
A fenomenologia dos sentimentos de Max Scheler na indicação da constituição
do “humano total” (*Allmensch*)

*Max Scheler's phenomenology of feelings in the indication of the constitution of
the “all-human” (Allmensch)*

DOI: 10.12957/ek.2022.69912

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens¹

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

kahlmeyermertens@gmail.com

Willian Carlos Kuhn²

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

willianckuhn@gmail.com

RESUMO

Em foco está a exposição dos sentimentos, operada fenomenologicamente por Max Scheler, sendo tarefa mostrar como essa pode indicar o conceito de “humano total”. Objetivamos evidenciar que o filósofo compreende que o espírito humano se enraíza não só no racional, como na concepção tradicional de *animal rationale*, mas também em sua realidade emocional. Face a isso, nos ocuparemos de apresentar a maneira com a qual Scheler pensa sentimentos como a simpatia, o amor (e o ódio), a ordem *a priori* de valores atrelada ao amor, bem como o arrependimento. Após essa etapa preparatória, buscaremos indicar que o filósofo lança mão de uma compreensão de humano mais ampla, formulada face à ideia de um *ens amans*. Assim, podemos indicar mais claramente o que Max Scheler chamará de *Allmensch*, cumprindo o objetivo de mostrar como a fenomenologia dos sentimentos de Scheler poderiam indicar visão ampla do

¹ Doutor em Filosofia pela UERJ, professor associado na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Membro da Sociedade Max Scheler e da Sociedade Nórdica de Fenomenologia.

² Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2013), mestre em Filosofia pela UNIOESTE (2017) e doutorando em Filosofia pela mesma instituição.

humano. A hipótese é a de que o filósofo compreende o humano em vista de um processo de conciliação de forças vitais rumo à consciência e sentimentos elevados numa hierarquia valorativa. Ali, o amor exerceria papel totalizador do humano, permeado pela força motriz cósmica do fundamento do mundo, o que indicaria o ideal de um “humano total”.

Palavras-chave: Max Scheler. Humano total. Fenomenologia dos sentimentos. Antropologia filosófica.

ABSTRACT

In focus is the exposition of feelings, operated phenomenologically by Max Scheler, the task being to show how this can indicate the concept of “all-human”. We aim to show that the philosopher understands that the human spirit is rooted not only in the rational, as in the traditional conception of *animal rationale*, but also in its emotional reality. In view of this, we will present the way in which Scheler thinks about feelings such as sympathy, love (and hate), the a priori order of values linked to love, as well as regret. After this preparatory stage, we will seek to indicate that the philosopher makes use of a broader understanding of the human, formulated in the face of the idea of the human as an *ens amans*. Thus, we can indicate more clearly what Max Scheler will call *Allmensch*, fulfilling the objective of showing how Scheler's phenomenology of feelings could indicate a broad vision of the human. The hypothesis is that the philosopher understands the human in view of a process of conciliation of vital forces towards consciousness and feelings elevated in an evaluative hierarchy. There, love would play a totalizing role for the human, permeated by the cosmic driving force of the foundation of the world, which would indicate the ideal of a “all-human”.

Keywords: Max Scheler. All-human. Phenomenology of feelings. Philosophical anthropology.

1. Introdução

Se lançarmos um olhar, ainda que num relance, à história da filosofia, será possível divisar que os sentimentos humanos ocuparam ali, invariavelmente, uma subcondição. Por séculos, a temática dos sentimentos restringiu-se à consideração da

parte concupiscível (ou irascível) da alma ou já sempre subordinados à subjetividade. Até o turno romântico, que deu uma palavra de dignidade ao tema, é possível dizer que os autores que se ocuparam seriamente dos sentimentos (Agostinho, Pascal e Espinosa) seriam mais exceções honrosas do que regra.³ Atento a esses autores, e apropriando-se deles para elaborar uma axiologia fenomenológica (e uma fenomenologia dos sentimentos como aparato necessário a este), o filósofo alemão Max Scheler destacou-se no seio do movimento fenomenológico, dado a constituir, à época, uma nova visada ou, ainda, inovação à aplicação do método desenvolvido por Edmund Husserl.

Discípulo livre de Husserl, Scheler elaborou uma fenomenologia dos valores, pretendeu uma ética fenomenológica (a qual chegou a lançar as bases, oferecendo insumos para que Nicolai Hartmann a fizesse), criou disciplinas como a *Sociologia do saber* e a *Antropologia filosófica* e, com essa última, acenou a uma metafísica do humano que, embora não vá além de indicações esparsas, enseja a radicalidade de um pensamento interrompido por sua morte precoce. Em meio a esta aparente pluralidade de vetores, no entanto, há investigações que perpassam a obra do filósofo. Entre essas podemos dizer que seu assim chamado “personalismo ético”, no qual o conceito de pessoa (*Person*) tem seu sentido desdobrado em *O formalismo na ética a e ética material dos valores* (1913) até *O eterno no homem* (1920-22), já às vésperas de sua antropologia. Outro conceito que comparece em investigações que desenham um amplo arco nessa filosofia é o conceito de sentimento (*Gefühl*),⁴ que se apresenta na mencionada obra de 1913 (especialmente em sua segunda parte) e pode ser entrevisto em escritos adiantados como *Essência e formas da simpatia* (1923).

Seria casualidade esse par conceitual (pessoa-sentimento) possuir tamanha presença na filosofia de Scheler, em suas diversas fases? Para o filósofo, a pessoa é determinada como “[...] unidade de ser concreta e essencial de atos da essência mais diversa” (FRINGS, 2001, p. 512). E quando Scheler fala de tais atos de essência mais diversa não se refere a uma variabilidade de atos racionais, mas também atos volitivos e afetivos. Embora central em sua axiologia filosófica, no curso natural de seu pensamento, o conceito de pessoa acaba por dar lugar ao de *espírito* (*Geist*), no foco da

³ Instrumento útil a esta avaliação é a história da filosofia estabelecida por W. Wieland (1982).

⁴ Uma nota sobre a opção técnica deste termo é o que teremos, oportunamente, logo adiante, ainda nesta introdução, nos contextos do problema emocional da realidade em sua conexão com a ideia de “humano total”.

investigação do humano, e compreende-o como o critério de diferenciação dos demais entes. Então, o foco do humano já não está mais em sua individualidade como pessoa, mas um princípio enraizado na estrutura do real, ou, tal como o filósofo nos diz, no fundamento do mundo (*Weltgrund*). Assim, como é possível entrever a partir do que dissemos antes, no período tardio de sua filosofia, temos a noção de *espírito* ocupando a centralidade e exercendo preponderância na elaboração de um conceito scheleriano de *humano*.

O sentimento, por sua vez, não deixa de desempenhar papel destacado aqui. Em sua compreensão, humano é aquele que habita todas as escalas do real, desde a manifestação no reino vegetal (impulso sentimental – *Gefuhlsdrang*), até a realidade do espírito propriamente dita. Evidencia-se, assim, que o humano é não só um ser racional, mas, como ele próprio indica, um *ens amans*, ente dotado de disposição sentimental. O humano é em devir, rumo a uma esfera mais elevada, mediada pelos sentimentos mais elevados, um ser em ascensão espiritual mediante escolhas cada vez mais altas em certa hierarquia de valores. Com isso, enseja-se que as motivações do humano são regidas por uma base sentimental, tanto em seu aspecto negativo, a privação do amor (= ódio), quanto à sua manifestação positiva (= amor). Segundo essa compreensão, sentimentos têm papel constitutivo na realidade humana, já que, por exemplo, os atos espirituais mais elevados apontam a sentimentos como o de amor e o de compaixão, constituintes da mais autêntica expressão do humano (e Scheler dará ênfase especial ao amor).

Como dissemos, foi com o fito de compreender o fenômeno sentimental (na esteira de sua axiologia) que Scheler serviu-se do método fenomenológico, de modo a tornar translúcido o horizonte fenomenal no qual podem ser evidenciados os sentimentos em uma ordem *a priori*, passível de ser denominada, a partir de Scheler, como “gramática dos sentimentos”, ordem esta mesma apenas possível de ser trazida ao ver a partir da fenomenologia.⁵ Tal adoção permite, inclusive, uma ontognoseologia ao tornar compreensível os modos com os quais valores são sentimentalmente tomados, que estatuto possuem os sentimentos e, em última instância, que meios dão acesso à pessoa em sua individualidade. Como ainda pretendemos mostrar neste artigo, uma

⁵ Na impossibilidade de uma apresentação detida da filosofia dos valores scheleriana no espaço restrito deste artigo, recomendamos o autorizado escrito de Henckmann (2006). Neste, além de notas características sobre a axiologia fenomenológica, há indicações sobre o papel dos sentimentos e de sua ordem aprorística. Cf. Referências bibliográficas.

teoria em torno dos sentimentos implica aquiescer que a fonte de tomada dos valores não se dá em uma atividade cognitiva, mas por meio de uma “lógica sentimental”.

Desse modo, uma concepção de Homem, como a que nutre a tradição (a saber, como um ente cuja essência ainda estaria constituída na chave de um gênero supremo que é a razão), seria ainda insuficiente para sua caracterização plena, dado a enunciar-se segundo a lógica de categorias que aponta a uma constituição ôntica, coisal.⁶ Orientando-se por este indício e buscando dar incremento a este quadro, o filósofo nos apresenta uma compreensão, esta sim plena, que se enuncia na ideia de *homem total*, o todo-humano (*Allmensch*). A ideia de um humano total, para Scheler, se originaria de um movimento de conciliação de todas as potencialidades essenciais do humano, visto que ele não é só racional, mas também um ente que sente. Uma tal conciliação consiste num movimento universal que, no humano, mostr-se como integralização do princípio espiritual com o princípio vital. Esta, para Scheler (1976^a),⁷ “[...] vai ao mesmo tempo para outra conciliação (*Ausgleich*) não menos importante que lhe corresponde: a conciliação entre o *masculino* e o *feminino* da humanidade.” (p.158)⁸ Ora, o que temos aqui é a indicação de que para alcançar o máximo de humanidade é impossível abandonar o caráter emocional, que possivelmente teria sido colocado em segundo plano justamente por uma visão predominantemente “androcêntrica”.

Ao imbuir-se da tarefa de considerar a esfera dos sentimentos, surge a necessidade de uma primeira diferenciação, entre *emoções* e *sentimentos*. Com efeito, em sua origem etimológica, *emoção* (*ex movere*) indica um “sair de-” um certo fluxo de sensações (SCHELER, 1976). Por outro lado, o termo “sentimento” parece indicar uma esfera mais abrangente da vida emocional do indivíduo. Dessa sorte, há que se considerar, no entanto, que Scheler usa o termo “*fühlen*” para destacar a *tomada*

⁶ O sentido problemático dessa compreensão de humano segundo o registro da *res* é algo que Scheler evidencia, insistentemente, ao longo de suas obras e, em alguns casos, parafraseando, sem qualquer pudor frente ao pensamento oriental, a seguinte sentença de Buda: “Bendito seja intuir cada coisa, temível sê-las.” (SCHELER, 1976, p. 255).

⁷ No presente artigo – embora seus autores estejam familiarizados com as traduções dos textos de Scheler para a língua portuguesa e não as desabone – optou-se por fazer traduções próprias das passagens do texto scheleriano desde o original alemão. Tal opção observa, tão somente, o critério de fidelidade às *Obras Completas* de Scheler, que constituem fontes primárias.

⁸ Nesse sentido, há indícios de que uma superação do preconceito histórico da racionalidade do homem *versus* a emotividade da mulher está em curso, mas, a fim de evitar confusão terminológica, deve-se compreender “homem” como sinônimo de “humano”, supondo aí já uma unificação dos aspectos bipolares, como o masculino e feminino. Por conta disso, a ideia de *Allmensch* scheleriana traduzir-se-ia melhor por “humano total”.

sentimental, que é uma prerrogativa do espírito em contraposição a qualquer outro “estado de sentimento”. Seguindo essa linha de análise, em uma de suas obras de maior expressão, sobretudo na temática das emoções, não fala explicitamente de “emoções”, mas sobretudo “vida emocional”.⁹

Feitas estas notas, para fins de circunstanciar o conceito de humano total frente ao problema dos sentimentos, indicamos que, metodologicamente, devemos compreender doravante a “vida sentimental” em Scheler como um fenômeno discriminado em quatro níveis que tornam visíveis as seguintes classes de sentimentos: a) *sensíveis*; b) *vitais/corporais*; c) *anímicos* e d) *espirituais*. (SCHELER, 2008) Em um plano muito geral desses conceitos, necessários como caracterização preliminar, nesse tópico de introdução, podemos indicar que o que Scheler denomina *sentimentos sensíveis* são aqueles localizados no corpo, diferindo-se das funções e resumindo-se, pois, em estímulos passageiros, como o gosto doce ou a dor de um soldado ferido, que pela sua atenção constante e pela liberação da adrenalina acaba por não sentir tal dor. A segunda classe, os *sentimentos vitais/corporais* são variações em torno do vigor, que incluem desde a sensação de mal ou bem-estar quanto de fadiga e alívio físico. A diferença desta classe de sentimentos frente a primeira, é que não se originam necessariamente de estímulos do corpo, ainda que possam estar vinculados. A título de exemplo, o medo e a angústia não estão vinculados a algo presente, mas se antecipam a uma ocorrência. Diferentemente das formas que a precederam, a terceira classe, os *sentimentos anímicos* já não se vinculam de nenhum modo a um fenômeno corporal, são qualidades do “eu” como a tristeza e a alegria. Com relação ao tempo, parece, então, que tais sentimentos têm uma duração maior se comparados com os anteriores. A quarta camada de sentimentos revela os *sentimentos espirituais*, como o arrependimento e a

⁹ Embora tendência falar deliberadamente em “afetos” e em “emoções” na filosofia de Scheler, optamos por traduzir o termo alemão *Gefühl* por “sentimento”, matriz que derivará em “sentir”, “sentido” e “sentimental”. Diversas são as razões para esta opção: em primeiro lugar, manter-se fiel ao termo que o próprio filósofo utiliza para referir-se à tomada dos valores, já que o autor não fala de “afeto” (*Affekt*), tampouco em emoção no presente contexto; uma segunda razão é que em sua obra adiantada Scheler passará a usar o termo “emoção” (*Emotion*) (e seu derivado “emocional”, *emotional*) além de sentimento, o que faz com que a opção por traduzir *Gefühl* por emoção promova uma planificação, eliminando as nuances entre os dois conceitos. Por fim, a utilização do termo “sentimento”, também nos preserva de associações arriscadas com as noções de “afeto”, “afetividade” e “tonalidade afetiva”, usuais em língua portuguesa para designar os contextos das *Stimmungen*, na fenomenologia ontológico-existencial de Heidegger.

paz interior. Com relação à ligação com o corpo já não recebem nenhuma influência, e, por isso, podem até mesmo ser chamados de “sentimentos metafísicos” ou “religiosos”.

A exposição propedêutica que nos trouxe aqui, nos oferece base para agora indicar, categoricamente, que o objetivo desse trabalho é *apresentar como a fenomenologia dos sentimentos de Max Scheler pode contribuir para uma visão totalizante do humano*, visão que, dando alento aos atos sentimentais, tomem-nos como integrantes da essência do espírito. Nesse sentido, a questão em foco se enuncia como: *em que medida os sentimentos contribuem para a compreensão da essência do humano?* Seria o humano cindido de sua esfera sentimental, em vista do fato de que boa parte de seus atos ocorrem na conjuntura de variados sentimentos? Essas duas questões já se insinuam em sua importância dado a necessidade de uma avaliação desse aspecto do *ethos* humano, aqui compreendido como o caráter de totalização do humano (*Allmensch*). Face às considerações anteriores e às presentes linhas diretrizes, podemos assumir que o horizonte de discussão dos sentimentos está aberto e, em seu âmbito, pretendemos tematizar os seguintes fenômenos sentimentais estudados com ênfase por Max Scheler: a *simpatia*, o *amor* e o *arrependimento*. A tematização desses conceitos capitais, tal como enunciados aqui, delibera também sobre a estrutura e ordem de nosso escrito.

2. A *simpatia* e outros fenômenos *simpatéticos*

Scheler procurou descrever fenomenologicamente e analisar fenômenos *simpatéticos* e encontrou diferentes formas gerais de suas manifestações. Em sua obra *Essência e formas de simpatia*, ele nos indica quatro dessas: 1) *sentir-com-o-outro*; 2) *congratulação e compaixão*; 3) *contágio afetivo*, e 4) *unificação sentimental*. A primeira forma da *simpatia*, o *sentir-com-o-outro* (*Miteinanderfühlen*) parece indicar um aspecto de afetação no sentido moral, podendo também se mostrar como um modo para qualquer outra forma de *simpatia*¹⁰. Esta ocorre, por exemplo, em casos de luto, quando os parentes do morto sofrem *um com-o-outro* (*Miteinander*), não exigindo o

¹⁰ Ao iniciar o exame do tema da *simpatia*, abrem-se duas possibilidades de sentido desta palavra: uma, pelo aspecto negativo de um sentir ao usar o termo *Sympathie*, proveniente da etimologia grega *syn-pathos* que indica “compadecer”; outra, quanto ao sentido que engloba o negativo e positivo (ao usar *Mitgefühl*) indicando um co-sentir (KAHLMAYER-MERTENS, 2021).

reconhecimento da dor por outrem externo a essa ligação tão íntima. É bem verdade que este tipo de simpatia não ocorre apenas nos casos de luto, mas também na contemplação artística, como um dos modos mais eficazes de união entre visões de mundo diversas (SCHELER, 1973, p.19).

O segundo fenômeno simpatético focalizado por Scheler é a *congratulação* (*Mitgefühl*) e seu correspondente a *compaixão* ou *compadecimento* (*Mitleiden*). Estas já indiciam o ato de reconhecimento da alteridade como alguém diferente de si mesmo. Portanto, é uma forma de simpatia na qual ainda não há uma identificação, mas antes uma separação clara, apesar da aproximação de dois campos sentimentais diversos.¹¹ Para ilustrar essa forma de simpatia, recorrendo à situação anterior do luto, poderíamos indicar que este seria, por hipótese, o sentimento de um amigo da família, que, ao se compadecer dos pais enlutados, difere desses últimos por sofrer ao lado deles e não a mesma dor que eles. No caso dele, há um compadecer-se, mas uma compreensão da dor que eles estão compartilhando, e, por conta dessa compreensão é possível sentir juntamente a eles a sua dor (SCHELER, 1973, p.24).

Diferentemente do modo anterior, o *contágio afetivo* (*Gefühlsansteckung*) não é uma aproximação ao mundo sentimental do outro, mas mergulho e identificação em tal mundo. Entre os exemplos possíveis de recurso aqui, está a reação hilariante imediata ao riso alheio. Nesse caso, “contagiamo-nos” com o riso do outro quando o vemos rir de maneira desmedida; do mesmo modo, o choro por adesão ao do outro, em uma situação triste. Nestes casos, o quadro é distinto do anterior (compadecimento/congratulação), por não haver participação ativa em seu modo de se manifestar, i.e., segundo Scheler (1973), faltaria aqui o caráter intencional identificado nos fenômenos aludidos. Ao carecer de um direcionamento intencional, também não haveria limites para o número de pessoas envolvidas nessa forma de simpatia. Ora, um tal fenômeno já teria sido tomado na pedra de toque da psicologia das massas de Gustave Le Bon, ele seria, nesse caso, interpretado como comportamento que se dissemina na multidão e que é repetido impetuosamente, automaticamente; no entanto, como se pode avaliar com Scheler (1973), a abordagem de Le Bon parece ainda não ter considerado um traço de consciência individual e vital do humano.

¹¹ Estudo admirável sobre esse traço fenomenal, abordado sob o aspecto da empatia, com ênfase em seu aspecto intersubjetivo, nos é oferecido por Zahavi (2001).

Por mais que estes se enquadrem no que chamamos de fenômenos “simpatéticos”, nosso filósofo nos leva a compreender que há entre todas uma forma mais significativa da simpatia, que para ele seria a *unificação sentimental* (*Einsgefühl*). Por um primeiro olhar, ela se insinua como mais um caso de contágio, ou algo que se assemelhasse a uma intensificação deste fenômeno, no qual não há consciência de individualidade. Para Max Scheler, identificam-se duas formas de manifestação deste fenômeno, seriam elas a identificação *heteropática* e a *idiopática*. Na primeira, o filósofo indica uma união do “eu próprio” com o “eu do outro” (o outro eu); na outra, há a total absorção do “eu próprio” pelo “eu do outro”. Os exemplos dados por Scheler, nesses casos, não poderiam ser mais pitorescos; leitor de Lévy-Bruhl (cujas investigações sobre a mentalidade dos povos primitivos ganham admirável consideração e povoam as notas de rodapé de *Essência e formas de simpatia*), nosso autor tratará a identificação *heteropática* como um laço com um ancestral, como nos casos dos ritos tribais ou em mistérios antigos nos quais se têm estados de êxtase místico. Por sua vez, a identificação *idiopática* seria indicada como forma específica manifestada no ato sexual, em uma genuína relação de *amor*, quando, no clímax de tal ato, dar-se-ia ela capaz de suspender a consciência de individualidade fundindo-se em laço de amor único (SCHELER, 1973, p.31).

Similar a esta, há ainda outra dimensão de sentimento analisada por Scheler, esta possuiria função religiosa e seu processo se constituiria em espécie de condensação em uma pessoa. É o que temos em sua *teoria dos modelos*, na qual o filósofo evoca a figura do Santo, este que, para Scheler, encarna o extrato mais alto da hierarquia dos valores, a saber: o valor do *sagrado*. Figura paradigmática dessa dimensão, Francisco de Assis seria a pessoa que melhor a ilustra, elevando o fenômeno simpatético da *unificação sentimental* a uma dimensão mais elevada, aquela na qual há uma união com toda (e qualquer) criatura, colocando até mesmo o que é inanimado como “irmão”, tendo o Criador como fonte única (SCHELER, 1973, p.32). Logramos daqui a evidência de que a linha demarcatória entre tais fenômenos *afetivos simpatéticos* e o *amor* em geral é mais tênue do que presumida, o que nos exige tematização mais detida sobre o sentimento do *amor*, já que este ocupa papel de importância aqui bem como no *corpus* da filosofia scheleriana.

3. Amor

O fenômeno do amor é central na investigação filosófica dos sentimentos em Scheler, principalmente no entrevero da axiologia fenomenológica e da antropologia filosófica. Isso se dá. Pois o amor desempenha destacado papel na ética ao permitir que transpareça sua conexão com a essência dos valores e, até onde podemos ver, tal ligação é estreita a ponto de ser *via de acesso* aos valores, ou seja, apenas através deste sentimento se torna possível saber de si e dos demais em sua dimensão axiológica. Mas isso apenas elucida quais possibilidades o amor aponta, e ainda não diz o que o amor é, não o define. Nesse sentido, boa estratégia para uma análise fenomenológica do amor seria:

[...] perguntar se é necessário tomar posse de uma intuição sua, pois o amor não pode ser reduzido a outra coisa para ser explicado. Para fazer ver sua essência deve-se mostrá-lo primeiro negativamente dizendo o que o amor não é: ou seja, não é identificação vital, simpatia, etc. É difícil expressar com uma representação adequada a imagem criadora do amor. (SUANCES MARCOS, 1986, p.99)

Se, como dito, a simpatia se manifesta variadamente e sua forma mais primordial é o *sentir com o outro*, agora, a análise do fenômeno do amor nos coloca diante da indicação de que este diverge da simpatia, sendo traço distintivo entre ambas o caráter da “espontaneidade”. (GOOD, 2006) Uma tal afirmativa se justifica pois, enquanto a simpatia consiste sobretudo em vínculo e em correspondência à experiência sentimental do outro, e isso ainda implica na dependência e passividade face a um outro, o amor surge espontaneamente da própria dinâmica de atos da pessoa. Nesse caso: “[...] devido a essa espontaneidade, nós exprimimos melhor o que somos e o que intentamos.” (GOOD, 1998, p. 23) A fim de evitar aqui a falsa impressão de uma má circularidade, é necessário compreender o caráter abrangente do amor como uma força universal. Algo assim começa a se esboçar em sentenças como a que diz que, na filosofia de Scheler: “Desde o átomo e desde o grão de areia até Deus, tudo recai na alçada do amor.” (SUANCES MARCOS, 1986, p.103) Ora, se nos colocarmos diante das ocorrências da vida atual, não faltarão razões para colocar sob suspeita este preceito da filosofia scheleriana. Afinal, basta olhar o mundo para logo identificar episódios de extremismo político, de intolerância religiosa, eventos belicosos e conflitos de toda

sorte, que nos fariam objetar contra a tese do predomínio do amor. Mas, ao que tudo indica, para Scheler, o amor já compreende inclusive a determinação de sua negação, a saber, aquilo que seria o oposto do amor. Face a isso, maneira plausível de tomar o fenômeno do amor em seu aspecto mais abrangente é assumindo-o como um vetor da manifestação, tendo o *ódio* como sentimento opositor (de negação), este último funcionando como uma espécie de resistência à força criadora, e, no entanto, uma vez superada tal resistência, traria à tona ao movimento originário (positivo) com sua maior intensidade.

Laboramos por deixar patente o traço de espontaneidade (e, portanto, de atividade) do amor, agora introduzimos que sua contraparte, o *ódio*, é manifesto como um fenômeno reativo (de re-atividade). A relação entre amor e ódio pode ser assim expressa: *o que motivou o amor de X por Y?* Uma resposta direta – no caso do amor autêntico – seria a de que é condição necessária e suficiente para tal, o próprio modo de ser de Y, ou seja, por Y ser essencialmente como é, que recebe o amor de alguém. Diferentemente, no caso do ódio, normalmente haveria um motivo claro: X odiaria Y em razão de Z, onde Z seria episódico, i.e., uma característica alheia à essência de Y. A fim de trazer mais clareza a essa questão, há que se compreender também a relação direta dos sentimentos de ódio e amor em relação aos valores. À luz disso, pode-se sustentar que tanto o ódio como o amor são fenômenos originários; ambos se diferenciam porque têm sentidos opostos, o ódio dirige-se a um contravalor e o amor dirigindo-se a valores mais elevados (SCHELER, 1973).

Até aqui caracterizamos os fenômenos do amor e do ódio de maneira ainda genérica, por isso há que se considerar desdobramentos éticos de tais sentimentos na filosofia scheleriana que parecem indicar qual o “traço sentimental” da pessoa. Para tanto, analisaremos, no próximo passo, outro fenômeno ligado a esse e que surge da análise de tal sentimento.

3.1 *Ordo amoris* como ordenação apriorística dos valores

A análise fenomenológica do amor definitivamente não resulta na aceitação de concepção “sentimentalista” da filosofia, ao contrário, tendo em vista seu caráter determinante de preferências, sentimentos constituem o fundamento do *ethos* humano.

Assim, a disposição sentimental de um indivíduo é *espécie de organização determinadora de preferência entre valores tanto individuais quanto coletivos*. Tal sistema engloba todas as esferas do comportamento humano, incluindo aí as decisões no direcionamento intelectual. Nesse sentido, o filósofo indica que em todo filosofar há um ato de amor que é pré-condição para sua execução. De sorte que:

[...] podemos - antes mesmo de caracterizarmos este ato de forma autossustentada - definir a essência da atitude espiritual, que, em cada caso, subjaz formalmente a todo filosofar, por enquanto como: ato amorosamente determinado participante do cerne de uma pessoa humana finita na essência de todas as coisas possíveis. (SCHELER, 1968, p. 68)

Sáimos da passagem lícitos a compreender que há um direcionamento prévio da própria pessoa ao mundo, esse abarcante das mais simples operações psicológico-intelectivas e dos campos mais propriamente espirituais. Corroborando a passagem citada, o filósofo ainda nos diz: “Sei que tanto os objetos que conheço pela percepção e pelo pensamento, bem como tudo que quero, escolho, faço, empreendo e realizo, dependem do jogo desse movimento do meu coração.” (SCHELER, 1957, p. 347). É o referido “movimento do coração” que ficou conhecido como o “*ordo amoris*”, tratando-se do elemento axiológico que define moralmente de um modo mais radical a pessoa face a sua disposição sentimental. (SÁNCHEZ-MIGALLÓN 2006) Podemos compreender a origem e significação desse termo a partir do fato de que Scheler, levando adiante o *insight* de Pascal segundo o qual há uma genuína ordem do coração para a qual o entendimento não tem olhos de ver, indica que a tomada sentimental dos valores tem raio de atuação próprio. Isso quer dizer que, na “ordem do coração”, os conteúdos de valor são tomados de modo tão inquestionável quanto os elementos da lógica ou das matemáticas, sem, no entanto, submeter-se à lógica do conhecimento, do entendimento, da razão.

O *ordo amoris* é, portanto, ordem apriorística estabelecida segundo a própria essência dos valores que pode ser tomada segundo cada indivíduo a partir do modo de sentir, podendo essa ordem e os valores hierarquizados em tal “reino” serem tomados com mais ou menos evidência de pessoa para pessoa. Assim: “Esse *ordo* é uma estrutura noética e noemática, pois refere-se tanto à ordem objetiva dos valores que podem ser especificados no *insight* fenomenológico quanto à ordem dos valores que funcionam nas emoções e nos juízos de valor de pessoas individuais”. (KELLY, 1997,

p.73) Isso nos permite interpretar que tal ordem, e sua apreensão sentimental, nos põe diante de uma modulação do ato básico do amor em jogo para cada pessoa, ao passo em que cada uma pode eleger ou preferir valores desse ordenamento. A variabilidade do ato de preferir individual é tamanha que pode ser compreendida como “constelação”. Esta regida por ordem determinada e designativa da maneira de preferir uns valores a outros. Depreende-se daqui que é pela preferência de uns valores a outros, que é manifestada pela escolha individual, que o indivíduo se caracteriza como pessoa e, simultaneamente, como o valor atribuído a si. Compreendendo assim, diga-se que, na medida em que acontece ao humano em seu traço incomparável de singularidade, o *ordo amoris* confronta o indivíduo à exigência de uma perfectibilidade ética a ele correspondente, qual seja: conhecer a si próprio e empreender-se segundo a plêiade de valores que se lhe apresentam, valores que, acabam por orientar-se pelo amor enquanto valor mais primordial e originário. (DUPLÁ, 2019)

Estabelecimentos anteriores evidenciaram que o amor intenciona um objeto, mas este não é mera objetividade, antes constitui-se como um fenômeno de valor. Assim, em todo ato de amar, amante é aquele cuja *intentio* tem como correlato o que o amado constitui (seja ele um amigo, um bem, a natureza, Deus etc.). Elucida-se, com isso, que o amor é o “movente” primário da pessoa em direção a outra correlata a si, a um fenômeno que se lhe apresenta. Sendo a intencionalidade ao outro uma consideração de seu centro ontológico, registre-se que o amor tem um modo peculiar em tal direcionamento. Afinal, o amor não tenta modificar o amado sendo inapropriado a toda relação amorosa que o amante absorva o amado tentando tutorá-lo ou determinar seus cursos; muito ao contrário, o verdadeiro amor não quer o amado para si, mas *quer-lhe* para ele mesmo, quer dizer, quer que o amado seja para si próprio. (SCHELER, 1957) Ao acessarmos o centro essencial da pessoa com a qual há um laço de sentimento se nos apresentam características tais que nem sempre correspondem às nossas próprias preferências, afinal cada indivíduo possui seus sentimentos próprios. Nesse sentido, amar alguém é, precisamente, compreender a quem se ama como autônomo, transigindo com suas diferenças frente a nós; do contrário, esperar amar o outro por aquilo que ele tem de similar ou idêntico a nós, visando apenas qualidades que em nada diferem das nossas – em uma pretensão de espelhamento – seria não amar ao outro, mas a nós

mesmos. Donde se depreende que a diferença é condição para o caráter de individualidade e traço constitutivo do amor autêntico.

Qualquer que seja a diferença entre indivíduos – ainda que considerada como defeito em Y cuja característica não está no indivíduo X – deve ser aceita, no caso de existir uma forma autêntica de amor, por isso, o genuíno do amor se mostra plenamente em vermos bem os defeitos dos objetos ou pessoas amadas, mas os amamos com esses defeitos. (SCHELER, 1957) Há uma reciprocidade, uma complementação na identidade do eu com o tu que configura esse novo ser plural dado por intermédio do amor, cuja experiência é uma realidade fundamental, um eu e um tu distintos unidos na diferença. Entretanto, falar de acolher a diferença não significa aniquilação da vontade e direção passiva ao outro, já que amar também pressupõe uma abertura do real para o ideal, uma antevisão da forma mais elevada de valor atingível por aquele indivíduo. É o que temos aqui em evidência:

O amor autêntico é aquele que não se contenta com os valores reais na pessoa amada, mas que impulsiona a seu ideal ainda não conseguido. Quando dizemos a alguém: “venha a ser o que tu és”, quer dizer que esse ideal ainda não conseguido pode conseguir-se com a ajuda do amor alheio e a conseqüente confiança em si mesmo. O que alguém já é não necessita chegar a ser. É preciso alcançar essa meta que aspiramos. (SUANCES MARCOS, 1986, p.101)

Daqui derivamos que o amor parece manifestar-se de diferentes formas, sendo que há uma forma mais elevada na qual há o respeito pela alteridade e, simultaneamente, um impulsionar para os valores mais altos atingíveis pelo ente que ama. Para elucidar melhor tal experiência, Scheler distingue entre três tipos de amor: a) o *vital*, cujo substrato é o corpo; b) o *psíquico*, correspondente ao eu, e c) o *espiritual*, em cujo fulcro está a pessoa. (SCHELER, 1957)

A partir desse ponto de nossa exposição, identificamos que o amor, ao mesmo tempo em que direcionado a um indivíduo sob a forma erótica, dirige-se à maneira mais profunda de amor (de uma fusão sentimental com aquele indivíduo). Desse modo, permanece aberta a questão quanto a *unificação sentimental* estar dirigida apenas ao indivíduo ou a toda a criação; o que nos faz questionar sobre qual forma seria a mais elevada entre ambas. Compreendemos que, enquanto no amor por uma pessoa o direcionamento do sentimento parece se dar em profundidade (“verticalmente”), no caso

da *unificação sentimental* o sentimento se dissemina a todos os entes (“horizontalmente”). Para deixar mais claro, talvez poder-se-ia afirmar que tanto a *simpatia* quanto o *amor* são manifestações sentimentais, compreendendo o *sentimento* como força capaz de direcionar um ser intencional, tendo, ao mesmo tempo um conteúdo não imediatamente apreensível pela razão.

Finda a análise do amor e da simpatia, podemos passar ao fenômeno sentimental do arrependimento, próxima figura integrante do assim chamado “humano total”.

4. Do arrependimento

A investigação do arrependimento (*Reue*) envolve a apropriação interpretativa da filosofia de predecessores de Scheler: Spinoza, Kant e Nietzsche. As linhas gerais de tal pesquisa indicam primordialmente: a) qual o direcionamento no aspecto temporal do arrependimento; b) quais as condições para o ato do arrependimento e, finalmente; c) quais os efeitos do arrependimento. Uma consideração aparentemente óbvia, mas que não deve ser desprezada, se apresenta nas seguintes questões: 1) Em que núcleo ocorre o arrependimento? 2) Como ele é possível? Scheler assevera que é a própria constituição da pessoa, ou seja, o centro pessoal é capaz de observar, captar o sentido e o valor de cada parte de sua própria vida (SCHELER, 2015, p. 49). Desse modo, a pessoa experiencia sentimentalmente arrependimento, ela se arrepende. Isso se dá, tal como indica nosso filósofo, face ao seguinte quadro: Já que não é possível ver o futuro de nossa vida, pelo menos como algo já definido, uma vez que está aberto, cabe compreender que a pessoa que se arrepende está com sua consciência voltada ao passado tendo algo da forma de um juiz acerca desses fatos (SCHELER, 1968 p. 30). Scheler nomeia este juiz de nós mesmos como: “a polícia internalizada de ontem” (*die verinnerlichte Polizei von gestern*) (SCHELER, 1968, p. 32). Há, portanto, primeiramente, uma observação de um ato passado e, em segundo lugar, uma “*verdadeira* intervenção operativa nele” (SCHELER, 1968, p. 37). O ato de visar o passado e dele se arrepender parece já exigir uma variabilidade, uma liberdade de escolha tal que escape do determinismo, caso contrário, anular-se-ia toda e qualquer possibilidade de arrependimento, afinal nunca ninguém se arrepende do que não poderia ser diferente. Nesse sentido, o filósofo torna compreensível que:

[...] também “poderíamos” *ser* outros, e não poderíamos agora *querer e agir* de forma diferente. É por isso que esse “podia ter sido diferente” (*Andersgekonnthaben*) não seria apenas uma falsificação retroativa, baseada na ilusão [...] de que podemos ou achamos *agora* poder fazer diferente. (SCHELER, 1968, p. 41)

Em compasso com o pensamento do filósofo, temos que o arrependimento pressupõe a liberdade, a contingência em oposição à necessidade e, ao mesmo tempo, uma vontade de mudança ou, em outro sentido, a aceitação de que o resultado atingido não foi o melhor entre as várias opções. Analisando por tal viés, o arrependimento nos patenteia um erro, uma escolha feita por um sujeito moral passível do não-acerto e, nesse sentido, o ato de arrepender-se indica a admissão de que poder-se-ia escolher mais adequadamente. Quais seriam então as condições preliminares para a presentificação do arrependimento? Haveria uma “preparação” para este? Ora, julgamos poder identificar empecilhos ao ato do arrependimento, por exemplo: *o orgulho*. Esta é a situação que reteria o indivíduo em uma condição atual de não-aceitação de sua possibilidade de errar; autocentrado em seus atos, esse recusa qualquer possibilidade de dar um novo sentido a um fato ocorrido e, assim, de qualquer mudança de comportamento diante da vida. Uma posição bem diversa desta é a que vive a pessoa humilde. Para nosso autor, a humildade é uma das primeiras condições para o arrependimento, visto que é condição totalmente inversa do orgulho, cujo raio de ação impede o ato de arrependimento:

Apenas quando a humildade [...] *dissolve* as tendências insistentes de repelir, de endurecer e de fechar-se próprias ao orgulho, colocando o eu-pontual (*Ichpunkt*) (que no orgulho se encontra isolado da dinâmica do fluxo da vida) novamente numa ligação fluida com esse fluxo e com o mundo, é que o arrependimento se torna possível. (SCHELER, 1968, p. 38)

Tal como compreendida aqui, a humildade possibilita o arrependimento, este pensado como a admissão de que um acontecimento do passado poderia ter sido evitado se um ato X, fosse substituído por um Y, baseado em uma outra disposição sentimental. Uma vez que há a humildade, abre-se a possibilidade de arrepender-se, isto é, dá-se a “prontidão” para o arrependimento. E, uma vez em posse de tal disposição, abre-se uma terceira:

Como a prontidão para o arrependimento não é possível sem a *veracidade* para consigo mesmo, ela também não é possível sem a *humildade* que contra labora (*entgegenarbeit*) ao orgulho natural que constringe a alma ao seu eu-pontual e ao seu agora-pontual (*Jetztpunkt*). (SCHELER, 1968, p. 38)

Veracidade perante a si mesmo é a condição na qual o indivíduo está despido de todas as “máscaras”, sabedor de sua condição moral ainda em construção e disposto a reconhecer o que poderia ter sido diferente. Poder-se-ia questionar, nesse momento, se por ser dotado de escolha o humano escolhesse não se arrepender, que consequências surgiriam? Com respeito à ausência de arrependimento, no caso de inexistir a realização de um bom propósito exequível, indica o filósofo que: “O caminho para o extremo autodesprezo é quase sempre por meio de bons propósitos irrealizados não precedidos de real remorso”. (SCHELER, 1968, p. 36-37) Sendo uma autoavaliação negativa altamente depreciativa, o autodesprezo acaba comprometendo a autoconfiança do indivíduo, impelindo-lhe, no mais das vezes, a más escolhas. Convém, portanto, ao que tudo indica, apontar quais são os resultados, os efeitos no indivíduo de um ato de arrependimento genuíno.

O filósofo alemão, em sua consideração de sentimentos como o do arrependimento, procurou as ingenuidades residuais cometidas por seus predecessores na análise de tais fenômenos e, nesse sentido, uma das grandes inovações de sua filosofia foi ter encontrado o aspecto positivo do arrependimento, ou seja, qual a transformação que decorreria de um processo de arrependimento no centro da pessoa humana. A propósito disso, ainda nos diz Scheler (1968): “Também o arrependimento tem, ao lado de sua função negativa, como implicação de sua função negativa, de rejeição, uma função positiva, libertadora e construtiva”. (p. 30)

Em um primeiro momento, o arrependimento aparentaria uma rejeição do indivíduo a suas próprias ações, dadas as consequências negativas de seus atos. Ora, mas, como foi visto, o orgulho seria um dos sentimentos que impediriam avançar para um próximo passo, aquele fornecido por uma atitude humilde, de ressignificar o passado mediante a aceitação de que poderia ter sido diferente, e de que, portanto, suas atitudes não foram as melhores possíveis. Dadas as pré-condições para o arrependimento, como recém apresentado, isto é, a humildade e a prontidão, ou ainda, a disposição para arrepender-se, surgiria, então um novo momento, uma libertação, uma construção de um novo sentido e valor em relação àquela atitude passada. (SCHELER, 1968, p. 36) O processo de libertação diz respeito, assim, principalmente, à relação ao sentimento de culpa, possibilitando nova forma de atuar no mundo:

O arrependimento mata o nervo-vital da culpa, através do qual ela perdura. Ele impele o motivo e a ação, a ação com suas raízes, para fora do centro-vital da pessoa e, com isso, ela possibilita o começo livre, espontâneo, o começo virginal de uma nova sequência-vital. (SCHELER, 1968, p. 36)

Há nesse sentido uma modificação da condição moral da pessoa por meio do arrependimento, por meio dessa eliminação da culpa. Em decorrência disso surge a liberdade de um novo começo, de uma nova sucessão de vivências, as quais já foram aliviadas do fardo que antes prendia a pessoa na passada condição desfavorável. O filósofo nos dá mais detalhes da modificação da condição moral do indivíduo nesse processo de arrependimento:

Ele *verdadeiramente* apaga o desvalor moral, o caráter valorativo de “mal” de determinado comportamento, ele decerto suspende a pressão da culpa que *verdadeiramente* irradia desse mal em todas as direções e, com isso, toma para si a força de procriação, por meio da qual o mal sempre faz nascer um novo mal. (SCHELER, 1968, p. 37)

Tal como o filósofo nos permite compreender, o fenômeno do arrependimento passa por algumas etapas e tem pré-requisitos. Mas, ao mesmo tempo, ele traz consequências benéficas em termos de uma modificação do comportamento, um simples ajuste na disposição sentimental do indivíduo, ao liberá-lo do sentimento negativo da culpa e do decorrente sentimento de rejeição para consigo mesmo. Ao passar por todo o processo, a pessoa fica então em uma condição superior, e Scheler nos dá elementos para interpretar esta nova condição como um processo de renascimento (*Wiedergeburt*), no qual o cerne da individualidade é reformado. Desse modo:

[...] o arrependimento indica também o caráter de propriedade na conversão do remorso que conduz finalmente à formulação de novos e bons propósitos através da mudança mais profunda de atitude até uma mudança genuína de atitude, sim ao “renascimento”, em que a raiz última de nossos atos morais: o centro espiritual da pessoa parece queimar-se (incólume de sua identidade formal e individual) e reconstruir-se, em suas intenções últimas. (SCHELER, 1968, p. 42)

Ainda que a segunda fase da filosofia de Scheler se estabeleça mais vivamente como preparação e transição a sua antropologia filosófica, já é possível antever aqui o cerne da constituição do humano, que é o âmbito no qual os fenômenos sentimentais se dão. Anos mais tarde, já desenvolvendo os escritos que constituem parte de sua antropologia filosófica, Scheler mostrará esse nível do ser do humano como centro no qual o espírito se manifesta ou, mais precisamente, a essência da constituição da pessoa.

É possível também reconhecer que o lugar no qual sua filosofia desembocará será em sua metafísica, ainda que ao se referir ao arrependimento ainda faça parte de um período no qual ainda mantinha seu teísmo. Essa ambiência se deixa entrever na seguinte passagem:

[...] por uma visada puramente moral, o arrependimento é uma forma de *autocura* da alma, sim, a indicação do caminho para reconquistar suas forças perdidas. E religiosamente ele é muito mais: o ato natural que Deus concedeu à alma para retornar a Ele, quando a alma Dele se distanciou. (SCHELER, 1968, p. 33)

Sob esse ponto de vista, o sentimento de arrependimento deixa de ser visto como um empecilho à felicidade do humano e passa a ser uma oportunidade de cura da alma diante de seus males morais. Face a tal sentimento o humano admite perante si mesmo seus erros, compreende uma melhor forma de doar sentido às suas vivências e por isso recebe um novo vigor capaz de impulsioná-lo a uma condição superior, na qual se vê liberto da culpa ou, por assim dizer, renascido.

Os movimentos que nos trouxeram até aqui preparam a tematização do conceito scheleriano de “humano total” (*Allmensch*). Isso porque, mais do que fenômenos sentimentais, como a *simpatia*, o *amor* e o *arrependimento*, introduzimos: os contextos da axiologia fenomenológica de Scheler, o caráter ontológico apriorístico dos valores e sua ordenação intrínseca, a assim chamada gramática dos sentimentos e, por fim, um aceno àquilo que seria mesmo o projeto tardio de uma antropologia filosófica. A reunião desses insumos nos favorece tratar detidamente essa ideia fundamental de unidade da experiência humana. É o que veremos no próximo tópico.

5. O *Allmensch*, propriamente dito

Desde onde Scheler mira, a tradição filosófica, já em sua gênese na antiguidade, imporia ao humano um caminho de via única, destacando-o como um animal possuidor de *logos*, deixando os seus aspectos sentimentais escanteados. Poder-se-ia questionar, nesse sentido, quais as consequências indesejáveis para Scheler na admissão de tal postura. A assunção do humano como *ente racional* é puramente teórica e não condiz com a realidade; Scheler é filósofo que procura entrever, no jogo entre o plano real e o ideal, a síntese de compreensão que leva a uma visão-de-mundo mais abrangente,

mundividência incorporadora de aspectos de outra ordem. Até onde podemos avaliar, a experiência parece estar a favor de Scheler, pois, na vivência de um humano no mundo não é comum observar um indivíduo privado de uma constituição que abarque fenômenos sentimentais.

Isso é indício do quanto Scheler comungava com Pascal a compreensão de que o humano seria essencialmente um *ente amoroso* (*ens amans*). O pensador alemão, no entanto, levou mais além essa compreensão e viu que é inerente à própria natureza certo “impulso sentimental” (*Gefuhlsdrang*). Nos animais em geral, tal impulso converte-se na força instintiva, de procriação da espécie e de defesa. Já no humano, destaca-se o fato de que todos seus atos são “motivados”, no mais próprio sentido do termo, isto é são “movidos” por forças, de ódio ou de amor, de repulsão ou de atração.

No ensaio “O homem na era da conciliação”, contido em *Visão filosófica de mundo*, Scheler nos faz compreender que há em curso um processo universal de adaptações de forças opostas. A este, o pensador chama de “conciliação” (*Ausgleich*), uma tal que se manifesta em diversas esferas, nomeadamente: a política, a cultural, a social, ou mesmo na conciliação entre o masculino e o feminino. Assim, para Scheler, o “humano total” (*Allmensch*) é um “ideal de humano” (*Ideal des Menschen*) que se fundamenta na sua constituição essencial de ser que está aberto, de ser que escolhe o que quer se tornar. No âmbito de tal constituição ideal, Scheler a indica como o que “não nos é nada próximo”, complementando: “[...] [é] a ideia do humano que contém todas as suas possibilidades-essenciais efetuadas em si mesmo” (SCHELER, 1976a, p. 151). Embora tal ser paradigmático seja ainda apenas uma referência, “[...] para cada era do mundo há um *humano-total relativo* a um máximo de humanidade total que lhe é acessível, um máximo relativo de participação em todas as formas mais elevadas de existência humana (*menschlichen Daseins*). Assim como para nós.” (SCHELER, 1976a, p. 109). É possível avaliar daqui, sem qualquer embaraço, que, graças à concepção clássica e a uma visão do Homem perspectivamente “androcêntrica” estaríamos aquém de uma visão mais unificadora do humano. Consideramos plausível a tese de Scheler e pode-se mais facilmente compreender tal processo de conciliação como uma adaptação natural da esfera racional e intuitiva (ou ainda, como polos não antagônicos, mas como opostos-complementares).

Levando a sério a tese de Scheler, cabe a questão: *Como chegar à totalidade de humanidade do humano em nossa visão atual?* Tal como compreendemos, é possível integrar os fenômenos sentimentais estudados por Scheler como contribuição para uma visão mais conciliadora do humano. Desse modo, os fenômenos simpatéticos, por exemplo, ampliariam a capacidade de socialização e de adaptação de qualquer indivíduo em novos ambientes. Conforme Scheler, também o arrependimento ampliaria a visão do humano, já que tal fenômeno arrola a dor e a oportunidade para um renascimento, expansão da compreensão humana, que estará menos sujeita a atos socialmente nocivos depois de uma superação de tal estado de sofrimento. Não é à toa que Scheler se refere ao arrependimento como o que o humano – para sua própria sorte – tem o *direito* de sentir. Além disso, dentre todos, o amor é certamente o sentimento mais elevado, por tratar-se, para Scheler, do fenômeno constitutivo do próprio modo de ser da realidade. Portanto, é a ele ou a seu antípoda que todos os atos humanos estão condicionados previamente.

Embora não se tenha chegado a uma conceitualização fenomenológica plena do assim chamado “humano total” (impossibilidade a qual o próprio Scheler confrontara, e razão pela qual nosso artigo anunciou-se como apenas apontamento a sua constituição), o filósofo deu passos decisivos para uma primeira delimitação do tema e formulação da questão. Nesse caso, ao ocupar-se dos fenômenos afetivos, Scheler trouxe a possibilidade de pensar o *Allmensch* num horizonte de realização, contribuindo para uma visão mais expansiva, mais conciliadora do ser humano em todas as suas dimensões.

6. Considerações finais

A análise dos fenômenos sentimentais em Scheler, reconstituída aqui em nossos primeiros tópicos, foi necessária para que tivéssemos elementos para a identificação do humano em vista do fato de que ele não se limita a uma racionalidade. Durante esses compassos, o foco de nossa exposição se manteve nos sentimentos analisados por Scheler por meio do expediente fenomenológico.

Desse ponto, compreendemos que é um gesto primário da fenomenologia scheleriana que todos os atos humanos se apresentem num registro de intencionalidade;

assim, antes de qualquer fenômeno racional ocorrer, um sentimental parece impulsioná-lo a determinado objeto. Por isso, é insuficiente aqui uma concepção de Homem como um “animal racional”, antes é cabida uma compreensão de consciência de atos espirituais, que incluem não só atos intelectivos (diríamos mesmo racionais), mas também sentimentais, como simpatizar com alguém, amar alguém e arrepender-se de algo. Face a isso, julgamos poder depreender que, se a pretensão é a de compreender o humano em sua totalidade, não há como separá-lo de seu aspecto sentimental.

Tal como procuramos evidenciar, o *Allmensch* é integrado por aspectos não apenas racionais, mas também volitivos e sentimentais. Ocupamo-nos, portanto, de apresentar a maneira com a qual Scheler pensa sentimentos como a simpatia, o amor (e o ódio), a ordem *a priori* de valores atrelada ao amor, bem como o arrependimento. Tendo em consideração tais fenômenos, vimos que Scheler tem uma compreensão mais abrangente de humano, formulada em face da ideia do humano como um *ens amans*. Assim, pudemos indicar mais claramente o que Max Scheler chama de *Allmensch*, e como a fenomenologia dos sentimentos de Scheler poderia indicar visão mais ampla do humano.

Comprendemos que, para Max Scheler, no horizonte humano, há um processo de conciliação em curso, no qual aspectos antagônicos da humanidade cada vez mais serão integrados. Nesse processo, o humano é o vivente que ama e que se arrepende; também o ente que elabora ideias (inclusive sobre si mesmo), as corrige e as amplia segundo as experiências vividas, tendo como base de direcionamento a sua disposição sentimental individual. Tal como expusemos, baseados nas posições da filosofia de Scheler, o filósofo compreende que o amor exerceria papel totalizante na composição do humano, permeado pela força motriz cósmica do fundamento do mundo que já apontaria ao ideal do “humano total”.

Referências bibliográficas

DUPLÁ, L. R.. Max Scheler y los trastornos del *ordo amoris*. In: *Quién: revista de filosofía personalista*, n.º. 10, p. 171-185, 2019.

GOOD, P. *Max Scheler: Eine Einführung*. Dusseldorf/Bonn: Parerga, 1998

HENCKMANN, W. Max Scheler – Fenomenologia dos valores. In: *Filósofos do século XX*. (Org.) Margot Fleischer. São Leopoldo: EdUnisinos, 2006, p. 125-153.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Scheler*. Petrópolis - RJ: Vozes, 2021.

KELLY, E. *Structure and Diversity: Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*. NewYork: Springer, 1997.

FRINGS, M. *The mind of Max Scheler: the first comprehensive guide based on the complete works*. 2nd ed.. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

PINTOR-RAMOS, A. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1973.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. *La persona humana y su formación en Max Scheler*. España: EUNSA. Universidad de Navarra, 2006.

SCHELER, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: FRINGS, Manfred S. (Ed.). *Später Schriften – Gesammelte Werke*. Bd. IX. Bonn: Bouvier, 2008.

SCHELER, M. Das emotionale Realitätproblem. In: _____. *Gesammelte Werke*. Zu „Idealismus – Realismus“ – Späte Schriften. Bd. 9. Bern: Francke, 1976. p. 254-293.

SCHELER, M. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In: _____. *Gesammelte Werke*. Philosophische Weltanschauung – Späte Schriften. Bd. 9. Bern: Francke, 1976a. p.145-170.

SCHELER, M. Ordo amoris. In: _____. *Gesammelte Werke*. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bd. 10. Bern: Francke, 1957. p. 345-376.

SCHELER, M. Vom Ewigen im Menschen. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Bern: Francke, 1968.

SCHELER, M. Wesen und Formen der Sympathie. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Bern: Francke, 1973.

SUANCES MARCOS, M. A. *Max Scheler: Principios de una ética personalista*. Herder, Barcelona, 1986.

WIELAND, W. *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. 1-7. Stuttgart: Reclam, 1982.

ZAHAVI, Dan. Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*. 8, n.5-7, 2001, p.151-167.

Recebido em: 29/08/2022 | Aprovado em: 04/12/2022