



A empatia como vivência

Empathy as lived experience

Leandro Penna Ranieri
Cristiano Roque Antunes Barreira
Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O objetivo desta investigação é elucidar os aspectos centrais da vivência de empatia no pensamento de Edith Stein, compreendendo como estes aspectos são desenvolvidos em sua obra *O problema da empatia* (1917/1998). Parte-se da discussão acerca do tema na literatura científica recente, visando compreender os modos como a empatia é tratada, passando ao acesso da literatura especializada em fenomenologia, concepção norteadora da investigação, buscando os elementos envolvidos com o tema. A concepção da empatia como uma vivência, como reconhecimento do outro como outro eu, desdobra-se eticamente como um movimento de compreensão da experiência do outro, um testemunho sensível daquilo que ele vive.

Palavras-chave: empatia; corporeidade; fenomenologia; psicologia

Abstract

The aim of this article is to elucidate the central aspects of the experience of empathy in the thought of Edith Stein, understanding how these aspects are developed in her work *On the problem of empathy* (1917/1998). The article starts with the discussion concerning the theme in recent scientific literature in order to understand the ways in which empathy is treated, passing to the access of specialized literature on phenomenology, guiding conception of this research, and seeking the elements involved with the issue. The conception of empathy as an experience, as a recognition of the other as another self, ethically unfolds as a movement for understanding the experience of the other, a sensitive testimony of which oneself lives.

Keywords: empathy; corporeity; phenomenology; psychology

Introdução

A relação interpessoal tem sido objeto de análises de diversas áreas do conhecimento, podendo ser considerada como unidade que toma parte na constituição genética do emaranhado social¹. Em determinadas profissões, como na área da saúde, há um enfoque na discussão sobre o papel da relação interpessoal no cuidado e no tratamento, tema caro, por exemplo, aos esforços pela humanização nas práticas da saúde. Na psicologia, a relação interpessoal se coloca frequentemente como problema prático – na atuação – e teórico. Primeiramente, deve-se pontuar que a *pessoa* está entre os objetos contemplados pelo estudo científico da psicologia; numa perspectiva fenomenológica, parte de seu propósito é

¹ Apoio financeiro: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).



descrever a estrutura constituinte da psique humana (Ales Bello, 2004) ou, antes, fundamentar a própria psicologia científica interrogando “originariamente o quê e o como da psique das pessoas” (Mahfoud & Massimi, 2008, p. 57). Assim, a relação interpessoal é própria dos seres humanos, na medida em que, por via desta relação intersubjetiva, o ser humano apreende a si mesmo e ao outro como pessoas, bem como, graças a ela, é capaz de apreender a camada humanizada do mundo enquanto unidade de objetos com sentidos compartilháveis.

Há um elemento essencial que algumas vezes pode ser descolado ou simplesmente ignorado no momento de se analisar a relação intersubjetiva, dada sua natureza e sua característica implícita: a empatia. Por outro lado, muitas vezes a empatia vem à frente desta discussão como elemento e como conceito estrutural em algumas posições da psicologia, como a psicologia humanista. A partir do interesse pelo fenômeno da psique e da experiência vivida e intersubjetiva, a fenomenologia em sua vertente originária clássica tomou um posicionamento radical frente ao paradigma positivista que norteava predominantemente as ciências em geral, inclusive as ciências humanas. A fenomenologia fundamenta a filosofia como ciência de rigor para analisar os fenômenos, a partir de um método peculiar elaborado por Edmund Husserl (1859–1938) e seguido inicialmente por seus alunos, como Edith Stein (1891–1942), filósofa que tratou especificamente do tema da empatia.

Este trabalho tem como objetivo elucidar os aspectos centrais da vivência de empatia no pensamento de Edith Stein, compreendendo como estes aspectos são desenvolvidos dentro de sua obra *O problema da empatia* (1917/1998), onde a autora investiga prioritariamente a temática anunciada no título. Num primeiro momento, busca-se compreender a descrição do conceito (A empatia: definição), seguindo-se a uma apresentação de como o conceito – referido a Stein – tem comparecido na literatura científica recente e não precisamente fenomenológica (A empatia de Stein nas ciências humanas), para, depois, relacionar os aspectos discutidos aos elementos desenvolvidos por Stein em sua obra.

A empatia: definição

Koss (2006) apresenta algumas ocorrências da palavra empatia (*emfühlung*) ao longo da história e em autores reconhecidos, principalmente nos séculos XIX e XX, em áreas como as artes. A palavra alemã *Einfühlung* consiste em duas partes: *Ein*, “em”, e *fühlen*, “sentir”. Uma possível tradução, segundo Ales Bello (2004 e 2006) e Manganaro (2002), é entropatia, trazendo a expressão *pathos* do grego e podendo significar “sentir dentro”, “sentir em”. Na tradução da obra de Stein para as línguas neo-latinas (francês, italiano, espanhol e português), *Einfühlung* é traduzido normalmente como empatia, que se assemelha a entropatia, “sentir dentro o outro” (Manganaro, 2002). Há concordância entre Ales Bello e



Manganaro na definição da tradução por entropatia, incluído destacando os equívocos e confusões que permeiam este conceito, especialmente na psicologia. A empatia é frequentemente tratada como sinônimo de simpatia, o que, fenomenologicamente, é uma vivência psíquica, uma reação (Ales Bello, 2004); daí certa preferência destas autoras pela denominação do fenômeno como *entropatia*. A opção da fenomenóloga Natalie Depraz (1995) em suas traduções ao francês é renunciar tanto à versão empatia como à versão entropatia, mantendo o uso do original em alemão. Seu argumento é de que empatia carregaria o *pathos* como componente afetivo inadequado, alusivo a um sentido fusional. Já entropatia, argumenta Depraz, traria à cena um elemento binário (interior e exterior) também inadequado a um conceito como empatia que traz a imediaticidade da relação. Pode-se questionar se sua recusa pela tradução, embora prudente para evitar mal entendidos hermenêuticos, passa pelo próprio crivo fenomenológico, onde o afeto é componente essencial, necessário a qualquer percepção, a qualquer contato corpóreo vivente. O mesmo questionamento vale para o problema do elemento binário, já que, se a fenomenologia de Husserl, de fato, desenvolve-se se distinguindo de um naturalismo espacializante da interioridade e exterioridade da experiência subjetiva, ainda assim há contatos com as coisas e ideais que guardam a característica de superficialidade ou profundidade, propriedade e impropriedade, gradações de exterioridade e interioridade, onde esta última é conferida pela possibilidade de entrar no fenômeno, apreendê-lo em sua inerência. Mesmo que imediata e independente de um aprofundamento, o acesso à interioridade do fenômeno *alter ego*, à sua natureza, é dado pela empatia. Logo, embora as traduções possam trazer mal entendidos se contempladas por um crivo conceitual não fenomenológico, esse parece ser um risco constante que a fenomenologia corre pelo seu próprio anti-naturalismo, risco insuficiente, portanto, para justificar convincentemente a conservação da palavra em alemão. Nesse sentido, quer se considere justificáveis a convenção do uso da palavra em alemão ou da tradução por entropatia, a manutenção da versão *empatia* também o é. Isto porque se entende que uma das vocações da fenomenologia é o enfrentamento dos mal entendidos, a fim de que os conceitos utilizados pelas ciências, no caso pela psicologia, sejam fundamentados na revelação do que é próprio aos fenômenos a que fazem referência.

Segundo Ales Bello (2004 e 2006) e Manganaro (2002), a empatia é um ato *sui generis*, uma vivência própria do ser humano, ao contrário de perspectivas psicológicas que tomam a empatia como simpatia ou, ao contrário, antipatia, que, do ponto de vista fenomenológico, são reações de ânimo e, portanto, psíquicas. Empatizar é reconhecer o outro como *alter ego*, como outro eu. Este é, segundo Manganaro (2002), o ponto nodal da essência da empatia: “o colhimento do ‘tu’ como *alter ego*” (p. 44, tradução própria). Sintetizando as características próprias ao fenômeno, Pezzela (2003) dá uma definição de empatia partindo da perspectiva fenomenológica seguida por Stein:

um instrumento natural, imediato, tipicamente humano através do qual se consegue colher e compreender os outros seres humanos, as suas vivências,



os seus estados de alma, os sentimentos. Não é uma prática que se aprende ou aplica quando há necessidade, mas é co-natural ao ser humano (p. 110, tradução própria).

A empatia de Stein nas ciências humanas

Como sugerido acima, fora da produção filiada à fenomenologia, a relevância do tema da empatia tem tido algum destaque na literatura do campo da saúde, especificamente na relação interpessoal no atendimento entre médico/enfermeiro/fisioterapeuta e paciente/usuário. Koss (2006), em outra perspectiva, envolve este tema com outras áreas, como a arte, trazendo conceitos como *empatia estética* e *empatia psicológica*. Alguns autores tentam trazer a contribuição da análise do fenômeno empatia feita por Stein para suas respectivas práticas envolvendo esta relação (Määttä, 2006; Davis, 1990). Diga-se que a aplicação do conceito na prática é o principal objetivo destes trabalhos. Mesmo trazendo contribuições importantes para as suas respectivas práticas, enriquecendo e valorizando as possibilidades de abordagem da experiência vivida nas relações em saúde, os autores, ao se focarem neste objetivo, parecem perder de vista elementos essenciais da empatia. Tal fato pode ser evidenciado primeiramente no próprio objetivo: a aplicação do conceito. Conforme Määttä (2006), também fazendo referência a Davis (1990), é possível “preparar-se para o processo empático [*empathetic*] com a ajuda de treino” (p. 6, tradução própria). Essa posição não está em consonância com a definição de orientação fenomenológica, pois a empatia é um ato natural, imediato; sendo assim, não é preparado. O que é possível é evidenciar a empatia, o que talvez apontasse para essa preparação como um movimento de evidenciação fenomenológica da vivência empática. Davis (1990) também comenta sobre uma possível facilitação para o acontecimento da empatia. Na verdade, fenomenologicamente, havendo encontro, a empatia como vivência sempre acontece e irá acontecer; o que é possível é facilitar a tomada de consciência da empatia como elemento presente na relação intersubjetiva. Portanto, mesmo com as contribuições fundamentais da explicitação da presença da empatia na área da saúde, estimulando a atenção à importância deste conceito, os equívocos associados à tomada da vivência empática como sendo um conceito instrumental esvaziam a própria cena ética, originada por essa experiência e garantida pela re-atualização da orientação fenomenológica ao mundo da vida (Barreira, 2011).

Hollan e Throop (2008) trazem a questão da empatia para o âmbito da antropologia, fazendo alusões a outras perspectivas também. No entanto, os autores oscilam entre elementos fenomenológicos da vivência empática – destacando o papel do aperfeiçoamento e estímulo da consciência da relação intersubjetiva – e posicionamentos que reduzem o conceito de empatia a um comportamento ou ato que pode ser ativado ou não. Um exemplo deste ponto é a menção a um estudo etnográfico que aponta como, em certa sociedade, o “conhecimento empático” pode ser tomado por essas pessoas como “uma intrusão ou



ataque". Esta noção parece tomar a empatia como um ato deliberadamente dirigido, se distanciando da noção experiencial – e, portanto, fenomenológica – empática, que é natural, intencional e imediata. Nunca é excesso de prudência ressaltar o fato de que a intencionalidade na fenomenologia não corresponde à intenção deliberada, mas ao simples *tender a*, próprio da consciência.

Estas leituras brevemente descritas tendem a tomar a empatia, para além daquilo que é enquanto experiência imediata descrita por Stein e Husserl, como espécie de ação deliberada de compreensão da alteridade, deslizando de modo pouco discriminado entre a vivência da empatia em si e a tomada de consciência da relação intersubjetiva que se desenvolve da vivência empatizada à *empatia iterativa*, isto é, ao ir e vir próprio ao cruzamento de vivências. Este cruzamento de vivências se dá individual e comunitariamente, podendo implicar, por exemplo, reação ou juízo do ato de um outro, mas também o dar-se conta da reação e do juízo do outro em relação a si e, assim, necessariamente, dos posicionamentos assumidos pelo sujeito que caracterizam a iteratividade. A partir desse deslize conceitual, não sem consequências éticas potencialmente maiores, discutir a possível aplicação da "empatia", seu aperfeiçoamento ou questionar se há pessoas que nascem com maior possibilidade de manter relações empáticas, são exemplos encontrados nos artigos mencionados. A título de esclarecimento, portanto, a última questão talvez só faça sentido para patologias graves que porventura afetem radicalmente o domínio da percepção; já as demais questões fazem sentido enquanto não tratem mais da empatia por si mesma, mas das possibilidades de uso e aperfeiçoamento da *compreensão empática*.

Por outro lado, outros dois trabalhos recentes, que não podem ser considerados filiados à fenomenologia clássica, merecem destaque pela maneira apropriada com que fazem referência ao conceito segundo o pensamento de Edith Stein.

Astell (2004) buscou diferenciar a empatia de outros conceitos de teorias contemporâneas, como o contágio e o mimetismo, elaborados por René Girard, articulando seus argumentos também às perspectivas trazidas por Simone Weil e Robert M. Gordon. O plano de fundo desta articulação é colocar o conceito numa perspectiva comparativa, destinada à compreensão da moral. Ao delinear a análise da experiência de empatia e de suas especificidades em Stein, o autor a distingue do contágio mimético e de seus efeitos², atribuindo ao último as próprias fontes do mal e à primeira, o substrato para o modelo de

² Segundo a "teoria mimética", a *mimesis*, imitação, é o próprio caráter do desejo. Diferentemente, por exemplo, da triangulação freudiana, não a mãe como objeto do desejo faz do pai um rival, mas o desejo do pai faz da mãe um objeto desejável. O desejo submete-se, assim, à imitação, segue um modelo que designa o que é desejável. Este mesmo modelo, no entanto, ao mesmo tempo em que designa o desejo, comparece como obstáculo, espécie de interdição, de impedimento a seu acesso. Desenvolve-se a rivalidade entre o modelo e o sujeito, posto que ambos desejam a mesma coisa e são, respectivamente, obstáculo e ameaça à posse da coisa. No limite, com a intensificação da imitação, não há mais distâncias entre desejo e rivalidade, entre rivalidade e violência, entre modelo e sujeito, quando, então, desejo mimético se converte em ataques mútuos. O contágio mimético ocasiona indiferenciação, borram-se as fronteiras entre as partes, as coisas, as hierarquias, as identidades. Para uma visão panorâmica e crítica do pensamento e obra do autor, veja-se: Andrade (2011).



santidade. O modelo de santidade equivale tanto à ilustração maior do bem, quanto à expressão das dificuldades que fazem a adesão ao bem um sacrifício das tendências impulsivas curtas, próprias ao contágio mimético. Assim, obedecendo aos princípios distintivos do fenômeno empatia, tais quais descritos por Edith Stein, Astell (2004) enxerga na imitação do modelo de santidade, não uma forma de fusão indiferenciadora, um ceder a um desejo impulsivo, mas uma árdua imitação deliberada, empenhada que, sobretudo, sustenta a individualidade e a responsabilidade pessoal pelas ações cumpridas. Portanto, o autor extrai e articula consequências relevantes do conceito junto a um exercício de filosofia moral.

No âmbito da clínica psicológica, Safra (2006) traz algumas consequências relevantes das análises de Edith Stein na orientação de seu próprio pensamento. Procurando fundamentar a abordagem clínica em acordo com uma ontologia da condição humana e da constituição da pessoa, Gilberto Safra revê proposições psicanalíticas, referenciando-se de modo muito articulado na filosofia, mas também na literatura e na teologia, por exemplo, conduzindo-se a uma perspectiva existencial que caracterizará como hermenêutica. É, portanto, a situação clínica que está em pauta quando o autor apresenta aspectos importantes das análises de Stein, entre estes, a explicitação do que se passa na empatia. Na relação que se desenvolve entre o analista e o analisando, Safra destaca a corporeidade como estrato primário da empatia, ressaltando a possibilidade do analista acompanhar a experiência do paciente. Esse acompanhamento, ensina Stein, não corresponde a viver de forma originária o que o outro vive, mas é realizar em seu próprio corpo o circuito de sensibilidade da experiência deste outro. O autor não deixa de considerar também a possibilidade empática de acompanhar o circuito da articulação do pensamento do outro. Mas, afastando-se das abordagens representativas, apegadas a noções que tratam a relação terapêutica por via de processos mentais, para Safra, é primeiramente o que se apresenta que vem em destaque, realçando-se a sensibilidade corporal como condição de compreensão dos sentimentos alheios. Há uma comunicação intercorpórea, em que “o analista intui o que se passa (...) pelo fato de seu corpo estar sendo continuamente afetado pela forma de ser do paciente” (Safra, 2006, p. 48). A maneira como a situação clínica se compõe plasticamente pelo modo de se apresentar do paciente, informa e explicita questões que não estão ditas em palavras. Na situação clínica, a clareza do conceito de empatia incorre na distinção entre sensibilidade e sentimentalismo, pelo que se evidencia uma posição na “qual podemos acompanhar o paciente subjetivamente e nos discriminarmos dele, sem que para isso seja necessária a objetificação do analisando” (idem).

Fenomenologia e o problema da empatia

A fenomenologia, ciência e método elaborados por Husserl, é a reflexão acerca dos fenômenos, estes tomados por aquilo que se manifesta à consciência. Então, *grosso modo*, as



experiências vividas ou as coisas acompanhadas de seus atos conscienciais correlativos são o objeto de estudo da fenomenologia, isto é, *como* tais vivências se dão no fluxo de consciência das pessoas, uma vez que consciência, nesta perspectiva, é sempre consciência *de* algo (Ales Bello, 2006). A *redução eidética* e a *redução transcendental* são os momentos decisivos dentro da fenomenologia como método nos quais há a passagem da atitude natural – existência factual dos fenômenos – à fenomenológica, visando a essência dos fenômenos, aquilo que constitui estruturalmente as experiências e como estas se dão à consciência dos sujeitos. A partir das análises configuradas nas reduções é que Husserl objetivava constituir uma solidez conceitual para as ciências humanas, valendo-se da filosofia.

Conforme lembram Salum e Mahfoud (2012), Ales Bello (2004 e 2005) e Manganaro (2002), ao refletir sobre os atos vividos, Husserl (1931/2001a), se questiona se sua reflexão não é solipsista, isto é, se seu caminho analítico não está fechado sobre si mesmo. Diante de uma redução transcendental do eu, Husserl pergunta: “mas o que acontece então com os outros egos?” (Husserl, 1931/2001a, p. 105). Sua resposta alude diretamente ao tema da empatia, embora seu desenvolvimento alcance também outras esferas fenomenológicas que serão apenas indicadas: “Eles não são por certo simples representações e objetos representados em mim das unidades sintáticas de um processo de verificação que se desenvolve ‘em mim’, mas justamente nos ‘outros’” (idem), de tal forma que “percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos desse mundo: sujeitos que percebem o mundo – esse mesmo mundo que eu percebo – e que têm, dessa forma, a experiência de mim, como tenho a experiência do mundo e nele, dos ‘outros’” (Husserl, 1931/2001a, p. 106). Esta preocupação explicitada na quinta das *Meditações cartesianas* (Husserl, 1931/2001a), mas presente menos ou mais implicitamente em toda a reflexão husserliana, é intrínseca, segundo apontam as autoras, à questão da intersubjetividade. O modo fenomenológico de abordar a subjetividade da pessoa (eu psicológico) em relacionamento, isto é, na dimensão entre subjetividades, passa necessariamente pela análise da dimensão da consciência dos atos vividos (unidades apreensíveis no fluxo de consciência), ou seja, as experiências vividas por cada um através de uma redução que coloca toda a sua atenção naquilo que se passa aí, deixando o restante em suspenso, entre parênteses. Portanto, aquilo que se passa individualmente, na singularidade da experiência concreta de cada pessoa, encontrará, a partir da redução transcendental – análise de como se dão os atos ao eu puro, à consciência – a existência de um aspecto universal, um elemento comum (a todos nós): uma *essência (eidos)*. Portanto,

podemos considerar desde já como estabelecido o fato de que tenho em mim, no quadro de minha vida de consciência pura transcendentalmente reduzida, a experiência do “mundo” e dos “outros” (...) não como uma obra de minha atividade sintética de alguma forma privada, mas como um mundo estranho a mim, “intersubjetivo”, existente para cada um (Husserl, 1931/2001a, p. 106).



Segundo Ales Bello (2005 e 2006), para elucidar tal questionamento, Husserl percorre um caminho analisando primeiramente o que é a percepção “externa”, dos objetos, animais e pessoas. Assim, ele nota que é a partir da propriedade diferenciada das próprias coisas, de suas essências, que as pessoas conseguem, imediatamente, perceber e diferenciar o que tem vida daquilo que não tem, ou mesmo diferenciar as coisas que se apresentam de determinado modo, com suas qualidades, algumas semelhantes ao *eu*, outras diversas (Ales Bello, 2003b). Tal ação, segundo Husserl, é a vivência específica, chamada *Einfühlung*, empatia ou entropatia. Enquanto para Husserl, “a empatia é o pressuposto que consente o alcance do conhecimento do mundo objetivo, cuja constituição é, de qualquer maneira, resultado ligado à relação transcendental intersubjetiva” (Manganaro, 2002, p. 45-46, tradução própria), para Stein, através da empatia pode-se chegar “ao conhecimento da consciência estranha (a alteridade pessoal)” (Manganaro, 2002, p. 46, tradução própria). Estas podem ser pontuadas como as preocupações mais específicas a cada um dos autores, Husserl e Stein, embora não possam ser reduzidas a isto, já que estão necessariamente articuladas a outros problemas filosóficos abordados por ambos. Note-se que estas preocupações husserlianas têm suas equivalências com a própria fenomenologia transcendental e atravessa propriamente toda a noção de objetividade e sua constituição (Salum & Mahfoud, 2012). Husserl deixa este aspecto muito claro afirmando que “o mundo da experiência contém objetos determinados por predicados ‘espirituais’, que, conforme sua origem e sentido, remetem a sujeitos e, geralmente, a estranhos a nós mesmos e a sua intencionalidade constituintes” (Husserl, 1931/2001a, p. 107). Ou seja, o problema da existência do outro, do *alter ego*, da impossibilidade de constituir em mim e a partir de mim a estranheza própria do conteúdo vivido por um *alter ego* – o que leva à delimitação da *originariedade* e *não-originariedade* abaixo tratadas – coloca-se para Husserl em sua natureza ampliada: “De início isso tem que ver com qualquer *alter ego*, mas depois com tudo aquilo que, pelo seu sentido existencial, implique um *alter ego*; em suma, o mundo objetivo, no sentido pleno e próprio do termo” (idem, p. 109).

Edith Stein (1891–1942) foi aluna e assistente de Husserl. Teve formação em psicologia e cultura germânica pela Universidade de Breslávia entre 1911 e 1913, transferindo-se para Göttingen para complementar sua formação filosófica e estudar a fenomenologia de Husserl (Ales Bello, 2000; Stein, 1917/1998). Como objeto de sua tese de doutorado, a empatia foi tematizada sob análise do método fenomenológico, aplicado com o rigor da fenomenologia husserliana, chegando a resultados muito próximos das reflexões feitas pelo mestre. Stein teve contato com inúmeros manuscritos do filósofo, inclusive transcrevendo a obra *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica II* e, após 1916, ano da defesa de sua tese, continuou assistindo voluntariamente Husserl (idem). Considera-se, conforme indica parte do referencial bibliográfico acessado, que Stein se aprofundou no problema da empatia de maneira original valendo-se da fenomenologia como ciência de rigor, buscando,



sobretudo, os limites de seu objeto, dialogando com a psicologia da época e com outros autores como Max Scheler, Theodor Lipps e Wilhelm Dilthey, tendo produzido uma tese que se constitui como uma fonte de potenciais contribuições a esta última ao tomar a empatia como uma vivência e ver seu alcance estrutural para a constituição da pessoa.

O tema da empatia está diluído em escritos de Husserl que se espalham de 1905 a 1935 reunidos em publicações póstumas que se intitulam *Sobre a intersubjetividade* (Husserl, 1973/2001b e 1973/2001c), sendo, portanto, um tema antigo e desafiador na obra de Husserl, presente dentro da ampla esfera de discussão sobre a intersubjetividade (Ales Bello 2004, 2005 e 2006; Depraz, 1995 e 2007; Manganaro 2002). Em *O problema da empatia*, há uma fina sintonia com essa amplitude abordada por Husserl ao longo da vida e, além do aprofundamento na vivência da empatia - tratando de suas modalidades essenciais, comparando com outras vivências e fazendo uma descrição da unidade da pessoa em seus estratos corporais, psicológicos e espirituais -, Stein cumpre uma aproximação entre psicologia e fenomenologia, destacando o alcance e os limites da primeira ao tratar do tema da empatia (Manganaro, 2002; Stein, 1917/1998).

Em *Ideias II*, Husserl aplica o método descrito em *Ideias I* à análise da constituição das naturezas material (corporal), animal (psíquica) e espiritual (pessoal) do ser humano (Husserl, 1952/2004), cujo tratamento claramente inspirou as questões abordadas por Stein. Com a possibilidade desse contato com o trabalho de Husserl, mencionado por ela no prefácio de sua obra (Stein, 1917/1998, p. 66), a autora segue os passos analíticos fenomenológicos sem deixar de atribuir explicitamente ao mestre a preeminência e o exemplo filosófico como estímulos para o desenvolvimento de sua própria investigação.

Os momentos e o duplo movimento da empatia

A partir do desenvolvimento que veio sendo feito acima se pode retomar alguns elementos característicos da vivência da empatia. O primeiro é o caráter imediato do ato da empatia, ou seja, “sentimos imediatamente que estamos em contato com outro ser humano” (Ales Bello, 2006, p. 63), sendo, “portanto, uma apreensão de semelhança imediata” (idem). Constatar que se reconhece, que se colhe um outro semelhante, não idêntico (Ales Bello, 2004), significa conferir que se reconhece vida humana ou, de modo mais geral, que “captamos que estamos diante de seres vivos como nós” (Ales Bello, 2006, p. 65). Assim, a vivência empática também contempla esse reconhecimento mais genérico da vida animal, todavia, nesta relação não se reconhece um outro semelhante, mas divergente, o que se dá primeiramente pela corporeidade que, de imediato, se mostra estruturalmente diferente da



humana³. Portanto, pode-se destacar um primeiro momento na atuação da empatia: o reconhecimento do outro que, *como eu, vive*.

A seguir, segmentando o processo de maneira esquemática, passa-se para a percepção de que o outro humano tem a mesma estrutura vivencial que a minha, bem como ao movimento aperceptivo e ético de aprofundar o relacionamento, conforme adverte Ales Bello (2004):

Reconheço imediatamente: sei que ele tem todas as características estruturais que eu tenho, todas as possibilidades que eu tenho. Não sei, porém, quais possibilidades ele ativou verdadeiramente. Este é um segundo momento. Devo tentar entender, no sentido de sentir, quais possibilidades ele ativou, o que ele está vivendo (p. 185).

Entretanto, mesmo as possibilidades vivenciais entre as pessoas humanas sendo as mesmas, ou seja, ainda que a estrutura essencial das vivências seja universal, sua ativação (vivência efetiva) em primeira pessoa é diferente, obedecendo à marca da singularidade própria a cada um, com seu horizonte perceptivo, historicidade e núcleo pessoal particulares. Isso não significa uma impossibilidade de comunicação, mas que sentir e entender a experiência vivida do outro dependem da sensibilidade intercorpórea e do nexos motivacional. Em relação ao entendimento, trata-se de acompanhar e apreender a relação motivacional que é “uma relação compreensível e significativa, por oposição àquele causal” (Stein, 1917/1998, p. 185, tradução própria). Assim, “compreender não quer dizer nada diferente de viver (não um objetivar) a passagem de uma parte a outra no interior de uma totalidade de vivências e, tudo aquilo que é objetivo, todo o sentido do objeto, se constitui somente mediante vivências desta espécie [motivação]” (idem, p. 186, tradução própria). Compreender, então, corresponde a acompanhar os nexos significativos de uma ação vivida.

Nesse sentido, existe

a possibilidade de eu sentir que o outro está vivendo aquilo que eu mesmo posso viver. Isso significa que nos comunicamos, mas ao mesmo tempo somos diferentes: nós temos uma vida autônoma, apesar de existirem estruturas comuns que, de vez em vez, se ativam (Ales Bello, 2004, p. 119).

Portanto, o que a empatia também carrega como elemento essencial é a possibilidade de proximidade (Ales Bello, 2004), conservando aquilo que é original e próprio da pessoa (Manganaro, 2002).

³ Stein coloca que o corpo próprio e seus membros “não são dados precisamente como tipo fixo, mas como realização casual de um tipo variável dentro de limites imutáveis” (1917/1998, p. 150). Assim, quanto à corporeidade, “existem tipos com vários graus de generalidade e a esses correspondem vários graus de possibilidade de empatia” (idem). Com um cão, por exemplo, é possível certa transposição empática, como com relação à dor, no caso em que haja um ferimento; mas, num animal, quando se trata de certas atitudes e movimentos é possível haver a transposição apenas na forma de representações vazias, sem preenchimento intuitivo. Constata-se que “quanto mais se distancia do tipo homem, tanto menores se tornam as possibilidades de preenchimento” (idem, p. 151).



As faces fundamentais da empatia analisadas por Edith Stein

De acordo com os aspectos aqui levantados por meio da literatura, na tese de Stein *O problema da empatia*, após apresentar o percurso metodológico utilizado, orientado pela fenomenologia, a autora começa a descrever a empatia a partir da comparação de outros atos, se questionando inicialmente: *o que é dar-se conta da vivência estranha?*

Ela confronta a empatia, primeiramente, com a percepção externa afirmando a impossibilidade de se perceber uma vivência estranha em si mesmo, isto é, perceber em mim uma vivência vivida por um outro de modo idêntico ao outro, mesmo sendo possível perceber consequências e reações da mesma. Segundo Stein, “a percepção externa é um título de atos no qual o ser coisal espaço-temporal e o seu realizar se dão em carne e osso” (1917/1998, p. 72, tradução própria). Seguindo o próprio exemplo dado por ela, é possível perceber a expressão de dor, como a modificação na face de um outro que sofre pela perda de um parente querido, mas esta modificação do rosto não é a dor enquanto manifesta, não é este sentimento em si mesmo. A dor é percebida “em um rosto com expressão dolorosa, rosto que percebo exteriormente e ‘junto’ ao qual a dor vem dada” (Stein, 1917/1998, p. 72, tradução própria).

Para se entender aquilo que é original, o vivido em primeira pessoa, e aquilo que é não-original, o que se empatiza, é preciso enunciar uma lei simples: “o dado entropatizado não pode ser idêntico ao dado entropatizante” (Ales Bello, 2005, p. 50, tradução própria). Assim, aquilo que o outro vive não é idêntico em relação ao conteúdo, sendo apenas universal em sua estrutura. O dado empatizado está diante de mim; a pessoa está em “carne e osso” e é vivente, sendo que eu posso compreender o que ela vive, mas não viver o mesmo ato em primeira pessoa. O conteúdo, dado não-originário, pode ser vivido em múltiplos modos, em múltiplas possibilidades. A vivência da empatia se diferencia de outras vivências, como o recordar e o fantasiar, sendo, portanto, para a individuação do ato experiencial que é a empatia, necessária a distinção entre o ato originário (o “dar-se conta”) e o ato não originário (o conteúdo do ato vivido pelo outro) (Ales Bello, 2003a, p. 45, tradução própria). Eu não abstraio aquilo que o outro está vivendo em minha frente, mas intuo a sua vivência, como um testemunho. Embora a intuição eidética, ou ideação, seja “um ato originário que permite colher intuitivamente relações essenciais”, a empatia, também originária, “não é uma ideação, dado que se trata de colher isto que existe ‘*hic et nunc*’ [aqui e agora]” (Stein, 1917/1998, p. 73, tradução própria). Por “originárias se dizem todas as nossas vivências presentes entendidas como tais” (idem). Em outras palavras, a marca da *originariedade* é o dar-se agora da coisa. Ao contrário, dar-se conta de algo (coisa) que não está *aqui e agora*, mas que esteve no passado, é não-originário: “a não-originariedade do ‘agora’ envia à originariedade de então: o agora tem o caráter de ser um agora que foi; com isso a recordação



tem o caráter de posição, enquanto aquilo que é recordado tem o caráter de ser” (Stein, 1917/1998, p.75, tradução própria). Ao comparar a empatia com o ato de recordar – que, assim como outros atos, o esperar e o fantasiar, lhe são notavelmente análogos –, Stein explicita a diferença entre tais atos a partir do momento em que há um sujeito recordado, que se torna presentificado, mas que não coincide com aquele que vive a recordação de maneira originária, mesmo havendo certa identidade, um “outro” (de então) de minha experiência própria, permanecendo “a diversidade entre o Eu originário que recorda e o Eu não-originário que vem recordado” (Stein, 1917/1998, p. 75, tradução própria). Já na vivência da empatia,

o sujeito empatizado, porém, não é o mesmo que cumpre o ato de empatizar, mas um outro [...] a partir do momento em que os dois sujeitos estão reciprocamente separados, não co-ligados como no outro caso através de uma consciência de identidade, uma continuidade nos vividos (idem, p. 79, tradução própria).

Assim, no caso da empatia, “é precisamente o outro sujeito aquele que experimenta de maneira viva a originariedade, se bem que eu não viva tal originariedade” (idem), ou seja,

na minha experiência vivida não originária, eu me sinto acompanhado de uma experiência vivida originária, a qual não foi vivida por mim, apenas se anuncia em mim, manifestando-se na minha experiência vivida não originária. De tal modo, nós chegamos *por meio da empatia a uma espécie de ato experiencial sui generis*” (idem).

Portanto, uma descrição geral da empatia sob a perspectiva analítica do *eu puro*, meta inicial de Stein no começo da obra, seria “a empatia enquanto experiência da consciência estranha” (idem).

Após um debate com algumas teorias sobre a empatia, a autora começa a tratá-la como um problema de constituição, descrevendo primeiramente como se configura fenomenologicamente a individualidade da pessoa humana, buscando entender como se dá o ato da empatia, como é o colhimento da psique do outro. Tendo em consideração que a empatia é uma vivência que se dá entre dois *eus*, um que será reduzido a *eu puro* e outro que mantém-se como *eu estranho*, como outro, o esclarecimento da vivência proposto por Stein é iniciado pela distinção descritiva do *eu puro*, sujeito da experiência, que empatiza, para se entender o outro eu que é empatizado. Deve-se considerar que a redução ao *eu puro* aponta à “experiência vivencial privada de qualidade e não descritível diferentemente” (Stein, 1917/1998, p.120, tradução própria), isto é, vivência abstraída das coisas, além do fato de que “vive no presente” (p. 121, tradução própria). O eu puro experimenta a sua individualidade “não pelo fato de que se encontra diante de um outro, mas pelo fato de que sua individualidade (...) vem em destaque no confronto com a alteridade do outro” (Stein, 1917/1998, p. 121, tradução própria). Este *vir em destaque* é uma característica singular à



individualidade, sendo que, num primeiro momento em que a análise se atém ao eu puro, uma individualidade não se distingue qualitativamente de outra; a diversidade é revelada pelo fato de que a outra é uma outra individualidade, ou seja, o outro se mostra como outro eu (tu) e que vive como eu (idem).

Stein também considera o eu como uma *unidade de um fluxo de consciência*, em que o elemento temporal é o que é evidenciado. O eu que vive atualmente (no presente) não está em todo momento em uma mesma vivência, mas está em um fluxo ininterrupto de vivências que se dão para ele. É na atualidade vivencial deste eu, atualidade definidora do *eu puro*, que é possível re-percorrer vivências anteriores, atingi-las novamente, tomá-las como vivências que foram anteriormente presentes e que, retidas, sejam trazidas de volta por um “ato de presentificação memorativa” (idem). Embora essa presentificação não seja uma retomada direta (em carne e osso) das vivências que se obscurecem no passado, é a retomada de vivências ligadas ao eu puro que as viveu originalmente. Essa ligação constitui a unidade do fluxo. Nesse sentido, o eu, unidade de um fluxo, pode estar diante de um outro fluxo, o do outro. Segundo Stein, a diversidade qualitativa dos fluxos está no conteúdo de uma vivência singular, mais especificamente a posição que tal vivência ocupa na consciência.

Após o esclarecimento de como se constitui o indivíduo próprio, o sujeito *psicofísico*, sinteticamente definido como sendo uma ligação simultânea e indissociável entre o *corpo próprio* e a *alma (psique)*, pode-se passar a como se constitui o indivíduo estranho, sendo este movimento pautado no relacionamento empático. Primeiro, o sujeito é um ser unitário,

no qual a unidade da consciência de um Eu e um corpo físico se conjugam indissolúvelmente; para tanto, cada um dos dois assume um caráter novo: o corpo se apresenta como corpo próprio, enquanto a consciência se apresenta como alma do indivíduo unitário (Stein, 1917/1998, p. 147, tradução própria).

Dado o caráter imediato da empatia, portanto caráter não representativo ou reflexivo, a dimensão constitutiva básica desta vivência será aquela privilegiada aqui. Esta dimensão corresponde à esfera da corporeidade que abrange, pela sua natureza viva, a psique. Embora Stein examine também a esfera espiritual atuando nas vivências empáticas, na reciprocidade intersubjetiva, deve-se notar que Stein considera “uma necessidade eidética o fato de que o espírito possa entrar em relação recíproca com o espírito somente através da mediação da corporeidade” (Stein, 1917/1998, p. 228-229, tradução própria)⁴.

As precisas análises do corpo próprio presentes no texto de Stein, certamente inspiradas direta ou indiretamente nos manuscritos das aulas dadas em 1907 por Husserl (1973/2009), não serão retomadas a não ser enquanto indicação de resultados e naquele que

⁴ A esfera espiritual na fenomenologia clássica é aquela correspondente à dos atos volitivos e intelectivos, lidos como momentos entrelaçados, mas qualitativamente diferenciáveis de outros como os impulsivos e sensíveis próprios às esferas psíquica e corporal. Essa diferenciação qualitativa, contudo, não equivale a uma separação, mas ao efeito distintivo da redução fenomenológica, capaz de qualificar esses momentos e seus atos próprios.



parece ser o elemento fundamental e paradigmático para haver uma compreensão adequada da empatia. A particularidade do corpo próprio é a de ser contemporaneamente objeto e sujeito. Como objeto, à diferença dos demais corpos, o corpo próprio “está sempre ‘aqui’, enquanto todos os outros objetos estão sempre ‘lá’” (Stein, 1917/1998, p. 125, tradução própria). Essa característica faz do corpo próprio o ponto zero de orientação, “enquanto ao contrário todos os corpos se encontram de fora deste ponto” (p. 128). As sensações táteis são fundantes para o corpo próprio e para a localização de suas partes. Todavia, paradigmático é o fato de que o “corpo próprio se constitui de modo duplo – como corpo sensível (percebido com o corpo próprio) e como corpo do mundo externo percebido exteriormente” (p. 128). Enquanto corpo que contata outros corpos, pode-se distinguir três elementos apercebidos na unidade dessa constituição. Primeiro: o dedo que toca uma mesa, exemplifica a autora, dá a sensação tátil. Segundo: “a dureza da mesa e o ato correlativo de percepção externa”. Finalmente, “em terceiro lugar, a ponta do dedo que toca e o ato correlativo da percepção do corpo próprio” (p. 129).

O entendimento da passagem constitutiva para a empatia neste estrato mais fundamental que é o corpo próprio, no caso da empatia, o corpo próprio estranho, depende da compreensão da experiência de co-originariedade. A co-originariedade é bem exemplificada pela percepção de uma coisa externa (espacial) que, quando tem um lado visto, não é percebida apenas por esse lado, mas é percebida no seu todo, isto é, em seu interior e com a antecipação de seus outros lados. Esta visão do todo, isto é, esta visão originária acompanhada de seu horizonte próprio, torna então aquelas faces co-originárias em originárias, no sentido de que é uma implicação necessária que um objeto visto por um lado tenha outros lados não vistos, mas implícitos por essência.

O contato com um corpo próprio estranho dá-se junto – por co-originariedade – a seu campo sensorial, isto é, apreende-se intuitivamente o lado sensível (não visível) desse corpo, lado que o faz ser corpo próprio, corpo vivente, não mero objeto, mas sujeito. Mesmo que tal lado não possa jamais se tornar originário – já que é próprio de um outro –, é sua característica ser preenchido pela presentificação empatizante. Tem-se pela co-originariedade acesso à camada sensível da dupla constituição do corpo vivo, necessário correlato da faceta objetiva do corpo vivo.

Ainda na esfera corpórea ocorre a importante passagem de meu corpo próprio como ponto zero de orientação à posição de orientação do outro, apreendido também como corpo próprio. Segundo Stein, não é uma substituição, ou seja, eu não passo do meu referencial corporal para o outro, mas se trata “de obter empaticamente a outra orientação de modo não originário” (Stein, 1917/1998, p. 154, tradução própria). Assim, “partindo do ponto zero de orientação obtido mediante a empatia, devo considerar agora o meu próprio ponto zero não mais como ponto zero, mas como um ponto espacial entre muitos” (Stein, 1917/1998, p. 156,



tradução própria). Aqui, a autora destaca o papel da experiência intersubjetiva como condição de possibilidade de constituição do indivíduo próprio e do mundo real externo.

A empatia e alguns desdobramentos

Tomada de modo estritamente reduzido, a empatia é um ato que colhe imediatamente o outro como *alter ego*. Portanto, este ato é especial em relação à percepção de uma coisa tomada como objeto, pois o outro se apresenta como “coisa” psicofísica, tendo assim sua própria subjetividade que é acessível para o *eu* apenas indiretamente. O que é direto, o que é imediato é o dar-se como *alter ego*, não a subjetividade própria deste *alter ego*, não sua vivência em primeira pessoa e originariamente. Excetua-se a possibilidade de colhimento originário da experiência do outro – já que esta *nunca* pode ser vivida pelo *eu*; caso o fosse, este outro não seria um *alter ego*, mas um ego idêntico a *mim*, portanto, seria o *eu mesmo*.

Depraz (1995) encontra no conjunto da obra husserliana resultados analíticos que ela denomina *alteridade a si*, pontuando duas experiências constitutivas desse fenômeno de duplicação do *eu*: a temporalidade e a imaginação. Essas experiências permitem o *dar-se conta* de um *eu passado* e, respectivamente, de um *eu potencial*. A duplicação do eu não corresponde a uma divisão do eu, a uma espécie de esquizofrenia, mas, justo ao contrário, à própria individualização do eu concreto, da *mônada*, que articula *passado* e *dever* com a unidade do fluxo de consciência, isto é com um dar-se conta próprio, originário, a *consciência transcendental* ou *eu puro*. Nesse caso, as diferentes experiências vividas não pertencem a um *alter ego* enquanto são articuladas à experiência originária do ego. É também com a presença das atividades temporalizante e imaginária, determinantes para haver uma intrasubjetividade, que se efetiva a intersubjetividade. Esta, contudo, tem que ser “antecipada” pela vivência empatizante, isto é, a empatia é um pressuposto. Comparando os achados de Depraz (1996) a partir dos manuscritos husserlianos (Husserl, 1973/2001b; 1973/2001c) com *O problema da empatia* de Stein, observa-se a proficuidade das análises de Stein que não deixa passar a descrição dos atos que ensejam a *alteridade a si* e tampouco deixa de tangenciar as análises genéticas que, na dimensão da corporeidade, evidenciam aspectos constitutivos que anunciam a condução às sínteses passivas estudadas a fundo por seu mestre (Husserl, 1998)⁵.

⁵ Após analisar algumas condições de possibilidade para a empatia sensorial, camada mais elementar do fenômeno, Stein conclui sinalizando sua prudência e o limite de seu propósito analítico: “Aqui se colocam questões importantes para a investigação. Devemos nos contentar com o que dissemos e tê-lo presente como um ponto de referência para questões ‘transcendentais’ que possam surgir, sem podermos proceder a um exame mais aprofundado” (Stein, 1917/1998, p. 151). É interessante pontuar que, precisamente com relação a esse estrato constitutivo da empatia, o que Stein nomeou como “empatia sensorial” ou “endossensação”, Husserl fez importantes avanços a partir de análises transcendentais (Salum & Mahfoud, 2012), desvelando o que se nomeou “analogia vivida” e “emparelhamento” de corpos próprios (Depraz, 1996, 2007; Husserl, 1931/2001a, 1973/2001b, 1973/2001c).



Alguém pode empatizar a si mesmo? Em princípio não, contudo, apenas em princípio. Isto porque a experiência primeira, a vivência da experiência de alguma coisa, sendo vivida por um *eu* não pode ser vivida por um outro, portanto, a empatia aqui é um *non sens*. Trata-se de constatar que se o *eu* empatizasse diretamente a si mesmo não estaria empatizando um *alter ego*, um outro, logo não estaria vivendo o ato de empatizar, mas um simples voltar a atenção à experiência própria do *eu*, princípio do movimento reflexivo. Em segunda mão, ou seja, representativamente, porém, alguém pode sim se colocar em segunda pessoa, ver-se imaginariamente nesta condição e empatizar com este outro imaginado. Stein trata disso como “empatia reiterada” atribuindo a esta a condição de possibilidade da constituição do indivíduo próprio, onde há “doação espelhada de mim mesmo na recordação e fantasia” (Stein, 1917/1998, p. 156, tradução própria), espelhamento corporal, central para a constituição do indivíduo psicofísico. Pode-se também haver um desprendimento da própria experiência vivida e um voltar da atenção a um objeto ou a um encadeamento narrativo impessoal que remetam a uma subjetividade passível de ser empatizada enquanto subjetividade correspondente àquele episódio narrado ou àquele objeto apresentado. Essa é a condição para que se efetive uma apreciação objetiva de si mesmo, uma apreciação que se volte reflexivamente não ao eu propriamente dito, mas à ação enquanto tal, ao objeto, àquilo que é posto diante de um eu. Isto realiza num eu referido a um si mesmo impessoalizado a “intersubjetividade”. Esta é, por exemplo, a condição para que haja senso de justiça, senso cuja essência passa pela noção de equitativo (Ricoeur, 2008). Estas possibilidades acima descritas formalmente com o recurso de atos implicados na intersubjetividade, isto é, daquilo que se passa na redução ao *eu puro*, não podem, entretanto, obscurecer o fato de que estes atos devem, por força de legalidade transcendental, vincularem-se a coisas, a fenômenos. Assim, imaginação, por exemplo, deve ser imaginação de alguma coisa. Ao empatizar concreto tem-se não apenas um outro, mas um outro situado, vinculado no mundo: adormecido, desperto, distraído de algo, vigoroso, engajado em algo, acabrunhado, etc. Testemunhar este outro existindo lança o sujeito que testemunha àquilo que o outro vive, ao seu mundo presente, às coisas com que está envolvido, ao seu mostrar-se desvelador no mundo, portanto, abre o sujeito empatizante ao vivido pelo sujeito empatizado, lança-o a essa apreensão e permite-lhe vivê-la por sua própria vez. Vivê-la por sua vez é dar-se conta daquilo de que se dá conta o outro, daquilo a que se dirige o outro. Este compartilhar possibilita a intersubjetividade, uma passagem constitutivamente dependente da empatia, mas não idêntica a esta.

Considerações Finais

O tema da empatia está na base, ou melhor, é preliminar e fundante, de qualquer reflexão “sobre o mundo circundante comum, sobre a possibilidade da comunicação



interpessoal, sobre as múltiplas formas de associação humana, sobre o valor da relação ética e do diálogo” (Manganaro, 2002, p. 43, tradução própria). A partir da discussão de Stein sobre este problema, há uma nítida tentativa da autora em fazer uma aproximação efetiva entre psicologia e fenomenologia. No entanto, tal afirmação implica uma crítica ao modo de se conceber o problema da empatia em cada uma das disciplinas. Enquanto na psicologia ou, conforme a definição do tempo de Stein, na *psicologia genética*, o elemento causal originário é um problema intrinsecamente definido, por outro lado, a fenomenologia está interessada na essência, ou seja, como no caso do tema estudado, no que é a empatia em sua essência, sem conceber outras ciências como elementos norteadores da investigação (Stein, 1917/1998). Tal clarificação é necessária para se saber o ponto de partida, os limites e o alcance de cada uma das ciências, considerando ambas não autônomas e sem subordinar a fenomenologia aos resultados e paradigmas da psicologia. No caso deste trabalho, a localização e a concepção da empatia, segundo os autores referenciados e a própria Stein, como uma vivência, como reconhecimento do outro como outro eu, implica que, “é necessária uma abertura ao outro (...) um primeiro grau para a compreensão, para a possibilidade de entendimento, e só onde há abertura e disponibilidade, existe a possibilidade de fundar uma comunidade que possa verdadeiramente dizer-se humana” (Pezzela, 2003, p. 115, tradução própria). O que pode ser apreendido é um movimento que passa pela empatia e vai à compreensão da experiência do outro, um testemunho daquilo que o outro vive frente a nós. Além dessa abertura para outro, há a possibilidade de desenvolvimento de uma autoavaliação, um autoconhecimento frente ao outro, pela constatação e consideração da apercepção do outro diante de nossa experiência.

Contudo, existe a possibilidade de obscurecimento do fenômeno empático em função da presença de roupagens de ideias a seu respeito, isto é, ideias a respeito da possibilidade de apreensão do outro. Essas roupagens podem formar concepções de empatia que a tomam como representações dependentes de certas condições, treinamento, projeção/introjeção, por exemplo, artificializando-a. Assim, a abertura ao outro, embora permaneça sempre sendo um ato imediato de fundo, passa a ser acompanhada na superfície por representações que, ao assumirem definições de certas condições para se acessar o outro, tendem a se desdobrar tecnicamente numa instrumentalização desse acesso visando certos fins (terapêuticos ou analíticos, por exemplo). Pode-se perguntar o que, no limite, tal roupagem não faz com o próprio ser humano ao torná-lo reconhecido através do produto de um treinamento técnico? Nesse caso, deixa-se de lidar com o que é manifesto pelo outro, para se lidar com o que se faz dessa manifestação, como se a instrumentaliza – o que pode ser particularmente adequado a determinados momentos e determinadas tarefas profissionais, mas eticamente informa o comprometimento com o terrível mito progressista que anima o espírito da modernidade (Maffesoli, 2007). Essas finalidades técnicas, contudo, não autorizam que se parta delas para se chegar à definição do conceito de empatia desde seu modo de se manifestar. Elas devem,



por outro lado, ensinar a definição precisa destas tarefas e dos conceitos que lhe sejam pertinentes, podendo valer-se de modo adequado do que está posto pela evidenciação da empatia. Daí a importância, por exemplo, de se assumir a empatia como é para que se tenha consciência de que a companhia humana não se confunde com intimismo, tecnicismo, mas se define por um *estar com* que pode se enriquecer na atenção recíproca, na resposta àquilo e no compartilhamento daquilo que se manifesta, avanço intersubjetivo que é assegurado pela convicção da possibilidade de proximidade do compartilhamento de vivências com a possibilidade da garantia de se guardar a distância que mantém *eu* e *outro* como diferentes. Os exemplos de Safra (2006) e Astell (2004), respectivamente no campo da clínica e da moral, mostram bem a fecundidade do fenômeno desvelado por Stein para se cumprir avanços significativos nas ciências humanas.

Conclui-se também que a literatura científica recente, mas não especializada em fenomenologia, ganha em considerar conceitos oriundos dessas análises, mas teria ganhos ainda mais substanciais ao buscar fundamento metodológico na própria fenomenologia. Isto não apenas para orientar a discussão sobre o tema da empatia, onde frequentemente se incorre num deslize conceitual que a confunde com a consciência da relação intersubjetiva, mas também para uma fundamentação científica fenomenologicamente orientada.

Referências

- Ales Bello, A. (1998). Prefazione alla seconda edizione. Em E. Stein. *Il problema dell'empatia* (2. ed., pp. 5-10). (E. Costantini & E. Schulze-Costantini, Trads.). Roma: Studium. (Original publicado em 1917).
- Ales Bello, A. (2000). *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: EDUSC. (Original publicado em 1992).
- Ales Bello, A. (2003a). *Edith Stein: la passione per la verità*. Padova, Italia: Messaggero Padova.
- Ales Bello, A. (2003b). *L'universo nella coscienza: introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*. Pisa, Italia: ETS.
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião* (M. Mahfoud & M. Massimi, Orgs. e Trads.). Bauru, SP: EDUSC. (Original publicado em 2004).
- Ales Bello, A. (2005). *Pensare Dio: credere in Dio*. Padova, Italia: Messaggero Padova.
- Ales Bello, A. (2006). *Introdução à fenomenologia* (J. T. Garcia & M. Mahfoud, Trads.). Bauru, SP: EDUSC. (Original publicado em 2006).
- Andrade, G. (2011). *René Girard: um retrato intelectual* (C. Nougué, Trad.). São Paulo: Realizações. (Original publicado em 2011).



- Astell, A. W. (2004). Sainly mimesis, contagion, and empathy in the thought of René Girard, Edith Stein, and Simone Weil. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 22(2), 116-131.
- Barreira, C. R. A. (2011). Da história da fenomenologia à ética na psicologia: tributo ao centenário de Filosofia como Ciência Rigorosa (1911) de Edmund Husserl. *Memorandum*, 20, 135-144. Recuperado em 16 de agosto, 2012, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/barreira01>
- Davis, C. M. (1990). What is empathy, and can empathy be taught? *Physical Therapy*, 70(11), 707-715.
- Depraz, N. (1995). *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin.
- Depraz, N. (2007). *Compreender Husserl* (F. Santos, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1999).
- Hollan, D. & Throop, C. J. (2008). Whatever happened to empathy? Introduction. *Ethos*, 36(4), 385-401.
- Husserl, E. (1998). *De la synthèse passive* (B. Bégout & J. Kessler, Trads.). Grenoble, France: Jérôme Millon. (Original publicado em 1966).
- Husserl, E. (2001a). *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. (F. Oliveira, Trad.). São Paulo: Madras. (Original publicado em 1931).
- Husserl, E. (2001b). *Sur l'intersubjectivité I* (2a ed.). (N. Depraz, Trad.). Paris: PUF. (Original publicado em 1973).
- Husserl, E. (2001c). *Sur l'intersubjectivité II* (N. Depraz, Trad.). Paris: PUF. (Original publicado em 1973).
- Husserl, E. (2004). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second: recherches phénoménologiques pour la constitution* (E. Escoubas, Trad.). Paris: PUF. (Original publicado em 1952).
- Husserl, E. (2009). *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione* (A. Caputo, Trad.). Catanzaro, Italia: Rubbettino. (Original publicado em 1973).
- Koss, J. (2006). On the limits of empathy. *The Art Bulletin*, 88(1), 139-157.
- Määttä, S. M. (2006). Closeness and distance in the nurse-patient relation: the relevance of Edith Stein's concept of empathy. *Nursing Philosophy*, 7, 3-10.



- Mahfoud, M. & Massimi, M. (2008). A pessoa como sujeito da experiência: contribuições da fenomenologia. *Memorandum*, 14, 52-61. Recuperado em 16 de agosto, 2012, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a14/mahfoudmassimi02>
- Maffesoli, M. (2007). *Le réenchantement du monde : une éthique pour notre temps*. Paris: La Table Ronde.
- Manganaro, P. (2002). *Verso l'altro: l'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*. Roma: Città Nuova.
- Pezzela, A. M. (2003). Gli altri e l'altro: l'empatia. Em A. M. Pezzela. *L'antropologia filosofica di Edith Stein: indagine fenomenologica della persona umana* (pp. 110-115). Roma: Città Nuova.
- Ricoeur, P. (2008). *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos* (I. C. Benedetti, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 2001).
- Safra, G. (2006). *Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Sobornost.
- Salum, C. C. & Mahfoud, M. (2012). A vivência do outro em Edmund Husserl a partir das Meditações Cartesianas. *Memorandum*, 22, 92-116. Recuperado em 16 de agosto, 2012, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a22/salummahfoud02>
- Stein, E. (1998). *Il problema dell'empatia* (2a ed.). (E. Costantini & E. Schulze-Costantini, Trads.). Roma: Studium. (Original publicado em 1917).

Nota sobre os autores

Leandro Penna Ranieri - graduado em Ciências da Atividade Física e mestre em Ciências, área de concentração Estudos do Esporte, pela Universidade de São Paulo. Atualmente é professor da União das Instituições Educacionais do Estado de São Paulo. E-mail: ranierileandro@gmail.com

Cristiano Roque Antunes Barreira - psicólogo, doutor em Psicologia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP (2004), professor da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo entre 2005 e 2009, é atualmente docente da Escola de Educação Física e Esporte de Ribeirão Preto (USP). E-mail: crisroba@gmail.com

Data de recebimento: 16/03/2012

Data de aceite: 20/08/2012