

3

O fenômeno da simpatia

No primeiro capítulo, abordamos como se constituem os indivíduos e, sobretudo, os aspectos universais e necessários que são comuns a todo indivíduo (cujo pressuposto é pessoa) enquanto sujeito. A partir de agora, desejamos descrever o fenômeno da simpatia e discutirmos se esse fenômeno também pode ser considerado uma característica universal e necessária¹ do indivíduo.

O tema da simpatia propriamente dita despertou em Scheler grande interesse, tanto que ele dedicou uma obra a estudar tal fenômeno. Observamos que o tema foi colocado pelos moralistas do Iluminismo, sobretudo o inglês, que fundava a ética nos princípios da sociedade burguesa².

Na exposição do capítulo seguimos o método de exposição do tema que o próprio Scheler adotou, a saber, ele inicia com uma discussão sobre se a simpatia poderia ser fundamento universal para as ações morais do homem. A partir desta temática, são localizados dois pontos: (1) uma explicação para a impossibilidade de fundamentação da ética a partir da simpatia num diálogo com seus contemporâneos e os sistemas precedentes a ele, e depois, (2) uma elucidação descritiva do que é a simpatia.

O problema que incomodava a Scheler era a fundamentação da ética sobre as relações de compaixão, e de vários sentimentos altruístas englobados no nome de simpatia. Assim, o termo simpatia fora considerado um sinônimo para os todos os sentimentos altruístas nos quais se buscava fundamentar a ética, sobretudo na obra de Smith.

O vocábulo *simpatia*³ tem já na língua portuguesa um sentido vulgar, isto é, comum do seu uso. Quando falamos “eu simpatizei com você” queremos dizer eu

¹ “Universalidade” significa aqui aquilo que é potencialmente real e estrutural a todos os indivíduos e “necessidade”, aquilo que algo não pode deixar de ser de tal modo em conformidade a determinadas condições.

² Cf. SMITH, Adam. *Teoria do sentimento morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³ A título de informação o vocábulo simpatia aparece em vernáculo por volta do ano 1600 e possui hoje distintos significados, tais como:

1 – afinidade moral, similitude no sentir e no pensar que aproxima duas ou mais pessoas;

gostei de você, ou ainda, você possui qualidades com as quais me identifico e, por isto, quero me aproximar de você. E ainda, quando dizemos que uma pessoa é simpática afirmamos que essa pessoa é sociável e atrativa a um grupo em geral.

Para compreendermos melhor o sentido do termo *simpatia* na fenomenologia de Scheler, precisamos entendê-lo em sua versão técnica, que nos remete à etimologia do vocábulo em si mesmo. O termo *simpatia* nos vem do grego através do latim “*sympathia*”. O vocábulo grego *sumpa/qeia*, composto *sum-* (com) e *pa/qoj*, que deriva do verbo *paqe/w* (padecer, sofrer, sentir) tem seu equivalente em alemão culto em *Mitgefühl*, pois *mit-* (com) e *Gefühl* (sentimento), derivado do verbo *fühlen* (sentir). Assim, quanto à etimologia, temos o correspondente em vernáculo compadecer; ou ainda poderíamos formar neologismos como co-sentir⁴. Dado que Scheler usa tanto termo *Sympathie* como *Mitgefühl* vamos utilizar aqui o termo *simpatia* para os dois casos do alemão e *simpatizar* para o verbo *mitfühlen*. Entretanto, mesmo no uso culto e técnico do termo, *simpatia*, quer dizer tanto um partilhar de sentimentos negativos (o compadecer, *Mitleid*), como de sentimentos positivos (congratulação, *Mitfreud*).

Uma das contribuições de Scheler ao estudo do fenômeno da *simpatia* é sua distinção entre as diversas manifestações daquilo que nos moralistas ingleses era denominado como o conjunto do sentimentos altruístas. Entretanto, o que é próprio do *simpatizar* é que se trata de um fenômeno em que é necessário separar

2 relação que há entre pessoas que, tendo afinidades, se sentem espontaneamente atraídas entre si;

3 impressão agradável, disposição favorável que se experimenta em relação a alguém que pouco se conhece;

4 estado afetivo próximo ao amor;

5 faculdade de compenetrar-se das idéias ou sentimentos de outrem;

6 atração por uma coisa ou uma idéia;

7 Regionalismo: Brasil: boa disposição em atender às solicitações de alguém

8 pessoa que costuma ser agradável, delicada, afável

9 Diacronismo: correspondência que se julgava existir entre as qualidades de certos corpos

10 História da medicina: afinidade entre corpos, elementos ou humores

11 Medicina: relação entre corpo e mente que faz com que um seja afetado pelo outro

12 Medicina: relação fisiológica ou patológica de reciprocidade entre dois órgãos, sistemas ou partes do corpo

13 Psicologia: solidarização com algo ou alguém, esp. com o estado mental de outra pessoa, sem que para isso o indivíduo se coloque no lugar do outro

Cf. HOUAISS, A. et all. *Dicionário Houaiss de lingual portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001

⁴ Dizemos aqui neologismo porque embora exista em vernáculo o verbo “consentir”, esse não mantém mais o significado próximo ao termo *simpatia*. Sua origem etimológica, segundo Houaiss (2001), é já um pouco distante do termo *simpatia*, pois “consentir” vem do verbo latino *consentio, is, si, sum, tíre*: 'dividir determinado sentimento com, ser de igual opinião, sentimento ou conduta, decidir de comum acordo, sentir ao mesmo tempo, simpatizar com'.

o ato de simpatizar propriamente dito e objeto da simpatia. Em outros termos, já que a simpatia pressupõe dois sujeitos, ela exige o reconhecimento mútuo dos indivíduos entre si⁵. Ela não deve ser vista como o resultado de uma relação entre sujeito e objeto, dado que não é um ato de conhecer. Ela é, antes, uma relação entre indivíduos no sentido de que esses são constituídos tanto pela potência ideativa ou de ideação (conhecimento) e um mundo afetivo puro, pois a noção de indivíduo traz em si um ser único que possui o centro dos seus atos espirituais na pessoa.

Assim, em primeiro lugar devemos ver a simpatia como algo *sui generis* e, para conhecer seu fundamento, devemos distingui-la de tudo o que é meio de conhecimento do eu alheio⁶. É algo distinto conhecer alguém como um corpo diante de si, ou seja, enquanto fenômeno, da compreensão do sofrimento alheio e, ainda, do entender as reações que essa compreensão causa no indivíduo que vivência a essa compreensão. A simpatia pertence à vida emotiva pura e não à cognoscitiva. De fato, Scheler pretende estabelecer parâmetros para tratar da vida emotiva pura, distinguindo-a da vida cognoscitiva⁷. Afirmamos isso porque nos fundamentamos na teoria das esferas do ser, a vida emotiva corresponde à esfera do corpo próprio, em íntima dependência da esfera espiritual, porque os dados emotivos partem da relação da pessoa (esfera espiritual) com o próprio corpo (esfera do corpo próprio).

Com isso queremos dizer que a simpatia faz parte da esfera do vivente e do corpo próprio, em intersecção com a esfera do espiritual, mas tal localização conduz a uma outra realidade da pessoa, àquela do mundo intersubjetivo. *Se a simpatia participa de algo universal, ou seja, no mundo do espírito, ela tem seus fundamentos na própria condição humana, então ela poderia se localizar no*

⁵ Cf. SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 48.

⁶ Cf. *Id.*, *Ibidem*, p.19-20.

⁷ O professor José Silveira da Costa (COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996, p. 25.) apresenta de modo claro a estrutura metafísica de Scheler através de um esquema que relacionamos com o modo de percepção do sujeito. Apresentamos abaixo:

			Racional (percepção espiritual)
		=	+
O ser	Esfera espiritual (do absoluto)		Emocional puro (percepção psíquica ou emocional)
(a realidade)	=	+	
			Psiquismo (percepção vital)
		=	+
	Esfera vital (do relativo)		Biólogo (percepção corpórea)

âmbito da pesquisa filosófica (pois a Filosofia trata do saber geral sobre as coisas, ou seja, de um saber sobre as essências e não um saber técnico).

Acreditamos que é isto que Scheler deseja dizer quando trata da simpatia: compreender tal fenômeno filosoficamente significa compreendê-lo como o *a priori* da vida emocional. A vida emocional não está separada da vida cognoscitiva, mas é dela distinta na medida em que trata das reações de um sujeito diante de algo. Já a vida cognoscitiva depende dos objetos dados à experiência. Se fizermos uma analogia com o texto da “Visão filosófica do mundo” poderíamos dizer que a simpatia representa um saber de salvação e o conhecimento um saber de dominação⁸.

A simpatia é um fenômeno reativo graças ao qual, frente à percepção de um estado anímico alheio, reagimos positivamente (congratulação) ou negativamente (compaixão), mas sem que o estado alheio provoque no sujeito um estado de supressão da sua consciência. Há na simpatia duas características essenciais:

i) **um sentimento alheio**, motivado de modos diversos – motivação que compete ao estudo da psicologia – e é identificado claramente como um estado de uma pessoa distinta. Antes de haver simpatia, é necessário o conhecimento do outro como algo distinto fenomenicamente do sujeito, ou seja, o conhecimento propriamente dito ou teórico (espiritual puro) precede à vivência da simpatia.

ii) **uma reação afetiva própria** suscitada pela apreensão do estado do outro, mas do qual não nos apropriamos. O indivíduo mantém uma clara consciência da sua distinção real entre ambos os estados (seu e do outro) e entre sujeitos, sem que seja necessário em nenhum momento que o estado do sujeito simpatizante seja o mesmo do estado do sujeito simpatizado. “A verdadeira simpatia dá-se de tal modo que a natureza e a existência do outro e a individualidade permanecem no objeto da compaixão e da congratulação⁹”.

Busquemos entender essas distinções feitas por Scheler através de alguns casos e, assim, podermos distinguir melhor a simpatia dos outros fenômenos semelhantes a ela.

⁸ Cf. SCHELER, Max. *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 9-10. (ver p. 17 do presente trabalho)

⁹ *Id.*, *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 50.

3.1

Distinções entre os fenômenos da “simpatia”

Começemos descrevendo um caso: duas pessoas tornam-se amigas. Em função dessa amizade, elas se encontram praticamente todos os dias e quando isso não lhes é possível, comunicam-se por telefone. Com o passar do tempo, elas se consideram como irmãs, não precisando mais, deste modo, falar uma com a outra sobre seus problemas porque uma compreende a outra sem palavras. O tom da voz, a vontade, o caminhar junto, as conversas, os olhares, etc., lhes dizem, muitas vezes, mais do que palavras poderiam expressar. Com outras pessoas elas também possuem uma boa relação social, porém não tão forte como aquela que elas possuem entre si. Elas se compreendem de modo “imediato”.

Suponhamos que a pessoa A perde seu pai por causa de um acidente automobilístico e a pessoa B sente como se seu próprio pai estivesse morto, embora nada lhe tenha passado. A pessoa B lembra-se do pai de seu amigo, nos momentos em que ambos, ela e seu amigo, conversavam com pai *delas*. Diz-se que a pessoa A reconhece a pessoa B como seu melhor amigo, não porque ele compreende seus problemas, mas porque pode se compadecer (compartilhar seus sentimentos).

Esse caso permite-nos dar conta de alguns dos diferentes modos de comportamento presentes nas relações humanas. A primeira oração “duas pessoas tornam-se amigas” traz consigo já uma questão. *O que fundamenta a ação de duas pessoas tornarem-se amigas?* Parece-nos claro aqui que não podemos viver isolados dos outros em absoluto e, ainda, que necessitamos nos entreter como diversas pessoas. Queremos aqui somente dizer que concordamos com Scheler ao estabelecer que a esfera do mundo inter-humano é irredutível a fatos acidentais da existência contingente, ou seja, que o fato de um determinado indivíduo viver só, não elimina que a condição humana seja exclusivamente independente da característica social do homem enquanto homem. Essa perspectiva somente é possível se tomarmos como premissa maior a teoria das esferas do ser, posto que ela estabelece níveis de participação na realidade de modos diversos e esses modos irão constituir a gama de vivências humanas.

Perguntamo-nos, todavia, porque escolhemos exatamente esta determinada pessoa como amigo. Na obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores*¹⁰, Scheler lança luz sobre uma diferença no campo das ações humanas entre preferir/recusar [*vorziehen/nachsetzen*] e eleger [*wählen*]. O preferir e o recusar são funções, assim diz Scheler, que se constituíram já na sua estrutura como o nível mais elevado da vida emocional e intencional; e sempre seriam os atos de preferir o fundamento do eleger.

Assim, quando preferiremos alguém como um amigo significa que executamos um ato intencional, porque este ato é direcionado a um outro e é doador de sentido a quem o executa. Este preferir o outro é também um ato da vida emocional do homem, pois o ato de preferir confere à própria pessoa que o executa um sentido, ou melhor, um sentido emocional próprio. A pessoa compreende-se não somente no mundo, mas no mundo com os outros. O ato de preferir direciona-se a um objeto determinado, ou seja, esta pessoa particular, por exemplo, prefiro Lucas a Marcos como amigo¹¹. Este ato de preferir é atualizado ou realizado sob o fundamento do interesse e do gosto particular.

Normalmente não são as relações humanas algo planejado, porém sempre intencionais. Queremos dizer com o termo “intencional” não um ato noético, mas aqui um tencionar ou contentar-se com, isto é, procuramos algumas qualidades em outra pessoa e estas qualidades precisariam servir-nos como mero meio – o interesse enquanto mero meio – para poder amar esta outra pessoa. Resumidamente, algo é intencional caso se dirija a um outro indivíduo. Diríamos que se alguém visse uma pessoa e lhe dissesse: “*quero* que sejas meu melhor amigo!”, isto, em termos práticos, não tem sentido, porque a amizade é sempre algo intencional. Sem dúvida, é-nos sempre difícil saber porque determinada pessoa e não outra é o melhor amigo. Podemos naturalmente pressupor algumas razões, como por exemplo, um gosto semelhante ou um interesse comum. Ao início, tudo nos é obscuro, caso reflitamos filosoficamente sobre o tema (o que

¹⁰ *Id. Formalismus in der Ethik und die materiale Werte Ethik*. Bern und München: Francke, 1966. p. 259ss.

¹¹ Conforme desejamos demonstrar trata-se da percepção do eu alheio. Segundo Scheler, é essa percepção um ato também transcendental, quer dizer, uma condição de possibilidade contida no próprio sujeito. Todavia, esse ato transcendental não é cognitivo meramente, mas também emotivo, ou ainda, é fundado numa espécie de transcendental emotivo que constituiria a pessoa enquanto sujeito numa esfera distinta da esfera estritamente cognitiva. Parece que um dos

não se faz em sentido prático, dado que normalmente as pessoas não se questionam sobre as condições universais e necessárias da escolha de um amigo, simplesmente o processo afetivo acontece na vida cotidiana. Por isso, cabe à Filosofia investigar essas condições no seu sentido teórico, através da vida emocional pura).

Eu não conheço os interesses do outro nem seus gostos, porém eu sei a que meus interesses e gostos próprios se direcionam. O sentir numa relação com o outro é neste momento algo demasiado complexo e que não nos é possível ainda conceituar; por isto buscamos descrevê-lo.

Partindo do pressuposto fático de que existem diversos modos de comportamento humano, dizemos que estes nos permitem reconhecer o ato de compartilhar os sentimentos ou simpatizar com outrem. Poderíamos, por exemplo, pensar o seguinte: um amigo convida outro para jantar, porque quer conversar com ele. Ele aceita o convite e ambos vão a um restaurante. Todavia, é observada uma diferença no tom da voz de um deles e lhe é perguntado se algo de anormal estaria acontecendo. A pergunta é colocada só em função do tom de voz, antes mesmo de um relato sobre algo anormal que possa ter acontecido.

Poder-se-ia simplesmente perguntar porque nos relacionamos com outras pessoas (no sentido empírico da vivência cotidiana), mas além disso, também nos questionamos porque nos compreendemos mutuamente e, assim, nos compadecemos ou nos congratulamos (o que não é mais meramente empírico, porque muitas vezes vemos pessoas sofrendo ou se alegrando na rua, por exemplo, como quando vemos crianças correndo num parque e não necessariamente ficamos alegres com isso). Além disto, há casos em que nos identificamos com uma pessoa e temos sentimentos semelhantes ou “idênticos”, e nem por isto há perda da identidade do próprio eu.

No *Formalismo na ética e a ética material dos valores*¹² Scheler diferencia o *sentir em algo* e os *estados emotivos*. O sentir em algo é somente possível quando for fruto de uma percepção espiritual ou psíquica, dado que não se pode sentir em algo com o outro se este algo não for um estado emotivo. Trata-se aqui

objetivos schelerianos seja justamente mostrar que o homem possui também uma unidade sintética na vida emotiva.

¹² SCHELER, Max. *Formalismus in der Ethik und die materiale Werte Ethik*. Bern und München: Francke, 1966. p. 259ss.

de uma diferença de fundamento. No nosso caso acima, podemos compartilhar um sentimento somente se este for algo espiritual ou psíquico. Não é necessário haver uma estrutura demasiada complexa para tal, mas, por exemplo, uma simples avaliação acadêmica na qual se obteve sucesso ou um alegre jantar entre amigos geram uma alegria, que pode ser compartilhada. Porém, se alguém está de férias numa praia e com isto um sentimento de “frescor” a envolve (somente o frescor físico, mas não a satisfação derivada do frescor físico) e assim, comenta isto com outro por telefone, não é possível que se compartilhe este sentimento. Esse frescor do exemplo acima é resultado de uma percepção vital, ou seja, diretamente ligada ao corpo próprio de um indivíduo.

Em poucas palavras, não se pode compreender ou compartilhar um sentimento de frescor causado por uma brisa que um outro vivencia numa praia. Contudo, pode-se compartilhar o sentimento psíquico de satisfação causado por uma estada na praia. O frescor é uma percepção vital (dado que é algo meramente empírico, embora não ligado a um órgão dos sentidos em particular, mas ligado ao corpo em geral). A satisfação e a alegria decorrente dela são, por consequência, percepções psíquicas porque dizem respeito ao indivíduo como um todo (inclusive o lado espiritual) e não somente ao seu corpo, por isso podem ser compartilhadas.

Podemos então observar que não são todos os tipos de sentimentos que podem ser compartilhados, mas somente aqueles derivados de uma percepção psíquica ou de uma espiritual. Os sentimentos que derivam de percepções diretamente ligadas ao corpo (como as percepções corpóreas) ou dependentes dele (como as percepções vitais) não podem ser compartilhados porque são demasiado empíricos, estão ligados ao corpo próprio do sujeito. Característico do ato de compartilhar sentimentos ou simpatia é que o objeto desse ato é algo psíquico (emocional puro) ou espiritual, nunca corpóreo.

Outra característica do ato de compartilhar sentimentos é sua intencionalidade, quer dizer, que o ato se direciona a um sentimento psíquico ou espiritual. Entretanto, este ato é antes também um auto-relacionar-se, direcionar-se do sentir *a um valor*. Quando compartilhamos a dor de um amigo, quando nos compadecemos com alguém, nós mesmos nos direcionamos ao outro. Originalmente esse direcionar-se a um outro é um autodirecionar-se porque temos em nós mesmos uma dor/alegria próprio(a)s. Por meio desta reflexão pode-se entender melhor uma questão da filosofia da cultura: como podemos aperfeiçoar

melhor nossa própria cultura? Quando nos aprofundamos na própria cultura ou quando nos dedicamos à cultura alheia? De acordo com nossa reflexão é a segunda possibilidade a mais aperfeiçoante. Suponhamos que uma pessoa vá morar em um outro país e precise inserir-se numa cultura alheia (língua, leis, costumes, alimentação, etc.). Seus atos devem ser intencionais, num sentido prático, devem se direcionar ao diferente, ao outro idioma, a hábitos distintos dos seus próprios. Essa pessoa começa a perceber aquilo que lhe é próprio enquanto identidade cultural e, assim, conhecer-se-ia melhor. Normalmente, quando uma pessoa se restringe ao próprio círculo cultural, ela não pode vivenciar essa experiência do outro enquanto ente cultural.

De modo semelhante, temos nossas relações com outras pessoas, quando conhecemos alguém, nos exemplos mais comuns do cotidiano. Quando simpatizamos com alguém, isto é, compadecemos, compartilhamos sentimentos, nossos atos se direcionam a esta pessoa. Ao mesmo tempo, todavia, há um autodirecionar-se dos próprios atos. Por exemplo, vamos a um teatro com um amigo. Um deseja assistir uma tragédia, outro, uma comédia. Aquele que renunciar ao seu desejo de ir à sua apresentação preferida poderá conhecer melhor seu próprio gosto teatral, quer tanto pela auto-afirmação do próprio gosto como pela compreensão de um valor positivo no gosto do outro. Assim, em um momento nos direcionamos ao outro, ao compartilharmos um determinado sentimento com ele (a alegria de ver uma comédia, por exemplo); e em um outro momento nos direcionamos a nós mesmos, porque podemos observar que a alegria alheia também pode nos ser pessoal, ou seja, própria.

Assim, vemos que a simpatia tem dois direcionamentos: enquanto um indivíduo se direciona ao outro, o outro se direciona também ao primeiro e nesta troca de interesses e vivências se fortalece a individualidade de ambos.

Na obra *Essência e formas da simpatia* Scheler descreve o fenômeno do simpatizar ou compadecer e apresenta quatro manifestações desse fenômeno: o contágio afetivo, a empatia, o simpatizar indireto em algo e o simpatizar com outro¹³. Essas categorias são importantes para uma melhor compreensão do

¹³ Existe aqui uma dificuldade de tradução destes termos schelerianos que já se encontra na própria confecção dos termos em alemão. Scheler diferencia os casos positivos de compreensão do sentimento alheio com *das blosse Mitgefühl an etwas* (o mero co-sentimento em algo, o mero simpatizar em algo) e *das echte Mitfühlen* (o verdadeiro co-sentir ou verdadeira simpatia). Estes termos não são satisfatoriamente distintos em alemão e seguindo a sugestão da Prof. Angelika

fenômeno e, desse modo, evitar erros nas distinções. O ponto central da descrição é o seguinte: duas ou mais pessoas têm um sentimento em comum, elas sentem juntas, elas simpatizam. Em todos os casos acima, existe um fato: todos possuem um sentimento em comum que é próprio, ao mesmo tempo, a cada sujeito.

Estas variantes do fenômeno da simpatia foram descritas por Scheler em quatro modos, sendo duas negativas e duas positivas:

O **mero contágio afetivo** acontece, por exemplo, nos fenômenos de massa. Pode-se observar esse acontecimento no meios de comunicação em massa hodiernos. Assim, por causa de uma catástrofe natural num outro país são transmitidas muitas informações e, normalmente, inicia-se um movimento solidário de arrecadação de fundos para ajudar os sobreviventes. Muitas pessoas doam dinheiro e outros bens como roupas e remédios para enviar à região atingida pelo desastre. Em um primeiro momento este movimento social não é considerado algo negativo. Porém, se refletirmos sobre os fundamentos dessas ações humanas, não haveria nenhuma simpatia propriamente dita. Alguém está numa rede de auto-atendimento e numa caixa determinada deixa o dinheiro excedente para ser enviado às pessoas necessitadas da citada região abalada. Mesmo pelos canais de televisão são anunciados meios para doação. As pessoas são solidárias e gostam de ajudar, poderíamos afirmar. Entretanto, poderíamos também pressupor que a decisão de ajudar pode ser algo forçado, involuntário, dado que as pessoas, ou pelo menos muitas pessoas, ajudam somente porque muitos outros também o fazem. Há um contágio de sentimentos de piedade, mas não necessariamente uma dor pela dor alheia, mas um sentimento que se direciona unilateralmente a si próprio. Pensa-se em compaixão, ou tecnicamente aqui, em simpatia. Mas isto não é o que acontece no movimento de massa, porque ao contrário do simpatizar, o movimento de massa direciona-se somente a si mesmo e conduz aqueles que tomam parte na “massa” a uma possível perda da identidade pessoal. São contagiados involuntariamente pelo sentimento alheio.

Krebs em um curso de pesquisa sobre o assunto na Universidade de Basiléia, Suíça, no semestre de verão de 2005 (*Philosophie des mitgeteilten Fühlens*), adotamos os termos apresentados pela professora Krebs e sua possibilidade de tradução em português, a saber: *das Mitfühlen an etwas* (o simpatizar em algo) e *das Miteinanderfühlen* (o simpatizar com outro).

Um outro caso é a **empatia**¹⁴, que é a fusão do próprio eu individual no eu alheio individual (enquanto o contágio afetivo conduz à fusão do eu individual numa espécie de eu coletivo). A empatia representa um caso limite do contágio afetivo, porque conduz mais estreitamente à diminuição da autonomia da pessoa. Scheler identifica seis casos em que é possível acontecer esse fenômeno da empatia conforme listamos abaixo¹⁵:

- Culto dos antepassados (*Ahnenkult*), quando o sujeito se identifica com seus antepassados (modelo idiopático);
- Empatia heteropática (*heteropatische echte Einfühlung*), quando o sujeito deixa de ser ele para assumir um outro em si mesmo, por exemplo, nos cultos anímicos e tribais.
 - Relação entre hipnotizador e hipnotizado.
 - Casos patológicos, como a esquizofrenia.
 - Empatia infantil, quando uma criança acredita ser a mãe de uma boneca, por exemplo.
- Fusão afetiva (*Einsföhlung*), quando eu assumo o eu alheio como meu próprio. Por exemplo, teríamos uma mãe que assume o eu do filho como seu próprio eu.

O primeiro caso positivo é o mero **simpatizar com algo [das blosse Mitgeföhl an etwas]** que contém uma intenção do sentir alegria e tristeza na vivência de um outro. O exemplo clássico de Scheler é o sentimento de simpatia expresso por um amigo ao visitar uma família, que acaba de perder o filho. O amigo se encontra diante do corpo de filho de seus amigos e simpatiza com o objeto da dor dos pais: a morte do filho. Trata-se também de uma dor alheia, mas ao contrário do contágio e da empatia, essa dor não significa nenhuma perda do próprio eu e é voluntária – ou seja, depende da autonomia do sujeito que a sente.

O verdadeiro simpatizar ou **simpatizar com outro [das echte Mitföhlen]** implica na existência do mesmo objeto da dor ou da alegria para os dois sujeitos. Se seguirmos o exemplo dado pelo próprio Scheler, vemos o pai e mãe sofrendo

¹⁴ Scheler mantém diálogo com Edith Stein sobre a validade da empatia. A postura da filósofa é distinta da scheleriana, pois ela considera a empatia de modo distinto do de Scheler, e por isso, a considera algo positivo. Ao final do trabalho, há um apêndice sobre a empatia em Stein que pode ser interessante para marcar a diferença entre Scheler e Stein.

¹⁵ Cf. SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 29ss.

diante do corpo do filho. Eles sofrem juntos (*mitleiden, mitfühlen*). Em diferença ao mero simpatizar com algo, há somente um único objeto da percepção emotiva.

Segundo a qualidade¹⁶, o contágio afetivo e a empatia constituem um elemento negativo, dado que ambos representam uma crescente perda da consciência individual. Em contrapartida, o simpatizar com algo e o simpatizar com outro são positivos, porque ambos não implicam em nenhuma perda da identidade dos sujeitos que os vivenciam. Segundo a quantidade, o contágio afetivo e a empatia são mais intensivos e involuntários do que o simpatizar em algo e o com outro.

3.2

Análise crítica da simpatia

Após realizar as distinções entre as diversas formas de compartilhar os sentimentos, Scheler faz uma análise crítica da simpatia dentre as teorias vigentes sobre o assunto no início do século XX. Buscamos aqui descrever brevemente a análise pautada pelo filósofo, porque consideramos importante para a intenção de nosso trabalho diferenciar a simpatia de tudo aquilo que não é simpatia e que pode ser confundido com ela. E esta preocupação de compreender como se dá esse fenômeno também foi presente no pensamento de Scheler, dado que ele dedica uma parte significativa de sua obra ao diálogo com as possíveis linhas de interpretação da simpatia – vamos expor abaixo essas linhas de pensamento ou teorias sobre a simpatia e agrupá-las em três grupos: as teorias genéticas, as metafísicas e as filogenéticas.

a) As doutrinas genéticas

As doutrinas genéticas são aqueles que consideram a simpatia simplesmente como uma espécie de compreensão do outro. Segundo essa doutrina, a compreensão do outro origina-se da autocompreensão do sujeito enquanto pessoa,

¹⁶ Utilizamos aqui os conceitos qualidade e quantidade em sentido lógico, ou seja, seguimos a regras da lógica formal clássica, baseando-nos no quadrado das oposições e suas relações.

ou seja, de um ação reflexiva do indivíduo sobre si mesmo. São chamadas de genéticas porque dizem respeito à origem da simpatia, que elas identificam presente na reflexão do próprio sujeito.

Muitos pensadores vêem no processo simpático um momento reflexivo que pode ser traduzido com a pergunta “o que eu faria se me passasse o mesmo?”¹⁷ Pode-se dizer que diante de um mecanismo psicológico de projeção hipotética do eu, ele (o eu) busca compreender o que se sucede com o outro e, deste modo, pensa no que lhe passaria se estivesse na mesma situação. Desse modo, o eu pode entender o que acontece ao outro. Neste caso, diríamos com Scheler, não se pode chegar a nenhuma forma de conhecimento ou compreensão do estado alheio, mas somente ultrapassar os limites desse estado e projetá-los nos próprios estados ou circunstâncias pessoais. Quanto a essas circunstâncias pessoais não há nada que nos garanta que possuam o mesmo estado em que se encontra o eu alheio. Ora, essas circunstâncias são meramente empíricas e como tais não servem de parâmetro para estabelecer uma forma de compreensão universal e necessária (ou seja, *a priori*) das percepções emotivas de outrem. O máximo que nos pode acontecer é provocar em nós próprios uma emoção semelhante a que está submetido o eu alheio e é a essa emoção que nos é particular que dirigiríamos a nossa simpatia. Seria uma espécie de simpatizar com o próprio estado – coisa que não é possível. E ainda mais, caso isto fosse possível, numa forma de raciocínio *ad absurdum*, tomaríamos por alheio um estado nosso. Foi nesse sentido que Scheler afirmou que “as doutrinas filogenéticas da simpatia constituem somente um corpo teórico, mas não correspondem aos fatos mesmos”¹⁸.

Uma outra forma de se apresentar as teorias genéticas seria o caso no qual se busca compreender a dor alheia e essa compreensão suscitada no sujeito que busca compreendê-la, uma reação de dor, mas a intenção do sentimento de dor não se dirige à dor alheia, mas à própria dor¹⁹. Suponhamos que encontremos um homem pobre numa manhã de frio. Tomamos consciência do estado de tal homem, mas o que nos desagrada realmente é a imagem que produz em nós, a de um estado desagradável. Nestes casos, não se trata de uma legítima simpatia, porém somente de uma reação de compaixão ou congratulação que se dirige à

¹⁷ Cf. SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 50.

¹⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 51

¹⁹ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 52.

própria percepção afetiva provocada em nós por um estado do outro. Scheler destaca, nesse caso, que entre a simpatia e o estado alheio que a provoca existe um estado anímico próprio que torna impossível que a simpatia se dirija ao seu objeto próprio – o outro enquanto outro. Teríamos um caso distinto no que poderíamos chamar de masoquismo, se entendermos a extensão que o termo pode ter:

O caso citado tem lugar quando nossa própria vida tende a dissipar-se no viver as mesmas vivências de um ou vários próximos, de onde somos conduzidos a penetrar, digamos assim, no movimentos de ânimo e no círculo de interesses do próximo até ao ponto que parece que não vivemos mais em nós mesmos ou que nossa vida somente consiste em múltiplas reações ao conteúdo, aos objetos que nos são dados unicamente por esse viver a mesma vida do próximo²⁰.

Mais do que simpatia, aqui se trata de identificações afetivas de tipo heteropático.

Em todos esses subtipos (...) temos formas que não têm nada a ver com a genuína simpatia, precisamente porque aqui a autoconsciência, o auto-sentimento, e em uma palavra, a própria vida da pessoa – que são os pressupostos da simpatia –, e com eles a distância vivida do próximo, estão em movimento de destruição²¹.

As doutrinas genéticas cometem um erro fundamental, pois crêem poder fazer compreensível o fenômeno da simpatia reduzindo-o à percepção dos movimentos anímicos do próximo, que provocam em nós uma reprodução de tais sentimentos, quer diretamente quer por reprodução desses sentimentos.

Para Scheler, está claro que podemos compreender os sentimentos alheios de modo imediato como totalidades expressivas e significativas²². Somente as percepções de dor ou satisfação/alegria sensíveis, como uma dor de dentes ou uma massagem muscular, podem exigir uma reprodução necessária, dado que são corpóreas e/ou vitais.

b) As doutrinas metafísicas

²⁰ *Id., Ibid.*, p. 53.

²¹ *Id., Ibid.*, p. 55.

²² *Cf. Id., Ibid.*, p. 59-60.

Scheler dá um destaque especial ao pensamento de Schopenhauer por se tratar do exemplo mais significativo que existe na filosofia alemã até sua época de uma interpretação metafísica da simpatia. Segundo Schopenhauer, o simpatizar abre-nos ao horizonte do ser e nos livra da aparência que nos rodeia, conduzindo-nos à posição de seres individuais e independentes. Assim, ainda segundo Schopenhauer, nos livramos da individuação que supõe o tempo e o espaço e chegamos ao princípio do mundo e do ser, que é entendido por ele como “vontade”.

Scheler concede a Schopenhauer uma série de méritos frente a seus antecessores: o ter reivindicado os direitos das funções não racionais na ética, como o amor, que não é necessariamente racional, ou seja, o fato de ter visto no compadecer um ato imediato do participar da dor alheia sem, a necessidade de passos intermediários – como um ato de conhecer teoricamente determinada pessoa, isto é, de um modo universal e necessário. O conhecimento não é necessário no compadecer simpático.

Além disso, o fato de Schopenhauer ter reconhecido na compaixão um sentido intencional, que possibilita fazer dela uma espécie de “conhecimento” através da vida emocional, é destacado por Scheler. Há, porém, aí um erro fundamental no pensamento de Schopenhauer, pois vê-se um pessimismo metafísico que torna este mundo o pior dos mundos possíveis, e ainda, ele converte a dor na substância mesma do mundo. O valor da compaixão estaria, de acordo com a análise scheleriana de Schopenhauer, em aumentar ainda mais essa dor. Assim, parece que no pensamento do autor de *O mundo como vontade e representação*, o valor não se encontra na simpatia propriamente dita, mas na dor causada pela ação de se compadecer. Se levássemos o pensamento de Schopenhauer às últimas consequências, haveria o imperativo de “fazer sofrer”²³.

As vantagens das doutrinas metafísicas sobre as genéticas é que aquelas vêem que a simpatia é um fenômeno *a priori*, irreduzível e não derivado, que deve ser explicado ontologicamente.

O tipo mais comum dessas doutrinas são as metafísicas monistas que, com respeito à simpatia, podem ter de assumir duas variantes:

²³ *Id.*, *Ibid.*, p. 64.

i) *a simpatia em si mesma tem a função de desvelar uma zona da realidade que sem ela permaneceria desconhecida* – tal seria a postura do Budismo, de Schopenhauer e de Bergson (Vamos ver brevemente como essa categorização se aplica. Como exemplo, tomamos o Budismo. Ele se originou dos ensinamentos de Gautama Buda (563-480 a.C. aprox.) e que foi depois desenvolvido em várias tendências na Índia, na China e no Japão. Sua doutrina fundamental se resume nas quatro verdades nobres: 1ª. A vida é dor; 2ª. A causa da dor é o desejo; 3ª. Obtém-se a cessação da dor com a cessação do desejo; 4ª. Existe um caminho óctuplo que conduz à cessação da dor, que consiste: a) na justa visão; b) na justa resolução, c) na justa linguagem; d) na justa conduta; e) no justo viver; f) no justo esforço; g) na justa mentalidade; h) na justa concentração. Enquanto o homem não se libertar da dor, logo, dos desejos, estará sempre sujeito à reencarnar-se (*samsara*); assim a felicidade é a eliminação do desejo de viver através da ascese, chegando-se ao *nirvana*. Assim, o homem compreendendo a dor alheia e compadecendo-se com outra pessoa pode perceber que a origem da dor é o desejo e que a dor é algo presente na vida humana. Ao se direcionar para o outro, ele abandona os próprios desejos em caráter ascético e, assim, acaba eliminando progressivamente seus desejos que constituem a origem da sua dor.

ii) *a simpatia é o único meio de analisar a vida, é verdade de fato, dado a natureza pan-monista da vida*. Isto quer dizer que a unidade metafísica da vida já é um dado axiomático, e o importante é explicar as condições de possibilidade da simpatia (tal seria a postura de von Hartmann, Driesch e Becher).

Bergson, ao modo de Schopenhauer, vê na simpatia um sentimento intencional que serve como órgão de conhecimento alógico que pertence à esfera da “intuição”, segundo os termos do filósofo francês²⁴.

Entretanto, a simpatia não pode servir de argumento a favor de uma metafísica monista porque qualquer intenção de dissolver as pessoas singulares em uma corrente universal torna a simpatia propriamente dita impossível. Menos ainda se pode dizer que a simpatia revela a profundidade da pessoa; tratando-se de um fenômeno essencialmente reativo, está claro que ela não pode revelar a profundidade da pessoa, mais ainda, a profundidade que pode alcançar a simpatia depende da profundidade da própria pessoa.

c) Doutrinas filogenéticas

Sob esse tópico temos as doutrinas que tratam da simpatia a partir de pressupostos evolucionistas, sobretudo o biológico. Embora Scheler conceda que a simpatia é algo originário no indivíduo e que sua extensão na vida social é, especialmente, um produto do desenvolvimento da compreensão do próximo, ele não concorda com Darwin e Spencer que tentaram encontrar na simpatia um progresso evolutivo humano dentro da filogênese.

Darwin apresenta dois princípios: em primeiro lugar, o desenvolvimento da simpatia é consequência do desenvolvimento social, e os fenômenos da simpatia são epifenômenos daquele instinto social e da vida própria das espécies que vivem em rebanho. Os sentimentos de simpatia, em segundo lugar, uma vez formados, se desenvolvem e incrementam com o progresso e com o desenvolvimento da solidariedade mútua de interesses entre os membros de uma determinada sociedade.

Nesse sentido, afirma Scheler, há uma confusão entre simpatia e contágio afetivo. Está certo que a simpatia pode crescer com a organização da vida social, mas também é verdade que não há nenhuma razão para que os impulsos de crueldade, de inveja, etc. não cresçam no mesmo grau. Queremos dizer que a vida social pode ser causa igual tanto de impulsos positivos como de negativos. Além disto, Scheler critica a postura de Darwin que considera a vida social como vida em rebanho e assume a reação de Nietzsche contra essa tese de Darwin²⁵.

3.3

O problema da intersubjetividade presente no fenômeno da simpatia

²⁴ Cf. SPIELGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: a historical introduction*. 3.ed. Hague: Martinus Nijhoff, 1984, p. 263. 298-9.402-3.

²⁵ *Id.*, *Ibid.*, p. 104.

Agora que fizemos uma descrição do fenômeno da simpatia e apresentamos algumas distinções que ajudam a evitar uma compreensão equivocada desse fenômeno, vamos buscar apresentar o problema que nos parece crucial na nossa temática: a intersubjetividade presente como condição de possibilidade desse fenômeno.

Ao relacionarmos as distintas formas de simpatia que apresentamos em 2.1 (contágio afetivo, empatia, simpatizar com algo e simpatizar com outro) com o capítulo “sentir e sentimentos” do *Formalismus*²⁶ podemos dizer que o contágio e a empatia são meros *estados emotivos*. Os estados emotivos podem ser representados como simples conteúdos da percepção e não representam um sentimento propriamente dito. O estado emotivo é estático; o sentimento, dinâmico. O fato de se estar com disposição para ajudar a um grupo de pessoas que se encontram num momento financeiramente delicado é distinto do dispor-se *efetivamente* a ajudar pessoas necessitadas após se ter conhecimento da situação de precariedade em que se encontram. No primeiro caso, há um estado emotivo, somente resultado de uma percepção vital; o segundo, trata-se de um sentimento, porque leva a uma ação de quem o age. Esse sentimento, a compaixão, é derivado da compreensão simpática da dor psíquica alheia que brota da uma percepção psíquica: a tristeza presente nos outros e, conseqüentemente, suas necessidades.

Cabe-nos aqui levantar uma questão essencial: como dois sujeitos distintos podem executar no mesmo ato (no caso do simpatizar com) sem nenhuma perda da consciência individual? Tal problema nos faz vislumbrar uma linha de reflexão dentro do conceito de intersubjetividade ou subjetividade coletiva. Assim, a simpatia em relação ao outro somente parece possível se existir uma intersubjetividade *a priori* (universal e necessária).

Um dos pontos centrais da nossa pesquisa é lançar luz sobre o mundo comunitário, ou seja, o mundo das relações interpessoais e tal pensamento encontra-se na esfera do *Mitwelt* [mundo inter-humano ou mundo-com-os-outros]. A problemática presente remete à situação na qual a filosofia pode ser vista como podendo dar os fundamentos de determinado fenômeno. Uma vez que se aceita

²⁶ SCHELER, Max. *Formalismus in der Ethik und die materiale Werte Ethik*. Bern und München: Francke, 1966, p.248ss.

como ponto de partida indiscutível o sujeito, de Descartes a Husserl, é necessário justificar a presença do outro em suas vidas.

O pensamento tradicional, feito por analogia, de que o outro é uma projeção minha, foi amplamente discutido por Scheler, que percebe que todas essas doutrinas baseadas na analogia foram formuladas a partir de uma determinada visão do homem: uma redução do aspecto antropológico e da totalidade do homem ao ato de conhecimento. Dessa forma, limita-se o outro ao considerá-lo somente como objeto do conhecimento. De fato, o outro é objeto de nosso conhecimento teórico, mas somente enquanto fenômeno corporal. Sua totalidade vivencial não me é acessível pelo mesmo processo que conheço uma cadeira, por exemplo.

O problema em si mesmo não é novo, pois já os gregos, nas palavras de Aristóteles definiram o homem como animal político (zw/?on politiko/n)²⁷. Cabe-nos uma pergunta específica em Scheler: por que Scheler tomou o problema do outro como um ponto central a ponto de lhe conferir uma esfera irreduzível? O outro, desde que é um outro, é algo exterior a mim e não pode ser simplesmente uma projeção minha. Se considerarmos o outro como projeção do nosso próprio eu, fica impossibilitado que o vejamos como um outro, e se ainda assim o fizéssemos, o colocaríamos numa relação coisificante. Assim, para vê-lo como um outro sem o coisificarmos, faz urgente entender como se dá a percepção do eu alheio.

Partimos do dado da existência humana em comunidade e desse ponto começa a problemática filosófica: como chegamos a esse fato? Quais as condições de possibilidade que garantem ao homem viver em sociedade? Qual a objetividade desse fenômeno? Como é constituído?

Segundo Scheler há seis problemas que precisam ser resolvidos para que a percepção do eu alheio, que é um dos dados para fundamentação das relações intersubjetivas, possa ser melhor compreendida.

Em primeiro lugar, pergunta-se que relação existe entre o indivíduo e a comunidade²⁸. É uma relação *a priori* ou meramente fática? Essencial ou accidental? A pergunta relevante é o problema lógico-crítico: que razão temos para pôr em forma de um juízo de realidade a existência de determinada comunidade

²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* A 5, 107b.

em geral e a existência de um determinado eu alheio? O terceiro problema trata da origem da comunidade em sentido transcendental, isto é, em que ordem e lugar aparece, dentro das esferas do ser, a esfera do mundo interpessoal, considerando os critérios de aprioridade e (in)dependência? Segundo Scheler, a esfera interpessoal é imediata à esfera do absoluto, é à esfera do tu e do eu, da natureza orgânica e inorgânica²⁹. O quarto ponto diz respeito à questão metodológica: como chegamos ao conhecimento do outro? O problema da apercepção e da intercomunicação a nível psíquico e noológico são problemas que somente podem ser analisados à luz da uma doutrina crítico-ontológica do psiquismo, da pessoa e do espírito. Assim, emergem outras questões que formam o quinto ponto: se a apercepção é anterior, simultânea ou posterior à percepção do outro? E ainda: apercepção e percepção interna são a mesma coisa?

Num outro momento, é necessário que uma teoria gnosiológica do mundo inter-humano abarque também a ontologia desse conhecimento. Enfim, aparece-nos o sexto ponto que trata do problema do outro como um problema axiológico essencial, ético e jurídico.

Para o primeiro problema, Scheler se serviu da hipótese de um homem isolado numa ilha deserta³⁰. Será que tal homem teria algum tipo de conhecimento da existência de outros possíveis semelhantes? Se isto for possível, podemos dizer que o mundo da intersubjetividade constitui um elemento *a priori* da realidade humana, pois independente da experiência o homem traz a forma do *Mitwelt* em si mesmo, de modo universal e necessário. Na sua solidão esse homem poderia ter vivências virtuais de sentimentos altruístas. Esse estado de tal homem seria motivado pela sensação de solidão que o levaria a uma esfera intersubjetiva potencial e não atual. Com isto, através desse sentimento de solidão, esse homem perceberia que ele não é somente um ser-para-si (*Fürsichsein*), mas um ser-com-os-outros (*Miteinandersein*). Assim, podemos dizer a partir dessa ilustração que as relações intersubjetivas não são nem fáticas nem acidentais, mas sim apriorísticas e essenciais, pois

(...) não se diz em nossa terminologia outra coisa que o mundo do outro (Duwelt) ou o mundo da comunidade, (...) é uma esfera fundamental do ser tão autônoma

²⁸ Cf. SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 211ss.

²⁹ *Id.*, *Ibid.*, p. 374.

³⁰ *Id.*, *Ibid.*, p. 228ss.

como o mundo exterior, o mundo interior, o corpo orgânico e seu meio e o mundo divino³¹.

Desse modo, o que tal homem isolado numa ilha não teria, seria o fático do mundo intersubjetivo, mas não sua estrutura *a priori*. Podemos falar de modo semelhante sobre o processo de comunicação humana, pois mesmo que não haja com quem se comunicar, o sentimento (percepção emotiva) do comunicar-se constitui *per se* um *a priori* da intersubjetividade.

O raciocínio por analogia não é suficiente para explicar esses estados virtuais, dado que não há o elemento comparativo em questão, todavia somente o elemento formal que constitui o sujeito como ente intersubjetivo. Ao prosseguirmos com o raciocínio por analogia, que tem sua origem no *Cogito* cartesiano, esse tipo de raciocínio teria duas conseqüências: a primeira é que a apercepção precede a percepção alheia e, em um segundo momento, o que nos é dado do outro é seu corpo como seus movimentos.

Se isto for verdadeiro, perguntamo-nos, como pode um sujeito isolado, que jamais teve contato com outros homens, ter um sentimento de solidão se não possui o elemento essencial no método analógico que é a percepção física do corpo alheio? Ora, a percepção do corpo alheio, enquanto uma percepção simplesmente física, não constitui o descobrir e o reconhecer o outro como uma característica *a priori*, dado que o conhecimento do corpo externo constitui um elemento sintético e está mais a nível de um conhecimento válido do que de uma estrutura *a priori* (transcendental) do humano.

Já a doutrina da empatia (*Einfühlung*), como propusera Stein³² e que Scheler é contra, traz consigo um elemento *a priori*, pois a projeção afetiva do eu no outro é sempre uma autoprojeção – porém as conseqüências de tal doutrina podem se tornar demasiadamente complexas, dado que a simpatia propriamente impõe a necessidade do reconhecimento do outro enquanto outro e não enquanto uma projeção do próprio. Se isto for verdadeiro, no caso da empatia³³, faltar-nos-á a distinção básica entre o que simpatiza e o que é simpatizado.

³¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 230.

³² Sobre o assunto, pode-se ver o apêndice do trabalho.

³³ Ver pág. 8 de nosso trabalho, pois ao tratarmos da empatia vimos que nesse fenômeno não há distinção entre sujeitos.

É também correto que a autopercepção é anterior à heteropercepção? Ora, dizer que pelo fato de podermos pensar nossos próprios pensamentos e sentir nossos próprios sentimentos significa simplesmente que se começarmos a supor um substrato real de vivências que, por exemplo, eu tenho todos os sentimentos e pensamentos possíveis, pois pertencem exclusivamente ao “eu sinto” e ao “eu penso”, que constituem um substrato metafísico supra-individual³⁴ – caso se considere a possibilidade de uma pseudo-simpatia nas teorias monistas. Isto não passa de uma tautologia, diria Scheler. Se está correto que duas substâncias psíquicas não podem se fundir uma na outra sem uma violência à estrutura de autonomia do sujeito, pelo menos podemos pensar e sentir o que o outro pensa e sente do mesmo modo que eu posso pensar os meus próprios sentimentos³⁵. Assim podemos compreender melhor a tese básica de Scheler:

Antes de tudo acontece uma corrente de vivências indiferentes ao eu e ao tu, que de fato contêm de modo indistinto e confuso o que é próprio e o que é estranho. No elo desta corrente vão se formando aos poucos dobras de forma mais fixas que arrastam lentamente em seu círculo elementos sempre novos da corrente e que nesse processo irão ser coordenados sucessivamente, e paulatinamente, dados a diversos indivíduos³⁶.

Esse texto tem uma extraordinária importância, pois vemos que existe uma corrente de vivências prévias, antes da distinção dos diversos eus, que somente mais tarde serão diferenciados. Queremos dizer que o mundo inter-humano ou intersubjetivo é anterior à vivência do eu e do tu, e nesse sentido, o primado da autopercepção sobre a percepção do outro torna-se objeto de discussão. Scheler chega mesmo a afirmar que vivemos mais na intersubjetividade do que em nós mesmos, pois a “tuidade” (*Duheit*) é a categoria mais importante do pensamento humano³⁷.

Estamos afirmando aqui que há primazia da percepção externa sobre a interna? Isto é tão problemático como dizer o contrário para Scheler. O que acontece é que se confunde com excessiva frequência “percepção interna” e

³⁴ SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 239.

³⁵ Cf. *Id. Formalismus in der Ethik und die materiale Werte Ethik*. Bern und München: Francke, 1966, p. 336-7.

³⁶ Cf. SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 240.

³⁷ *Id., Ibid.*, p. 57.

“apercepção”, ou o que é a mesma coisa, que a percepção interna possa ser definida adequadamente por seu objeto que seria a percepção do eu.

A percepção interna não se define por um objeto, mas se pode dizer que se trata de

uma direção de atos na qual podemos conduzir atos correspondentes frente a nós mesmos e frente aos demais. Essa direção de atos abarca, enquanto suas possibilidades, anteriormente o eu e as vivências do outro tão exatamente como abarca o meu eu e minhas vivências gerais, e não somente aquelas de vivência imediata. É certo que há a necessidade de determinadas condições para que no ato da percepção interna me sejam apresentadas as vivências alheias. Mas tais condições não precisam de algo diferente para que me seja apresentada à vivência própria³⁸.

A conclusão de Scheler é enfática: “no fundo, não existe nenhuma distinção em absoluto entre autopercepção e percepção alheia³⁹.” Se partirmos da teoria metafísica segundo a qual existe uma substância psíquica humana que esteja unida ao corpo somente por ações causais, isto é, um paralelismo psicofísico que exige para toda vivência uma duplicata corporal, então a relação interpessoal somente pode ser compreendida como influxo mútuo de corpos entre si, e através deles, das almas. Afirmar tal coisa seria o mesmo que dizer que o eu é um cárcere do qual não podemos sair – e as relações intersubjetivas seriam somente uma aparência⁴⁰.

Deste modo, deveríamos supor que o conhecimento da natureza, o conhecimento objetivo, seria anterior a todo conhecimento do outro, pois todas as idéias reais seriam necessariamente inatas, inclusive seu conteúdo específico.

³⁸ *Id., Ibid.*, p. 243.

³⁹ *Id., Ibid.*, p. 245.

⁴⁰ Podemos comparar aqui a visão scheleriana exposta como contrária à teoria leibniziana das mônadas, especialmente no que tange às relações entre as almas. A título de ilustração destacamos duas pequenas passagens de Leibniz que mostram uma forma de pensamento contrária a Scheler: “tudo o que acontece à alma e a cada substância é consequência de sua noção, logo a própria idéia ou essência da alma implica também que todas as suas aparências ou percepções devam nascer-lhe da sua própria natureza e precisamente de sorte a responderem por si mesmas ao que se passa em todo o universo, mas particular e mais perfeitamente, porém, ao que passa no corpo que lhe está afeto, pois é, de algum modo e por um certo tempo, segundo a relação dos outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado de todo o universo” (*Discurso de metafísica*, §33); “As idéias do ser, do possível, do mesmo são tão inatas que entram em todos os nossos pensamentos e raciocínios, e eu as considero como coisas essenciais ao nosso espírito. (...) Já disse que somos, por assim dizer, inatos a nós mesmos: e visto sermos seres, o ser nos é inato; o conhecimento do ser está envolvido no conhecimento que temos de nós mesmos” (*Novos ensaios* I, 3, 3).

Sabemos que Scheler não concorda com tal postura, pois a simpatia constitui um elemento *a priori* do sujeito enquanto pessoa⁴¹.

O mundo do outro e de nós mesmos é uma esfera ontológica autônoma, *a priori* e não pode ser reduzida a nenhum outro nível senão ao estrutural do sujeito enquanto também é sujeito emotivo. Compreendemos aqui a necessidade de se tratar o fenômeno da simpatia filosoficamente, porque a possibilidade da simpatia constitui uma característica *a priori*, universal e necessária do ser humano. É na intersubjetividade que pode acontecer tal fenômeno e por isto torna-se necessário não somente justificar que a simpatia é *a priori*, mas entender como se dá esse *a priori* emocional – sua fundamentação na intersubjetividade.

⁴¹ SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 245.