Konfessionen*, in “*Schriften zur Soziologie*”, vol. III, parte 1, p. 1-158.

³⁷ *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919), in “*Schriften zur Soziologie*”, vol. III, parte II, p. 1-26.

³⁸ *Arbeit und Weltanschauung* (1920-1921), eodem, p. 85-114.

³⁹ *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen* (1921), eodem, p. 114-173.

autodisciplina do espírito em todo indivíduo”⁴⁰. Scheler não era bom historiador; mas não era nem mesmo, evidentemente, melhor profeta.

A ideia fundamental é que, no indivíduo assim como na sociedade, não é possível um renascimento moral que não seja precedido pelo arrependimento; e o arrependimento deve exprimir-se na aceitação da guerra como uma expiação daquela turva consciência coletiva, da qual a guerra não foi senão uma consequência. Aceitar a guerra como expiação quer dizer reconhecer a culpa comum; não negar, mas afirmar abertamente a própria responsabilidade ao lado daquela de todos os outros. E esse sentido de corresponsabilidade será o primeiro sinal daquele espírito de solidariedade, sobre o qual deverá ser edificada a paz europeia, que seja verdadeira paz e não simples armistício, que seja pacificação dos espíritos e não transação dos interesses.

E eu digo: uma reconstrução cultural é somente possível, se uma parte sempre maior dos povos europeus aprender a considerar todo esse evento [a guerra] como consequência de uma culpa comum e recíproca dos povos da Europa, portanto, como um mal que pode ser eliminado e superado somente com uma comum expiação, um comum arrependimento, um comum sacrifício.⁴¹

A pergunta sobre quem seja o responsável pela guerra é uma pergunta que não pode ter resposta: a culpa não está no fato de que a guerra tenha estourado, mas que tenha podido estourar, isto é, no fato de que as condições da Europa fossem tais a permitir e tolerar um tal acontecimento. E aqui se oferece a Scheler a ocasião de repor em jogo as suas ideias políticas fundamentais: um renascimento da Europa contra o materialismo e o panteísmo burgueses não pode ser mais que um renascimento religioso e, mais precisamente, um renascimento da maior força moral e coesiva da Europa: o cristianismo. Como já antes da guerra, agora e ainda mais as suas nostalgias moralistas e as suas aspirações políticas se dirigem àquela única instituição religiosa, que contém em si a possibilidade de uma organização política: a Igreja Católica, e ao ideal da comunidade cristã, como sociedade de homens unidos pelo espírito de amor e de solidariedade. Sustentado por essas ideias, não permanece sobre o terreno abstrato da visão histórica, mas desce a discutir concretamente outras ideias, formula programas, critica algumas atitudes, aprova outras; em suma, procura colaborar efetivamente e realisticamente com a pacificação europeia, não economizando observações e condenações à Alemanha.

133

10

Que em Scheler as preferências práticas fossem mais fortes do que as suas convicções teóricas, também diante do problema religioso, mais uma vez, é

⁴⁰ *Schriften zur Soziologie*, I vol., p. X

⁴¹ *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, cit., p. 223-224.

demonstrado pelo fato de que, quando já sentia estar distante daquela orientação filosófica, que um tempo o havia aproximado da esfera do pensamento católico, ainda estava persuadido de que entre as comunidades religiosas, capazes de dar uma direção e uma formação à sociedade, aquela que possuía força educadora ao máximo grau fosse a Igreja Católica⁴². Mas devia, depois, pouco a pouco, mesmo se através de uma mais longa luta, também na esfera prática, mudar radicalmente as suas preferências. Em um dos seus últimos ensaios, no qual, pondo-se pela última vez diante do problema político e social, via na “equiparação” (*Ausgleich* [compensação]) de tudo e de todos a característica do tempo, considerava que quatro fossem as atitudes típicas possíveis diante da religião positiva: ou o confessionalismo, ou a oposição, ou o maquiavelismo, ou a atitude filosófica, para a qual a filosofia é a religião das elites, e a religião é a filosofia do povo. Contrariamente à sua precedente atitude decididamente confessionalista, agora sustentava que as elites, mesmo respeitando as grandes religiões e as instituições religiosas, deveriam assumir uma atitude livre diante do seu valor e da sua verdade, e acolhia, portanto, a última daquelas alternativas⁴³.

11

Na esfera teórica, há algum tempo, o seu pensamento já se tinha orientado para uma forma de panteísmo, que se mostrava em aberta contradição com a filosofia religiosa que lhe havia dada a notoriedade, mesmo se somente impostada e ainda não desenvolvida.

Não obstante as dissensões da parte dos católicos que o repudiaram como protestante, da parte dos protestantes que o repudiaram como católico⁴⁴, o sistema

134

⁴² *Schriften zur Soziologie*, vol. III, parte 1ª, p. VII.

⁴³ *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in “*Philosophische Weltanschauung*”, cit., p. 82.

⁴⁴ Entre os livros de Scheler, certamente, o “*Vom Ewigen im Menschen*” foi aquele que suscitou maior interesse e provocou maiores discussões. Dos críticos católicos ocupa o primeiro lugar: Erich PRZYWARA, *Religionsbegründung*. M. Scheler - J. H. Newmann, Freiburg, 1923; e *Zu Max Schelers Religionsauffassung*, in “*Zeit. f. katholische Theologie*”, 1923. Em direta polémica com PRZYWARA é o opúsculo de J. GEYSER, *M. Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg, 1924; Geysler considera Scheler como pertencente à tradição agostiniana, que distingue nitidamente da tomista. Escrito com espírito partidário e hostil a Scheler é o livro de H. LENNERZ, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Münster, 1924, no qual se quer demonstrar com uma rigorosa comparação a absoluta incompatibilidade do sistema scheleriano com a doutrina católica. De maior importância: H. NEWE, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur Metaphysischen bei M. Scheler*, in “*Abt. zur Phil. u. Psych. der Religion*”, 1923. Na Itália, para um juízo sereno sempre em campo católico, veja S. VANNI-ROVIGHI, *Filosofia e religione in M. Scheler*, cit. Da parte protestante, além das observações de TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Tübingen, 1922, p. 603-617, veja-se F. KREPPEL, *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, München, 1927 (Dissert), que considera o livro de Scheler como a expressão de uma filosofia religiosa católica. Interessante o estudo de Hanna HAFKESBRINK, *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei M. Schelers*, in “*Zeit. f. systematische Theologie*”, 1930, p. 145-180; 251-292, no qual se procura demonstrar ser a filosofia religiosa de Scheler uma síntese da filosofia católica com a filosofia moderna, realizada em três direções: 1) objetivismo tomista e subjetivismo moderno; 2) conceito ontológico de Deus e intuição axiológica existencial de Deus; 3) racionalismo tomista e emocionalismo moderno. Para um olhar de conjunto veja: J. HEBER, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie M. Schelers*, Leipzig, 1931, e do mesmo autor também: *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Dresden, 1929, e H. EKLUND, *Evangelisches u. Katholisches in M. Schelers Ethik*,

religioso de Scheler, exposto no conhecido livro “*Vom Ewigen im Menschen*” [Do eterno no homem], era um sistema teísta. Apesar das suas simpatias para com o mundo católico, Scheler não se preocupava com a ortodoxia, mas, tomado pelo seu fervor característico de apresentar novas perspectivas nos velhos problemas, de fazer a descoberta que revelasse um problema esquecido sob uma veste sugestiva e original, ele, sobretudo, dera-se a desfrutar as possibilidades do método fenomenológico, que era um método de pesquisa absolutamente livre e sem preconceitos, para esclarecimento dos problemas que mais lhe importavam. Nessa sua tentativa de fixar as relações entre religião e filosofia como relações de conformidade, rejeitando a doutrina da identidade e aquela do dualismo, naquela sua investigação fenomenológica do divino, dos atributos da divindade e do ato religioso, permaneceu firme a hipótese da transcendência de Deus na forma e no espírito tradicionais. Exatamente por isso, protestantes e católicos se eram efervescidos na discussão do livro, com juízos discordes, mas sempre com um interesse vivaz e não superficial.

Pouco a pouco a fé teísta se fora enfraquecendo, e no pós-guerra com graduais passagens, a concepção panteísta foi-se reforçando sempre mais na mente de Scheler, que depois tomou a sua forma mais evidente nas últimas páginas do último livro. Mas, no fundo, essas transformações não nos escandalizam: já vimos que não se pode explicar Scheler com o espírito de sistema; na sua obra filosófica os sistemas são efetivamente dois e poderiam ser mais. Na realidade, no profundo desses sistemas escorre o fluxo unitário e homogêneo do seu interesse teórico, que não vai canalizado em uma direção única rumo à construção metafísica do problema de Deus, mas deve ser reconduzido à bem mais íntima fonte de toda a sua aspiração filosófica e de toda a sua investigação científica: ao problema do homem⁴⁵. E exatamente na pesquisa do homem em todos os seus aspectos, na determinação da sua essência, do seu valor, da sua posição na escala dos seres e, sobretudo, em relação a Deus, que se encontra a unidade das pesquisas schelerianas. Mas aquilo que mais conta encontra-se ainda melhor que na própria filosofia religiosa, na expressão mais direta da sua religiosidade. A religiosidade de Scheler não é orientada ao misticismo, nunca se resolve em um distanciamento do mundo, ao invés, é participação ativa naquilo que existe de divino no mundo; e, portanto, primeiramente ao homem cujo valor essencial é divino; e isto não somente nos últimos anos, mas também nos primeiros, nos quais o último escrito “*Die Stellung des Menschen im Kosmos*” se vincula a um dos primeiros “*Zur Idee des Menschen*”⁴⁶, em uma corrente compacta e fechada de eventos espirituais fundamentalmente unívocos.

E é assim que dessa particular religiosidade aparece, finalmente, como uma consequência natural também aquele rascunho final de panteísmo, que se foi

Upsala, 1932. Também do ponto de vista hebraico foi tentada uma avaliação: J. WOHLGEMUTH, *Grundgedanken der Religionsphilosophie M. Schelers in jüdischer Beleuchtung*, Berlin, 1931.

⁴⁵ Veja, nesse sentido: VANNI-ROVIGHI, *Filosofia e religione in M. Scheler*, cit., p. 157.

⁴⁶ Veja in “*Vom Umsturz der Werte*”, vol. I, pp. 271-312.

configurando teoreticamente através de um contínuo ver Deus no homem, e um ansioso preocupar-se do aspecto divino no homem mais que de Deus mesmo, e um introduzir o homem singular e social no destino, religiosamente concebido, do mundo. Portanto, olhando bem, não existe solução de continuidade no pensamento de Scheler. A antropologia metafísica se torna o escopo final das suas pesquisas, à qual dedica ativamente, com muitos programas e muitas ideias, os últimos anos da sua vida; mas para essa antropologia foi necessária a preparação de todas as pesquisas sociológicas, morais e religiosas. E, se muda a orientação metafísica geral, não muda a sua “*logique du coeur*” que o introduz e o empenha a fundo no estudo do mundo dos homens. A esse mundo, como centro sentimental e teórico de todos os outros mundos, toda a atividade de Scheler é, do princípio ao fim, reconduzível ora à investigação psicológica, ora à crítica filosófica, ora à didascália moral, de modo a apresentar-se, ao final, fora de todas as mudanças de ideias, como a realização de uma não fraca nem incerta unidade espiritual.

12

Para essa unidade subterrânea que só raramente se apresenta à superfície, deu-se muito pouca atenção. Contudo, já nos primeiros anos Scheler havia dito: “Em um certo sentido todos os problemas centrais da filosofia se deixam reconduzir ao problema do que seja o homem e qual lugar metafísico ele tenha na totalidade do ser, do mundo e de Deus”⁴⁷. Depois da guerra, retomando em exame os estudos teóricos, essas ideias se concretizavam no programa, algumas vezes enunciado em ensaios e lições universitárias, de uma nova forma de saber, que fizesse parte da ciência voltada ao absoluto ou metafísica: a antropologia filosófica⁴⁸. E enquanto observava que o homem nunca tinha sido tão problemático, como no presente, com uma certa satisfação, constatava que os problemas de uma antropologia filosófica estão, hoje^{NT}, exatamente ao centro de cada problemática filosófica na Alemanha; e que biólogos, médicos, psicólogos e sociólogos trabalham para uma nova forma de construção essencial do homem⁴⁹, mesmo indo além das costumeiras excursões filosóficas realizadas pelos cientistas. Cinco são as direções nas quais o homem procurou determinar a própria essência, e sobretudo três fundamentais: a concepção religiosa do homem decaído, a concepção grega do homem racional, a concepção pragmática do *homo faber*, à qual se podem acrescentar duas concepções que têm operado e operam eficazmente na Alemanha contemporânea, a concepção vitalista do homem organicamente decaído enquanto ser do intelecto e desertor da vida, e a concepção nietzschiana do super-homem⁵⁰. Scheler rejeita estas concepções: no período da equiparação dos sexos, das raças, das nações, das classes, das atividades humanas

136

⁴⁷ *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 273

⁴⁸ Veja sobretudo o ensaio: *Philosophische Weltanschauung*, publicado pela primeira vez em “*Münchener neuesten Nachrichten*”, 5 de maio de 1928, e reimpresso na coletânea de ensaios “*Philosophische Weltanschauung*”, cit., p. 10.

^{NT} Essas expressões “presente” e “hoje” devem ser lidas dentro do período de publicação do ensaio, 1938.

⁴⁹ *Die Stellung...*, p. 11.

⁵⁰ *Mensch und Geschichte*, in “*Philosophische Weltanschauung*”, cit.

mesmas etc., o novo tipo ideal deve ser o homem total ou *Allmensch*⁵¹. Esse tipo é, além disso, aquele que corresponde à mais íntima essência do homem.

O homem é posto no final da escala dos entes, mas se distingue em modo essencial de todos os outros seres; contra as doutrinas positivistas, que, imersas no fluxo da evolução natural, não conseguiam ver no homem nada além de um ser natural, diferenciado dos outros seres somente por graus; Scheler, já no primeiro ensaio sobre a ideia do homem, refutando a teoria materialista da palavra e dos utensílios, esforçava-se para pôr em relevo o elemento essencial e próprio do homem; mas nesse ensaio não conseguia outra coisa que a reavaliação do intelecto, que ele não considerava mais do que o simples ponto de vista biológico como substituto e, muito frequentemente, mau e degenerado substituto do instinto, mas como um centro de atos, com que o homem, diversamente de todos os outros seres, é capaz de transcender a si mesmo e a própria vida, para buscar Deus; mas não saía fora da esfera psíquica. Agora, na nova antropologia, reconhecendo uma forma rudimentar de inteligência também a certas classes de animais, afirma que a essência e a particular dignidade do homem devem ser encontradas fora da vida psíquica e, precisamente, em um princípio que não está na vida e, antes, é oposto à vida: o espírito⁵². O conceito de espírito é mais compreensivo do que o tradicional conceito de razão; as suas características são a liberdade dos impulsos externos da vida, a possibilidade de fazer o mundo circunstancial objeto próprio, a autoconsciência. Mas um dos atos mais típicos do espírito, sobre o qual Scheler se detém longamente com a nostalgia do velho e fiel husserliano, é o ato da "ideação", isto é, o ato com o qual o espírito colhe a essencialidade das coisas independentemente das observações empíricas e das concatenações indutivas; ato que não tem somente uma função cognoscitiva, mas também um profundo valor metafísico, enquanto com ele o homem se desvincula da pressão da realidade externa; e, portanto, da angústia do terreno, e se capacita a realizar aquele ato ascético da "*Entwirklichung*", que faz do homem, em contraste com o animal que é obrigado a dizer sempre sim à vida mesmo quando foge dela, o único ser do universo que possa dizer não, em uma palavra o "*Neinsagenkönnen*".

13

No mesmo momento em que o homem diz não à realidade, insere o próprio centro fora e além do mundo; surge, portanto, o problema da relação entre homem e Deus. Mas então, no primeiro ensaio, o homem era representado como o buscador de Deus; ainda valia para Scheler o conceito cristão do Deus pai e o homem era a criatura divina. Dizia então: "o homem é a intenção e o gesto da transcendência mesma, é o ser que reza e busca a Deus". "Lá onde o desejo de Deus chama potentemente ao despertar

⁵¹ *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, cit.

⁵² *Die Stellung...*, p. 46-47; e o mesmo livro por tudo aquilo que segue no texto.

de todo ser e de todo espírito, ao despertar contra o simples mundo, o homem '*bestia naturalis*' se torna verdadeiramente homem e, portanto, um ser que está cansado de ser simples homem"⁵³.

Agora, exatamente nas últimas páginas que dele permanecem escritas, a relação entre o homem e Deus vem em modo clamoroso invertida. O último Scheler, à beira da morte, rejeita juntamente com toda concepção religiosa teísta – a ideia de um Deus pessoal – e a representação do homem como criatura divina. Em poucas frases, com uma concisão quase trágica, condena como produto de fraqueza e de infantilidade aquela concepção que ele havia, até então, defendido. No seu lugar, com uma crueza impiedosa para com todos aqueles pensamentos que lhe tinham sido caros, afirma a inexorável exigência de um panteísmo filosófico, pelo qual o homem não é mais filho e quase escravo de Deus, mas sim o realizador de Deus no mundo, o colaborador necessário à obra divina. "É o velho pensamento de Espinosa, de Hegel e de muitos outros que o ser originário penetra no íntimo do homem no mesmo ato em que o homem se vê nele fundado"⁵⁴. Parece obscurecer-se aquela luz de persuasão intelectual e emotiva que havia iluminado o seu caminho por todas as vias do pensamento teórico. Não só se renega o passado, mas se afirmam exatamente aquelas ideias que no passado tinham sido objeto de direta e, às vezes, áspera crítica. Deus é destronado e imerso no devir do mundo; a história do homem se identifica com a história de Deus, e Deus e homem se tornam conceitos correlativos; como o homem não pode chegar à determinação sem Deus, assim Deus sem o homem. E se em tal modo Deus não é mais a garantia e a segurança dos destinos do homem, responder-se-á que a metafísica não pode ser um instituto de garantia para os homens fracos e necessitados. Para a proteção dos homens não existe Deus, mas sim a obra coletiva dos homens para a realização da história no mundo. O homem não é um falsificador de ideias já existente em Deus antes da criação, mas é o colaborador de uma série ideal de eventos, que se torna no processo do mundo e com ele mesmo. O homem é aquele ser, no qual o ser originário não somente se reconhece, mas também aquele ser em cuja livre decisão Deus pode realizar a sua essência. O homem enfim não é mais o servo de Deus, mas leva em si a dignidade de um companheiro de luta e de trabalho na obra divina do mundo⁵⁵. O homem não pode fazer de Deus objeto do próprio pensamento: fazer de Deus objeto é idolatria; o homem pode somente atuar em si mesmo Deus, empenhando ativamente a própria personalidade. "Nós pomos no lugar daquela infantil e meio escravista relação entre homem e Deus, que não faz mais que destacar o homem de Deus, como é dada nas relações objetivantes e por isso elusivas da contemplação, da súplica e da oração, nós pomos o ato elementar do *empenho* pessoal do homem pela divindade, a autoidentificação com a direção espiritual dos seus atos"⁵⁶. À metafísica tradicional do objeto, deverá suceder uma metafísica do ato.

⁵³ *Zur Idee des Menschen*, p. 295 e 302.

⁵⁴ *Die Stellung...*, p. 110.

⁵⁵ Veja também para as frases seguintes: *Philosophische Weltanschauung*, p. 13.

⁵⁶ *Die Stellung...*, p. 112.

14

No entanto, também nessas reviravoltas, que aliás não foram tão improvisadas, como se crê, mas lentamente maturadas, e são natural consequência da sua atitude religiosa que parte do homem para subir a Deus, não quisemos perder de vista a identidade do seu interesse teórico entre os primeiros e os últimos anos. Mas existe em Scheler alguma outra coisa que permanece constante mesmo no variar da orientação metafísica e das atitudes práticas; e é exatamente a substância profunda da sua personalidade, que já na conclusão de um precedente artigo havíamos decomposto em dois elementos constitutivos: o endereço religioso da vida e a adesão à corrente fenomenológica⁵⁷, pela qual verdadeiramente se pode falar de uma unidade na personalidade filosófica do Scheler, no sentido mesmo em que Scheler falaria de personalidade, vale dizer como centro essencial do indivíduo, independente de toda possível experiência e irreduzível ao eu psíquico e à consciência subjetiva.

Agora acrescentamos, como conclusão, que esses dois elementos, mesmo na sua heterogeneidade, estão intimamente fundidos em toda a obra de Scheler, porque o segundo é a consequência do primeiro. Não seria fácil, enfim, explicar o tenaz apego ao método fenomenológico, que permanece imutado também na variedade das atitudes⁵⁸, se não se conseguisse entender que nesse método da intuição essencial encontrava vazão o seu anseio religioso. E que essa orientação teórica tenha sido uma consequência de uma exigência prática, além de entrar no andamento geral do pensamento de Scheler, é claramente provado por aquela ingenuidade e aquele candor teóricos, com que aquele método, nada ingênuo e cândido nas mãos do seu complicado descobridor, foi aceito e aplicado por Scheler ao longo do caminho da multiforme pesquisa. Mas sobre o aspecto dogmático da fenomenologia de Scheler já discorreremos brevemente no artigo citado.

139

15

A religião de Scheler se manifesta em todas as suas obras na forma de uma persuasão quase mágica do absoluto. Ele vê todo ser, toda relação da parte do absoluto; e nessa contemplação não mostra alguma particular tensão ou esforço, antes, em um primeiro momento suscita a sua tese, mesmo se surpreendente ou paradoxal, com uma naturalidade e uma simplicidade que mudam a surpresa em admiração e resolvem o paradoxo em verdade familiar. O absoluto não é conquistado por Scheler através de uma elaboração mental; mas é um pressuposto fundado em uma crença íntima e solidíssima. Por isso, é melhor falar de visão religiosa do homem e do mundo, mais que de construção filosófica ou de pesquisa científica; e é por isso que se quer atribuir

⁵⁷ *La Fenomenologia secondo M. Scheler*, in "Riv. di fil.", 1936, p. 246.

⁵⁸ Atestações de fidelidade e de gratidão ao método husserliano se encontram repetidas em quase todos os escritos, desde os primeiros (*Der Formalismus...*, Prefácio à I ed.) até aos últimos (*Die Stellung...*, p. 60-66).

ao Scheler, em primeira linha, os caracteres e os lineamentos de uma personalidade religiosa.

Agora, essa persuasão do absoluto se concretiza, sobretudo, na tentativa de ver em todo fato a essencialidade *a priori* e imutável, em toda relação de fatos a relação essencial e necessária, subtraída a todo limite de tempo e de espaço; e, portanto, válida em todo tempo e em todo lugar; e é exatamente nessa exigência que Scheler encontrou uma sustentação e uma via no método fenomenológico. O pensamento de Scheler procede por fixação de categorias; se se detém na sua pesquisa descritiva ou em um evento histórico ou em um fato natural ou uma ocorrência psíquica e para fixar a sua categoria; e essa categoria não deve ser na intenção de Scheler uma categoria mental, mas sim uma categoria ontológica, isto é, independente da estrutura do sujeito em particular e do sujeito em universal. É inútil advertir que aqui se representa ainda uma vez, na história do pensamento, um exemplar bem puro, mesmo se aparentemente evolutivo, de realismo platônico.

Scheler se move sempre entre valores absolutos; a verdade, a multiplicidade, em uma palavra, a relatividade da experiência quotidiana, não o perturbam; ele está acima da experiência, sobre aquele nível no qual existem somente essências e relações essenciais. Trata-se de uma clara aplicação da assim chamada redução fenomenológica, porquanto na diversidade que essa redução apresenta defronte à redução husserliana, mostre-se também simultaneamente a adaptação, operada por Scheler, do método fenomenológico às próprias necessidades especulativas. Permanece, em todo modo, através da aceitação daquele método, em grande parte satisfeita a exigência de salvar a realidade e, antes de tudo, a realidade da pessoa humana, que está ao centro da sua pesquisa, das contradições da experiência. Da experiência, Scheler não quer retirar nenhum ensinamento, nem construir nenhum conceito; tudo aquilo que ele consegue ver com a sua vista aberta ao mundo das essências da fenomenologia e feita aguda pela descoberta da intuição essencial, está antes e fora da experiência; ao máximo a experiência é no início uma condição do exercício daquela intuição, não já condição da intuição mesma, e ao final pode ser uma sua exemplificação. Por experiência se entende, na obra de Scheler, o mundo psicofísico; ele desse mundo está fora. Uma filosofia que quisesse render contas dos ensinamentos da experiência salvaria as exigências do senso comum, mas não salvaria as exigências da alma. E a Scheler importa, antes de tudo, salvar um núcleo livre e incorruptível na existência do indivíduo pela necessidade e pela corrupção que dominam o mundo: esse centro é a pessoa, ponto de referência de todos os atos intencionais, elemento espiritual subtraído à realidade do acontecer. Para fundar os direitos desse centro espiritual, portador dos valores morais, Scheler realiza um salto no mundo das essências, abandonando a experiência comum e se entretém naquela esfera inteligível, onde a razão teórica não tem mais tenacidade e onde somente uma atitude prática rende possível a existência. E é exatamente nesse fugir da experiência com obstinação, mesmo a custo de comprometer a razoabilidade das soluções, que é a manifestação mais clara e mais solene de uma aspiração religiosa. Aqui, Scheler se encontra a afrontar o positivismo dominante, que nas suas direções típicas do naturalismo e do psicologismo arrasta o homem no devir do mundo. A tese por ele

sustentada está, de fato, quase sempre, em relação a uma tese positivista e constitui, na maior parte dos casos, uma sua inversão; aquilo que para um positivista é consequência, para Scheler se torna o pressuposto; típica a situação da relação entre valor e tendência. Nessa inversão sistemática existe, às vezes, algo de puramente mecânico ou de fictício, outra vez algo de paradoxal e de surpreendente, mas sempre vaza a preocupação de não comprometer a pessoa humana no jogo das forças naturais e sociais. A mesma persistência que os positivistas têm posto a reduzir todos os problemas espirituais a problemas naturais, ele emprega a repor o espírito em um nível totalmente diverso daquele da natureza, a separar a essência da existência. Nessa reação, na qual se recolhe a unidade dos dois elementos constitutivos da sua filosofia, manifestam-se, ainda uma vez, a sua energia especulativa, o seu ardimento teórico, em suma, todos os dotes que têm feito dele um apaixonado combatente das lutas teóricas, segundo a sua mesma expressão que “a verdadeira especulação somente em contraposição à ciência positiva é heroísmo do pensamento”⁵⁹.

Submetido: 30 de setembro de 2024

Aceito: 10 de outubro de 2024

141

⁵⁹ *Der Genius des Krieges...*, p. 124.