

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

INTERSUBJETIVIDADE EM SCHELER

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

LETÍCIA BORSATO

Juiz de Fora-MG

2022

Letícia Beatriz de Almeida Borsato

Intersubjetividade em Scheler

Dissertação apresentada ao programa de pós graduação em filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção de grau Mestre. Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Epistemologia

Orientadora: Professora Doutora Nathalie Barbosa de la Cadena

Juiz de Fora-MG

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Borsato, Letícia.

Intersubjetividade em Scheler / Letícia Borsato - 2022. 96 f.

Orientadora: Nathalie de La Cadena Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1.Fenomenologia. 2. Intersubjetividade. 3. Scheler.
I. de La Cadena, Nathalie , orient. II. Título

AGRADECIMENTOS

A minha família e amigos pelo apoio e suporte.

A minha querida orientadora pela paciência e generosidade.

A FAPEMIG pelo apoio financeiro.

Contranarciso

Em mim

eu vejo o outro

e outro

e outro

enfim dezenas

trens passando

vagões cheios de gente

centenas

O outro

que há em mim

é você

você

e você

Assim como

eu estou em você

eu estou nele

em nós

e só quando

estamos em nós

estamos em paz

Paulo Leminsk

RESUMO

A partir da fenomenologia de Scheler, pretendemos investigar a essência da intersubjetividade, estabelecendo os fundamentos eidéticos dessa concepção em sua dimensão transcendental e transcendente. As condições básicas do encontro intersubjetivo, baseiam-se em dois atos eidéticos: a consciência da alteridade no sentido geral e a percepção do outro no concreto. No entanto, uma vez que este é apenas o começo da conexão com os outros, é preciso investigar acerca da capacidade da pessoa de se voltar para o mundo objetivo e encontrar outros sujeitos como igualmente constituindo esse mundo no qual ambos estão inseridos. Ao nos aprofundarmos nos sentimentos intersubjetivos e em sua hierarquia, duas formas de afetividade se destacam: a simpatia e o amor. Os ditos sentimentos constituem atos puros que emergem de uma dimensão superior, metempírica do homem, cuja função é apreender certas qualidades também de natureza pura: os valores carregados por aqueles que são objeto de nossa simpatia e amor. A simpatia, como apreensão afetiva do valor da existência psíquica do outro, eleva o encontro a um nível ontológico e ético-axiológico superior. No entanto, Scheler defenderá que a cúpula desse encontro se encontra no ato de amor, que visando o valor da pessoa espiritual do outro, é a única capaz de conduzir o encontro inter-humano a sua perfeição moral

Palavras chave: Fenomenologia; Intersubjetividade; Scheler

RESUME

From Scheler's phenomenology, we intend to investigate the essence of intersubjectivity, establishing the eidetic foundations of this creation in its transcendental and transcendent dimension. As basic conditions of the meeting intersubjective, based on two eidetic acts: the consciousness of alterity in the general and the perception of the other in the concrete. However, since this is just the beginning connection with others, it is necessary to investigate the person's ability to turn to the objective world and find other subjects as equally constituting this world in which both are inserted. As we delve into feelings intersubjective and in their hierarchy, two forms of affectivity stand out: sympathy and love. Feelings are pure acts that emerge from a superior dimension, metaphorical form of man, whose function is to apprehend certain qualities also of pure nature: the values carried by those who are the objects of our sympathy and love. Sympathy, as an affective apprehension of the value of the psychic existence of the other, elevates the encounter at a higher ontological and ethical-axiological level. However, Scheler defended that the summit of this encounter is found in the act of love, which aims at the value of the person Spiritual, is the only one capable of structuring the inter-human encounter to its perfection moral.

Keywords: Phenomenology; Intersubjectivity; Scheler

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 FUNDAMENTOS SUBJETIVOS DA TEORIA SCHELERIANA DO OUTRO.....	11
1.1. Espírito e a dimensão espiritual da pessoa	12
1.1.2. Pessoa como realizadora dos atos emocionais.....	16
1.2. A questão do outro.....	21
1.2.1. A consciência da esfera da alteridade.....	21
1.2.2. Percepção dos outros como outros.....	22
1.2.3. O reconhecimento do outro.....	24
1.2.4. Compartilhamento afetivo.....	28
1.2.5. Nachfühlen.	32
1.2.6. Mitgefühl	34
1.3. Críticas a Scheler.....	35
1.3.1. Crítica de Edith Stein.....	35
1.3.2. Crítica de Alfred Schutz.....	40
2. CONDIÇÕES OBJETIVAS DA INTERSUBJETIVIDADE.....	41
2.1. Mundo vivido em comum e compartilhado.....	42
2.2. O conceito de mundo em Scheler.....	44
2.3. As esferas do Ser.....	47
2.3.1 A esfera do Mitwelt	49
2.4. Essencialidades sociais	51
2.5. Pessoa coletiva, intersubjetividade e solidariedade.....	57
3. INTERSUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL E TRANSCENDENTE.....	62
3.1. Leis e relações entre as modalidades afetivas.....	64
3.1.1. A fusão afetiva.....	64
3.1.2. Sentimento vicário.....	69
3.1.3. Simpatia	70
3.1.4. Amor à humanidade.....	73
3.1.5. Amor acósmico a Deus e à pessoa espiritual.....	75
3.2. O amor como revelação do valor pessoal do outro.....	79
CONCLUSÃO.....	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93

Introdução

Em seu pequeno ensaio em homenagem a Max Scheler (1874 - 1928), José Ortega y Gasset afirmou que o positivismo fez do homem europeu um “caminhante no vazio” (1983, p.507). Esse vazio, diz-nos o pensador espanhol, era apenas o próprio mundo depois das ciências empíricas emergentes, que o teriam esvaziado de toda essência, de toda consistência ontológica, reduzindo-o a um conjunto de fatos mecânicos, aleatórios e mutáveis. Nesse sentido, para Ortega y Gasset, o mérito de Scheler foi justamente nos fazer redescobrir o mundo - especialmente o mundo humano - como um mundo portador de uma essência objetiva e eterna, de um modo permanente de ser e, em última instância, de um sentido.

Com efeito, partindo da ideia platônica de filosofia como "amor ao essencial" ou mesmo como "participação [...] no essencial de todas as coisas possíveis” (SCHELER, 2011, p.18), Scheler dedicou sua vocação reflexiva à busca da essência do homem. Uma das dimensões do homem para a qual estava particularmente interessado é a sua dimensão afetiva e intersubjetiva. Com efeito, o homem scheleriano não é o homem abstrato e solitário, mas o homem vivo, de carne e osso, que é desde o início de sua vida concreta um “ser de relação” (MAHÉO, 2015, p.11), isto é, um ser imerso em um mundo com os outros, com quem pensa, age e sente em comum. Assim, um dos fios condutores do pensamento de seu incidirá justamente nas relações intersubjetivas bem como sobre o papel dos sentimentos na constituição deste último.

Nesse sentido, deve-se notar que o interesse de Scheler na dimensão relacional e comunitária da pessoa humana, um interesse que partilhava com outros filósofos do seu tempo, não tem origem ou âmbito exclusivamente especulativo. Ao contrário, é um problema que surge com urgência diante de um evento histórico concreto: a Primeira Guerra Mundial. De fato, esta mergulhou a Europa em uma crise social, moral e espiritual, demonstrando assim a força destrutiva de uma visão errônea do homem e da relação inter-humana. O período entre as guerras foi assim marcado por uma verdadeira “sede universal de comunidade humana” (PINTOR RAMOS, 1978, p.16) que inspirou filósofos e fenomenólogos, especialmente judeus e católicos, como Martin Buber, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein e o próprio Scheler a desenvolver uma filosofia não só da pessoa individual, mas também dos laços entre as pessoas, o que posteriormente justificará sua classificação como personalistas.

É nesse contexto que nosso filósofo publicou em 1913 *Fenomenologia e teoria dos sentimentos de simpatia, amor e ódio*, republicado em 1923 sob o título *Essência e*

formas de simpatia. Este livro, que pertence ao chamado estágio fenomenológico e personalista de Scheler, trata da relação intersubjetiva e os sentimentos ligados a ela, tem como objetivo descrever as condições para o encontro sincero e autêntico com os outros, condições que são fundamentalmente emocionais. Em outras palavras, diante da pergunta „como é possível que nos aproximemos do outro, ou seja, que nos tornemos sensíveis a sua presença e o valor de sua existência?“, Scheler responderá que a referida possibilidade é conferida apenas por certas formas de afetividade, que nos fornecem „dados“ objetivos tão profundos, tão evidentes no ser dos outros que não se saberia mais, ou pelo menos não deveríamos mais, permanecer indiferentes a sua presença. Mais precisamente, Scheler se refere aqui a dois sentimentos: simpatia (Mitgefühl) e amor (Liebe).

Esses atos também são entendidos como atos emocionais, mas não no sentido psicológico (estados de alma sujeitos a constantes variações), mas no sentido eidético, tendo assim um caráter puro ou *a priori*. Essa concepção, na medida em que separa os sentimentos do empírico, dando-lhes uma importância central na relação inter-humana, representa uma ruptura não apenas com a tradição filosófica moderna, mas também com as teorias científicas e psicológicas.

Nesse contexto, essa dissertação precisamente visa examinar a concepção scheleriana de intersubjetividade. Em primeiro lugar abordaremos os fundamentos subjetivos da teoria scheleriana do outro, buscando pela essencialidade da pessoa, centro de atos espirituais, enquanto aquele que existe em um mundo como os outros, um ser de relação. Uma vez que apresentamos a base da sua visão de pessoa, podemos nos concentrar na dimensão intersubjetiva em particular que se refere à esfera inter-humana e de alteridade. A presença do outro que se dá graças ao fato de que no interior de cada homem há uma consciência intuitiva dos outros e é essa consciência mais o menos vaga da esfera da alteridade que torna possível o encontro com o outro. Veremos, no entanto, que embora a consciência do outro em geral abra a possibilidade do encontro inter-humano, o encontro real entre duas pessoas concretas só se inaugura por meio do ato de percepção dos outros, tendo como papel de destaque o sentimento vicário e a simpatia para esse reconhecimento.

No segundo capítulo analisaremos os fundamentos objetivos da teoria scheleriana do outro. Uma investigação acerca da capacidade da pessoa de se voltar para o mundo objetivo e encontrar outros sujeitos como igualmente constituindo esse mundo no qual ambos estão inseridos. Procuramos entender o contexto em que os homens existem e agem em comum confinados dentro dos limites que lhes são impostos pelo mundo da vida

dato não apenas a uma consciência, mas a uma pluralidade de consciências, com os efeitos de reciprocidade e interferência vinculados a essa pluralidade.

O pertencimento de uma pessoa a um coletivo passa por pelo menos uma das formas de participação emocional na vida comum. Portanto, o conceito de comunidade de vida, que Scheler exemplifica com as sociedades, o modo de existência da horda, ou o da massa, ou o de pertencimento e participação em um meio familiar, a comunidade de vida continua sendo o terreno de emergência de pessoas que passam a fazer parte de outros coletivos dando vida a organizações cada vez mais complexas da sociedade. Ao antecipar muito a pesquisa empírica e filosófica sobre os modos de construção da realidade social e sobre a cognição social, Scheler, ao contrário de Husserl e Stein, parece lidar também com o nível pessoal das relações, como fundamento e pressuposto das relações sociais, formação de pessoas e relações interpessoais

Estabelecidos então os fundamentos eidéticos da concepção Scheleriana da intersubjetividade na sua dimensão transcendental e transcendente. Nosso terceiro e último capítulo se propõe a desenvolver uma descrição específica de sentimentos intersubjetivos ou, em outras palavras, das formas de partilha emocional vivenciadas pelos seres dotados de sentimentos espirituais a partir da compreensão fundamental de que o homem, nas profundezas de sua essência ou de sua condição espiritual, não é “*ego cogito nem ego volens, mas sim um ens amans*” (SCHELER, 2004, p. 356). Portanto, somente quando o intercâmbio individual é guiado pelo amor espiritual à pessoa é possível penetrar no mistério da singularidade própria e alheia. O originário conhecimento de si e do outro, na fenomenologia de Scheler, apresenta esta marca incontornável do ato de amor que, por ser o único ato que antecipa o conhecimento ao reconhecer previamente o bem e os valores do amado, é capaz de guiar as relações da pessoa consigo mesma e com as demais.

Capítulo 1. Fundamentos subjetivos da teoria scheleriana do outro

Apesar de Scheler usar como base a teoria fenomenológica de Husserl, sua abordagem preserva uma certa originalidade e distanciamento, posto que Scheler aborda a fenomenologia de uma maneira particular ao usá-la para tecer uma visão da realidade (metafísica e antropológica) que é complexa, uma realidade que se revela aos olhos do filósofo como variável e múltipla, mas que mantém ao mesmo tempo características eternas e imutáveis. Tanto Scheler quanto Husserl constituíram no interior de sua filosofia um método fenomenológico. Enquanto o primeiro se fixou na consciência transcendental, o segundo estabeleceu-se na ideia de homem metafísico e concreto. Ao abordar o problema da intersubjetividade em Scheler, não podemos partir de conceitos fundamentais da fenomenologia de Husserl como consciência intencional, epoché e redução transcendental, tais conceitos são mais afetos a uma investigação epistemológica e mostram-se insuficientes para uma investigação prática.

Ao abordar os fundamentos subjetivos da teoria scheleriana, iniciaremos pela sua busca da essencialidade do homem. Scheler investiga um novo conceito que se estende desde as capacidades psíquicas do homem, inclusive a razão, até a capacidade de *intuir*. Esta última capacidade seria responsável pela intuição de fenômenos originários e essenciais, sejam eles objetos de conhecimento ou de atos volitivos e emocionais. “*Gracias a sua independência das leis orgânicas, consegue perceber e conhecer o „ser-assim’ das coisas. Quando o „ser-assim” de algo é percebido, então recebe uma identidade, existe em si.*” (VALLES, 2004, p.6). O conceito Scheleriano que abarca todas essas características fornecendo essencialidade ao homem é o espírito. O homem, opostamente, aos demais seres vivos possui espírito. Este, enquanto uma capacidade metafísica concedida ao homem, necessita de um ponto físico onde possa se *materializar*. A fim do espírito se localizar no mundo finito e material, Scheler designa a pessoa como aquela capaz de receber tal estrutura metafísica.

A pessoa dentro da proposta antropológica de Scheler aparece como centro ativo de atos em que se manifesta o espírito. “*A identidade de todos os tipos distintos de atos é possível graças ao fato de pertencerem a um centro de atos que lhes dá unidade.*” (VALLES, 2004, p.11). O espírito da pessoa determina-se fundamentalmente pelo despreendimento dos centros vitais e orgânicos. Dessa forma a pessoa é o ser que pode desprender-se do mundo meramente orgânico e, ao mesmo tempo voltar-se para si mesmo, ou seja, ter autoconsciência. Enquanto centro de atos elevados, a pessoa tem a capacidade

de tornar objeto não apenas seu meio circundante como também a si mesmo e suas relações.

Os conceitos de espírito e pessoa tornam-se essenciais para a intersubjetividade, pois em Scheler o espírito “*deixa de ser um fator abstratamente ideal para tornar-se momento constitutivo da realidade pessoal: é esse excedente de excentricidade que permite a pessoa violar sua própria auto-referência e ir além de si.*” (CUSINATO, 2011, p. 539). Especialmente para Scheler, o fator espiritual leva o ser humano a sair de si mesmo, a pessoa transcende e toma forma na co-execução do ato, por exemplo, um professor ao explicar um conteúdo a seus alunos, simplifica sua linguagem a fim de tornar esse conteúdo acessível e compreensível, isto é, ele molda sua ação para se fazer compreender pelo outro; abrindo-se para a alteridade.

O ato que emana do espírito é outro conceito decisivo do pensamento de Scheler: a pessoa existe na co-execução do ato, precisamente porque somente em tal co-execução transcende seu momento habitual (o ego) e molda uma nova existência. O espírito pode ser entendido como esse impulso, enraizado na esfera afetiva, que permite ao homem abrir mão do próprio egocentrismo e deixar-se contaminar pela alteridade. Não apenas abrir-se para a alteridade, mas deixar-se afetar por ela e agir sobre ela.

Esta dimensão espiritual do homem se realiza com maior plenitude na vivência da intersubjetividade mormente sua dimensão afetiva. Volta-se, então, a análise para a dimensão afetiva e intersubjetiva. De fato, o homem scheleriano não é um „homem“ abstrato e solitário, mas um homem vivo, que desde de o início de sua vida concreta é um ser em relacionamento, sendo um ser imerso no mundo com os outros. Scheler se concentra especificamente nos relacionamentos intersubjetivos bem como o papel dos sentimentos na constituição destes. Nesse sentido, visa descrever as condições para um encontro sincero e autêntico entre duas individualidades, que se dará com a percepção do outro, dada inicialmente pela empatia.

1.1. Espírito e Dimensão Espiritual da Pessoa

Scheler em seu último livro, *A posição do homem no cosmos*, busca pela essencialidade do homem. Para ele aquilo que contém a essencialidade do homem não é um novo estágio de evolução da vida, senão “*Um princípio oposto a toda vida em geral, incluída a vida do homem.*” (SCHELER, 2003, p. 66). Esse novo princípio chamado pelos gregos de „Razão“ é, segundo Scheler, o Espírito.

Os gregos afirmaram já tal princípio, e o chamaram Razão. No entanto, nós preferimos um termo mais amplo para esse X, um termo cujo significado é mais extenso: ao mesmo tempo que inclui o conceito de razão, também abrange, além do pensamento conceitual, determinados tipos de intuição, a intuição de fenômenos originários e essenciais, além de certos tipos de atos emocionais e afetivos, como a bondade, o amor, o arrependimento, a veneração, o maravilhar-se, o livre arbítrio: o termo espírito. O centro de atos onde o espírito se manifesta nas esferas finitas do ser, nós o designamos como pessoa; é realmente muito diferente de todos os centros vitais funcionais, que considerados pontos de vista internos, também são chamados de centros psíquicos. (SCHELER, 2003, p. 67)

Essa primeira descrição que Scheler nos deixa aqui de realidade do espírito, nos dá uma ideia da relação essencial entre espírito e pessoa. A fim de evitar qualquer ambiguidade será usado o termo „pessoa“ quando se referir a essência de ser humano, e o termo „ser humano“ para expressar a realidade mais vasta e total da existência humana, biológica, vital, psíquica, social, etc.

O primeiro aspecto do espírito é seu distanciamento existencial, sua liberdade, a possibilidade de emergir do que é orgânico. A independência com respeito ao orgânico permite ao espírito ser totalmente aberto ao mundo.

Seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade - ou ao menos a separabilidade de seu centro existencial - ante os laços, a pressão, e a dependência do orgânico e da „vida“, e de tudo que pertence a vida portanto, de sua própria inteligência pulsional. (SCHELER, 2003, p.66).

Enquanto que os outros animais permanecem estaticamente presos aos centros vitais e pulsionais, a pessoa é capaz de conhecer esta esfera psíquica sem que para isso seja dada alguma espécie de experiência sensível através de órgãos sensoriais ou vitais. Desse modo, a pessoa é objetividade, pode conhecer as coisas e a si mesma sem o auxílio de estruturas externas, ou psíquicas.

Scheler distingue três etapas do comportamento do ser humano enquanto pessoa: (I) a motivação do seu agir é algo representado intuitivamente, o ponto de partida de sua ação independe de qualquer posição fisiológica ou psíquica do seu organismo; (II) o espírito reage livremente diante do seu meio objetivado. Ele é livre de inibição pulsional que poderia lhe manter preso ao seu meio; e, por último, (III) ele assiste a uma verdadeira transformação, com a valoração da situação dada. A transformação da objetividade de uma coisa, transformação onde se prova o valor próprio e caráter definitivo. Uma abertura para o mundo e as coisas mesmas.

O homem em suma, pode objetivar o meio ambiente, e, assim, expandi-lo sem limites, constituindo um mundo para ele mesmo. E o que é mais notável, o homem também pode objetivar seus próprios estados fisiológicos e psicológicos e todas as funções vitais. Capaz de questionar seu ambiente e sua vida, o homem imediatamente e diretamente tem consciência de si mesmo, não como homem, mas como pessoa, tão profundamente centrado e autoconsciente. Autoconsciência aqui é a consciência em e através da consciência, ou seja, uma consciência de si mesmo como fonte ou centro de atos que são iniciados „fora“ da esfera da realidade inorgânica e orgânica, ou seja, essa pessoa ou o espírito é incapaz de se tornar objeto. (LUTHER, 1972, p. 15)

A pessoa através do espírito pode tornar-se autoconsciente, pois a independência da esfera orgânica, permite à pessoa objetivar a realidade. Além disso, permite objetivar sua própria constituição psíquica, cada vivência singular psíquica, suas próprias funções vitais, e assim, conseqüentemente, esculpir e delinear de forma livre sua vida.

Entretanto, para a *pessoa* objetivar a si mesma, o seu corpo e sua psique, ela necessita de um centro aonde ela seja distinta e separável desse mundo, sem apresentar um referencial espaço-temporal. Segundo Scheler, o espírito coloca a pessoa no fundamento ontológico mais supremo. Isto significa que o *espírito* da pessoa não pode ser objetificado. Este aparece apenas em sua atualidade, em seus processos e atos intencionais, indissociável destes. Dito de outro modo, o ser espiritual que pode ser acessado pela pessoa não é um ser objetivo, muito menos pode ser objetificado. Ao passo que tudo que é anímico pode ser objetificado, a pessoa é presença, é atual, existe em seus atos e por meio destes. A pessoa enquanto ser humano carrega consigo o espírito e este pode analisar sua

própria existência e consciência. No entanto, de modo algum pode ser coisificado, não pode ser apreendido espaço-temporalmente. O espírito é dinâmico, ativo, sempre em movimento, sempre em ação. Acarretando, dessa maneira, que nem mesmo pessoas podem objetificar pessoas. Pessoas podem apenas ser compreendidas, mas não explicadas como eventos causais tanto biológicos ou ambientais. Neste sentido só é possível compreender os atos emocionais de outra pessoa, mas não explicá-los.

Enumerando todas as suas características fundamentais, Scheler prossegue sua investigação sobre o espírito, referindo-se a um ato espiritual específico, o ato de ideação. O ato de ideação é um ato especificamente espiritual através do qual o espírito torna presente os elementos do meio e os apresenta para si como essências, desvinculando-os do meio e elevando-os a objetos do seu mundo. É o ato espiritual de constituição essencial do mundo que permite a pessoa se desvincular das intuições originais e se elevar, se desprender em relação com o meio e com todo ser psicofísico.

Esta capacidade de cisão entre essência e existência perfaz o traço fundamental do espírito humano, um traço que funda todos os demais. O essencial ao homem não é o fato de ele possuir saber, como já disse Leibniz, mas o fato de ele ser capaz de ter ou de alcançar saber a priori. (SCHELER, 2003, p. 49).

Scheler em seu livro *A posição do homem no Cosmos*, (2003. P. 64) exemplifica o ato de ideação pelo sentimento de dor. Se, por exemplo, sentimos dor, podemos nos perguntar pelas causas da dor e seus possíveis remédios. As respostas a essas perguntas correspondem à inteligência técnica ou prática. Podemos nos perguntar também o que é a dor em si mesma. Ao invés de investigar a dor, suas causas e consequências, o ato ideativo seria uma leitura mais compreensiva do sentimento em si mesmo. O processo de ideação seria capaz de separar a dor mesma do objeto da dor. A ideação é distinta do conhecimento técnico, pois se realiza independentemente do número de observações, independentemente também de raciocínios indutivos, sem recorrer a nossa sensibilidade contingente. O ato de idear proporciona à pessoa espiritual a capacidade de apreender essências. “*Por meio da ideação o ser humano atinge o conhecimento das propriedades fundamentais e a estrutura do mundo, adquirindo conceitos e fundamentos válidos tanto para ciência quanto para metafísica*”. (VALLES, 2004, p. 8)

Porém como todo homem tem uma inclinação natural para a realidade contingente, somente por meio de uma „suspensão da realidade“ se realiza o ato de ideação. A fim de que o ato de ideação se torne possível, o homem precisa suspender ou negar as coisas existentes da mera realidade. A essência só é alcançada a partir da alienação do mundo orgânico e do mundo psíquico. Scheler executa a superação do momento de mera realidade por meio do método de desrealização.

Deixai esvaecer para uma consciência todas as cores todas as matérias sensíveis, deixai se dissolver todas as figuras e ligações: deixai se volatilizar todas as formas de unidade das coisas – o que ainda permanecerá por fim como nu, livre de todo tipo de qualidade e solto é a impressão poderosa da realidade, a impressão da efetividade do mundo. (SCHELER, 2003, p.51)

Isso significa negar todo o impulso afetivo (instinto, vontade, desejos), é ascender para além de toda condição de sensibilidade, resistência de toda a esfera psicofísica. A partir da negação da mera realidade, se dá a vivência originária enquanto realidade em essência. Scheler executa a superação do momento da mera realidade por meio do método de desrealização, atingindo a essencialização do mundo. Na esfera da essência a pessoa se vê livre de qualquer consciência dedutiva, de qualquer representação sensível ou abstrata, e de qualquer percepção, que antes eram presentes na esfera vital da mera realidade não objetiva.

Ao compreendermos a constituição da pessoa espiritual, sua realização objetiva com as coisas do mundo, sua possibilidade de transcendência, na qual a pessoa se abre para o mundo e para os outros. Precisamos situar a pessoa dentro do quadro fenomenológico desenvolvido por Scheler, a saber: a fundamentação dos atos intencionais.

1.1.2. Pessoa como realizadora dos atos intencionais

Na parte II da sua *Ética*¹, Scheler argumenta que o método de redução de Husserl negligencia o fundamento ôntico de todos os atos intencionais. Husserl articula descritivamente o dado fenomenológico absoluto que “*contém em si o momento noético da atividade de doar representada pelo ego transcendental e pelo momento noemático do sentido transcendente objetivo constituído nessa atividade por uma consciência egóica.*”

¹O título original em alemão é *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

(DUPUY, 1959, p. 176). Para Scheler, no entanto, a técnica de redução fenomenológica de Husserl exposta nas suas *Investigações Lógicas* abstrai o que deveria ser o coração do interesse fenomenológico, a pessoa. “*Um ato concreto nunca pode ser total e adequadamente compreendido sem a intenção antecedente da essência da pessoa.*” (SCHELER, 1955, p.334) O que obtemos com a redução são essências abstratas, nas palavras de Scheler:

Estas são abstratas, não porque foram „abstraídas“, mas porque exigem suplementação (...) Se uma essência do ato deve ser concreta, seu total e intuitivo pressuposto pressupõe uma referência à essência da pessoa executora dos atos. (SCHELER, 1955, p.335)

Os atos são psicofisicamente indiferentes podendo, portanto, ter um objeto psíquico ou um objeto físico, mas a essência do ato não tem relação com seu conteúdo concreto, é abstrata. Dado que a essência dos atos é abstrata, necessita de um complemento para existir e esse complemento é a pessoa. Além disso, há diferentes tipos de atos e cada tipo de ato deve ter um sujeito lógico diferente. A identidade de todos os tipos distintos de atos é possível graças a sua participação em um centro de atos que lhes dá unidade. Scheler chama esse centro de atos de „pessoa“. Assim o objeto de verdadeiro interesse fenomenológico é a pessoa individual concreta da qual todos os atos intencionais emanam e na qual todos os tipos diferentes de atos intencionais tem sua unidade.

A pessoa não é um ponto de partida vazio de atos; é, antes, um ser concreto. A menos que tenhamos isso em mente, toda nossa conversa sobre atos nunca conseguirá captar a essência totalmente adequada de qualquer ato, mas apenas uma essência abstrata. (SCHELER, 1955, p. 383)

Scheler aceita que os atos possam ser descritos, sua morfologia elaborada, e as relações do ser ao qual eles se relacionam expostas. Mas se o núcleo ôntico é deixado de fora, então essas descrições permanecem desprovidas de qualquer conteúdo. Para Scheler, o próprio centro espiritual da intencionalidade é ou deve ser o assunto final da investigação fenomenológica. Esse centro espiritual é a pessoa mesma.

A teoria de pessoa de Scheler é baseada na fenomenologia do ato, por meio da intencionalidade, segue-se que a pessoa atinge o ponto mais elevado de conhecimento através de suas ações e atos, a partir dos quais ela não é passível de objetificação. É, pois, sobre a fundamentação dos atos intencionais que Scheler desenvolveu o quadro fenomenológico absoluto de pessoa. Posto que, não é um conceito fundamentado no caráter de substância ou no caráter de um objeto real. A pessoa é essencialmente uma estrutura de atos e a realização dos atos.

A pessoa não é nem uma substância, nem uma coisa que se encontra no fim ou fora do agir humano. Mas sim, a pessoa é a unidade imediatamente co-vivida da experiência vivida, ou da vida vivida do homem. (SCHELER, 1955, p. 496)

Com tais características, a experiência na qual o homem se experimenta existindo como pessoa é mais profunda e compreensiva, e é propriamente uma experiência que transcende a mera realidade e o mero âmbito psicofísico. No posto de uma experiência transcendental a pessoa jamais pode ser acessada por procedimentos objetificantes de conhecimento, que podem reduzi-la ao estado de coisa observável. A experiência da pessoa é articulada apenas internamente a partir de atos de autorreflexão, de modo que o único acesso à pessoa é através de seus atos intencionais de uma experiência fenomenológica. Segundo Scheler, a descrição da realidade da pessoa se situa sobretudo na linha de uma multiplicidade de atos (com prioridade absoluta do domínio dos atos emocionais) que nos revelam a pessoa. Qualquer ideia de pessoa que a conecte com uma noção de concretude implica em uma despersonalização. Assim, também como, qualquer ideia de pessoa como um sujeito de atividade racional. A própria ideia de pessoa-razão apresenta-se como uma contradição dado que *“uma pessoa é ser sujeito de uma atividade racional e que estas devem ser diferentes em seu ser pessoal, segue-se da atividade racional como constituinte do ser da pessoa que estas não se diferenciam em nada.”* (SCHELER, 1955, p. 482). A conclusão entra em conflito com a ideia de que toda pessoa finita é um indivíduo. Como indivíduo a partir da premissa introduzida por Scheler, a pessoa deve necessariamente diferenciar-se dos demais em seu conteúdo vivencial, isto é, segundo o que pensa, quer, sente etc.

A uma pessoa cujos atos se relacionam apenas com o saber conceitual e intuitivo, se concebe, segundo Scheler, a ordem de seres puramente da razão. Conforme tal

ordem, todos esses seres racionais possuem uma unicidade. Já a pessoa apresenta uma individualidade graças as diferentes possibilidades de realizações dos seus atos. “*Os seres racionais sempre seriam sujeitos (lógicos) que realizam atos de razão mas não seriam pessoas.*” (SCHELER, 1955, p. 512). De acordo com Scheler, a pessoa seria responsável por fundamentar todos os atos essencialmente diversos, inclusive os atos da razão. Na investigação dos atos se procura com clareza todos os atos, a fim de tomá-los como autênticas essências intuitivas. A partir disso Scheler inclui na totalidade de atos, as essências intuitivas abstratas e as essências intuitivas concretas. Ambas as essências intuitivas se diferenciam de abstrações empíricas.

Todavia, para que uma essência de ato concreto seja dada com plenitude intuitiva, é necessária uma referência à essência da pessoa que realiza o ato. Ou melhor, a pessoa como ser concreto não alcança nunca o modo de ser pleno e adequado de um ato, mas apenas uma essência abstrata. No entanto, os atos se concretizam, deixando de ser essências abstratas graças a adesão à essência dessa ou daquela pessoa. “*Nunca pode captar-se pleno e adequadamente um ato concreto sem a intenção precedente da essência da pessoa mesma.*” (SCHELER, 1955, p. 514). Assim, em cada ato plenamente concreto se acha a pessoa íntegra, mas cada pessoa varia em cada ato, sem que para isso seu ser se esgote em qualquer de seus atos ou que altere seu ser como uma coisa no tempo. Dada a peculiaridade da pessoa em relação aos atos, resulta que a pessoa não pode ser apreendida de acordo com suas vivências, ou seja, não é por meio de conhecimento do juízo de vivência que sabemos como a pessoa vive. Para Scheler, a pessoa é precisamente o viver das diversas possibilidades dos atos das vivências. Na qualidade de suas vivências, a pessoa jamais será concreta, mas sim transcendente, no mundo. Presente em todas as suas relações.

Enquanto pessoa que vive seus atos ela é capaz de amar e odiar, de um perceber transcendental e de um preferir, de ter consciência de seu corpo, de um querer, e assim por diante. Desse modo, a pessoa não é uma mera conexão dos seus atos, ela é cada ato singular, pois “*a pessoa mesma é a que, vivendo em cada um de seus atos, absorve por completo cada um deles com sua peculiaridade*” (SCHELER, 1955, p. 516). Portanto, a pessoa mesma e a sua essência nos permitem atribuir a cada ato que ela executa um ato peculiar, como também uma peculiaridade a cada conhecimento de seu mundo com respeito a todos os seus conteúdos. Dito isso, “*o ato confere à pessoa uma autonomia perante todo o conjunto transcendental de referências, isto é, a pessoa é, individualmente, o que ela vive, o que executa nas suas vivências*” (CUSINATO, 2011, p. 503).

Segundo Scheler, o ato em si nunca pode ser objeto, do mesmo modo que a pessoa nunca pode ser objetificada. O único modo possível da pessoa poder dar-se é em sua mesma “... *realização dos atos (incluindo a execução do ato de sua reflexão sobre os seus atos), realização de atos nos quais vivendo, se vive ao mesmo tempo a si mesmo*”. (SCHELER, 1955, p. 517). Além disso, atos e funções pertencem a duas esferas distintas.

Atos intencionais nunca podem se tornar objetos, e, portanto, não são funções. Enquanto que funções como ver, ouvir, saborear etc, são psíquicas e, portanto, observáveis e objetiváveis, os atos são espirituais. Funções pressupõem o corpo e uma limitação mundo ambiental; atos não. Em vez disso, eles apontam para um mundo diferente de um confinado ao ambiente. Funções ocorrem no reino do espaço-tempo, ao passo que os atos são essencialmente supratemporais. Os atos exercem sua influência no tempo, sem serem estendidos nele. As funções são mensuráveis em relação às suas durações. Finalmente, funções podem se tornar objetos para atos, enquanto atos são a própria condição para a possibilidade de objetificação em geral. (EMAD, 1972, p.62)

Quanto à relação com outras pessoas, Scheler afirma que o modo de dar-se é a co-execução de seus atos. Em tal relação com outras pessoas também jamais pode haver objetificação. A noção de co-execução implica a relação através de seus atos e não uma objetificação da pessoa na consciência. Com esta tese Scheler manifesta a teoria de que não há um ser independente de nós capaz de objetificar o mundo e os outros. Há, sim, a realização dos atos em junção aos atos de outra pessoa. O acesso à essência de outra pessoa não está subordinado à minha consciência objetivante, mas sim a compreensão dos atos dessa outra pessoa a partir da intuição. A pessoa metafísica e seus atos intuitivos tornam possíveis acessar às outras pessoas apenas pela compreensão dos seus atos.

1.2. A questão do outro

O conhecimento do outro se dá de duas maneiras: por um lado, como consciência da esfera da alteridade em geral (*Mitwelt*), sem referência àquela ou esta individualidade específica, por outro lado, como percepção do outro no sentido concreto do encontro humano.

1.2.1. A consciência da esfera da alteridade

Scheler argumenta que a categoria de si não pode ser entendida sem referência a dos outros, “*se o eu é um elemento constitutivo do nós, o nós é um elemento constitutivo não menos necessário do eu*” (SCHELER, 2004, p.336). Um dos postulados da teoria scheleriana dos outros é que a relação entre eu e o outro não é acidental, mas substancial; como afirma Luther “*Não há pontes cartesianas a serem construídas entre o mundo e outro homem, o ser de alguém é originalmente estar junto*” (LUTHER, 1972, p. 24).

Para mostrar o caráter essencial entre indivíduo e comunidade, em *Essências e formas de simpatia*, Scheler (2004, p.342) desenvolve a hipótese de um „Robson Crusoe“, porém nesse momento o leitor é confundido por tal referência, já que no livro Robson é um marinheiro inglês que fica isolado em uma ilha, mas que teve contato anteriormente com a sociedade. A intenção de Scheler era construir um exemplo de um homem que passou sua vida isolado da comunidade. Adaptando o exemplo de Scheler, poderíamos pensar em Kaspar Hauser. A hipótese levantada por Scheler é se um homem isolado a vida toda, nunca tendo conhecido ser algum como ele, nunca tendo percebido nenhum vestígio de outro ser como ele, pode ter a consciência que faz parte de uma comunidade formada por *seres humanos*. Diante desse problema, Scheler contesta a resposta dada pelo filósofo Johannes Volkelt que afirma que “*há uma certeza intuitiva do tu, uma apreensão imediata do outro que precede toda experiência.*” (VOLKELT, 1895, apud SCHELER, 2004, p. 343). Scheler considera que a evidência da existência de outras pessoas não é completamente dissociada da experiência. No entanto, essa experiência não é empírica (nem racional, a propósito), mas emocional. Em outras palavras, Kaspar Hauser por uma espécie de “*agitação no vazio*” (SCHELER, 2004, p. 343) poderia formar a ideia de um tu e uma comunidade em geral, devido a uma certa base intuitiva e a sua consciência de vazio em relação a outro ser núcleo de atos emocionais. Para Zahavi,

Tal figura está ciente de sua relação com a comunidade intersubjetiva, mesmo que ela nunca tivesse tido uma experiência concreta de outras pessoas e de fato, possuiria tal consciência em virtude de sua experiência de um vazio ou ausência ou falta no cumprimento de intenções como amar, solicitar, obedecer etc., que só podem formar uma unidade objetiva de

sentido em conjunto com a possibilidade de uma resposta social. (ZAHAVI, 2010, p.180)

Enquanto que na experiência de Kaspar Hauser ainda que faltem indivíduos que possam responder aos seus atos emocionais, não lhe falta o referente intencional de alteridade como tal. Esta, segundo Scheler, “*revela que a ideia de outros é parte inerente da estrutura essencial da consciência humana.*” (SCHELER, 2004, p.335)

1.2.2. Percepção dos outros como outros

É por meio de certos atos emocionais e intencionais, isto é, intrinsecamente orientados para outros que chegamos à crença na alteridade no sentido amplo. Agora, Scheler „desce“ ao nível de nossos encontros reais e com os outros imaginados como o ato da percepção (imaginado como ato intencional e não empírico) pode nos dar a convicção de como o outro indivíduo concreto realmente existe. Scheler não fala mais da realidade dos outros em geral, mas da existência real ao nosso redor.

Nesse contexto, o filósofo desenvolve a tese segundo a qual a percepção dos outros leva a revelação imediata de uma individualidade distinta de mim, de modo que a percepção assim entendida é aquela que abre as portas para o mundo dos outros. Scheler procura provar de um lado que a percepção e convicção da realidade no sentido concreto (enquanto encontro humano) não se baseia em encontros racionais ou empíricos (indução, observação, inferência, atos psicológicos). De outro lado visa mostrar que quando percebemos o outro e suas experiências psíquicas não percebemos uma mera „duplicação“ de nós mesmos ou um “*eco ou pura transposição de nossa vida experiência pessoal*” (SCHELER, 2004, p.421). Da mesma forma não percebemos um ser puramente corporal ou espiritual (alma). Todas essas ideias sendo visões reducionistas e errôneas da percepção. A percepção autêntica do outro leva ao outro ser humano como tal, como uma unidade indivisível, uma individualidade externa e distinta de nós mesmos. Portanto, a percepção do outro é uma forma de percepção intuitiva e imediata levando a convicção de que diante de mim há outro homem, um homem inteiro cujo ser e experiências psíquicas são tão reais quanto eu.

Por que Scheler atribui tamanha importância a esse problema? A importância de fornecer respostas adequadas à percepção do outro e a existência real de outras pessoas tem importância antropológica, uma vez que essa pode determinar o que o homem é capaz de ser para outro homem, seja por amor, compreensão, amizade etc. É apenas revelando

as implicações dessa percepção que podemos saber que o homem percebe quando está de frente ao outro, o que outro significa para ele. Por exemplo, se perceber que o outro é apenas um eco das minhas associações ou transferências do meu próprio vivido, então o outro se apresenta como uma realidade vaga e superficial, sendo referido e subordinado a mim.

Isso supõe uma certa indiferença em relação ao verdadeiro ser do outro, pois consegue apenas fundamentar a convicção de sua realidade como um ser que pensa e sente. Isso implica em uma espécie de solipsismo relativo, no sentido, de reconhecer apenas uma realidade diminuída e secundária do outro, considerado na perspectiva do meu eu como testemunha do seu valor ou de objeto de interesse. Não que se acredite menos na realidade do outro do que na própria, mas somente que se lhe atribui menor importância. (SILVEIRA DA COSTA, 1996, p.56)

Assim que o estudo da percepção sensorial humana torna-se essencial para constituir autenticidade às relações humanas.

1.2.3 Reconhecimento do outro

Para tratar a questão da intersubjetividade do ponto de vista do reconhecimento é necessário fazer do compartilhamento afetivo o fundamento das relações entre indivíduos e rejeitar uma concepção do outro baseada no conhecimento. A pessoa e seus atos espirituais não são acessíveis a nós por meio de atos como percepção interna, observação, indução etc., (tudo incluído como processos empíricos, psicológicos) porque contrariamente à realidade inorgânica ou puramente orgânica (plantas, animais), a pessoa tem uma vida interior, um centro espiritual e singular que não pode ser examinado como qualquer objeto do mundo exterior. A pessoa nunca é objeto sobre o qual se apreende algo, mas um ser com quem entramos em relacionamento, porque não se trata de um encontro entre sujeito-objeto, mas entre um ser espiritual e outro ser espiritual. Então, quando estamos diante de uma pessoa começamos necessariamente uma relação, não de conhecimento no sentido objetificador, mas de compreensão e participação. Nesse sentido nunca conhecemos uma pessoa como o biólogo percebe ou conhece o corpo orgânico, mas como um ser

humano percebe - ou deveria perceber - outro ser humano, ou seja, como um ser capaz de pensar, decidir e agir exatamente como ele.

Scheler, em sua obra *Essência e formas de simpatia*, fez duras críticas às teorias genéticas e filogenéticas de sua época que se baseavam no conhecimento para tratar a questão da intersubjetividade. Questionou as limitações epistemológicas da psicologia, que sustentava a observação de atos empíricos para apreender os fatos psíquicos do outro. Para ele, a teoria dos julgamentos por analogia, pressupõe aquilo a que se destina explicar, para que o argumento funcione deve haver uma semelhança, entre a maneira que meu corpo é dado a mim, e a maneira que o corpo alheio é dado a mim. Mas, se estou vendo uma semelhança entre o meu choro ou riso e o choro ou riso de outra pessoa, eu preciso entender os gestos e comportamentos corporais como fenômenos expressivos de alegria ou dor, e não somente como movimentos físicos. “*A expressão é o que o homem percebe primeiro o que existe fora dele, muito mais primitivo do que qualquer tipo de julgamento teórico*” (SCHELER, 2004, p. 349). No que diz respeito a teoria da intropatia desenvolvida por Lipps, Scheler defende que a projeção afetiva resultaria que o ponto de partida é sempre minha consciência, isso implica que alguém só é capaz de entender aqueles estados psicológicos em outros se já experimentou em si mesmo. Nunca tendo acesso direto a outras mentes. Não nos estenderemos nas explicações e críticas às teorias por acreditarmos que não seria relevante ao trabalho, posto que, o que é necessário entender é que, para Scheler, todo indivíduo concreto não é resultado de uma mera soma ou justaposição de dados corporais, razão pela qual o conhecimento de outras pessoas não pode basear-se na percepção isolada de características do corpo. Scheler argumenta que a percepção do outro não segue todo esse processo mecânico. Já que nunca percebemos um corpo ou uma alma, mas uma totalidade indivisível, uma unidade expressiva e simbólica.

Scheler se opõe à visão segundo a qual nosso encontro com os outros é primeiro e acima de tudo, um encontro com exterioridades corporais e comportamentais desprovidas de quaisquer propriedades psicológicas. Em Scheler, o conhecimento primário da natureza é um conhecimento expressivo. Ele encontra essa corroboração no interesse que os recém-nascidos têm por rostos expressivos. O conhecimento de um mundo vivo precede o conhecimento de um mundo mecânico e morto. Portanto, não é o caso de vermos primeiro objetos inanimados e animados através de uma adição subsequente de componentes mentais. “*Antes vemos tudo como expressivo e depois vamos passando por um estado de desanimação.*” (SCHELER, 2004, p.239).

Na maioria dos casos é muito difícil, dividir um fenômeno ordenadamente em seu aspecto psicológico e comportamental. Estados afetivos e emocionais não são somente qualidades da experiência subjetiva; ao contrário, elas são dadas na forma de fenômenos expressivos, ou seja, são expressos em gestos e ações corporais, e assim, tornam-se visíveis para outros. *“Em vez de tentar garantir o acesso à vida de outras pessoas através de desvios técnicos ele argumenta que precisamos de um novo entendimento do dado. O que vemos é o corpo do outro, campo expressivo de sua experiência”* (FATIC, 2009, p.191). De fato, na visão de Scheler, fenômenos expressivos - em particular expressões e gestos, mas também expressões verbais - podem nos conceder uma experiência direta e não experiencial da vida emocional de outras pessoas. A percepção do outro, com caráter eidético, não é o perceber do seu corpo, mas a totalidade que se revela impregnada de subjetividade e se mostra como expressão. O que percebemos é precisamente uma expressão enquanto presença de uma totalidade significativa, que nos fornece dados tão profundos e tão evidentes sobre o ser do outro que não podemos permanecer indiferentes a sua presença. Na apreensão do outro, nossa experiência é direta, de modo algum recorreremos a nossa própria subjetividade para, por analogia, concluirmos de forma projetiva a subjetividade do outro. Acerca do caráter não constitutivo da apreensão do outro escreve Dupuy:

Como o ato da percepção externa nos subtrai da nossa subjetividade e nos torna imediatamente presentes às coisas percebidas, que não nos deve de nenhum modo nem sua forma, nem suas qualidades, a percepção do outro nos revela diretamente uma existência que nós nem construímos nem constituímos em sua intimidade por meio de qualquer projeção; em outras palavras, da mesma forma que a percepção nos dá acesso aos constituintes mesmos dos objetos, por igual a simpatia e o amor, em virtude da transcendência que os caracteriza, permitem-nos compreender o outro em graus diversos, e de participar dos atos dos quais ele é o centro. (DUPUY, 1959, p. 436)

Apesar do compartilhamento afetivo, e o acesso à vida emocional de outros, Scheler insiste, no entanto, que tem aspectos da vida experiencial de um indivíduo que ficarão ocultos a menos que o indivíduo decida revelar e comunicar livremente. E ainda assim, permanecerá algo inefável do outro. *“Há uma esfera íntima absoluta da personalidade*

estrangeira que mesmo um ato de intenção comunicativa livre não pode divulgar.”
(SCHELER, 2004, p. 266)¹

Desde o início, as análises fenomenológicas sempre foram fundamentadas na ideia de que o eu e o outro se reconhecem primeiro e acima de tudo como pessoas e, portanto, “*como sujeitos ou agentes encarnados, não como espectadores mentais internos do mundo exterior.*” (VARELA, 1996, p.98) Para Scheler, o eu não é uma simples síntese dos seus conteúdos psíquicos. Ou seja, a unidade individual de uma pessoa não é o encontro psíquico de sua vontade, seu raciocínio, seu sentimento etc. Pelo contrário, “*esse conteúdo psíquico não pode se tornar um fato concreto como ele é apreendido no mesmo ato de apreensão do eu individual, na unidade irreduzível, nomeadamente a dos conteúdos psíquicos e sua corporeidade expressiva*” (ZAHAVI, 2009, p.197). A pessoa concreta é indivisível: seu corpo e seus conteúdos psíquicos pertencem a um só e mesmo eu perceptivo. “*É graças a esse sentimento que eu tenho que o eu e o corpo são a mesma pessoa indivisível, que ambos recebem o selo de uma individualidade irreduzível.*” (SCHELER, 2004, p.330).

¹ No debate contemporâneo sobre intersubjetividade tem sido retomada a abordagem fenomenológica. O objetivo dessa retomada é, basicamente, investigar um domínio do qual as teorias tradicionais da cognição social, Teoria-teoria (theory-theory) (DA-VIED & STONES,1993;) e Teoria da Simulação (CARRUTHERS & SMITH,1996), teriam passado ao largo. Para Teoria-teoria, o indivíduo atribui estados mentais a si próprio e aos outros com a finalidade de inferir um comportamento. Um sistema de inferência desse tipo é visto como uma teoria, primeiro, porque esses estados não são observáveis diretamente e, segundo, porque o sistema pode ser usado para fazer previsões, especificamente, o comportamento dos outros. Essa posição está ligada a alguns filósofos da mente, (Goldman 2008), (Jaegher 2010) que a contrapõem à visão introspectiva, visão que, por sua vez, fundamenta a argumentação seguinte, a da teoria da simulação. Posto que, a simulação permitiria ao sujeito identificar a emoção, desejo ou crença em outra pessoa, ao mesmo tempo que, para atribuir esses estados mentais aos outros, o sujeito não necessita recorrer a uma teoria que relacione esses estados mentais. A simulação da teoria permitiria ao indivíduo pensar como atuaria estando no lugar do outro, mas usando suas próprias fontes emocionais e motivacionais. Tal teoria, dessa maneira, reconhece a possibilidade de acesso introspectivo aos estados mentais do sujeito. Neste modo de pensar, o eu e o outro estão em relação uns aos outros como observador e observado, e “*a leitura da mente é uma atividade protociência, concebida seja como generalização causal-explicativa ou como construção de modelo e simulação. E esta visão das relações inter-subjetivas parece distorcida.*” (GALLAGHER, 1997, p.366). As duas principais teorias da mente, Teoria-teoria e Teoria da Simulação, têm assumido que as outras mentes permanecem ocultas precisamente porque falta uma experiência direta, co-intuída e co-vivida, dispensando qualquer tipo de inferência ou analogia.

Dessa forma um eu, nunca projeta os conteúdos psíquicos e o corpo do outro a partir de seus próprios conteúdos psíquicos e sua própria corporeidade, mas pela unidade individual do eu estrangeiro que compreende, em um mesmo ato perceptivo, seu conteúdo psíquico e sua expressividade corporal. O outro nos é dado em toda sua unidade. Uma representação do meu próprio eu como estrutura fundamental na concepção do outro é, portanto, totalmente desnecessária.

1.2.4. Compartilhamento afetivo

A fenomenologia de Scheler insiste no compartilhamento entre duas individualidades. Esse compartilhamento constitui campo de abertura ao mundo em que, de certa forma, os pensamentos e sentimentos de um eu e um tu são misturados. Enfatiza que podemos pensar pensamentos e sentimentos que não são nossos sem recorrer a um julgamento ou qualquer projeção, ou seja, tão imediatamente quanto o próprio psíquico vivido. Por exemplo, quando lemos um livro podemos pensar o pensamento do autor, identificando-o como tal, como seu pensamento não como nosso. No entanto, Scheler observa que também é possível que experimentemos pensamentos e sentimentos dos outros, como se fossem nossos; esse é o caso da tradição pelos quais

passamos a considerar como nossos os pensamentos dos nossos pais e de nossos educadores: repensamos seus pensamentos ou reproduzimos seus sentimentos sem ter consciência que estamos realmente fazendo. É essa falta de consciência que os faz parecer nossos. (SCHELER, 2004, p. 338).

Ainda existe outra forma de interação ao nível psíquico: posso ter uma experiência psíquica que não é dada como pertencendo a mim nem ao outro. Esse é o caso quando não consigo distinguir entre elementos psíquicos de uma fonte ou outra. De fato, de acordo com Scheler essa “*indistinção entre alteridade e mesmice*” (FRIGS, 1997, p. 84) representa a fase inicial de constituição de intersubjetividade. É apenas mais tarde em seu

desenvolvimento que o ser humano começa a identificar e diferenciar experiências psíquicas que pertencem a si e aquelas que pertencem a outros. Para provar sua tese Scheler refere-se à vida psíquica das crianças e de homens primitivos que ele descreve da seguinte maneira:

O homem vive primeiro de tudo e principalmente nos outros, não em si mesmo; ele vive mais na comunidade do que em seu próprio indivíduo. (...) ideias, sentimentos e tendências de seu ambiente, seus pais, outros parentes, seus irmãos e irmãs mais velhas, seus professores, sua terra natal, sua nação, etc. Imerso no „espírito de família“, ele inicialmente não faz ideia de sua vida própria. (...) Toda humanidade primitiva nos oferece esse espetáculo de fusão com a alma da comunidade, com os padrões e forma de vida da comunidade. (SCHELER, 2004, p.360)

Como afirma Dupuy, *“nossa vida psíquica não é tão pessoal e fechada; é permeável a psique dos outros que, de muitas maneiras somos imanentes.”* (DUPUY, 1959, p. 421). O acontecimento fundamental na relação de um eu a outro é:

Uma corrente em que estão intimamente misturadas as experiências que são minhas e essas que são do outro; neste fluxo, pouco a pouco, se formam redemoinhos com uma forma mais definida, esses redemoinhos estão lentamente atraindo a sua esfera mais e mais elementos da corrente que são anexados sucessivamente e muito gradualmente a indivíduos diferentes (SCHELER, 2004, p. 335)

Isso não significa necessariamente que o eu perde sua individualidade em favor da individualidade do outro. Pelo contrário, um conteúdo psíquico deve necessariamente ser fornecido com um eu individual, *“não de maneira sintética ou a partir de um conteúdo psíquico, mas sim de maneira contemporânea e intrínseco ao indivíduo”*. (SILVEIRA DA COSTA, 1996, p.187) Isso delimita o espaço insuperável da pessoa individual em face do outro.

Em seu livro *Os ídolos do autoconhecimento*, Scheler (2009, p. 237) insiste que é necessário investigar o que se entende por percepção interna, uma vez que determina o que deve ser entendido como reino do psíquico e do eu. Nesta ordem de ideias, o primeiro movimento Scheleriano antes de esclarecer positivamente o que deve ser entendido por percepção interna, determina as formas inadequadas de adotar esse conceito.

Não devemos confundir para ele, e identificar percepção interna, como percepção de si mesmo. Posto que é possível ter uma percepção externa de si mesmo, ao observar, por exemplo, um corpo que se movimenta e identificar esse corpo como seu. Nesse momento percepção externa do corpo é a percepção de si, já que a mão que se move é a minha, não a de outro indivíduo.

O eu em si não é de modo algum dado apenas a nós como percepção interna. Se eu examinar meus braços, minha perna, minhas mãos, eu me percebo em tudo, como através de sentimentos ou experiências. A percepção de si mesmo não se opõe a percepção externa e sim, a percepção dos outros. (SCHELER, 2009, p.239)

Agora temos que a percepção interna não é percepção de si mesmo. No entanto, antes de esclarecer o que se deve entender como percepção interna. Scheler lança críticas a Descartes e a Brentano e suas teorias que são importantes para esclarecer o que é a percepção interna. A respeito de Descartes, Scheler nega que seja o extenso objeto da percepção externa e o cogito objeto da percepção interna. A crítica scheleriana se baseia na impossibilidade de sustentar a distinção metafísica radical entre substâncias de ordem radicalmente distintas. No caso específico da crítica a compreensão brentaniana de percepção interna e externa, Scheler toma como ponto de partida a distinção radical que Brentano faz entre o psíquico - objeto da percepção interna - e o físico- objeto da percepção externa. O psíquico aponta ao conjunto dos atos intencionais enquanto que o físico são os objetos pensados em cada ato emocional: “*psíquico são os atos e funções por exemplo julgar, querer, compreender, etc. (...) os fenômenos que são dados intencionalmente nesses atos e funções são físicos*” (SCHELER, 2004, p. 50). Para Scheler, a solução brentaniana carece de fundamento, pois os fenômenos não são só físicos nem são só objetos dos atos intencionais. Posto que, pode haver fenômenos psíquicos. Ainda que a cor de um objeto não seja um fenômeno psíquico, é possível que possa sê-lo na medida em

que se pensa indissoluvelmente ligada a um eu que vive no ato, e se volta sobre ele. “*Eles são conteúdos parciais de uma certa consciência do eu, e são fenômenos psíquicos na medida que são pelo eu*” (SCHELER, 2004, p.51). Temos com isso, então, a possibilidade de ampliação do conceito de fenômeno incluindo além do físico o psíquico. Pois, para Scheler, o objeto é como *cogitatum*, unicamente físico, mas a percepção que se tem dele, a representação do *cogitatum* é psíquica. Com isso, Scheler reconduz semanticamente a noção de fenômeno, circunscrevendo-o não só no mundo existente, mas incluindo o que é dado no „mundo interior“.

Pois não encontraremos nenhum atributo que possua as coisas psíquicas e não as físicas de maneira que se possa perceber na intuição interna algo alheio de mim mesmo, do mesmo modo na percepção externa algo de próprio, como o próprio corpo. A diferença não radica nos atributos das coisas que se nos dão, mas na maneira de dar-se. (FERRAN, 2003, p.11)

Tanto a percepção externa como a percepção interna são modos determinados dos atos, isto é, é direção dos distintos atos. Percepção interna e externa são especificamente a direção que toma cada ato, seja para „dentro“ ou „fora“, mas sem identificar interioridade e exterioridade em si mesmo. Na visão de Scheler cada direção do ato tem seu próprio objeto geral ao que tende. No caso da percepção externa, essa é a direção de atos que remete à natureza em geral, e que aparecem na percepção sensível. Vale deixar claro que a direção do ato e a natureza em geral ou materialidade apreendidas sensivelmente não se encontram em contato direto, são mediadas pelo que Scheler chama de sentido externo. De forma análoga, a percepção interna é a direção do ato que tem como foco o eu geral, que é mediado pelo sentido interno. “*A percepção representa uma orientação na qual podemos envolver atos relacionados a nós mesmos e a outro.*” (SCHELER, 2004, p.64) Podemos, portanto, ter uma percepção externa de nós mesmo, e uma percepção interna dos outros.

Essa indiferença psíquica entre um eu e o outro nos permite, inicialmente, um compartilhamento original entre conteúdos interiores e expressividades exteriores de dois indivíduos e, num segundo momento, esse compartilhamento abre caminho para uma experiência afetiva do outro, no sentido da apreensão totalizadora de sua pessoa individual.

Este campo de compartilhamento fenomenológico mantém a distinção entre indivíduos e simultaneamente mergulha estes em uma experiência comum.

Scheler rompe com a definição do eu, como um eu fundamental, fonte de significado e representação, centro indispensável de referência da nossa relação com o mundo, por fazer da aparição fenomenal do outro, percepção imediata e totalizante em um universo de compartilhamento. Corpo e espírito, expressividade e interioridade, carne e psique, formam um mesmo evento fenomenal irreduzível (ZAHAVI, 2009, p.185)

Eu percebo o outro não porque eu opero qualquer forma de separação cognitiva ou representacional baseada sobre meu próprio eu, mas porque eu reconheço o outro imediatamente, onde sua aparição é dada a mim como unidade totalizante.

1.2.5. Nachfühlen

A fenomenologia de Scheler insiste no compartilhamento entre duas individualidades. Nós provamos de imediato, não apenas nosso mundo interior e exterior, nossos sentimentos, nossos conteúdos psíquicos e nosso corpo, mas também o universo psíquico e corporeidade do outro. No caso da empatia, ela é uma espécie de fundamento primitivo de „dação“ do outro, que constitui um campo de abertura ao mundo em que, de certa forma, os pensamentos e os sentimentos de um eu e um tu são co-intencionados. O acontecimento fundamental na relação entre o eu e o outro é um fluxo em que estão intimamente co-relacionadas as experiências que são minhas e as que são do outro. A indiferença psíquica entre um eu e o outro garante, inicialmente, um compartilhamento original entre os conteúdos interiores e a expressividade exterior de dois indivíduos.

Em *Essência e formas de simpatia*, Scheler (2004, p.20-21) propõe soluções para o problema de outras mentes que envolvem a descrição fenomenológica da experiência do outro. A primeira abordagem é baseada em uma análise do sentimento vicário (*Nachfühlen*), ou seja, a percepção simples do sentimento do outro, um tipo de apreensão do sentimento do outro sem nenhum tipo de compartilhamento genuíno de sentimento. Apenas um reconhecimento simples do que o outro sente. Este tipo de captação do sentimento do outro. Consideremos a situação de ver uma criança chorando, de vê-la expressando uma situação de desconforto ou angústia. Ao participar dessa situação, você é afetado por aquele sentimento expresso, porém, mantendo sua individualidade e indiferença

a tal sentimento. Scheler chama isso de *Nachfühlen*, a capacidade de captar os sentimentos do outro. Não é por acaso que Scheler insiste repetidamente na percepção do outro. Essa compreensão é uma atitude básica, uma forma de intencionalidade que é direcionada para a experiência do outro. Mas isso não implica que a experiência do outro seja transmitida literalmente para nós. Não implica que compartilhamos sua experiência (simpatia) e nem implica que sofremos a emoção que vemos no outro. Pode acontecer, como consequência, ou não. Podemos encontrar alguém furioso e nos tornarmos furiosos, mas nossa compreensão pode provocar uma emoção completamente diferente, como medo, por exemplo. Por isso, Scheler deixa claro que podemos compreender o que o outro sente ser compartilhar dos mesmos sentimentos, é o caso dos sádicos.

A crueldade não é dada como uma função de sentir a mesma dor e o pesar que ela causa no outro. Experimenta justamente a alegria de atormentar e o tormento de sua vítima. (...) O cruel não é carente de sentimento para dor alheia, sua carência é somente de falta de simpatia. (SCHELER, 2004, p.31)

Encontramos outro exemplo de sentimento vicário na arte e na literatura. De fato, romancistas e dramaturgos devem ser capazes de reproduzir afetivamente e entender os sentimentos de seus personagens para poder caracterizá-los. Da mesma forma, somos como leitores capazes de ser profundamente tocados com as tragédias de Emma Bovary e Anna Karênina. A esse respeito é necessário notar que a inexistência real do objeto - como é o caso dos personagens literários - não exclui a referida experiência afetiva, uma vez que “*carrega seu significado na qualidade do estado dos outros, não na sua realidade*” (SCHELER 2004, p. 43). Neste sentido, a experiência afetiva pode acontecer para objetos que não existem ou não estão vivos realmente, mas que o indivíduo confere uma vitalidade e afetividade relativa.

O sentimento vicário é o que nos faz compreender, o estado de outra pessoa sem vivenciá-lo, baseado nesse reconhecimento, o outro pode ser acessado. O sentimento vicário é entendido como um sentimento do sentimento do outro, algo mais do que apenas conhecer o sentimento do outro. Esta reação afetiva vicária pode ocorrer como resposta a indícios perceptivos externos, indicativo do estado afetivo do outro como, por exemplo, suas expressões faciais. “*Nesse sentimento vicário, apreende-se a qualidade do sentimento do outro*” (SCHELER, 2004, p. 27)

Somente a simpatia é a função afetiva que atua como reveladora do valor da existência do outro, por não nos permitir apenas atestar a existência do outro, mas dar a sua existência um valor comparável ao nosso.

1.2.6. *Mitgefühl*

Segundo Scheler, a simpatia (*Mitgefühl*) refere-se à participação emocional na vida psíquica de outros, é uma das formas de sentimento compartilhado. A simpatia não é uma identificação com a vida emocional do outro, não é um sentir *como* o outro, mas sentir pelo outro, a partir da compreensão da sua vida psíquica. Ela não suprime a distância ou diferença entre mim e o outro, ela me convida a ir a seu encontro, respeitando os limites de sua individualidade. Desfazendo o paradoxo aparente entre indivíduos distintos que tenham experimentado o mesmo sentimento.

No entanto, apesar desta distinção fenomenológica necessária entre dois *eus* diferentes, o campo de partilha aberto pela simpatia permite a experiência de um só e mesmo vivido, como no exemplo dos pais frente ao cadáver de seus filhos. A simpatia é o centro de convergência primordial de unidade intersentimental e interrelacional e, por essa razão, a via imediata para a compassividade, para a irmandade. O sentimento não precisa ser o mesmo, a origem ou causa do sentimento não precisa ser a mesma, no entanto, diante do sofrimento (ou alegria), do outro, sinto pelo outro. Padeço por seu sofrimento, regozijo-me por sua alegria. Simpatizar é ultrapassar o caminho de um eu individual frente ao perceber imediato e totalizante do outro, sem suprimir a condição de eu individual.

Comparativamente ao exemplo mencionado acima sobre o sentimento vicário, o exemplo da tortura também pode ser adequado. Em casos genuínos de simpatia, quem toma conhecimento (ou assiste) a tortura não apenas compartilha o sofrimento do torturado, mas também sente por ele aquele que sofre e é motivado a interromper seu sofrimento.

A simpatia é a função afetiva que atua como reveladora do valor da existência do outro, por não nos permitir apenas atestar a existência do outro, mas por dar a sua existência um valor comparável ao nosso, eu reconheço o outro como tal, como além de mim precisamente porque eu posso acessar seus sentimentos sem o menor desvio racional.

“O reconhecimento é o próprio fato da realidade do outro e não uma forma de abstração cortada do núcleo real de sua existência.” (FRINGS, 1997, p.92) O sentimento não é nenhuma espécie de meio de acessar essa realidade que se encontraria em outro lugar. Pelo contrário, o sentimento, graças ao seu elo necessário e fundamental com o eu, revela a realidade do outro em sua totalidade.

1.2.7. Críticas a Scheler

Ao formular sua teoria de reconhecimento do outro, Scheler faz duras críticas às teorias vigentes, criticando principalmente a maneira mediada que tais teorias assumem ao reconhecer o outro. No entanto, sua teoria também foi duramente criticada por alguns pensadores. Dentre eles, iremos destacar, as críticas de Edith Stein e Alfred Schutz.

1.2.7.1. Crítica de Edith Stein

Acredita-se que Stein com sua crítica a Scheler pretende reforçar a constatação feita por Husserl de que não podemos ter uma vivência empática originária de um eu alheio. Se isso fosse possível, teríamos dificuldade em afirmar a permanência de uma unidade do eu, de sua individualidade, nas suas relações intersubjetivas e, conseqüentemente, não poderíamos identificar onde começa e onde termina a responsabilidade e liberdade de cada indivíduo.

Para Stein, Scheler, em sua teoria da consciência alheia, identifica o Eu com o indivíduo anímico, entendido aqui como indivíduo psicofísico, prescindindo da esfera do eu puro, ou seja, tratando o que é fenomenal no ser humano como se fosse eidético:

É somente pelo fato de que Scheler não conhece o Eu puro - e quando diz, entende sempre por indivíduo anímico - que ele poderá falar de uma vivência que antecede a constituição do „Eu“. Obviamente ele não consegue demonstrar uma tal vivência enquanto privada de um Eu. Todos os casos que ele pressupõe tanto o Eu puro próprio quanto o alheio e de modo algum servem para justificar a sua teoria. Esses casos só possuem algum bom sentido se se prescinde da esfera fenomenal. (STEIN, 2004, p.1119)

Por causa dessa confusão entre o indivíduo anímico e Eu puro, Scheler consegue afirmar que, quando vivencio um pensamento, não tenho como saber se ele tem sua

origem em mim, em um eu alheio, ou em nenhum dos dois. “*Existe inicialmente um fluxo indiferenciado de vivências, de onde gradualmente exteriorizam-se e cristalizam-se vivências “próprias” e “alheias”*” (STEIN, 2004, p.120). A esse respeito indica Stein que, se levarmos ao seu limite o fluxo indiferenciado das vivências, esta se faz insustentável na medida em que toda vivência é sempre vivência de um eu individual, mas não de um eu individual não identificado como eu ou alheio, tal como sustenta Scheler.

Como alternativa a Scheler, Stein afirma a existência de um fluxo de vivência própria a cada Eu, que só pode ser vivenciado por ele. Isso pode ser facilmente constatado pela análise eidética da percepção interna, nosso indivíduo e todos os demais, assim como o mundo exterior. Percebemos que um sentimento vivenciado no interior de um Eu é vivenciado por ele independentemente se proveniente de sentimentos próprios ou infundido através de outro indivíduo:

Mas naquela esfera (do dado absoluto e da consciência pura) o Eu tem outro significado. É tão somente o sujeito de vivências que vive esse vivenciar. Assim torna-se sem sentido a dúvida a respeito de quem é a vivência. O que sinto – originalmente - sou eu quem sente, precisamente, e é indiferente qual papel que desempenha esse sentimento no conjunto do vivenciar individual e como foi originado. (STEIN, 2004, p.122)

Com essas observações Stein esclarece que o seu campo de análise é o campo da consciência pura, do dado absoluto que resta depois de efetuada a *epoché*, tanto do mundo circundante, quanto do sujeito das vivências desse mundo. Nesse campo é impossível falar de percepções internas e reflexões do Eu que antecedem a sua própria constituição. Quando oriento a minha consciência de modo fenomenológico e digo que estou vivenciando algo, estou afirmando que “*essas vivências próprias - as vivências puras do Eu puro - me são dadas na reflexão, no retorno a si em que o Eu, afastando-se do objeto dirige-se para vivência desse objeto*” (STEIN, 2004, p.122). Ou seja, os alvos de vivência do Eu puro me são dados tão somente pela reflexão, em que o Eu direciona seu olhar para si e para a experiência vivida do objeto na frente dele. Desse modo é impossível pensar em um ato de vivência do Eu puro que não pertence a ele.

Ao analisar o que Scheler entende por percepção. Stein afirma que, justamente porque a interioridade do Eu pertence só a ele e não pode ser acessada diretamente por nenhum outro, é que ele pode ser considerado um indivíduo.

Em contrapartida, em seu livro *Os ídolos do autoconhecimento*, Scheler (2009 p.238) afirma que a percepção interna não pode ser confundida com autopercepção, que percepção interna é direção do ato, que revela o psíquico, independente se meu ou do outro. Por si só, essa definição não envolve ou implica um desrespeito à diferença entre as próprias experiências e as experiências dos outros. Na passagem mencionada por Stein, Scheler afirma:

Uma corrente em que estão intimamente misturadas as experiências que são minhas e essas que são do outro; neste fluxo, pouco a pouco, se formam redemoinhos com uma forma mais definida, esses redemoinhos estão lentamente atraindo a sua esfera mais e mais elementos da corrente que são anexados sucessivamente e muito gradualmente a indivíduos diferentes (SCHELER, 2004, p.335)

Essa citação sugere que a diferenciação entre eu e outro é derivada e fundamentada, e que pode ser baseada em algum tipo de estrato indiferenciado de experiência. E Scheler continua:

Mas os elos essenciais do processo são simplesmente os fatos: (1) que toda experiência pertence a um eu geral, de modo que, sempre que uma experiência é dada, um eu também sou dado, em sentido geral; (2) que esse eu é necessariamente um eu individual, presente em todas as experiências (na medida em que tais experiências sejam adequadamente dadas), e não portanto, constituído principalmente pela interconexão entre eles; (3) que existe um „eu“ e um „tu“ em um senso geral. Mas qual é o eu individual que possui uma determinada experiência seja ela nossa ou de outro? É algo que não é necessariamente aparente na experiência apresentada imediatamente. (SCHELER, 2004, p. 335)

Podemos interpretar a referência de Scheler a um fluxo indiferenciado de consciência empregando a distinção entre *autoria* e *propriedade*. Pois embora uma experiência por razões essenciais sempre tenha permanecido possuída, pode não ter um autor claro. Como no caso da tradição histórica, em que o sujeito acredita que o pensamento é seu, mas a fonte de tais pensamentos permanece estranha a si mesmo.

Para Scheler, há uma inclinação geral humana predominante onde vivemos vivências alheias como nossas. “*Antes tudo vive o homem mais nos outros do que em si mesmo; mais na comunidade que em sua individualidade.*” (SCHELER, 1955, p. 322). E só lentamente, através do espírito, torna objeto suas vivências e vai se percebendo como um ser que tem sentimentos, ideias e tendências próprias, se distanciando assim de seu mundo circundante. O material psíquico das vivências não é resultado de uma transmissão de ideias vividas como uma comunicação destas. Um juízo que se pronuncia, a expressão de uma emoção etc., não é aqui compreendido e vivido como a exteriorização de um eu alheio, senão que é co-executado, sem que nem se quer esse „co“ desta co-execução, chegue a dar-se fenomenologicamente, é dizer, primeiramente é vivido como juízo próprio e como emoção própria. Essa indiferença psíquica, como dito anteriormente, entre um eu e outro abre para uma experiência efetiva da alteridade.

1.2.7.2- Crítica de Alfred Schutz

Schutz considera que a teoria da empatia de Scheler é extrema e que deve ser evitada se se pretende alcançar uma visão verdadeiramente fenomenológica da empatia. Em um confronto aberto com Scheler, Schutz (1962, p.46) se esforça em enfatizar que de maneira alguma temos acesso imediato aos estados psíquicos do outro através de suas expressões corporais.

Para Schutz, nós não temos acesso aos sentimentos dos outros, só temos acesso a seus movimentos corporais que atuam como indícios de sua experiência e embora

A „interpretação“ de tais indícios seja realizada de maneira imediata na percepção, a tal ponto que podemos dizer que „intuímos“ ou „percebemos“ os estados psíquicos do outro, isso não apaga a natureza incerta da empatia, sua incapacidade de capturar originalmente, com precisão e infalibilidade a experiência dos outros. (SCHUTZ, 1962, p. 56)

Portanto, a experiência do outro é sempre indireta e impossível captar a vivência do próximo, e assim o sentido subjetivo que este lhe vincula, a partir da mera observação de seus movimentos corporais.

De acordo com Schutz, o erro de Scheler não consiste simplesmente em não reparar o caráter significativo da percepção do outro, se não também em confundir fenômenos que devem ser diferenciados claramente. Em primeiro lugar, Schutz afirma que para identificar preciso distinguir a interpretação das próprias percepções, da compreensão autêntica das vivências alheias. O sociólogo vem afirmar que quando o eu vê o outro realizando certos movimentos corporais –o vê chorando – e compreende automaticamente suas vivências -está triste- não está compreendendo automaticamente o outro, senão que interpretando as próprias percepções do corpo alheio. Ou seja

o ego subsumi um fenômeno do mundo externo, os movimentos corporais do outro, através de um dos seus sistemas interpretativos adquiridos colocando-lhe um nome. Se subsumi em objeto percebido um esquema de interpretação disponível dependendo do corolário final desde processo do *Jetzt und so* a partir do qual é realizado. É claro que o resultado dessa interpretação realizada pelo ego jamais pode ser como a auto interpretação do alter ego, isso é, com o sentido subjetivo ou pensado da ação. Isto é devido às razões explicadas acima; para que minha interpretação dos movimentos corporais do alter ego se identifique com sua auto interpretação, o eu deveria ser ele, isto é, deveria ter vivido todas as experiências, possuir seus mesmos esquemas interpretativos, estar junto no mesmo espaço e tempo etc. (SCHUTZ, 1962, p.88)

Para Schutz, Scheler confunde esses dois fenômenos e parece acreditar que, quando interpretamos os gestos e expressões corporais do outro, captamos nesse mesmo ato o sentido subjetivo da ação, isto é, compreendemos automaticamente o outro. Por isso destaca Schutz que a empatia implica uma troca radical de atitude, que se dirige a decifrar os estados psíquicos alheios, respeitando a distância que existe entre o eu e o outro. Ele acredita que a empatia é uma experiência significativo-simbólica na qual a vivência do outro se dá através da corporeidade. Mas não acredita que a interpretação dos sinais fornecidos pelo corpo alheio implica uma atividade do eu interior expresso pelo corpo. Trata-se de uma interpretação que se dá de forma passiva, em e simultaneamente com a observação do outro.

A passagem a seguir deixa claro, a resposta de Scheler à crítica de Schutz:

Certamente acreditamos estar familiarizados com a alegria de outra pessoa em sua risada, com sua tristeza e dor, em suas lágrimas, com sua vergonha em seu rubor, com sua súplica em suas mãos estendidas, com seu amor em seu olhar de afeto, com sua raiva no ranger dos dentes, com suas ameaças no cerrar de seus punhos e com o teor de seus pensamentos no tom de suas palavras. Se alguém disser que isso não é „percepção“, pois não pode ser assim, em vista do fato que uma percepção é simplesmente um „complexo de sensações clínicas“ e que certamente não há a percepção da outra pessoa nem qualquer estímulo dessa fonte, eu imploraria a ele afastar-se de tais teorias questionáveis e dirigir-se aos fatos fenomenológicos. (SCHELER, 2004, p.260)

Scheler nega que nosso conhecimento básico de outras pessoas seja de natureza inferencial. Como ele argumenta há algo totalmente problemático em afirmar que a compreensão subjetiva é um processo de duas etapas, no qual a primeira etapa é a percepção do comportamento sem sentido, e a segunda, uma intelectualmente baseada em atribuições de significado psicológico. Scheler argumenta que o eu estando frente a frente com o outro não confronta um mero corpo, nem uma alma pura. Ele fala de uma unidade expressiva e alega que a noção de comportamento é um conceito psicofisicamente indiferenciado. Somente posteriormente, através de um processo de abstração, que essa unidade é dividida e nosso interesse prossegue, para „dentro“ em direção ao psicológico e para „fora“ em relação ao meramente físico. Como já foi dito, o reconhecimento do outro é dado através do compartilhamento originário dos conteúdos interiores e expressividades exteriores. O acesso ao outro em despeito de uma relação unicamente corporal é também a de uma relação espiritual com base em sinais externos deixadas pela atividade interior de um indivíduo.

Após a análise dos fundamentos subjetivos da intersubjetividade, devemos prosseguir, posto que, uma análise aprofundada da intersubjetividade requer uma investigação da relação entre subjetividade e mundo. Não é possível inserir a intersubjetividade em algum lugar dentro de uma ontologia já estabelecida. Em vez de três regiões: eu, outro

e mundo pertencer umas às outras, elas se iluminam reciprocamente, são apenas entendidas em sua interconexão.

2. Condições Objetivas da Intersubjetividade

Seguindo o percurso filosófico presente em Scheler não poderíamos negligenciar que o tema da intersubjetividade, com o qual nos ocupamos nesse texto, toca em primeiro lugar as preocupações do filósofo em compreender os modos pelos quais o sujeito apreende o mundo objetivo, em um universo de saber capaz de pensar a subjetividade e sua relação com o mundo a partir de um horizonte transcendental de sentido. Desse modo, para compreendermos como um eu apreende outros sujeitos precisamos explicitar inicialmente as particularidades da interioridade transcendental, a qual por meio de sua capacidade de se voltar para o mundo objetivo encontra outros sujeitos como igualmente constituindo esse mundo no qual ambos estão inseridos.

Uma das peculiaridades da fenomenologia é que ela é concebida não apenas como um método, mas como uma certa atitude com relação à realidade que se opõe à atitude „tradicional“ da filosofia moderna. Na verdade, a tradição filosófica que tem início com Descartes é caracterizada por uma certa desconfiança diante o mundo, como a dúvida cartesiana mostra claramente; *“não acreditamos que este mundo - natureza, homem, Deus - que aparece diante de nós é realmente este que parece ser; conseqüentemente deve ser testado e verificado afim de compreender sua própria natureza.”* (LAUER, 1968, p.277). Por outro lado, a atitude inerente a todo fenomenólogo - incluindo Scheler - é de confiança, aqui entendida não de forma ingênua e total, por isso a fenomenologia tem sua epoché, que é definida no *Krisis* como uma *“distância em relação às validações naturais e ingênuas”* (HUA VI / 154), mas uma confiança que é alicerçada na intuição, leva a convicção que o mundo existe independente da minha subjetividade. Encontram-se à disposição no mundo o sujeito mesmo e os outros seres humanos. Dessa maneira, pode-se afirmar que sempre os encontramos referidos a um único e mesmo mundo, não sendo possível modificar isso.

Em seu artigo, *É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico?* Pedro Alves clarifica essa posição ao afirmar que

A experiência do mundo é sempre minha, mas o mundo de que tenho experiência é independente da experiência que dele tenho, e isso não por tese teórica, mas porque esse é justamente

o sentido como o mundo se me depara enquanto termo da minha experiência. Ele dá-se como um acervo de realidades transcendentais a minha experiência, que estava já antes de meu experimentar, que continuará sendo o que é depois de meu experimentar ter cessado, e que, em sua essência, é independente de sua relação com um fazer experiência subjetivo. É isso que a fenomenologia transcendental ensina a compreender por regresso à atividade em que um mundo tal se constitui. (ALVES, 2016, p. 163)

Este mesmo mundo aparece no sentido de correlato objetivo da pessoa, dependendo de sua visada intencional. Sendo assim, é neste mundo que nos encontramos, o mesmo que também nos circunda e que nos possibilita atuar, perceber, conceitualizar, descrever, comparar, explicitar, inferir etc. junto às efetividades nele presentes. *“Assim, cada pessoa individual corresponde também um mundo individual. E assim como cada ato pertence a uma pessoa, assim também, por uma lei de essências, cada objeto „pertence“ a um mundo.”* (SCHELER, 2003, p.45)

O mundo assim nada mais é do que o correlato do sujeito que o apreende; correlato de uma consciência, constituído por tudo aquilo que é dotado de sentido e significado para esse sujeito. Um não existe independentemente do outro. Mundo e pessoa estão intrinsecamente ligados. É um mundo então que está aí para todos. É o ambiente no qual o sujeito pode se relacionar com os outros. Um mundo vivido em comum e compartilhado (*Umwelt*).

2.1 -Mundo vivido em comum e compartilhado

Scheler, em sua teoria sobre o mundo, parece adotar o conceito de mundo da vida de Husserl, sem fazer referência. Então, antes de passarmos para o que Scheler entende como mundo, vamos examinar o conceito de mundo da vida em Husserl.

Husserl aprofunda o tema de mundo da vida (*Lebenswelt*) na obra *Krisis*. Nela, o mundo é considerado não apenas como um objeto, e nem mesmo como a totalidade de tudo que existe, mas como mundo no qual vivemos, isto é, um mundo cuja existência não requer o emprego de qualquer posição teórica especial. Pois, o sujeito se percebe na experiência natural da vida no mundo, em sua dimensão ordinária e cotidiana, um mundo comum e compartilhado.

Este mundo em que estamos, no lugar que nos foi designado, é também um mundo para nós, impossível de desprender da apreensão que dele temos. Conseqüentemente, o mundo comum da vida também é um mundo perspectivo, influenciado por nossos impulsos pessoais ou por tradição e seu *a priori* particular. (HUA VI / 552)

Por mundo da vida se entende o contexto em que os homens existem e coexistem, vivendo e compartilhando o mesmo mundo, de forma que o sentido desse mundo da vida é dado não apenas a uma consciência, mas a uma pluralidade de consciências “*em intensa colaboração, que desvela o mundo, evidencia suas essências, dá sentido e as constitui intersubjetivamente.*” (CADENA, 2017, p.72). A correlação do mundo com o sujeito não é, portanto, correlação com „o indivíduo“, mas um conjunto de horizontes co-dados intersubjetivamente em correlação com uma comunidade. Onde a experiência desse mundo é o fundamento que repousa na experiência de si mesmo como parte de um mundo povoado por outras consciências, o sujeito como membro de uma comunidade na formação de um mundo comum.

Ao apresentar a noção de mundo da vida, com o objetivo de revelar o seu *a priori*, em antecipação a diversidade de cosmovisões possíveis, Husserl dota o mundo da vida de universalidade, com uma estrutura de essências geral que permanece inalterada e igual para todos. Apesar das diferentes formas que o mundo da vida pode assumir, deve subsistir como um invariante, um único mundo real para todos, ou seja, um mundo onde o próprio ser repousa como incontestável, além de suas várias abordagens fenomenais.

Finalmente, este mundo da vida, em todas as relatividades que lhe são próprias, tem apesar de tudo, sua estrutura geral. Esta estrutura geral, a qual tudo relativamente está relacionado, não é em si relativa. Podemos considerá-lo em sua generalidade e, com o cuidado necessário, observar desde o início sua acessibilidade por todos. (HUA VI / 158)

O mundo da vida possui uma ordem universal que é o acompanhamento obrigatório subjacente a todas as suas manifestações. Daí essa consequência: “*Então, o mundo*

em geral não é apenas para os homens apanhados em suas singularidades, mas para a comunidade humana, e já através da comunicação do que vem do nível simples de percepção". (HUA VI / 185). O mundo da vida é transcendente e, embora evidenciado numa dimensão transcendental do eu está para além das visões subjetivas dos indivíduos e, portanto, confere a elas uma espécie de objetividade. Viver é viver em um mundo de vida em constante relação através da qual os indivíduos são dados uns aos outros.

2.2. O conceito de mundo em Scheler

Scheler, em seu ensaio *Realismus-Idealismus* de 1927, afirma:

o mundo é um protofenômeno; é um dado mais fundamental do que todos os dados que entram na constituição da coisa (forma, cor, duração) e ele os precede. Todas as qualidades sensoriais, todas as relações, todas as conexões tempo e espaço, eventos, e mesmo as diferentes esferas de acordo com as quais os conteúdos do mundo são ordenados são, por assim dizer, precedidos em sua manifestação pelo fenômeno da realidade não qualificada do mundo em geral. (SCHELER, 1962, p.63)

Existe uma realidade independente da consciência e ela é aprendida, não intelectualmente, mas por intermédio da vontade; *“ela é o objeto de uma experiência vivida onde é experimentada como resistência”* (DUPUY, 1959, p.398). Ao eliminar gradualmente do domínio de nossas representações todas as determinações das quais temos alguns exemplos, e chegando ao limite da indeterminação, o que vai se opor a qualquer tentativa de eliminação é a impressão da realidade do mundo. Como o conhecimento sempre tem por objeto uma determinação, e que o dado da realidade do mundo precede qualquer apreensão de determinações e sobrevive, é impossível que a realidade seja conhecida. *“Não pode ser suscitada pelo pensamento (idealismo), nem revelada pelo raciocínio (realismo crítico) ela está lá, é anterior a todo pensamento, toda dedução e percepção.”* (SCHELER, 1962, p.59). Para Scheler, tanto o idealismo quanto o realismo crítico pecam em não distinguir a diferença entre o *Dasein* (ser aí) e o *Sosein* (ser assim) de cada entidade. O primeiro é dado *hic et nunc*, pelo puro e simples fato de que existe algo independente da nossa vontade. Já o outro é dado para ser conhecido por nós. Ou seja,

Se o *dasein* das coisas é transinteligível, pelo contrário seu *sosein* é acessível ao conhecimento, e ele é diretamente sem intermédio de um fator representativo. Uma ideia de consciência aberta, apta a participar ao *sosein*, será colocada particularmente em destaque nas considerações relativas ao mundo exterior e ao conhecimento do que é o objeto. Assim a percepção nos será apresentada como uma evasão do sujeito de sua esfera, e uma penetração em um domínio estrangeiro, onde a consciência atenta às determinações onde ela não é a autora e que, mesmo quando os conhece, continua a parecer para ela e a ser transcendente. (SCHELER, 1962, p.60)

Essa atitude natural se refere, portanto, a nossa consideração das coisas como exteriores à interioridade que as percebe, compondo um mundo como existente em si, independente desta. Desse modo, enquanto se situa em uma orientação natural, o sujeito se dirige ao objeto simplesmente, em suas determinações naturais livres de qualquer referência ao subjetivo, como um fato do mundo real, efetivo; como certezas práticas e contingenciais *per se* que colocam o real individualmente.

Com a realidade do mundo dada, surge a noção de mundo circundante (*Umwelt*), ou seja, o meio objetivado, constituído já como mundo para uma pessoa. O mundo circundante, por sua vez, não é constituído simplesmente por uma dimensão psicofísica, mas por uma pessoa, é o mundo da pessoa, rico em significados particulares e comunitários. Scheler designa o mundo como correlato de todos os atos da pessoa em sua direção qualitativa. Cada ato provém de uma pessoa e todo objeto pertence ao mundo. Estritamente falando “*O mundo como correlato de todos os atos da pessoa não é mais um conceito geral que abrange todas as entidades, mas o mundo concreto de uma pessoa.*” (SCHELER, 1962, p.65). Scheler usa a palavra concreto para dissipar qualquer traço de mera consideração teórica sobre o mundo.

O mundo é constituído de coisas, acontecimentos e intuições às quais corresponde uma estrutura de essências compreendida por um sistema de formas de percepção e de atos espirituais próprios de uma cosmovisão. Sendo assim, o mundo varia, no limite da essência, para cada indivíduo, em cada época e em cada cultura, um mundo que existe enquanto correlato de cada sujeito.

Podemos verificar a relatividade do mundo à pessoa nos seguintes fatos. Diferentes povos, culturas e pessoas têm diferentes cosmovisões. Assim, por exemplo, as mesmas estrelas possuem significados simbólicos diversos, conforme a cosmovisão científica da física, da química, ou a cosmovisão natural dos indígenas, ou dos povos nômades, ou para os povos navegantes como os fenícios, e constituem assim uma parte de mundos circundantes diversamente constituídos. Entretanto, o que não varia, é que há estrelas e são as mesmas para todos os povos.

A intersubjetividade é, como foi visto anteriormente, essencialmente relacionada à questão da co-execução dos atos de outras pessoas. Segundo Frings, ao ver o mundo como correlato de todos os atos das pessoas, Scheler afirma que:

um único ato concreto de uma pessoa contém, na forma de núcleo, o ato-estrutura essencial desta pessoa, bem como sua estrutura de objeto. Para conhecer uma pessoa, então, é uma questão de co-executar apenas um de seus atos, pelo que não apenas a pessoa, mas seu mundo, tornam-se conhecidos. (FRINGS, 1967, p. 4)

Além de conter a estrutura essencial do ato, um único ato concreto da pessoa contém o que pertence exclusivamente àquela pessoa e a mais ninguém. Sua singularidade e insubstituibilidade se estende ao seu mundo concreto de modo que, apesar da co-execução dos seus atos, o mundo da outra pessoa nunca é aberto para nós em sua totalidade.

Apesar do mundo ser singular e único a cada sujeito, sua análise não deve cair em um subjetivismo ou relativismo. Por isso é preciso agora reconstituir em suas grandes linhas o universo diferenciado que corresponde à diversidade dos atos fundamentais de cada pessoa e com o qual está diretamente unida às esferas do ser.

2.3 As Esferas do Ser

A tese de Scheler é a ideia de que o universo está estruturado em grandes regiões ou esferas ontológicas, cada uma das quais é clara e necessariamente dada à consciência de cada pessoa finita. O número de esferas apresenta certas variações segundo os comentaristas, e também em seus escritos. Em seu livro *Sociologia do saber*, Scheler (1973, p.72), desenvolve a doutrina das esferas irredutíveis do ser e as classifica em cinco: (I)

esfera do Absoluto ou do Divino, (II) esfera do *Mitwelt* (eu e tu), (III) esfera do mundo exterior, (IV) esfera do mundo interior ou psíquico, (V) esfera do próprio corpo ou do corpo como realidade viva ou vivente. Essas últimas três esferas (interior, exterior e corpo vivo) podem ser entendidas como parte da esfera da vida. Razão pela qual segundo Antônio Pinto Ramos (1978, p 84) no *Idealismus-Realismus*, menciona quatro esferas, adicionando uma última esfera, a esfera do mundo inorgânico.

Elas se referem aos diferentes domínios do Ser que se entrega à consciência. Em outras palavras, é um agrupamento de diferentes campos essenciais da realidade para os quais a pessoa é orientada intencionalmente. Sobre as esferas do Ser, Dupuy afirma:

Designa uma subdivisão do ser considerada independentemente de sua matéria real ou virtual e „dada“ de maneira intuitiva e direta a cada espírito finito, antes que tais conteúdos ainda venham a preenchê-lo.(...) O ser de cada uma delas é sempre fornecido antes de todo objeto específico que deve aparecer nele: A esfera é comparável a um fundo que já está lá quando o objeto é percebido. (DUPUY, 1959, p.372)

De acordo com a citação anterior, as esferas são *a priori*, a consciência dos objetos concretos ligadas a cada uma das esferas já pressupõe sua intuição. A diferença das esferas ontológicas como tal e seus objetos correspondentes tem também um significado histórico: se o ser das esferas é dado como *a priori* a cada mente, os dados empíricos que os atendem podem diferir de acordo com o tempo e cultura. "*Por exemplo nenhum homem pode privar-se da esfera do absoluto, no entanto, como a diversidade religiosa nos mostra, os objetos concretos que estão associados a essa esfera podem mudar significativamente.*" (FRINGS, 1997, p.61)

Duas leis também são fundamentais para a compreensão da natureza das esferas ontológicas: primeiro, elas são irredutíveis umas às outras, isso significa que cada uma ocupa um lugar específico na hierarquia ontológica do Ser. É, portanto, errado tratar esta pluralidade ou „levar em conta“ certas esferas a partir de outras consideradas mais fundamentais. Assim, o mundo interno seria anexado ao mundo externo ou vice-versa:

A esfera Mitwelt teria sua origem em uma espécie de combinação entre a experiência de um mundo interior e a de um mundo de corpos dados externamente. A esfera do "próprio corpo" seria o "produto" de uma simples coordenação associativa entre impressões orgânicas particulares experimentadas por um eu consciente de si mesmo, e a percepção que este tem de seu corpo apreendido de fora. (DUPUY, 1959, p.372)

Em segundo, as esferas não são dadas simultaneamente à mente humana. Há uma certa ordem na revelação das esferas à consciência. Segundo Scheler, sua ordem de fundamentação ontológica, começa pela “*esfera do absoluto é dada inicialmente, seguindo a esfera subordinada do mitwelt, que por sua vez precede a esfera do exterior e do interior e a esfera do corpo próprio.*” (SCHELER, 1973, p.34). A esfera do absoluto fundamenta (sustenta) as demais esferas, tornando suas vivências temporais possíveis. Ele também observa que a tese de que a esfera do absoluto é necessariamente dada a toda consciência humana não implica na crença do homem em Deus ou em qualquer divindade. Como explica Pinto Ramos,

o que se encontra necessariamente no homem não é uma noção do que consideramos [absoluto], mas é antes uma ideia de perfeição do valor. Sem dúvida o ser humano pode reprimir artificialmente a consciência clara que tem dessa região do ser, mas essa atitude não impede que se a esfera do Absoluto permanece vazia de qualquer conteúdo definido a intenção dessa esfera continua a existir. (PINTO RAMOS, 1978, p.87)

O homem é constantemente direcionado para a esfera do absoluto, cuja subsistência é evidente para a abordagem fenomenológica. Esta esfera pode ser preenchida com bens materiais ou suprimida pelo apego para apenas objetos sensíveis; ou pode ser conceituada por vários princípios metafísicos como alma, vida, vontade, etc. No entanto, esta esfera não é distorcida por esses deslocamentos, posto que todas elas são *a priori*, universais e necessárias.

Visto à luz da noção de esfera, o mundo concreto de uma pessoa parece ser determinado antecipadamente pelo cumprimento e o não cumprimento das esferas. Quanto

mais preenchidas as esferas são, mais rico é o mundo concreto de uma pessoa. Na análise final parece ser o *ordo amoris* no homem que deve ser considerado como responsável pelo cumprimento e não cumprimento das esferas e, assim, pela riqueza e sofisticação do mundo da pessoa.

2.3.1. A Esfera do Mitwelt

Sobre a esfera do mundo compartilhado, Scheler afirma:

O você (*die duheit*) é a categoria existencial mais fundamental do pensamento humano. Não só o mundo do você e comunidade é dado antes da esfera do mundo exterior e da autoconsciência, mas além disso, há uma inclinação para cada um captar em sua experiência individual apenas os elementos que se conformam às estruturas essenciais e sociais do ego. (SCHELER, 1973, p.34)

O pertencimento a uma comunidade está inscrito, como já observamos, na própria essência da pessoa. O homem não é apenas uma parte da sociedade, mas a sociedade como um termo de relacionamento também é uma parte essencial do homem; “*se o eu é um membro do nós, o nós também é um membro necessário do eu*”. (SCHELER, 2004, p.247).

Essa necessidade eidética se manifesta na própria estrutura de certos atos que uma pessoa não pode deixar de efetuar e que encontra seu significado apenas em uma referência a outros; são os atos sociais por essência, orientados para a esfera do outro em virtude de sua própria natureza; eles não são concebíveis como resultantes da relação efetiva do homem com o homem, nem redutível a uma combinação de atos pré-sociais mais simples, aos quais acrescentou a experiência contingente do 'fato' social. (ZAHAVI, 2014, p.132)

Se, portanto, se forma, como uma experiência mental, a ideia de um homem não tendo encontrado ser semelhante a ele e nunca percebendo um sinal atestando a existência de tal ser, devemos admitir que este „Kaspar Hauser“ teria pelo menos a evidência *a*

priori da existência de algum „tu“ em geral, e de sua própria pertença a uma comunidade; e o 'fundamento intuitivo' desta evidência seria a consciência de uma sensação de „não realização“, ao realizar atos espirituais ou emocionais que exigem uma espécie de resposta proveniente de uma atividade de mesma ordem. O mero fato de que aqueles atos essencialmente sociais não podem encontrar qualquer realização real não contradiz o intuído *a priori* da comunalidade. Pelo contrário, a falta experimentada de realização, e a ausência sentida do outro que não retribui e resposta a seus atos, é suficiente para estabelecer a “*intuição e ideia mais positivas da presença de algo como uma esfera do Tu - da qual ele apenas acontece de não conhecer nenhum exemplar*” (SCHELER, 2004, p.230).

A convicção da existência de outros está tão intimamente ligada à essência da pessoa que ela desfruta de uma espécie de prioridade sobre a afirmação de um mundo externo e a formação de autoconsciência. “*O tu é a categoria existencial mais básica do pensamento humano*” (SCHELER, 1973, p.34). Sabemos que existe uma ordem no „ser dado“ das esferas, uma ordem regida por regras *a priori em* que a esfera da comunidade em geral ocupa o segundo posto e aparece imediatamente após a esfera do absoluto.

A intuição do Mitwelt também precede, vamos lembrar, a intuição do eu por si mesma.

A pessoa dos outros está presente para nós antes de nos descobrirmos como existência separada e compreendermos nossa própria identidade. Nossos primeiros movimentos afetivos, simpatias ou antipatias iniciais nos fazem imediatamente mergulhar na atmosfera de sentir e nos convence da realidade dos outros, quando ainda não podemos discernir em nós um centro análogo àquele do qual irradia sua atividade. Então vamos nos descobrindo neste contexto intersubjetivo e nos encontrando em nós mesmo, mas circunscrita e diferenciada a forma de experiência da qual já estávamos participando confusamente em virtude de nossa união imediata com a existência de outro. (SCHOLLOSSBERGER, 2015, p.241)

As pessoas são centros de atos, a unidade de execução dos atos. „Pessoa coletiva“ refere-se a uma unidade distinta da execução, o que Scheler chama de „atos sociais“. Os atos sociais são inerentemente dirigidos a outras pessoas e só são totalmente executados

em relação a outras pessoas. Exemplos de atos sociais são atos de prometer, comandar e obedecer. Uma promessa não é uma promessa até que o outro a aceite; um comando não é um comando se o outro não o ouve e compreende como tal, etc.

Faz parte da estrutura essencial de um comando que seja uma ação de um sujeito espontânea, intencional, não auto direcionável e precisa ser apreendida pelo sujeito a quem se dirige. O mesmo se aplica também a pedidos, advertências, questionamentos, informações, respostas e muitos outros tipos de atos. (...) Cada ato social constitui uma unidade interna de execução deliberada e enunciado deliberado. A experiência é aqui impossível na ausência do enunciado. E o enunciado, por sua vez, não é algo que se acrescenta à experiência como um extra incidental; está a serviço do ato social e é necessária para que este cumpra sua função anunciadora (REINACH, 1983, p. 19)

Eles são direcionados ao outro e são realizados com referência apenas ao outro. Esses diferentes tipos de atos mostram que a pessoa é um indivíduo e membro de uma comunidade ou coletividade. Distinguir entre diferentes tipos de atos não significa que sejamos muitas pessoas diferentes. Significa, ao contrário, que nossa pessoa, nosso estilo de ser, se expressa tanto como indivíduo quanto como membro de uma comunidade. Como afirma Scheler “*o homem vive „primeiro” mais nos outros do que em si mesmo; mais na comunidade do que em sua individualidade.*” (SCHELER, 2004, p.266)

2.4. Essencialidades sociais

Em vários de seus escritos, Scheler se refere ao caráter comunitário do ser humano. Em sua palestra de 1917, *O amor cristão e o mundo presente*, aponta que este caráter não é uma simples questão factual no sentido de destacar o fato de que aquele homem „vive com”, ao lado de outros homens. Esse caráter comunitário é uma

„verdade essencial”, algo que pertence à „essência ideal eterna” da pessoa. Além disso, o ser do homem é tão igualmente (ebenso ursprünglich) ser para si (Fürsichsein), bem como estar-com-os-outros, viver-com-os-outros e agir-com-os-outros

Miteinandersein, Miteinanderleben und Miteinander wirken)
(SCHELER, 1917, p.371).

Portanto, a pessoa entrega a si mesma como membro de uma comunidade em virtude de uma característica de sua própria estrutura ontológica e não como dados meramente factuais. Este elemento ontológico e sua „versão“ fenomenológica, como dados da consciência, adquirem sua tradução ética na esfera social na corresponsabilidade das ações daquela esfera. Como Scheler aponta no *Formalismo da ética e a ética material dos valores*, esta experiência da pessoa de dar-se a si mesma como membro de uma comunidade de pessoas “*se manifesta no re-viver e con-viver, re-sentir e co-sentir, como atos básicos da percepção interna do próximo*” (SCHELER, 1955, p.670-671). Portanto, o senso de comunidade não é algo meramente factual, mas existem atos específicos de consciência individual em que é dada a intenção de uma comunidade possível. Scheler considera este ponto de tal importância que chega a afirmar

em consonância com a „igualdade de primordialidade“ do ser-para-os-outros e do ser-para-si que mencionamos acima - que essa suposição (a direção da consciência individual para a comunidade) está ligada ao sentido de uma 'pessoa' com a mesma essencialidade e com a mesma primordialidade do que a de um mundo externo e interno. (SCHELER, 1955, p.671)

Cada um de nós, portanto, se percebe como membro de uma comunidade e como “*„coautor', 'próximo' e 'corresponsável' por tudo o que tem importância moral*” (SCHELER, 1955, p.672)

Os diferentes tipos de grupos ou coletivos portadores de responsabilidade desempenham um papel decisivo nas várias formas de responsabilidade compartilhada. Mais especificamente, diferentes „laços“ entre os indivíduos desses „sujeitos coletivos“ resulta em modos específicos de solidariedade. Em Scheler, a solidariedade tem uma importância central na noção de pessoa, faz parte do caráter essencialmente social e comunitário do ser humano. Continuando com o caráter de igualdade primordial que tem a entrega de si mesmo, da pessoa como um indivíduo, e a entrega de si mesmo como membro e co-autor da comunidade, a responsabilidade compartilhada consistiria em investigar se os diversos

tipos de sujeitos coletivos referem-se a tipos específicos de responsabilidade compartilhada. Nesta ordem de coisas, Scheler empreende uma investigação dos vários tipos possíveis de essencialidades sociais em geral.

As essencialidades sociais que Scheler distingue são a *massa*, *comunidade da vida*, *sociedade* e *pessoa coletiva*. A massa, citada por Scheler em seu *Formalismo da ética e a ética material dos valores*, e também por Stein em *Psicologia e ciência do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica*, é uma unidade constituída por contágio psicológico (*Gefühl ansteckung*), por imitação involuntária, desprovido de qualquer tipo de compreensão. "A massa é uma conexão de indivíduos que se comportam com uniformidade." (STEIN, 1999, p.259) Este processo de imitação não se restringe às emoções, pois pode se estender a crenças e padrões de comportamento. Scheler chega a descrever todo o processo da tradição como forma de contágio. Como membro da massa, a pessoa não tem autoconsciência. No rebanho, as ações de uma pessoa são ditadas pelos caprichos e pela irracionalidade das massas. "Preso na excitação ou espasmos da massa, a pessoa não é mais totalmente responsável por suas ações. Por essa razão, os movimentos de massa são potencialmente libertadores, além de perigosos e suscetíveis às ditaduras" (NEUMANN, 2006, p.88). Neste tipo de unidade social não há absolutamente solidariedade ou responsabilidade compartilhada. A razão disso, conforme apontado por Scheler, reside no fato de que o indivíduo que está integrado neste tipo unidade não vive, precisamente, como tal em sua integração na massa. A incorporação a esta ocorre em virtude de uma espécie de „contágio psicológico“ que acarreta um contágio emocional. Desta forma, não está presente a vivência do indivíduo enquanto tal, falta a condição de possibilidade de ser solidário com os outros. Em outras palavras, "não se pode sentir responsável pelos outros, se não for experimentado anteriormente como „um“". (SCHELER, 1955, p.630)

Um segundo tipo de unidade social é constituído pela „comunidade da vida“ (*Lebensgemeinschaft*). Neste caso, encontramos uma unidade social

que se constitui numa co-vivência (co-sentimento, co-apelo, co-pensar, co-julgar) de tal natureza que, ocorre um entendimento dos membros da unidade social (...), esse tipo de comunidade é formado por atos genuínos de co-sentimento e convivência. O sujeito desses sentimentos e experiências

compartilhados é, entretanto, a comunidade e não o indivíduo.
(SCHELER, 1955, p.631)

Existe um senso de si mesmo e um senso de pertencer a uma comunidade com os outros. Mas esse eu não é radicalmente distinto da comunidade e dos outros. As comunidades são portadoras de intencionalidade coletiva no sentido genuíno em que os membros co-experimentam algo idêntico ou co-emitem o mesmo ato. Scheler afirma que “*é impossível rastrear os estados mentais na forma nós para estados mentais na forma eu suplementados pelo conhecimento comum*” (SCHELER, 1955, p. 631). Não são apenas esses estados mentais ontologicamente irreduzíveis, eles também constituem uma corrente de experiências cujo sujeito é um nós. O nós comunal é tão abrangente que seus membros vivem na comunidade e para a comunidade. Numa comunidade de vida, existe um sentido de solidariedade, um sentido de responsabilidade pelos outros e pelo grupo. Essa responsabilidade, no entanto, não é totalmente moral e a solidariedade é uma „solidariedade representável“ (*vertretbare Solidarität*). Por „representável“, Scheler quer dizer que qualquer um no grupo pode representar os outros, pode assumir responsabilidade pelos outros da mesma maneira.

Esta 'solidariedade' significa que toda responsabilidade por si mesmo - se tal coisa é vivida - é dada apenas na experiência de corresponsabilidade da vontade, ação e trabalho de toda a comunidade. Por isto é precisamente aqui „representável“, em princípio, o indivíduo pode ser representado por outro indivíduo, de acordo com as leis e de uma estrutura - fixa ou mutável, dependendo do caso - de maneira que correspondem aos vários domínios da tarefa vital da comunidade e que, segundo as suas variedades, se denomina casta, classe, dignidade, profissão, ofício, etc. (SCHELER, 1955, p. 680)

O terceiro tipo de unidade social que Scheler distingue, usando como princípio classificador os vários tipos de coexistência e convivência de seus membros, é a sociedade. Certamente, ao contrário do que acontece na comunidade da vida, a sociedade tem o caráter de uma unidade artificial de indivíduos. Neles não existe o „conviver“ primordial que encontramos no primeiro. Todos os laços entre indivíduos são estabelecidos por meio

de *“atos especiais de consciência que cada um vive como originários de seu próprio eu individual, que é aqui o que foi experimentado em primeiro lugar, e dirigido a outros como 'outros'”* (SCHELER, 1955, p.681). Ao contrário do que acontece na comunidade da vida, na sociedade há uma clara separação entre a *“„experiência de si” e a adjudicação vivida e dos conteúdos e dos indivíduos distintos.”* (SCHELER, 1955, p.681).

Adequadamente, uma sociedade é composta por indivíduos que reconhecem os outros membros como pessoas individuais com quem se pode estabelecer relações sociais e com quem se pode unir forças para alcançar objetivos que para um único indivíduo seriam impossíveis alcançar sozinho. E ainda, exatamente por causa disso, ou seja, exatamente porque todas as pessoas envolvidas dentro de uma sociedade se veem como indivíduos distintos a perseguir seus interesses (pessoais), nenhuma experiência é compartilhada ou coexperienciada. No sentido genuíno neste nível, uma vez que nenhuma experiência coletiva ocorre, então não ocorre fluxo coletivo de consciência e, portanto, não vivemos dentro da sociedade. Outra consequência é que não há responsabilidade coletiva entre os indivíduos e, portanto, nenhuma solidariedade. A razão para isso, de acordo com Scheler, é que *“toda responsabilidade por outro reside fundada na auto-responsabilidade unilateral, e cada resposta do outro tende a ser considerada derivada do ato individual livre de tomar uma obrigação determinada”* (SCHELER, 1955, p. 681). Isso significaria que na sociedade, em princípio, cada um é exclusivamente responsável por seus atos. *“Ela é formada pela desconfiança (Mißtrauen) entre os indivíduos, e é essa desconfiança que motiva o estabelecimento de instituições jurídicas cujo principal objetivo é preservar os interesses privados dos indivíduos”* (NEUMANN, 2006, p.96).

Existe uma nítida distinção entre a sociedade e comunidade de vida, porque na primeira não é tão forte o senso de corresponsabilidade e confiança, posto que na sociedade o que é importante é a responsabilidade individual. A sociedade é uma forma de união social de adultos somente e, portanto, a esfera da pessoa existe nesta forma comunal. Isso significa que o indivíduo não está suspenso; pelo contrário, a sociedade existe para o bem do indivíduo. Sociedade da mesma forma que o Estado inclui comunidade de vida (todas as sociedades são fundadas em comunidades, sociedade pressupõe comunidade) que regulam suas relações por meio de um acordo para proteger os interesses do indivíduo e do grupo.

O quarto tipo de unidade social é o da pessoa coletiva. Pessoa coletiva é o nível mais profundo da comunidade. Até certo ponto, é o resultado evolutivo tanto da

comunidade da vida quanto da sociedade. O que mais caracteriza a pessoa coletiva é seu senso de solidariedade. Cada membro da comunidade não é apenas totalmente responsável por suas ações, mas também é corresponsável pelas ações dos outros e da comunidade. Em contraste com a comunidade de vida, cada membro tem consciência de si mesmo como indivíduo, como uma pessoa plenamente realizada. No entanto, em contraste com a sociedade, o indivíduo está preso em uma rede de relações com os outros. O sentido de solidariedade na pessoa coletiva é o de uma solidariedade “irrepresentável”. Cada membro da pessoa coletiva é absolutamente único. Ninguém pode substituir ninguém e cada um tem responsabilidade pelos outros e pelo grupo.

Todos esses níveis intersubjetivos só são possíveis graças a um substrato comum co-dado. As relações intersubjetivas, por mais complexas que sejam e por mais que existam vários sentidos e significações, somente são possíveis por que há uma estrutura geral que funciona de maneira regular, e que garante uma previsibilidade dos acontecimentos, dos comportamentos e dos julgamentos.

É aqui, pois, precisamente que a convicção na indeterminabilidade da pessoa por parte de todas as experiências possíveis individuais, em constante mutação, limitadas, que produzem confiança, segurança, calma, enquanto a eventuais surpresas. É que a liberdade significa precisamente a previsibilidade do indivíduo. (SCHELER, 1955, p.12 e 13)

2.5 Pessoa coletiva, intersubjetividade e solidariedade

Scheler estabelece em sua filosofia da pessoa o caráter intersubjetivo desta, ou seja, a capacidade da pessoa de se relacionar com os outros. E este caráter o faz profundamente pessoa, pois sem essa dimensão não seria uma pessoa completa, posto que é essencialmente intercomunicativa. Esse caráter intersubjetivo do ser humano lhe permite ser ele mesmo, na medida em que ao se relacionar com os outros o significa, ao desenvolver-se como ser social.

A solidariedade faz parte do caráter essencialmente social ou comunitário da pessoa e nasce de uma profunda atitude de preocupação para com os outros, movida por um amor autêntico. A solidariedade é uma atitude básica que leva as pessoas a se interessarem pelos outros. Essa predisposição para ação, para buscar o benefício do outro, responde a

própria estrutura da pessoa humana, que é movida por um sentimento comum profundo de sua natureza, que se eleva para vir em auxílio do outro.

Essa intuição essencial de precisarmos uns dos outros, de estarmos dispostos a encontrar e reconhecer o outro ser humano em sua subjetividade, é fortemente sustentada pela evidência da experiência. O homem é essencialmente um ser com os outros e é nos outros que se encontra e se desenvolve. É nessa corresponsabilidade que nos realizamos como humanidade, na qual todos estamos engajados. O amor, como Scheler o descreve, nessa perspectiva, busca a autonomia e a afirmação do outro, e isso é o que costumamos chamar de Solidariedade. (RANLY, 2012, p. 43)

Scheler classifica a pessoa coletiva como uma „classe essencial suprema“. Uma *“Unidade de pessoas independentes, espirituais e particulares, 'em' uma pessoa independente, espiritual e individual coletiva”* (SCHELER, 1955, p. 686). Neste sentido, esta unidade constitui o núcleo da concepção cristã de comunidade. Essa concepção reuniria *“ser e valor próprio irrevogável da 'alma' individual (...) e da pessoa (...) com o pensamento, fundado na ideia cristã de amor, de solidariedade salvadora de todos no corpus christianum (contra o ethos meramente social da 'sociedade', que nega esta solidariedade moral)”* (SCHELER, 1955, p.686). A grande diferença entre a pessoa coletiva e a comunidade de vida no que diz respeito à responsabilidade consistiria no fato de que neste último ela é a depositária de toda responsabilidade enquanto o indivíduo é, como vimos, apenas co-responsável. Neste novo tipo de unidade social cada indivíduo é ele próprio responsável por si, ao mesmo tempo, cada indivíduo é solidariamente responsável pela pessoa coletiva. É, portanto, uma responsabilidade recíproca entre o particular e o coletivo.

Pessoas coletivas são comunidades, mas comunidades cujos membros se concebem como pessoas individuais, como pessoas capazes de discriminar adequadamente o proprietário adequado das experiências. Eles são pessoas totalmente conscientes de serem donos de seus próprios estados, mas também

coproprietários de estados mentais coletivos. Em outras palavras, a estrutura de suas atitudes é totalmente transparente para os membros das pessoas coletivas. (SCHELER, 1955, p.687)

Aqui pode ser útil recorrer a um *insight* crucial da teoria de Scheler de personalidade (individual, bem como coletiva): a personalidade não é uma propriedade conferida pelo nascimento, em vez disso, é um status que precisa ser exercido, sendo *Mündigkeit* (maioridade, maturidade ou idade adulta) uma característica essencial de pessoas. Maturidade é entendida aqui como

(...) a possibilidade de vivenciar (Er-lebenkönnen) a percepção de diferença (Verschiedenheitseinsich) entre um ato próprio e de alguma outra pessoa (...) ou em linguagem simples, isto significa que um homem não é maior de idade, enquanto ele simplesmente co-executa (mitvollzieht) a intenção experiencial (Er-lebnisintentionen) de seu ambiente sem primeiro compreendê-los (...) (cf. GW II, p. 484; tradução do Eng. Mod. 479. *apud*. SALICE, 2016, p. 284)

Assim, tornar-se uma pessoa desenvolvida, em certo sentido, é libertar-se da identificação, ou seja, é uma conquista cognitiva, emocional e prática. Membros das comunidades são pessoas em potência, pessoas que ainda não realizaram sua essência, pois ainda estão sujeitas à identificação (no sentido de *Einsfühlung*) e então eles ainda não desenvolveram a capacidade de se conceberem e dos outros membros como indivíduos, pessoas individuais. Membros de comunidades podem se libertar da identificação graças à sua capacidade de exercer empatia (*Einführung*), ou seja, os membros de uma comunidade podem tornar-se cientes de seu *status* e do de outros indivíduos como pessoas em virtude do fato de que eles também podem se tornar membros de sociedades. Somente após esta passagem cognitiva eles têm a possibilidade de notar-se membros de uma pessoa coletiva. “Uma possibilidade cuja realização pode ser iniciada ou favorecida por eventos históricos, como, por exemplo, uma guerra”. (GW II p.485; tradução do eng. Mod.480. *apud*. SALICE. 2016. p. 286)

Portanto é fundamental notar que a forma de sociabilidade não muda na comunidade e na pessoa coletiva permanece um *Miteinandererleben*. No entanto, algo muda no nível do sujeito da intencionalidade coletiva. Esta ideia não deve ser tomada no sentido de que existem dois tipos diferentes de sujeitos plurais capazes de ativar intencionalidade coletiva ou coexperiência, ou seja, comunidades e pessoas coletivas, que são equipadas com diferentes poderes mentais e habilidades. Em vez disso, a ideia parece ser que a comunidade adquire características específicas que a tornam uma pessoa coletiva por direito próprio. (RANLY, 2012, p.56)

Na pessoa coletiva o princípio da solidariedade adquire um novo sentido. Na pessoa coletiva, pessoas privadas não são apenas corresponsáveis por todas as outras pessoas particulares que são membros dela, *“mas antes e também e em primeiro lugar como um indivíduo pessoal único e depositário de uma consciência individual”* (SCHELER, 1955, p. 688)

A pessoa é responsável não apenas por „sua parte“, mas por toda a pessoa coletiva. Isso vale para todos os outros membros e tem consequências para a forma de solidariedade interna. Na verdade, *“dentro das pessoas coletivas, uma não é solidária com a outra apenas na medida em que a outra é um membro do grupo, mas na medida em que se trate de uma pessoa singular”* (GW II, p. 537; tradução do eng.mod. 532. apud. SALICE. 2016. p. 287). Portanto, eu me preocupo com o outro não apenas na medida em que o outro é um membro da minha comunidade, isto é, na medida em que suas ações são contribuições para a vida da comunidade. Em vez disso, eu me preocupo com o outro porque todas as suas ações são importantes para mim e não porque são relevantes para - ou são contribuições para - a vida comunitária.

Portanto, neste estrato, ao se examinar moralmente, devemos nos perguntar, não apenas que coisa de valor moralmente positiva poderia ter sido produzida no mundo e que coisa de valor moral negativo poderia ter sido evitado se eu mesmo, como representante de uma posição na estrutura social, tivesse me comportado de forma diferente: mas também o que teria

acontecido se eu mesmo, como um indivíduo espiritual, tivesse visto melhor o 'bem em-si-para mim' (no sentido já definido) e teria querido ou percebido melhor. Acontece então que o princípio de que há algo bom em si com validade indivíduo, além do bem-em-si de validade geral, não exclui o princípio da solidariedade; antes, pelo contrário, apenas ele eleva este princípio para a forma mais elevada que pode receber. (SCHELER, 1955, p. 688)

Desta forma, descobrimos que as pessoas morais e finitas participam de um cosmos, em um *"todo grandioso que sobe e desce em que alguns apoiam moralmente os outros."* (SCHELER, 1955, p.689) Assim, tanto boas e más ações de pessoas finitas têm repercussões na pessoa coletiva. Ações individuais de generosidade, de desapego, egoísmo, mesquinhez causariam um aumento ou declínio no estado moral de todo o mundo.

Compartilhar uma comunidade com outras pessoas e compartilhar a responsabilidade pela comunidade com outras pessoas é o contexto no qual a pessoa é formada e realizada. Não é a resposta à questão epistemológica a respeito do conhecimento do outro ou de outras mentes. A corresponsabilidade e solidariedade é uma manifestação do amor. Somente no ato de amor, nessa experiência de amar, que é proporcionado o acesso ao mundo do outro e ao valor moral (ou ideal) do outro. Não se trata de ler a mente do outro, de saber o que o outro está pensando. Em vez disso, o amor nos dá uma compreensão de quem é o outro. As experiências mais profundas de amor pelo outro revelam o valor absoluto ou sagrado do outro, apreendendo quem o outro poderia ser ou deveria se tornar. *"A compreensão do outro pelo amor é uma compreensão valiosa. Esta não é uma revelação completa do outro, mas um aprofundamento da apreciação de quem o outro é, uma apreciação que me chama a amar o outro cada vez mais profundamente."* (LUTHER, 1972, p.106)

Capítulo 3. Intersubjetividade transcendental e transcendente

A investigação sobre as condições subjetivas da intersubjetividade ressaltou que a empatia é o primeiro ato de vivência do outro, fundamento do seu reconhecimento. Em seguida a investigação sobre as condições objetivas da intersubjetividade revelou que a capacidade de percepção do mundo como transcendente e comum é fundamento para a interação e comunicação entre sujeitos. Estes são fundamentos eidéticos da concepção Scheleriana da intersubjetividade entendida como evento que se dá tanto na dimensão transcendental, iniciado pela empatia, como na dimensão transcendente, compartilhando o mesmo mundo circundante. A vivência da intersubjetividade consiste em abrir-se ao eu alheio e seus estados, vivenciar seus próprios „conteúdos de consciência“ direcionados ao outro, para *transcendê-los*, tanto quanto possível, a fim de entrar em contato com o outro e o mundo circundante.

Estabelecido este ponto-chave, nosso filósofo agora se propõe a desenvolver uma classificação e uma descrição específica de sentimentos intersubjetivos ou, em outras palavras, das formas de partilha emocional vivenciadas pelos seres dotados de sentimentos espirituais. Referem-se às modalidades afetivas que permitem-nos captar o sentido da existência pessoal e intersubjetiva.

Se livres de qualquer motivação psíquica, de toda tentativa do eu criar, inventar ou manter o sentido do próprio viver, nascem, crescem e se consomem do centro da pessoa, da profundidade abismal de cada ser humano. Porém, „extravasam“ no seu mundo circundante com seus objetos, colorindo-o com certa tonalidade afetiva. Enfim, graças aos sentimentos espirituais, o ser humano sabe-se corpo, carne, mas também se sabe como único e irrepetível, chamado a concretizar-se historicamente enquanto a tarefa singular de ser pessoalmente no mundo. (RAMOS, 2021, p. 60)

De acordo com Scheler (2004, p.105), no livro *Essência e formas da simpatia*, esses sentimentos espirituais, por uma lei de fundamentação da vida afetiva, não poderão se elevar sobre si mesmos se os inferiores permanecerem subdesenvolvidos. Existe entre eles uma hierarquia ascendente, divididos em formas inferiores e superiores, do mais generalizado (e de menor valor) ao mais excepcional ou raro (e de valor superior). Essas modalidades hierárquicas são: a fusão ou identificação afetiva (*Einsfühlung*), sentimento vicário (*Nachfühlen*), simpatia (*Mitgefühl*), o amor à humanidade (*Menschenliebe*) e o „pessoa“ espiritual (*akosmistische Personliebe*) e o amor acósmico de Deus (*Gottesliebe*)

No seu conjunto, estas leis traduzem que esses sentimentos espirituais necessitam, para se desenvolver, do pleno desdobramento das potencialidades mais primitivas o que implica a cooperação de diferentes atos afetivos e de conhecimento dos valores. Com efeito, para se chegar à forma espiritual mais elevada, a saber, o amor acósmico à Deus, precisa-se de um amor que se mostre ainda como amplo e universal pela humanidade como tal. Porém, não se trata de amar um ser abstrato, mas antes a humanidade, como a esfera concreta na qual se dá a alteridade do outro, e que aparece tão „real“ quanto aquele que a ama. *“Necessita-se de um amor espontâneo ao outro, simplesmente porque ele se mostra como um outro ser humano”* (SCHELER, 2004, p. 107) e, como tal, detentor de valor único. Pois, é através do simpatizar que há a convicção da igualdade entre o outro e o eu, ou seja, o simpatizar está intimamente ligado com „ter-por-real' o sujeito com qual „sente-se-com!; caso contrário, ter-se-ia *“uma situação de autoerotismo, egocentrismo, solipsismo ou outra de semelhante gênero, na qual se tem o outro somente mediante uma representação, como (auto)imagem, ilusão ou ficção”* (LUTHER, 1972, p. 86). Sem este modo de perceber o outro como uma „realidade“ concretamente existente como ser pessoa com seus valores intrínsecos, não seria possível dirigir-se intencionalmente ao sentimento alheio. Este tender simpatizante, por sua vez, estaria impossibilitado desde a raiz se, por acaso, faltasse ao ser humano a empatia, que possibilita o reconhecimento do outro na individualidade de suas experiências vividas, com uma clara distância, sem confundir o sentimento do próximo como sendo meu. Mas tal distância não seria possível se não fosse vivida, de antemão, uma comunhão com os outros e se não estivessem estabelecidas previamente entre os homens específicas comunidades de vida. Se faz necessário a experiência primeira de sentir se um com o outro, em uma fusão afetiva, em um conjunto de sujeitos, na maioria das vezes, com aquele grupo em que os membros comungam os

mesmos valores e compartilham da mesma hierarquia axiológica, como a família ou o grupo social mais imediato.

Ao fundar as relações intersubjetivas, e analisá-las de acordo com o desenvolvimento das suas modalidades hierárquicas, Scheler pressupõe que dada a ordem que existe entre os diferentes atos e funções emocionais, dadas as leis fixas que presidem a sua sucessão, é impossível desenvolver plenamente no homem uma força emocional de maior valor e, de fato, menos geral, sem ter desenvolvido previamente aquele que precede imediatamente na escala de valores e que, portanto, apresenta menor valor e uma maior generalidade.

3.1 Leis e relações entre as modalidades afetivas

Como dito anteriormente, Scheler descreve uma hierarquia entre os sentimentos intersubjetivos. Essas modalidades hierárquicas são: a fusão ou identificação afetiva (*Einsfühlung*), sentimento vicário (*Nachfühlen*), simpatia (*Mitgefühl*), o amor à humanidade (*Menschenliebe*) e o „pessoa“ espiritual (*akosmistische Personliebe*) e o amor acósmico de Deus (*Gottesliebe*).

3.1.1 A fusão afetiva (*Einsfühlung*)

A fusão afetiva, que está na base das formas de relações intersubjetivas, é caracterizada pelo fato de que não há apenas uma tomada inconsciente de um estado emocional ou sentimento, mas também uma identificação do outro eu consigo mesmo. Uma verdadeira união ou identificação no nível emocional que pode acontecer tanto com um ser individual quanto com um ser coletivo (uma comunidade ou toda a humanidade).

Trata-se, pois, de um acontecimento identificante, de eventos em que os egos envolvidos se fusionam e, por força de sua causalidade ser estritamente vital, não está isenta de decair em completa confusão egóica, na absorção de um dos egos nos fluxos anímicos do outro, aniquilando a distância intencional entre eles. (RAMOS, 2021, p.66)

Embora não constituam uma participação espiritual no viver do próximo e, pelo contrário, por exigirem certo movimento de „despersonalização“ do homem ao não se atentar, por momentos, de sua individualidade espiritual, as fusões afetivas não apresentam nada de mecânico como as sensações corporais, nem de imitativo como o mero contágio de emoções. Ao invés disto, elas se movem para uma íntima adesão ao outro, pois elas acontecem

dentro da estrutura da constituição psicofísica e espiritual do homem, no „entre“ estabelecido entre os atos noético-espirituais responsáveis pela personalização dos conteúdos da vida interior e a dimensão corporal com suas sensações orgânicas e sentimentos sensíveis, portanto, no „reino intermédio“ da consciência vital. (SCHELER, 2004, p.60)

A fusão afetiva dos dois eus se revela para Scheler em duas formas polares. Por um lado, existe a forma heteropática de identificação, o eu se identifica com o outro de tal forma que vive essencialmente as atitudes ou comportamentos fundamentais do outro. Na forma heteropática de identificação, o próprio ser é perdido. Por outro lado, na forma idiopática em que o outro eu é assimilado tão completamente em si que o seu ser e as qualidades do outro são inteiramente eliminados da consciência, o eu é dominante. Dentro dessas formas polares de fusão afetiva Scheler encontra muitas variantes.

O exemplo mais emblemático da relação de fusão afetiva heteropática é a relação mãe e filho. Embora esse vínculo seja interpretado como uma forma radical de amor, se tornando uma espécie de prova para fundamentar a afirmação de que o amor ao outro consiste na assimilação do eu do outro em seu próprio eu, Scheler argumenta que não há interjeição na relação mãe-filho, mas sim “*a identificação aproximada da mãe com o eu da criança no sentido de dedicação*” (SCHELER, 2004, p.59). O instinto maternal é o que permiti à mãe sentir precisamente de forma funcional muitas das necessidades do recém-nascido,

entre os ritmos segundo os quais o peito da mãe está cheio de leite (...) e o ritmo do retorno da fome da criança é um alinhamento, a mãe sente o desconforto e o humor do seu filho

porque a unidade psicológica pré-consciente entre mãe e filho ainda não rompeu completamente com a separação orgânica dos corpos. (SCHELER, 2004, p.59)

Do lado da psicologia, a vida psíquica infantil e, mais precisamente, as brincadeiras da criança constituem um exemplo revelador de fusão afetiva uma vez que “*para o adulto é apenas uma „brincadeira’ e para a criança uma coisa ‘séria’ ou, pelo menos, uma realidade ‘momentânea’.*” (SCHELER, 2004, p. 61) Na verdade, quando uma menina brinca „de mãe“ com a boneca, ela não age „como se“, mas ela *é* realmente a mãe, ou seja, a menina funde-se com a última. Da mesma forma, a técnica da hipnose, bem como certos transtornos psicopatológicos, como a identificação com outra pessoa (uma figura histórica, etc.), também são exemplos de fusão afetiva, pois são situações em que a individualidade, a distância entre o meu eu e o eu dos outros desaparece. No entanto, de acordo com Scheler

o protótipo [...] de qualquer fusão afetiva é o ato sexual, que resulta do amor entre duas pessoas (e não do simples desejo de diversão), dado que por meio desse ato, os dois parceiros, embriagados a ponto de esquecerem sua personalidade espiritual, acreditam-se mergulhados na *mesma* corrente vital na qual não há mais separação entre os dois indivíduos (SCHELER, 2004, p.63)

Em outras palavras, o ato sexual envolve uma fusão afetiva recíproca, que “*transforma duas vidas em uma única corrente vital impetuosa.*” (SCHELER, 2004, p.63).

Um exemplo de uma forma idiopática de identificação, segundo Scheler, seria de alguns povos primitivos que pressupunham uma verdadeira identificação do homem com um de seus ancestrais. Nesse caso, não há mais dois eus, mas apenas um eu. “*O indivíduo é seu ancestral*”. (SCHELER, 2004, p.62). Originalmente, o indivíduo acreditava ser um de seus ancestrais que viviam aqui e agora. A vida do indivíduo não era uma questão de ser semelhante àquele de seus ancestrais, ou de ser liderado ou dirigido por eles.

Scheler cita os antigos mistérios religiosos. Durante a celebração dos mistérios, um êxtase foi ocasionado no qual o celebrante “*sentiu-se verdadeiramente identificado com o ser, o destino e a vida do deus ou da deusa*” (SCHELER, 2004, p.62). O celebrante tornou-se deus.

A fusão afetiva também aparece em comunidades ou multidões vivendo em estado de guerra ou revolução, sendo visto que eles conseguem formar, durante o êxtase de uma batalha, uma unidade indivisível ou bloco. É uma espécie de contágio psíquico, mas com uma finalidade definida.

Examinar as manifestações empíricas da fusão afetiva permite a Scheler tirar algumas conclusões sobre a natureza deste fenômeno: primeiro, a fusão é automática, pois nunca ocorre como “*resultado de esforço voluntário*” (SCHELER, 2004, p.71); segundo, a fusão está associada a um certo grau de „primitivismo“, ou seja, aparece especialmente nos, por assim dizer, estágios „primários“ da evolução e da história humana, como mostra o fato de ser mais frequente entre os “*povos primitivos*” ou no estágio infantil do desenvolvimento humano individual”. (SCHELER 2004, p. 71). Finalmente, Scheler afirma que a fusão ocorre acima de tudo no nível da *esfera vital* humana, tese sobre a qual nos deteremos por um momento.

Na verdade, vamos lembrar que a esfera vital

Está localizada no meio do caminho entre a consciência do corpo que, numa unidade específica e *sui generis*, engloba todas as sensações fornecidas pelos órgãos e sensações afetivas localizadas, e o lado espiritual e noético da personalidade, considerado como o centro de toda atividade intencional „superior“. (SCHELER, 2004, p.74)

Nesse sentido, no que diz respeito a estrutura unificada do homem, Scheler distingue três esferas da consciência. Propõe uma esfera „entre“ a consciência corporal e a consciência noética-espiritual. A esfera da consciência corporal abrange todas as percepções dos sentidos e sentimentos sensoriais localizados em uma unidade única. Prazer e dor corporal são exclusivamente pessoais. A esfera da consciência noética-espiritual é como um centro de ação e abrange todos os atos intencionais superiores: compreensão, amor e

ódio. Tanto a unidade da consciência corporal quanto a unidade da consciência noética-espiritual excluem a identificação com outra consciência corporal ou noética-espiritual. À esfera „entre“ as consciências corporal e a noética-espiritual, Scheler chama de consciência vital ou centro vital. A consciência vital abrange impulsos de vida e morte, paixões e impulsos instintivos. De acordo com Scheler, a consciência vital ou centro do homem cai dentro de uma esfera de vida unificada mais ampla. É uma participação comum de todas as realidades vivas em uma única esfera de vida unificada que se revela no fenômeno da identificação

A unificação afetiva (Einsfühlen) é a mais arcaica das modalidades. Por essa razão, no entanto, é capaz de alcançar ampla envergadura, atingindo o cosmos por inteiro. Seu caráter primitivo e pré-teorético é sua força vital. Não obstante renegada na história da humanidade ocidental, ela é a fonte de um saber primigênio, uma espécie de conhecimento que se cumpre sem que se formem juízos sobre as vivências do outro, sobre a natureza ou qualquer ser animado, assim como a respeito das qualidades destas vivências. Não é, pois, um ato puro do intelecto, muito menos o saber de um espectador que, numa postura teórica-cognoscitiva, julga saber o que o outro sente e, reproduzindo o sentimento, crê viver o mesmo que o outro vive: alegra-se com ele ou compadece-se, tomando a dor e alegria dele como sendo sua. (RAMOS, 2021, p 62)

Scheler identifica a fusão como fundamento da intersubjetividade, pois outro se revela assim como um ser composto de vida psíquica, emocional e sentimental, que por sua vez, constitui a „matéria-prima“ de qualquer forma de compartilhamento emocional. Na verdade, nenhum compartilhamento é possível sem a revelação inicial do outro como um ser dotado de sentimentos e de vida em geral.

O sentimento vicário e a simpatia já foram descritos, no primeiro capítulo desse trabalho, no entanto, agora, eles serão abordados dentro da perspectiva dessa ordem hierárquica de sentimentos intersubjetivos.

3.1.2 Sentimento vicário (*Nachfühlen*)

Uma vez que o outro se revelou como um ser dotado de vida psíquica, emocional e sentimental, é possível, então, apreender a qualidade do sentimento do outro. Em outras palavras, no sentimento vicário não experimentamos o sentimento do outro como tal, mas o compreendemos afetivamente. É sobre apreender a qualidade ou especificidade do sentimento dos outros, para formar uma representação, uma „ideia completa“ do estado psíquico do outro, sem experimentá-lo nós mesmos. Ao contrário da fusão, o sentimento vicário requer tomar uma distância consciente do outro. Na vivência do sentimento vicário não há de fato um compartilhamento afetivo, mas é mantido um distanciamento. Em suma, ele é um ato de consciência que nos permite conhecer e compreender a vida psíquica dos outros, razão pela qual Scheler também a chama de „*compreensão afetiva*“ (Scheler, 2004, p. 76).

O sentimento vicário é a compreensão afetiva do sentimento do outro e não se confunde com uma mera percepção ou julgamento do sentimento do outro. É uma compreensão do sentimento do outro sem compartilhamento afetivo, é um captar o sentimento do outro sem um sentimento subsequente, um reconhecimento emocional não cognitivo do sentimento do outro

A empatia, como já foi exposta, faz parte dos sentimentos vicários. Ela é uma reação afetiva vicária que permite sentir e perceber o sentimento do outro de forma cognitiva e emocional.

A verdadeira experiência do estado de sentimento de outra pessoa é intencional, isso implica uma consciência do outro como outro. Este fato fenomenológico é usado por Scheler para enfatizar as inadequações de todas as teorias que envolvem a projeção, identificação, autorreprodução ou imitação, que implicam no máximo apenas percepções indiretas do outro. A verdadeira empatia pelo estado de sentimento de outra pessoa aponta na direção da verdadeira intersubjetividade por revelar uma percepção imediata e direta do outro, revelando um contato com o outro no qual uma „distância“ é preservada. No entanto, a empatia não coincide com a simpatia, porque o estado do sentimento do outro é percebido, mas não participado. Em outras palavras,

a empatia embora imediata e direta no sentido de percepção original, permanece em uma esfera de reconhecimento.

A alegria ou tristeza do outro é imediatamente percebida, mas não assumida. Ao mesmo tempo, é tão importante ver que a empatia atinge o sentimento em sua dimensão qualitativa amplamente como alegria e tristeza. É verdadeiramente do outro a alegria ou tristeza que é alcançada. (LUTHER, 1972, p.92)

A empatia é o ato de consciência emocional através do qual se dá o reconhecimento do sentimento do outro neste primeiro momento de vivência, uma forma do surgimento do outro pra mim, ressaltando que como primeiro ato de vivência do outro é o fundamento, e torna a intersubjetividade possível.

Se na fusão afetiva não se apreende o outro em sua individualidade, eu não posso falar de intersubjetividade no sentido de sentimento co-intencionado, “*mas de relações pré-conscientes que dão origem à unidade psíquica vital.*” (RAMOS, 2021, p.66) A questão aqui é que não basta que o outro seja reconhecido como existente para que a natureza e a qualidade da experiência de outra pessoa sejam percebidas. A empatia, enquanto ato de consciência emocional sui generis, apresenta algo mais que a diferença da fusão afetiva, mesmo que autêntica. Pois, ela necessita ser a experiência de dirigir-se intencionalmente para os atos pessoais do outro. Como dito, “*ela é um sentir que sabe da distância que dilacera e distingue o meu eu do outro. Onde não há alteridade e originária compreensão, também não há empatia*” (RAMOS, 2021, p. 66).

3.1.3 Simpatia (Mitleid)

A simpatia é uma espécie de sentimento compartilhado que consiste em sentir pela pessoa. O sentimento que desperta no sujeito não é o mesmo do outro, por isso não deve ser confundida com fusão afetiva ou identificação (*Einsfühlung*). Os sentimentos do eu e do outro seguem sendo distintos. Também não é um mero reconhecimento do sentimento do outro, por isso não deve ser confundida com sentimento vicário ou empatia (*Einfühlung*). Tão pouco se trata de uma sincronia de sentimentos entre o eu e o outro não devendo, portanto, ser confundida com „sentir com o outro“ (*Miteinanderfühlen*).

A alegria ou o sofrimento dos outros é revelado como pertencentes *a outros*. Embora a simpatia pressuponha a empatia, visto que “*qualquer participação na alegria ou sofrimento alheio, pressupõe algum tipo de conhecimento dos estados de espírito dos outros, de sua natureza e de sua qualidade*” (SCHELER, 2004, p. 20), a percepção

imediate e direta no sentido de percepção original permanece na esfera do reconhecimento. A alegria ou tristeza do outro é imediatamente percebida, mas não compartilhada. O indivíduo mantém uma clara consciência e distinção entre ambos os estados (seu e do outro) e entre os sujeitos. A pessoa percebe a alegria ou tristeza experimentada por outro como alegria ou tristeza do outro.

Neste contexto, Scheler afirma que na simpatia reconhecemos que o compartilhar dos sentimentos dos outros sempre será incompleto e inadequado, devido ao fato de que são duas pessoas distintas, mas ao fazê-lo também reconhece "*que o outro possui a mesma vida interior oculta que eu também possuo*" (DILLARD-WRIGHT, 2007, p. 3). A causa originária do sentimento pode não ser compartilhada ou mesmo conhecida, mas o outro, em sofrimento ou alegria, é objeto de simpatia. A dor do outro ou a satisfação do outro despertam no sujeito também sofrimento e alegria, mesmo sem saber a causa. "*Assim, simpatia não elimina a distância ou a diferença entre os indivíduos: ela convida a ir até o encontro do outro, ao mesmo tempo que se compromete a respeitar os limites da sua individualidade.*" (LUTHER, 1972, p. 89.) Na simpatia, após o reconhecimento do sentimento do outro, o sujeito sente pelo outro, regozija-se com sua alegria ou consterna-se com sua tristeza. É uma das formas de compartilhar o sentimento do outro, mas sem sentir o mesmo que o outro, pois é mantida uma clara distinção entre o eu e o outro.

Ao longo de sua escrita, Scheler trabalha para preservar a diferença como parte fundamental da experiência de simpatia (...). Em sua teoria, a simpatia não é uma transferência da experiência de outro para minha própria consciência, nem é uma reprodução tirada de minha própria experiência, a fim de aproximar a experiência do outro. Scheler preserva dentro do outro uma esfera que me permanece desconhecida, que é para sempre privada e fechada (...). A simpatia pode avançar até os limites desse reino interior, mas nunca além de (...). A razão pela qual Scheler gasta tanto tempo separando argumentos baseados em 'infecção' emocional e 'encenação vicária' (...) da simpatia é que ele vê que, para que a simpatia permaneça genuína, ela deve preservar tanto a natureza estranha do outro quanto minha própria capacidade obstinada de simpatizar. Scheler reserva o rótulo de simpatia para os casos em que sinto pelo outro apesar da minha

incapacidade de saber realmente o que o outro está vivenciando.
(DILLARD-WRIGHT,2007, p. 3)

Isso reafirma a tese Scheleriana de que a simpatia, do ponto de vista metafísico, envolve a revelação do valor da existência do outro. Em outros termos, simpatia “*é acompanhada em nós pela consciência de que este ou aquele eu externo, mesmo que o eu externo em geral, tem a mesma realidade que o nosso próprio*” (SCHELER, 2004, p. 121). Assim, a existência de outros se torna tão sólida quanto a minha.

Com efeito, simpatizar não é só viver o mesmo que outrem, mas a decisão livre, própria de um ser espiritual de tomar parte na abertura do ser pessoal alheio, participar de seus atos intencionais no modo único com que os atos permitem tal participação: correalizando ou realizando coativamente (previamente, durante ou sucessivamente) o mesmo sentir. (SCHELER, 2004, p.38)

Essa abertura de um indivíduo em relação ao outro é uma atividade na qual a vida emocional do outro é revelada e compartilhada. Tal abertura, é transcendência de si mesmo que atualiza um viver com o outro, que realiza uma participação na sua alegria ou tristeza. Quando simpatizamos com o outro, significa que executamos um ato intencional, porque esse ato é direcionado a um outrem e é doador de sentido a quem executa. É possível conceber, compreender, apreciar os estados dos sentimentos do outro sem que a simpatia seja operativa. A questão aqui é que não basta que o outro seja reconhecido como existente, a natureza e a qualidade da experiência do outro sejam percebidas para que a simpatia se torne efetiva. A simpatia é atualizada em uma percepção do outro em sua dimensão de valor.

A simpatia é um nível de sentimento em e através do qual as qualidades de experiências vividas pelo outro de forma única são dadas como valor. Ela descreve assim, estar junto como abertura para o outro e onde o outro em termos de sua alegria ou tristeza vividos de forma única, revela-se nessa abertura como valor. Esse movimento não revela

somente um nível mais profundo de estar com o outro, mas também revela o outro como único e valorizado.

3.1.4 Amor à humanidade

A simpatia ao ser capaz de nos revelar a realidade e o valor do outro, funda o amor à humanidade, *“incluindo este último como espécie, como categoria homogênea”*. (SCHELER, 2004, p.122). Esse tipo de amor, portanto, se refere ao que chamaríamos *“de filantropia ou altruísmo”* (PINTO RAMOS, 1997, p. 238). Este amor implica que *“cada homem é amado apenas na medida em que representa um „exemplar“ da espécie homem”*. (SCHELER, 2004, p. 126) Em outras palavras, é uma questão de *„benevolência geral”* para com qualquer ser humano pelo simples fato de ser humano. O amor pela humanidade, portanto, *“não faz distinção moral e espiritual entre os homens, não mostra preferência por alguns em detrimento de outros”*. (SCHELER, 2004, p. 126) Neste contexto, a simpatia e o amor pela humanidade são indiferentes aos valores, no sentido de que podem se manifestar independentemente de valores positivos ou negativos ligados aos seus objetos ou ações.

De acordo com Scheler (1912), em *O Ressentimento na Construção da Moral*, essa suposta ampliação do círculo de amor pela raça humana esconde um profundo ressentimento. Por trás dessa afirmação aparentemente inocente, o ódio do homem moderno por Deus se manifesta, o que poderia ser expresso da seguinte forma: não há amor suficiente no mundo para dá-lo a um ser transcendente que nada faz por nós. Scheler sugere que o movimento humanitário é fundamentalmente um fenômeno de *ressentimento*, que é evidente *“pelo próprio fato de que essa emoção sócio-histórica não se baseia de forma alguma em uma afirmação espontânea e original de valores positivos, mas em um protesto, um contraimpulso (ódio, inveja, vingança).”* (SCHELER, 2012, p. 129) *“Acima de tudo, este amor ao homem é a expressão de uma rejeição reprimida, de um contraimpulso contra Deus.”* (SCHELER, 2012, p. 129). Entende-se, portanto, que para o homem ressentido, Deus é alguém cruel que se compraz no sofrimento de sua criatura e o deixa entregue a sua sorte. O profundo ódio a Deus que esta imagem alimenta torna-se uma exaltação da própria autonomia e da vontade de poder.

Por que as raízes da compaixão humanitária estão no ressentimento? Porque é antes de mais nada um protesto contra as leis divinas e naturais, contra o mandato de que

se ame a *Imago Dei* no próximo, ela “*se torna principalmente dirigida aos mais baixos, os aspectos animais da natureza humana, aquelas qualidades que 'todos' os homens têm em comum.*” (SCHELER, 2012, p.128) Nessa perspectiva, o que distingue seres humanos dos demais seres vivos não é o seu caráter único e irrepetível fruto do exercício da sua racionalidade e liberdade, mas sim a sua pertença indiferenciada à Humanidade. O amor torna-se assim um sentimento frouxo de interesse indiferente pelo outro que, em vez de se orientar para a singularidade da pessoa, nivela e homogeneiza todos os homens na ideia genérica de „ser humano“. O critério pelo qual as ações humanas são julgadas perde assim seu caráter normativo, ficando reduzido a uma função descritiva.

O direcionamento do humanitarismo, para o que é genericamente regular, faz com que ele se transforme ao mesmo tempo em algo direcionado essencialmente para o mais baixo, para o que precisa ser „compreendido“ ou „desculpado“ (SCHELER, 2012, p. 130)

A padronização dos homens por suas necessidades sensíveis e vitais comuns nivela ao mais baixo, isto é, a partir de determinações genéricas acarretando um ressentimento contra todo princípio singularizante da natureza humana.

Scheler diz:

Quando os homens são iguais, eles são iguais por causa de personagens de valor insignificante (...), mas o ressentimento, que não pode ver com alegria os valores superiores, esconde sua verdadeira natureza sob a exigência de „igualdade“. Na realidade, o que ele quer é a decaptação daqueles que possuem aqueles valores superiores que o ultrajam (SCHELER, 2012, p. 145).

Portanto, faz sentido que uma sociedade que promove a igualdade uniformizadora tenda a questionar princípios singularizadores como religião, família, comunidade, tradições e a absolutizar o valor econômico e o trabalho. Scheler afirma:

Bem-aventurança, poder, beleza, talento, bondade, etc., são oferecidos repetidamente à pessoa ressentida. Não importa o quanto por dentro ela aperte o punho contra eles, não importa o quanto queira eliminá-los. (...) estes valores existem e são impostos. O desvio deliberado dos olhos nem sempre é possível e, além disso, é ineficaz a longo prazo (SCHELER, 2012, p. 146)

Posteriormente, Scheler admite em seu trabalho, *Essência e formas de simpatia*, "que nosso tratamento do humanitarismo vai longe demais em uma série de pontos." (SCHELER, 2004, p.133) Especificamente, ele discorda de sua tentativa anterior de retratar um humanitarismo elaborado exclusivamente a partir da rebelião atada ao ressentimento contra Deus. Em *Essência e formas de simpatia*, Scheler afirma que a ideia de amor humanitário tem sido frequentemente "empregada polemicamente desta forma, por motivos de má vontade" (SCHELER, 2004, p.133).

O ponto central da reconfiguração de Scheler é que o amor humanitário, o que ele chama de benevolência, é uma possibilidade inerente à natureza intrínseca do homem. Sendo assim, positivo em sua origem e valor. Ou seja, esse amor é atribuído a cada homem, enquanto membro de uma comunidade de pessoas espirituais.

3.1.5 Amor Acósmico a Deus e à pessoa espiritual

Deve-se notar que o amor à pessoa espiritual é baseado no amor à humanidade, porque antes de poder acessar este centro espiritual e pessoal, deve-se ser capaz de conceber a existência dos seres humanos em geral como essência presente em *cada* ser humano sem distinção. Assim, é com base na benevolência generalizada que podemos posteriormente focar na singularidade de uma pessoa específica.

Como mostrado pelo fato histórico de que o amor cristão da pessoa espiritual só poderia se tornar uma realidade no campo preparado pela „humanitas“ dos últimos profetas e da antiguidade que o sucederam, em benefício de processos históricos complicados, para minar a hierarquia do amor de Grécia e Roma antigas: onde os homens (antes do nascimento do amor geral de

humanidade) ainda estavam divididos, como possíveis objetos de amor e de ódio, em "amigos" e "inimigos", em homens nascidos livres e em homens nascidos escravos (no sentido aristotélico que considerou a escravidão não como efeito de certas condições históricas, mas como inerente à natureza de certas categorias de homens) ordenado pela moralidade, foi concebido a existência de um centro pessoal no amigo e no homem livre e foi recusado ao inimigo e ao escravo. (DUPLÁ, 2012, p. 77)

Enquanto a humanidade permaneceu dividida em amigos e inimigos, em nascidos livres e escravos e, enquanto o amor foi encorajado em relação aos amigos e ódio aos inimigos, e o reconhecimento era dado apenas aos nascidos livres e não escravos, tudo sendo moralmente sancionado, a presença pessoal única do outro foi aceita apenas no caso do amigo e do nascido livre, o que quer dizer que o amor autêntico à humanidade e mais ainda amor pessoal não eram possíveis.

A fim de revelar e manifestar a abundância de centros pessoais espirituais individualizados na humanidade como um todo para o possível amor pessoal de um sujeito, mesmo apenas em termos de sua existência, e não ignorar ninguém (culpadamente) no processo, e, portanto, graus filantrópicos gerais, sim, absolutamente necessários: ou seja, há uma necessidade de amor humano que, com base na compaixão indiferente de valores, ainda não faz uma diferença de valor ou diferença de preferência de amor entre esse ou aquele homem. (SCHELER, 2004, p. 135)

A esse respeito é necessário que o amor autêntico pela humanidade não faça distinções entre os homens, para permanecer abertos ao ser pessoa de todos. Onde tal amor permanece aberto, o amor pessoal se torna possível. Na medida em que o amor pessoal é sentimentalmente e necessariamente conectado com o teísmo, o amor autêntico à humanidade também é fundamental por apontar além do outro, o amor para Deus, no sentido de amar todas as coisas em Deus.

Visto que o amor acósmico da pessoa é essencial e necessariamente significativo com o teísmo, o amor geral das pessoas é também uma condição essencial para o amor de Deus, na medida em que é mais do que 'amare Deum', que Platão e Aristóteles também conhecem, a saber, '*amare in Deo*', e na medida em que é experimentado e pensado para ser condicionado pelo amor cortês de Deus pelas pessoas. (SCHELER, 2004, p. 136)

O amor à pessoa espiritual é aquele que aborda a especificidade, a singularidade de um ser humano concreto. Por esta razão, é o amor espiritual que pode penetrar "*em mais e mais camadas profundo até chegar ao ponto onde começa o ser pessoal do homem*" (FRINGS, 1967, p. 42). Lembremos que, segundo a antropologia Scheleriana, "*a pessoa se refere à camada mais alta do ser humano, ou seja, no centro espiritual do homem*" (HARTMANN, 1968, p. 252) se encontrando assim acima da camada tanto corporal quanto vital-psíquica. A presença desta dimensão espiritual-pessoal na ontologia do ser humano justifica a concepção da pessoa como um ser digno de respeito e reverência. A única atitude moralmente correta em relação a outrem é o amor, sendo a atitude utilitarista, por outro lado, uma verdadeira ofensa a pessoa humana.

Uma atitude puramente 'sensível' (ou utilitária) para com o homem é uma atitude fria e carente. É uma atitude pela qual colocamos outros homens a serviço de nossas percepções sensíveis, de nossas necessidades e, nos casos mais favoráveis, de nossos prazeres. Agora, é óbvio que uma tal atitude é incompatível com a menor intenção de amor para com os outros, como os outros. (SCHELER, 2004, p. 252)

Nesse sentido, o amor à pessoa espiritual representa a verdadeira perfeição do amor por uma pessoa porque só esta forma de amor vai para a dimensão espiritual ou pessoal dos outros sendo, portanto, superior ao amor vital (sexual) e psíquico (da alma) bem como outras variedades de amor não pessoal, como o amor pela natureza, conhecimento etc. O amor espiritual ou pessoal, portanto, realiza um valor moral superior vinculado a outras formas de amor. Na verdade, Scheler afirma que

É certo (...) que se algum amor é um ato que tem valor positivo, todo amor está longe de ser um ato de valor moral. Vamos citar, por meio de exemplos, amor pela arte, natureza, valores concretos, etc. Todas estas ações certamente não são, de forma direta, pelo menos, valores morais, embora os valores inerentes a eles sejam espirituais e que à medida que sobem de graus inferiores para graus superiores, a pessoa que emana os atos em questão torna-se ela própria mais perfeita. (...) o amor verdadeiramente moral, o único amor moral, é o amor de pessoa a pessoa, qualquer pessoa. (SCHELER, 2004, p.246)

Em suma, o que torna o amor pessoal a modalidade de amor mais elevada possível (ontológica e moralmente) é o fato de que esse amor é o único capaz de mirar a dimensão mais individual dos outros, sua essência mais íntima.

o amor é mais do que uma pesagem pragmática de virtudes e defeitos, é ter percebido sentimentalmente o valor de uma pessoa em seu único ato de estar e ser no mundo. Se ama sua maneira peculiar de existir neste mundo e seu irrepetível valor como milagre único de Deus. (DUPLÁ, 2012, p.82)

Na verdade, amor verdadeiramente moral não é aquele que se relaciona com as características não essenciais de uma pessoa, como suas qualidades, obras, atividades, etc., mas aquilo que se relaciona com a própria pessoa, como ser espiritual, quaisquer que sejam seus atributos. Scheler, portanto, distingue entre valores que *pertencem* à pessoa (por exemplo, tais e tais virtudes) e o valor *da pessoa* como tal. Segue-se que o ato de amar uma pessoa pelas virtudes ou qualidades que ela carrega é, em última análise, um amor relativo, até mesmo condicionado, dado que é dependente de elementos que podem variar, mudar ou mesmo desaparecer em um determinado momento (beleza, gentileza, etc.). Então, apenas amor pessoal (quer dizer amor da pessoa como pessoa) é amor

absoluto, “*porque não depende de nada, não há mudanças possíveis nas particularidades, atividades e doações em questão*” (SCHELER, 2004, p.246).

Cada pessoa humana possui uma dignidade inerente e inviolável ou, em outras palavras, uma sacralidade que exige ser respeitada, sua essência é ser pensamento amado de Deus. Deus é o supremo ato de amor, não há outra forma de conhecer a Deus que não coexecutando seu ato essencial.

Deus é o supremo ato de amor, conhecer a Deus, só é possível coexecutando seu ato essencial. Não há maneira mais real de alcançar Deus do que amar o mundo e suas criaturas analogamente como ele nos ama. Isso tem implicações, para a descoberta de todo o significado da nossa vida: pois, para descobrir o verdadeiro valor da realidade é preciso amar o mundo como Deus o ama. (SCHELER, 1996, p.66)

3.2 O amor como revelação do valor pessoal do outro

Vimos anteriormente que a empatia é o ato de consciência emocional ou sentimento através do qual se dá o reconhecimento do sentimento do outro no momento da vivência, ou seja, por meio desse sentimento é possível o reconhecimento da consciência do outro enquanto outro autônomo que sente. No entanto, esta consciência do outro é ainda, por assim dizer, bastante geral: conseguimos apreender o valor *existencial* do outro, mas não o seu valor *pessoal*. Em outras palavras, na empatia percebemos o outro como um ser diferente de nós, com uma vida, existência e sentimentos tão reais como os nossos, mas não percebemos ainda o que lhe é único, individual, específico, seu valor como pessoa insubstituível.

Ao vivenciar o ato de amar, chega-se ao âmago da pessoa e de sua vida emocional. O amor é um ato espiritual que revela a pessoa concretamente. De acordo com Scheler, “*amar é um ato radical em e através do qual outra pessoa é descoberta e se revela precisamente como pessoa, isto é, em toda a riqueza da atualidade dinâmica de quem ele é.*” (SCHELER, 2004, p.223). Cabe ao amor revelar o centro mais singular e individual do ser humano.

Scheler descreve o amor como um movimento, um movimento que vai de valores mais baixos para valores mais altos, do mais geral para o menos geral. Do mesmo modo os sentimentos que lhes são correspondentes: a fusão afetiva, o sentimento vicário, incluindo a empatia, a simpatia, o amor à humanidade, o amor acósmico a Deus e o amor à pessoa espiritual. É nesse movimento no sentido do sagrado, no sentido do valor mais alto, aparece tendo como objeto a pessoa espiritual. A vivência de um valor mais alto se realiza no amor pela pessoa, digamos, é a essência do amor.

O amor é o movimento em que todo objeto concretamente individual que carrega valores atinge os valores mais altos possíveis para ele, de acordo com sua determinação ideal ou no que atinge sua essência axiológica ideal, que lhe é peculiar. (SCHELER, 2004, p 225)

Este movimento é, então, uma atividade perceptiva cognitiva, uma abertura na qual o outro é revelado como „mais“ do que o dado empírico. A totalidade e plenitude é dada em e por meio do factual empírico. No movimento do amor aparece, ainda possibilidades de valor não realizadas. Como nós já vimos, o amor é um movimento que se dirige de um valor inferior para um valor superior, sem necessariamente ambos os valores serem dados simultaneamente. O amor ao olhar certos objetos ou suportes de valor

não começa verdadeiramente até que se produza esse movimento em direção ao valor mais alto do objeto amado, e isso sem se preocupar com a questão de saber se esse valor mais alto já existe (mas ainda não foi 'percebido' ou 'descoberto') ou ainda não existe, mas 'deve' existir (SCHELER, 2004, p. 235).

Contra a ideia de ser um movimento criativo, Scheler enfatiza que este valor é real, embora de forma diferente do valor empírico. “*Não é „real“, isto é, já concretamente dado, mas „efetivo“.*” (SCHELER, 2004, p.296). A sua realidade consiste em ser possível, isto é, nem dado imediatamente, nem inventado por aquele que ama. O exemplo seria o amor que um casal nutre por um filho que ainda não existe, mas que está sendo planejado

e esperado. *“Tamanha eficácia da ordem do possível pode ser entendida, embora Scheler não use esse termo como virtualidade, esse é o meio do caminho entre a existência e a inexistência.”* (MAHÉO, 2015, p.483). O valor está presente aguardando a sua realização como uma possibilidade determinada e disponível.

No que diz respeito ao verdadeiro objeto de amor, Scheler fornece alguns esclarecimentos:

o que é o objeto de amor (ou ódio) não é um valor simplesmente, nem um valor 'superior', preferível a outro: amamos os objetos pelo seu valor em geral e na medida em que são de valor para nós. Em outras palavras, não é de um valor que 'gosto', mas sempre algo em que um valor é inerente (SCHELER, 2004, p. 223).

Não se ama a ideia de valor como objeto autônomo, mas o valor que se dá em uma realidade, o valor sendo portado por um bem. Scheler enfatiza o fato de que o amor, como movimentos, representa um ato emocional original e direto em relação ao que tem um valor, sem a própria percepção de valor (percepção afetiva, preferência) intervir. Amor não têm nada a ver com julgamentos axiológicos². Por isso no amor por uma pessoa, não se ama apenas os valores, mas o bem que essa pessoa é e que suporta o valor que lhe corresponde por essência. Isso fica claro quando não é possível fornecer razões do porquê se ama, pois o amor é dirigido ao núcleo individual, ao valor central por assim dizer, esse núcleo axiológico escapa a todo julgamento, toda percepção afetiva, *“o que fornece o critério para a apreciação de valores, é o objeto para o qual eles são inerentes: valorizamos muito esse valor, porque é inerente a um objeto amado.”* (SCHELER, 2004, p.223)

O amor é um movimento de descoberta dentro de uma esfera de valor, um movimento em que os valores mais elevados dentro da esfera do sagrado vêm à luz. Uma vez que todo objeto potencial de amor tem uma essência axiológica particular que manifesta a imagem axiológica pura da hierarquia de valores. Por exemplo, um ser humano concreto suporta certos valores sensíveis, psíquico-vitais, espirituais e sagrados, tanto o amor que é capaz de sentir por meio de um movimento ascendente como o sentimento que é capaz

² No mesmo sentido temos o pensamento de Brentano na obra: *"A origem do conhecimento moral"*.

de despertar em razão de sua essência.

Isso é importante para Scheler, não apenas porque esclarece o caráter criativo do amor, mas também porque distingue o amor do esforço em direção a objetivos ou fins desejados, ou seja, atividades em que um valor poderia ser „dado“ como meta ou fim a ser alcançado. O amor traz o mais alto valor em um movimento que lhe é peculiar: estar aberto para o outro de forma que o valor transborde de si mesmo.

Não há definição de metas ou desejo de propósito, visando o valor mais alto e sua realização, mas é o próprio amor que traz o valor mais alto no objeto continuamente, e no curso de seu movimento para emergir - ao mesmo tempo como se flui do próprio objeto amado sem qualquer envolvimento do amante (mesmo que seja apenas 'desejos' de sua parte) 'por si mesmo' (SCHELER, 2004, p.302)

O que o amor visa não é um valor superior, pois isso implicaria que ele já está, de uma forma ou de outra, dado, ainda que apenas em sua determinação qualitativa; na realidade, o amor visa apenas o próprio fato da elevação.

Scheler enfatiza que o amor é direcionado para o ser superior que suporta o valor superior do sagrado. Em outras palavras, a pessoa espiritual suporta o valor superior do sagrado e por isso sente e desperta o sentimento do amor. Um valor mais alto que está em algum sentido dado, que pode ser buscado pelo amante, pressupõe algum modo de consciência do qual é ou deveria ser esse valor, novamente, é o valor da esfera que é dada como fonte de potencial e plenitude possível, o movimento de amor é direcionado para uma realização mais profunda e plena ou participação, ao invés deste ou daquele valor real.

É para a pessoa como fonte dinâmica de riqueza que o amor se orienta, ao invés para a pessoa como facticidade estática, uma pessoa em sua dimensão de ser, ao invés de existência dada. É o ser que se abre para mais participação, portanto, constitui a possibilidade expansiva de qualquer esfera de valor ou do todo. (LUTHER, 1972, p.120)

O movimento do amor é essa atividade espontânea e, portanto, revela a pessoa mais fundamentalmente como ser para o outro

como orientação para o outro em plenitude e riqueza de valor possível e potencial, como uma abertura para o outro como um todo, como movimento criador do ser do outro. Como movimento criativo e espontâneo, o amor é profundamente descritivo do ser como unidade relacional, desde a execução do ato do amor revela a pessoa como fonte viva desse ato, e o ato é tal que precisamente em e por meio de sua execução, o outro em sua total singularidade é divulgado pela primeira vez. O caráter relacional do ser está em toda parte aparente como uma unidade que exclui ambas as separações radicais e identificações radicais. (LUTHER, 1972, p.124)

É aqui que podemos apreciar a força da afirmação Scheleriana de que o amor é o ato primordial por meio do qual um ser (sem deixar de ser esse ser limitado) rende-se para fazer parte e participar de outro ser como ser intencional, e assim, descobrir a sua dimensão verdadeira única e insubstituível. Diante do exposto, o alcance educacional e ético dessa força afetiva fica claro: uma vez que o véu que nos impede de perceber o valor existencial e pessoal dos outros cai, somos capazes de nos comportar em relação a eles como faríamos diante de qualquer objeto precioso: com respeito e cuidado.

Scheler, em seu *Formalismo da ética e a ética material dos valores*, também nos apresenta o princípio de reciprocidade e de reciprocidade axiológica. Reciprocidade, explica o Filósofo,

baseia-se na unidade ideal de significado dos atos sociais como que atua pertencendo à própria essência do amor, consideração, da promessa, etc. Os últimos requerem, como correlativos ideais de sua própria existência, um amor em troca, uma consideração em retorno e aceitação da promessa sem a qual eles não poderiam constituir uma realidade de fato (Tatbestand), afetada por uma unidade de significado. Isso não significa que levada ao extremo alguém encontraria no amor um objetivo intencional de amor em troca. A exigência de amor de retribuição pertence ao próprio significado do amor como amor, não a desígnios e desejos subjetivos (...) quem ama não se contenta em perceber em si mesmo um valor positivo, mas, em igualdade de condições, ele também percebe um valor desta ordem naquele a quem este amor é dirigido. O amor em troca também deve, na medida em que é amor, carregar o valor positivo que pertence ao amor (SCHELER, 1955, p.537)

A pessoa que realiza atos (pensar, refletir, querer, sentir, simpatizar, etc.) os correaliza potencialmente, se não factualmente, com o outro (pensar com, querer com, etc.). O amor é um ato essencialmente interpessoal. Direcionado a outros, ele intencionalmente envolve outros e, portanto, os inclui, em uma comunidade. O amor de alguém responde ao amor do outro lado e assim, os amores espalham-se rapidamente

O amor de A por B não apenas desperta o contra amor de B por A, mas faz também necessariamente crescer no coração de B uma tendência que, aquecendo e ressuscitando o amor como tal, naturalmente o estende a C e D; e de lá, o fluxo do amor continua no universo moral de C para D e de E para F - em direção ao infinito. (SCHELER, 1955, p. 537)

Graças ao amor, a reciprocidade serial torna-se cíclica e o amor acósmico, enquanto a comunidade se torna verdadeiramente ilimitada. Na medida em que, todo ser humano pertence automaticamente a esta comunidade ilimitada de pessoas. Posto que, a pessoa está plenamente presente em cada um de seus atos, não há ato cuja atuação não modifique também os constituintes do ser da própria pessoa, e nenhum valor do ato que não aumente ou diminua o correspondente valor pessoal, que não faça conferir a ele uma modificação axiológica positiva ou negativa.

Com cada ato singular de valor moralmente positivo aumenta o poder de realizar atos da mesma ordem, ou, em outras palavras, aumenta o que chamamos de virtude da pessoa (...), ou seja, o poder (dado como experiência vivida) para realizar o bom que é obrigatório. Cada um dos atos morais, dos quais está a virtude permite a realização, atua

por sua vez sobre o ser e o valor da pessoa para modificá-los. (SCHELER, 1955, 539)

Isso significa, no que diz respeito à questão que nos interessa aqui, que

É por uma necessidade da essência que o valor da virtude imanente no amor em troca de B em relação a A, ou o acréscimo axiológico de seu valor de pessoa, aplica-se não só a A, mas também a qualquer pessoa, e também que A é, desde o início, corresponsável pela presença ou ausência deste valor ou deste acréscimo de valor. (VANDENBERGHE, 2006, p. 169)

Portanto, vemos que a responsabilidade nunca se limita a uma pessoa. Sempre diz respeito a todos os outros. Scheler resume seu ponto da seguinte forma: "*O aumento do amor que resulta do amor em troca, também diz respeito, a todos os possíveis 'outros', e isso em virtude de leis essenciais. O verdadeiro amor moral, o único amor moral, é o amor pessoa a pessoa* (SCHELER, 1955, p. 538). Neste breve estudo da reciprocidade dos atos, o Filósofo nos mostra quais são os efeitos do amor, o ato primordial da pessoa e a base última de todas as suas ações.

Na verdade, de acordo com Scheler, o amor é o ato que nos abre para dimensão axiológica do mundo, que nos torna conscientes do valor de todos os seres. Por esta razão, o amor é o fenômeno original que determina a orientação dos nossos pensamentos, desejos e ações. Por exemplo,

alguém se dedica à ciência porque é reconhecido por um indivíduo como um valor para ele; alguém decide este curso de ação ao invés de outro porque parece ter um sentido, ou seja, um valor, para ele [...]. O ponto aqui [...] é que a percepção de valor fundamenta todas as outras atividades, é primordial, e que a percepção de valor está enraizada no amor. (LUTHER, 1972, p.124-125)

Em outras palavras, o amor dita o que acharemos *digno de* saber, querer e fazer; é o amor quem decide para onde direcionaremos nossa atenção e estima. De um modo geral o amor, “*constitui o movimento pelo qual somos atraídos para certos valores ou, mais precisamente, em direção a objetos que carregam certos valores.*” (PINTOR RAMOS, 1978, p.248).

De acordo com Scheler, essas preferências revelam a existência de uma „ordem do coração“ ou uma *ordo amoris*, isto é, a ordem objetiva de valores já está impressa no coração do homem. Em suma, o coração “*é ele mesmo uma contra imagem estruturada*” (SCHELER, 1996, p.46) da hierarquia eterna de valores, “*um microcosmos do mundo dos valores*” (SCHELER, 1996, p.46). O *ordo amoris*, portanto, significa “*a ordem correta objetiva de amor ou a contraparte ordenada da hierarquia de valores refletida no coração do homem*” (DEEKEN, 1974, p.178). A este respeito, observe que esta definição se refere ao significado normativo do *ordo amoris*, no sentido de que é o “*o ordo amoris correto e verdadeiro*” (SCHELER, 1996, p.30), a isso é adicionado um significado descritivo, uma vez que o *ordo amoris* também se refere

[a] o sistema de avaliações reais e preferências de valor operativas na vida do homem individual. O *ordo amoris* é, portanto, a estrutura básica da composição moral de uma pessoa e a base a partir da qual todos os atos individuais de seu comportamento moral surgem. (DEEKEN, 1974, p.178)

Assim, ele pode escrever: “*Quem possui o ordo amoris de um homem, possui o homem*” (SCHELER, 1996, p.48). Na verdade, os valores que um ser humano vive definem o que este ser humano é. Quem possui o *ordo amoris* de um ser humano vê, por trás da multiplicidade empírica, os traços fundamentais constantes do seu coração, que é mais o centro do ser humano como ser espiritual do que conhecimento e desejo. “*Tudo o que um homem percebe, sabe, escolhe, quer, faz, pensa, etc. depende da execução de movimentos do coração, porque o mundo possível de um homem é onticamente determinado por seu ordo amoris*” (SCHELER, 1996, p.64). Assim, em cada homem há sempre uma orientação pessoal fundamental de amor, de preferência axiológica e subordinação: é o seu estado de espírito fundamental. O estado de espírito expressa, para cada pessoa, o

grau e a qualidade de sua sensibilidade aos valores. Ele determina o mundo de valores da pessoa e expressa o *ordo amoris*, aquele tipo particular de estrutura apresentada pelos seus atos de amor.

A estrutura do meio em que vive cada homem, organizada em sua totalidade de acordo com sua estrutura axiológica, não vagueia e não muda. Todos os bens e todas as coisas práticas, objetos da vontade e atos práticos, são apreciados pelo mecanismo de seleção do *ordo amoris*. Na verdade, são sempre as mesmas variedades axiológicas que atraem o homem de acordo com as constantes regras de preferência. O *ordo amoris* representa, portanto, a ressonância emocional no homem da ordem a priori que existe entre os valores. (DEEKEN, 1974, p. 206)

Portanto, quando examinamos um indivíduo, uma época histórica, uma família, um povo, uma nação ou qualquer unidade sócio-histórica em sua essência mais íntima, nós o conhecemos e o entendemos mais profundamente quando reconhecemos o sistema de valores que subjaz às suas apreciações axiológicas. Esse sistema, Scheler chama de *ethos* de um sujeito. "*O núcleo fundamental desse ethos é a ordem do amor e do ódio*" (SCHELER, 1996, 87). Qualquer ética, diz Scheler,

teria o seu cumprimento na descoberta das leis do amor e do ódio, pois o *ordo amoris*, que está na raiz de todo *ethos*, define o sujeito moral. O *ethos* de fato de um homem determina a estrutura e os constituintes de sua visão e conhecimento do mundo. De acordo com seu *ethos*, o homem pode se abandonar às coisas ou afirmar sua vontade de dominar as coisas (SCHELER, 1996, p. 92)

Isso implica que a „ordem do coração“ de uma determinada pessoa (significado descritivo) será moralmente correta, isto é, corresponderá à verdadeira e autêntica „ordem do coração“ (no sentido normativo), quando esta refletir fielmente a ordem axiológica. Esta ordem interna apegada a valores se manifesta, por exemplo, em tender a gostar do que se revela sagrado e não profano, bem como se sentir atraído pelo belo e não pelo feio. Além disso, o *ordo amoris* é destacado sempre quando se prefere o nobre ao simplesmente

útil ou quando sacrificamos nosso conforto ou nossos bens materiais por uma grande verdade, uma causa justa etc. Por este motivo, *"o sujeito que ama, e quem ama de maneira justa, redescobre a ordem objetiva (de valores) em seu interior como um eco vindo do cosmos que ressoa no seu coração"*. (VANDENBERGHE, 2006, p.141)

O estudo sobre os sentimentos intersubjetivos demonstra que os sentimentos não são simples experiências originais psicofísicas, mais ou menos intensas e variáveis, como queria a Psicologia, são atos espirituais e intencionais, capazes de nos revelar verdades objetivas sobre o mundo e o homem. Nesse contexto, ressalta que a importância da simpatia e do amor em particular não reside em sua capacidade de despertar em nós esta ou aquela reação emocional, mas em sua função de revelar o ser essencial e a preciosidade do outro.

A simpatia aparece como a dimensão transcendental da intersubjetividade, é uma forma de intencionalidade que é direcionada para a experiência do outro, permitindo, compreender o sentimento do outro e sentir pelo outro. Outro que aparece nesse horizonte co-dado, compartilhando o mesmo mundo, onde o sujeito desde o início de sua vida concreta é esse „ser de relação“, isto é, esse ser imerso em um mundo como os outros, com quem ele pensa, age e sente em comum, nessa dimensão transcendente da intersubjetividade. Essas duas premissas subjetivas e objetivas da intersubjetividade são enfim unificadas e dirigidas finalisticamente para o amor, ato que nos abre para a dimensão axiológica do mundo.

4. Conclusão

A filosofia confronta-se cada vez mais com as exigências éticas colocadas pela necessidade de reconhecimento da alteridade como elemento constitutivo das subjetividades singulares. Para Scheler, a alteridade se refere à esfera transcendente da intersubjetividade, esfera da qual o homem possui uma consciência imediata, graças ao sentimento de simpatia, entendida inicialmente como o compartilhamento de sentimentos com o outro. Assim a intuição da alteridade não é acidental, mas consubstancial ao ser, à ontologia do homem, tese que o filósofo justifica invocando a hipótese do chamado „Róbson Crusoé“, hipótese que afirma que um homem que nunca conheceu outros homens ainda estaria ciente de sua pertencer a uma comunidade humana depois de experimentar a necessidade não satisfeita de partilha emocional. Assim a simpatia, esse querer compartilhar a vida emocional com os outros, o que lhe daria a intuição da existência de outros homens como ele mesmo, sem ter realmente conhecido um.

Dito isto, o encontro real com os outros no caso do homem comum, que nasce e vive em sociedade, começa pela percepção. A esse respeito, dissemos que, segundo Scheler é a percepção, de natureza eidética, que nos permite ter a certeza da existência dos outros, bem como um primeiro contato autêntico com eles. Por quê? Porque a percepção implica a apreensão intuitiva do outro como outro. Especifiquemos: perceber outros é reconhecer imediatamente que ele é um homem total (nem apenas um "corpo", nem apenas uma "alma") distinto de nós mesmos, portador de uma existência particular e experiências que pertencem a ele, e somente a ele. A primeira aproximação do outro não exige esforço racional nem observação, a percepção é suficiente por si só para tornar-se sensível à presença de outros, para estabelecer uma relação potencialmente frutífera entre duas pessoas. Potencialmente frutífera, porque o vínculo com os outros não termina obviamente na percepção. De fato, no nosso primeiro capítulo, apontamos que a percepção como tal é um ato desprovido de penetração e profundidade intersubjetiva, pois, mesmo que já implique um mínimo de receptividade na presença de outros, não envolve interesse genuíno ou participação autêntico na sua vida psíquica. Nesse contexto, é justamente a simpatia como participação afetiva (*Mitgefühl*) o afeto capaz de sanar esse problema, e é na intersubjetividade que tal fenômeno pode acontecer.

Passando para o segundo capítulo, Scheler ao considerar a teoria das esferas do ser, quer dizer que a realidade do ser que se apresenta como um todo ao homem. É o homem que pensa o mundo de diversas formas por meio do centro de suas atividades puras cognitivas e emocionais, ou seja, o homem por ser pessoa pode pensar o conceito de „mundo“ como mundo circundante mundo total, mundo orgânico, mundo inter-humano etc. No entanto, das diferentes formas, formas possivelmente opostas entre si, que o mundo pode assumir, deve subsistir uma invariante pela qual, mesmo apreendido sob um determinado horizonte, o mundo resulta, não como um mundo para alguém ou para alguns, mas, no sentido forte da expressão, como um mundo real para todos, ou seja, como um mundo cujo próprio ser consegue se impor como indiscutível para além de suas várias abordagens fenomênicas. A transcendência do mundo é dada no contexto onde os homens existem e agem em comum, de tal forma que o sentido deste mundo não seja dado a apenas uma consciência individual, mas a uma pluralidade de consciências, com efeitos de reciprocidade e interferência ligadas a essa pluralidade. Assim o mundo em geral não está sendo apenas para os homens tomados em sua singularidade, mas para a comunidade humana, que partilha desse mundo intersubjetivamente.

No terceiro capítulo abordamos os sentimentos intersubjetivos, as diferentes formas afetivas que presidem nossa relação com os outros. Nesse contexto, vimos que Scheler distingue a fusão afetiva, o sentimento vicário, a simpatia e o amor. Lembrando que há uma hierarquia objetiva, de modo que a experiência da primeira favorece a da seguinte. Para o domínio intersubjetivo a simpatia é de particular importância, pois nos revela a existência de outros, como uma existência estranha e distinta, mas tão real e preciosa quanto a minha. O valor moral da participação afetiva está ligado ao fato, de que ela nos dá a capacidade de se abrir, interessar-se pela existência dos outros e participar de sua vida afetiva.

No entanto, apesar das qualidades afetivas e axiológicas que Scheler atribui a simpatia, vimos que o filósofo tem o cuidado de não a idealizar, embora a simpatia vise o valor da existência dos outros em geral, bem como a de sua dimensão emocional, ainda não consegue apreender a dimensão pessoal dos outros. Este, não nos esqueçamos, pertence a sua esfera espiritual, que só pode ser sentida pelo amor.

O amor é o ato original pelo qual enxergamos determinados valores e, mais concretamente, os portadores desses valores, e descobrimos constantemente valores novos e

mais elevados no objeto amado. O amor visa os valores mais elevados dos outros, aqueles que revelam sua pessoa espiritual que constitui a sua dimensão verdadeiramente única e insubstituível enquanto nos revela seu caráter sagrado, digno de respeito e reverência. Resumindo, o amor é o revelador da singularidade da pessoa dos outros e de seu valor sublime. Graças ao amor, o outro deixa de ser „exemplar“ entre tantos outros, pois ser pessoa significa „ser único“.

Esse trabalho se dedicou a entender a intersubjetividade em Scheler, pois essa é uma experiência fundamental do homem, experiência capaz de influenciar a maneira como cada pessoa enxerga o outro e conduz essa relação. A necessidade de se pensar as relações intersubjetivas, é superar o individualismo e a precariedade do reconhecimento do outro, uma vez que ao enxergar o outro de maneira diminuta como mero objeto, diminuímos a sua importância e não reconhecemos o seu valor. Ao tomar consciência da verdadeira natureza e dos requisitos ético-axiológicos dos nossos sentimentos intersubjetivos podemos construir uma existência interpessoal elevada e plena de humanidade,

Referências Bibliográficas

Obras principais

SCHELER, Max, Essência e formas de simpatia. Buenos Aires: Losada, 2004

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

SCHELER, Max. Da reviravolta dos valores. Rio de Janeiro: Vozes, 2012

SCHELER, Max. Idealismo-realismo. Buenos Aires; Nova, 1962

SCHELER, Max. O formalismo na ética e a ética material dos valores. Paris: Gallimard, 1955

SCHELER, Max. Os ídolos do autoconhecimento. Madrid: Caparrós, 2009

SCHELER, Max. Sociologia do Saber. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1973

SCHELER, Max. Ordo Amoris. Madrid: Caparrós, 1996

SCHELER, Max. Gesammelt were und Schriften. Berlim: Mac Records, 2002

SCHELER, Max. A essência da filosofia e a condição moral do conhecer filosófico. Madrid: Encuentro, 2011.

Obras secundárias

ALVES, Pedro Santos. É o idealismo de Husserl compatível com o idealismo metafísico? *Philosophos: revista de filosofia*, 21, 1, 2016, p. 139-169

CADENA, Nathalie. Realismo husserliano e idealismo transcendental. Coleção ANPOF XVII Encontro, São Paulo, 2017, p. 64-75

CARRUTHERS P. & SMITH P. Teorias da Teoria da Mente, Cambridge, Cambridge University, 1996, p.1-8

CUSINATO, Guido, O conceito de espírito e a formação da pessoa na filosofia de Max Scheler, Lo espírito, Milão-Udine, 2011.

DEEKEN, Alfons, Processo e permanência na ética. A filosofia moral de Max Scheler, Nova York, Paulist Press, 1974.

DILLARD-WRIGHT, David, Simpatia e o não-humano: a fenomenologia da inter-relação de Max Scheler, Indo-Pacific Journal of Phenomenology, 7, 2, 2007, p. 1-9.

DUPUY, Maurice, A Filosofia de Max Scheler. Sua evolução e sua unidade, Volume I, Paris, 1959.

EMAD Parvis, A noção de Max Scheler sobre o processo da fenomenologia, Southern Journal of Philosophy, 10, 1, 1972, p.7-16.

FATIC, Aleksandar, Liberdade e Heteronomia, um ensaio sobre a sociedade liberal, Belgrado, Instituto internacional político e econômico. 2009

FRINGS, Manfred S., Max Scheler, uma introdução concisa ao mundo de um grande pensador, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1965.

FRINGS, Manfred S., A mente de Max Scheler. O primeiro guia completo baseado nas obras completas, Milwaukee, Marquette University Press, 1997.

GALLAGHER, S. Iluminação mútua: a fenomenologia na ciência cognitiva. Journal of Consciousness Studies. v. 4, n. 3, 1997, p. 195-214.

GOLDMAN, Alvin. Simulando mentes: a filosofia, psicologia e a neurociência da leitura da mente. USA, Oxford University Press, 2008

HARTMANN, Wilfried, A teoria da pessoa de Max Scheler, Filosofia hoje, 12, 4, 1968, p. 246-261.

HUSSERL, Edmund, HUA VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Ed. Biemel, W. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

JAEGER, W. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Herder, 2010.

LAUER, Quentin, A ética fenomenológica de Max Scheler, *International Philosophical Quarterly*, 1, 1968, p. 273-300

LUTHER, AR, *Pessoas apaixonadas. Um estudo da essência e formas de simpatia de Max Scheler*, Haia, Martinus Nijhoff, 1972.

MAHÉO, Gabriel, *O jogo livre do amor e da razão em Gabriel Mahéo e Emmanuel Housset . Max Scheler. Ética e fenomenologia*, Rennes, University Press of Rennes, 2015.

NEUMANN, W. L. *Métodos da pesquisa social abordagem qualitativa e quantitativa*. Upper Saddle River. Pearson, 2006.

ORTEGA Y GASSET, José, *Max Scheler. Um embriagado de essências (1874-1928)*, José Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volume I*, Madrid, Alianza, 1983.

PINTOR RAMOS, Antônio. *O humanismo de Max Scheler*, Madri, La Editora Católica, 1978

RAMOS, Daniel Rodrigues. *As formas de simpatia e o seu papel na compreensão das vivências alheias em Scheler*. *Revista Abordagem Gestalt*, 27, 1, 2021, p.56-68

RANLY, Ernest. *A fenomenologia da comunidade*, London. Springer. 2012

REINACH, Adolf, *Filosofia do direito*. *Alethei an international journal of philosophy*, v3, 1983, p.1-142

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, *A essência e as formas do amor segundo Max Scheler*, *Anuario Filosófico* 1, 45, 2012, p. 69-96.

SALICE, Alessandro; SCHMID, Hans Bernhard. *A abordagem fenomenológica da realidade social: história, conceito e problema*. London: Springer, 2016.

SCHLOSSBERGER, Matthias, *Natureza e formas de intersubjetividade. A fenomenologia alternativa de Scheler*, em Gabriel Mahéo e Emmanuel Housset (dirs.) *Max Scheler. Ética e fenomenologia*, Rennes, University Press of Rennes, 2015.

SCHUTZ, Alfred, A teoria da intersubjetividade de Scheler e a tese geral do alter ego, Alfred Schutz, Collected papers I. The problem of social reality, Haia, Martinus Nijhoff, 1962

STEIN, Edith. Psicologia e ciência do espírito: contribuição para uma fundamentação do caso. Roma, Città Nuova, 1999.

STEIN, Edith. Sobre o problema da empatia. Madrid. Editorial Trotta, 2004

STONE, T.; DAVIES, M. Neuropsicologia Cognitiva e Filosofia da Mente. The British Journal for the Philosophy of Science, 44, 1993, 589-622

VALLES, Antônio de la cruz, O conceito de espírito na antropologia de Max Scheler, um estudo sobre “O posto do homem no cosmos”, A parta Rei, revista de filosofia, Disponível em <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/scheler31.pdf> acesso em 23 de março em 2020

VANDENBERGUE, Frédéric, A arqueologia do valor. Amor, dom e valor na filosofia de Max Scheler. Em homenagem a Paul Ricoeur (1913-2005), in Revue du Mauss, 1, n° 27, 2006, p. 138-175.

VARELA, F.J. Neurofenomenologia,: um remédio metodológico para o problema difícil. Journal of consciousness studies, v. 3, n. 4, 1996, p. 330-349.

ZAHAVI, D. Fenomenologia Naturalizada, Manual da fenomenologia e ciência cognitiva, New York: Springer. 2010, p 3-19

ZAHAVI, D. O eu é uma construção social? University of Copenhagen, Inquiriy, 52, 6, 2009, p.551-573

ZAHAVI, D. Eu e o outro: explorando a subjetividade, empatia e a vergonha. USA, Oxford University Press 2014.

