



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**THAYANE CRISTHINE AMARAL OLIVEIRA**

**O ESTUDO DA EMPATIA EM EDITH STEIN:** possibilidades de uma atenção clínica de  
orientação fenomenológica para a Psicologia

São Luís

2019

**THAYANE CRISTHINE AMARAL OLIVEIRA**

**O ESTUDO DA EMPATIA EM EDITH STEIN: possibilidades de uma atenção clínica de orientação fenomenológica para a Psicologia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Jean Marlos Pinheiro Borba

São Luís

2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

OLIVEIRA, Thayane Cristhine Amaral.

O ESTUDO DA EMPATIA EM EDITH STEIN: : possibilidades de uma atenção clínica de orientação fenomenológica para a Psicologia / Thayane Cristhine Amaral OLIVEIRA. - 2019. 140 f.

Orientador(a): Jean Marlos Pinheiro BORBA.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Edith Stein. 2. Empatia. 3. Fenomenologia. 4. Psicologia. I. BORBA, Jean Marlos Pinheiro. II. Título.

**THAYANE CRISTHINE AMARAL OLIVEIRA**

**O ESTUDO DA EMPATIA EM EDITH STEIN:** possibilidades de uma atenção clínica de orientação fenomenológica para a Psicologia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: 09/04/2019

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Jean Marlos Pinheiro Borba (Orientador)**  
Doutorado em Psicologia Social  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

---

**Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez**  
Doutorado em Ciências  
Universidade de São Paulo (USP)

---

**Prof. Dr. Andrés Vinicius Dias Senra**  
Doutorado em História e Filosofia da Ciência  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

---

**Prof. Dr. Cristiano Roque Antunes Barreira**  
Doutorado em Psicologia  
Universidade de São Paulo (FFCLRP – USP)

---

**Prof. Dr. Cristianne Almeida Carvalho**  
Doutorado em Psicologia Social  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

São Luís  
2019

Ao meu querido avô Benedito Francisco Amaral (*in memoriam*), seu amor me acompanha e sua confiança nos meus sonhos germinam em mim coragem e esperança.

## AGRADECIMENTOS

Àquele que se manifesta para mim em todas as pessoas pelas quais tenho gratidão e citarei a seguir. Jesus Cristo, meu sustento, meu amor e minha fortaleza.

Aos meus pais Glória e José de Jesus por tanto amor e confiança nos meus sonhos. Por, mesmo com todas as dificuldades, terem acreditado em minha educação e não medirem esforços para me ver crescendo; ao meu irmão Emanuel, pela preocupação e palavras de esperança em meio aos meus desânimos e fraquezas.

Ao meu namorado Jhon, por todo carinho, paciência e disponibilidade nos dias mais difíceis, por aguentar a minha fragilidade. Por orar junto comigo quando eu mais precisei.

À Lidiane, pela escuta, pelo apoio, pela ajuda mútua, pelo compartilhar de bons e momentos tensos ao longo da construção do Mestrado. Não tenho dúvidas do quanto fui abençoada por ter a sua companhia. Sua presença fez toda a diferença neste caminhar.

À Fernanda Lopes, por quem tenho imensa gratidão e amor. Obrigada pelos cafunés e massagens quando o corpo parecia não mais aguentar e por me dar a honra de ter sua amizade desde o começo da nossa jornada universitária pela Universidade Federal do Maranhão.

À Rayane Bastos, por todo carinho e preocupação, pelas mensagens diárias de amor e afeto, por ser uma amiga tão especial e presente em minha vida.

Aos meus pais de coração Luzinete e Mizaél e a minha cunhada querida Jhulle, por me darem abrigo no coração e por todo cuidado, auxílio e ânimo nestes últimos meses (e ao longo dos oito anos que divido com eles um amor tão bonito).

À Vitória, minha querida madrinha, tão especial e tão presente. Motivadora dos meus sonhos e que vibra com as minhas conquistas, por ser uma madrinha tão amorosa e justa.

À Denize Mota, por toda amizade ao longo dos nossos vinte e seis anos, por sua amizade constante e confiança.

Ao professor e orientador desta pesquisa, Jean Marlos, pela confiança e amizade.

À Raíssa, por mesmo em distância estar tão perto, por ser uma amiga tão preciosa e dedicada.

À Karina, por me encorajar a partir da palavra certa, na hora certa e por todo carinho e besteiras divididas.

As minhas amigas Tayany e Bianca, por estarem comigo desde o ensino fundamental e me mostrarem que o amor é cuidado e cultivo.

Ao José Luís (Lula), por ser um amigo tão maravilhoso e por saber me escutar com tanta paciência, com você aprendo no cotidiano o que muitas vezes queremos propor em teoria.

Ao meu amigo Oliveira Neto, por todas as visitas, convites para sair e tomar um suco, por todo apoio e partilha de amizade.

À Lhiuany, minha pequena grande companheira, por seu cuidado e carinho.

Aos meus tios Gomes e Leidimar, por estarem comigo nos momentos mais necessários e me amarem com tanto cuidado e gentileza.

A minha família Oliveira, especialmente aos meus primos, que conseguem com maestria mostrar o quanto uma família unida faz a diferença diariamente.

A minha família Amaral por toda confiança em mim e por todo afeto, de modo singular a minha avó Anacleto.

À Jessica, minha querida prima e comadre, por toda preocupação diária e por ter me dado um dos amores mais bonitos que já pude experimentar.

Aos meus afilhados, João, Lucas, Aléxia, Valentina, Raynna, por serem minha alegria e por me darem tanto carinho mesmo quando eu não entendia sequer uma palavra que eles falavam.

Aos meus queridos amigos, que são tantos e preciso agradecer por todo amor e alegria com a qual me fazem enxergar a vida e as pessoas: Brenda, Walter, Hellen, Sther, Tássia, Wallas, Peterson, Netinho, Marcos, Flávia, Hévilla, Willane, Edmilson, João Mateus, Rodrigo, Renato, Jardeles, Thayrinne, Luisa, Cleiton, Adriana, Betina, Felipe, Gracielle, Aline, Eliziane, Milena, Franklin, Jackson, Rayana.

Ao grupo de “coorientação” do whatsapp (“te orienta, imunda”) mais engraçado que já experienciei no mestrado, com o qual dividi figurinhas, dúvidas fenomenológicas, estresse, medo, preocupação: Bruna Guimarães, Lidi, Ana Paula e Felipe Fook e aos colegas que fizeram as manhãs das aulas do mestrado mais afetivas, Pri, Carla, Gilberth, Karla, Valentina, Fabiano, Maysa, Vanessa, Carol, Ana Claudia, Suzana, Aluízio.

Aos colegas, de modo carinhoso à Daniele Fernandes (inclusive pela confiança no meu trabalho no programa de tutoria da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA) e Ariane, da turma do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCULT - UFMA), onde aulas tão especiais foram realizadas pelos professores Ferreira, Flavio Luiz e Arkley.

Aos professores que constituíram a banca examinadora deste trabalho, especialmente à Cristianne Carvalho e Cristiano Barreira, por tanto terem me auxiliado no exame de qualificação, tenho a convicção de que o amadurecimento desta pesquisa resulta da ajuda que me deram através da leitura do meu projeto, toda gratidão.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), pelo auxílio financeiro durante estes dois anos de pesquisa.

Tu me fizeste uma das tuas criaturas  
Com ânsia de amar  
Águia pequena que nasceu para as alturas  
Com ânsia de voar  
E eu percebi que as minhas penas já cresceram  
E que eu preciso abrir as asas e tentar  
Se eu não tentar não saberei como se voa  
Não foi à toa que eu nasci para voar.

Padre Zezinho

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo apresentar os principais elementos da descrição da empatia (*Einführung*) em Edith Stein. A fenomenóloga demonstra em seus escritos uma forte relação com a Fenomenologia de Edmund Husserl. O tema da empatia é, especialmente, um dos temas ao qual Edith Stein propõe uma clarificação através de uma descrição metodológica alicerçada pelas operações oriundas de uma atitude fenomenológica. Nesse sentido, esta dissertação pretende de modo inicial descrever alguns formatos conceituais apresentados pela literatura acerca da empatia; posteriormente, intenciona apresentar a Fenomenologia husserliana para a compreensão do mundo em seu caráter de intersubjetividade; apresentar a descrição fenomenológica de Edith Stein acerca da essência da empatia, enveredando a analítica pelo aspecto da corporeidade, fortemente discutido pela autora para a compreensão do tema; por fim, evidenciar como a empatia conforme investigada por Edith Stein pode predizer uma atenção clínica de orientação fenomenológica para a Psicologia. Para o alcance dos objetivos estabelecidos pela pesquisa, o estudo possui um caráter qualitativo-fenomenológico. Como procedimento de pesquisa foi realizado um estudo teórico sobre os fundamentos em diálogo da Fenomenologia dos autores foco da pesquisa. A obra “*Sobre o problema da empatia*” de Stein (1917/2004) foi utilizada como principal fonte de pesquisa para as evidências alcançadas. Foi percebida como necessidade inerente à analítica da empatia, um recomeço pela investigação da corporeidade, além da inserção das dimensões psíquica e espiritual para a compreensão da constituição da pessoa humana. A empatia foi evidenciada como uma vivência peculiar que possibilita o reconhecimento do *alter ego*, ou seja, do outro eu, não como caráter de identidade ou posse da experiência alheia, mas como um movimento sensível do que o outro sofre, expressa, vive e sente. Os fundamentos fenomenológicos presentes na descrição da empatia evidenciaram possibilidades da ação profissional do psicólogo na predição de uma atenção clínica, estabelecendo um gesto ético e de acolhimento da pessoa. Ressalta-se, porém, a empatia como uma vivência espontânea, que não se constitui propriedade do âmbito da psicologia, pois anteriormente a qualquer teorização, a empatia se revela mesmo que de modo implícito no cotidiano do mundo.

**Palavras-chave:** Empatia. Fenomenologia. Psicologia. Edith Stein.

## ABSTRACT

The present dissertation aims to present the main elements of the description of empathy (Einfühlung) in Edith Stein. The phenomenologist demonstrates in her writings a strong relationship with the Phenomenology of Edmund Husserl. The theme of empathy is, in particular, one of the themes to which Edith Stein proposes an explanation through a methodological description based on operations originating from a phenomenological attitude. Thus, this dissertation intends initially to describe some conceptual formats presented by the literature on empathy; later, it intends to present the Husserlian Phenomenology for the understanding of the world in its intersubjectivity character; to present Edith Stein's phenomenological description of the essence of empathy, going through the analytic aspect of corporeality, often discussed by the author to understand the theme; finally, to show how the empathy as investigated by Edith Stein can predict clinical attention of a phenomenological orientation to Psychology. To achieve the objectives established by the research, the study has a qualitative-phenomenological character. A theoretical study on the fundamentals in dialogue of the authors' Phenomenology (Husserl and Edith Stein) was carried out as a research procedure. In a special way, Stein's (1917/2004) work "On the Problem of Empathy" was used as the main source of research for the evidences reached. It was perceived as an inherent need in the empirical analytic, a resumption by the investigation of the corporeity, fundamental dynamics for the effectiveness of empathy, besides the insertion of the psychic and spiritual dimensions for the understanding of the constitution of the human person. Empathy was evidenced as a peculiar experience that enables the recognition of the ego, that is, of the other self, not as a character of identity or possession of the experience of others, but as a sensitive movement of what the other suffers, expresses, lives and feels. The phenomenological foundations present in the description of empathy demonstrated possibilities of the professional action of the psychologist in the prediction of clinical attention, establishing an ethical gesture and welcoming the person. However, empathy is emphasized as a spontaneous experience, which does not constitute a property of psychology, since prior to any theorization empathy is revealed even implicitly in the everyday world.

**Keywords:** Empathy. Phenomenology. Psychology. Edith Stein.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2. EMPATIA: perspectivas conceituais</b> .....	19
<b>3 A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA COMO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DO TEMA DA EMPATIA</b> .....	31
3.1 Edmund Husserl e a fenomenologia como ponto de partida desta pesquisa.....	31
3.2 Motivação husserliana na construção da Fenomenologia .....	32
3.3 A crítica ao Psicologismo.....	36
3.4 A consciência intencional.....	41
3.5 O método fenomenológico: fundamentos para o conhecimento da subjetividade-intersubjetividade .....	43
<b>4 ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA EMPATIA EM EDITH STEIN</b> .....	51
4.1 Breve biografia sobre Edith Stein.....	51
4.2 A Fenomenologia como método de investigação da essência dos atos de empatia ....	55
4.2.1 Situando a investigação da empatia em comunicação com a analítica do eu puro: considerações fenomenológicas de Edith Stein.....	63
<b>5. A CORPOREIDADE EM STEIN</b> .....	66
5.1 Do corpo próprio à transição do indivíduo alheio .....	66
5.2 Sobre a concepção de corpo próprio/corpo vivo .....	68
5.3 O corpo próprio enquanto ponto zero de orientação .....	69
5.4 A relação do corpo próprio com as sensações.....	70
5.5 A relação do corpo próprio com os sentimentos .....	71
5.6 O corpo próprio e sua expressão .....	72
5.7 O corpo próprio e as vivências de vontade.....	74
5.8 Sobre a percepção do corpo vivo e percepção interna .....	76
5.9 A correlação entre experiência própria e experiência alheia: tecendo reflexões a partir da análise fenomenológica do fenômeno corpo em Edith Stein.....	77

<b>6. EDITH STEIN E A ESSÊNCIA DA EMPATIA EM GERAL .....</b>	<b>86</b>
6.1 O primeiro momento de atuação da empatia: o reconhecimento do outro.....	86
6.1.1 Sobre a pergunta norteadora do problema da empatia em Edith Stein.....	89
6.1.2 Sobre a percepção externa, percepção interna e empatia.....	89
6.1.3 Originalidade e não originalidade: o que convém à empatia?.....	95
6.1.4 Sobre os três graus de atuação da empatia.....	97
6.2 O confronto com outras descrições da empatia.....	98
6.2.1 Teoria da imitação.....	99
6.2.2 Empatia e cossentir.....	99
6.2.3 Empatia Negativa.....	100
6.2.4 Empatia ou sentimento único.....	100
6.2.5 Reiterabilidade da empatia – Simpatia Reflexiva.....	100
6.2.6 Sobre representação e atualidade da empatia.....	101
6.3 O confronto com teorias genéticas sobre a apreensão da consciência alheia.....	102
6.3.1 Teoria da imitação.....	102
6.3.2 Teoria da empatia associativa.....	103
6.3.3 Teoria da inferência por analogia.....	104
<b>7. DESDOBRAMENTOS DA ANÁLISE ESSENCIAL ACERCA DA EMPATIA PARA UMA ATENÇÃO CLÍNICA DE ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICA .....</b>	<b>105</b>
7.1 A atitude da fenomenologia como um convite de clarificação conceitual da Psicologia .....	112
7.2 Sobre a constituição tripartida da pessoa em Edith Stein: uma visão integral do fenômeno humano .....	118
<b>8. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>125</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>130</b>

## 1. INTRODUÇÃO

De modo nítido somos afetados por mensagens de teor altruísta, pela necessidade e mesmo urgência de desenvolvermos comportamentos mais solidários, compreensivos, justos, “empáticos”. Redes sociais, livros de autoajuda, manuais de boa convivência são um dos recursos que podem ser citados para exemplificar de onde podemos perceber a origem dessa demanda social ou porque não dizer humana? Não é incomum nos depararmos com esse discurso. Principalmente diante das mazelas do mundo ele surge como a esperança de dias melhores.

Além disso, a expressão “empatia” carrega no cotidiano um significado atrelado ao movimento de compreensão do outro e quando afirmada a sua ausência acredita-se no enfraquecimento de nossas relações sociais, como se sem este fenômeno fôssemos atravessados por uma atitude egóica e solitária diante das outras pessoas, já com a sua existência uma capacidade de entendimento mútuo, relações recíprocas e desenvolvimento humano saudável. Ou seja, é possível que seu significado também perpasse um caráter de moralidade, um determinante para a construção da personalidade ou até mesmo como uma capacidade que algumas pessoas desenvolvem e outras não.

Também não é incomum perceber como muitas vezes o conceito da empatia é fruto de uma elaboração instrumental, como um ato resultante de técnicas, projeções ou treinamento. Manganaro (2016) expressa que no ordinário uso da linguagem, o termo empatia se mostra como uma palavra polissêmica, assim o uso da mesma sugere significados diversos, tais como partilha, imedesimação, cuidado, solidariedade, escuta, compreensão, comunhão, contato, altruísmo, sintonia, compaixão. Ou seja, múltiplas palavras são utilizadas para significar a empatia.

Lembro com clareza do dia em que me encontrava na fila do restaurante universitário da Universidade Federal do Maranhão e fui convidada por uma aluna da graduação em Psicologia desta mesma universidade para responder a uma escala sobre habilidades sociais, entre várias afirmações uma me afetou de modo mais intenso. De 1 a 5 eu precisava delimitar a empatia em algumas situações descritas. Não pareceu uma tarefa simples, bem como ali tal temática manifestou em mim uma provocação, especialmente sobre sua transposição para determinados fins ou circunstâncias, bem como sobre meu conhecimento empobrecido acerca do que ali estava sendo mensurado. Assim, pensar sobre o tema da empatia constitui-se numa tarefa árdua, mas imprescindível para excluir tecnicismos e vícios na nossa conduta

profissional. Diante dessas colocações cotidianas no mundo-da-vida sobre a empatia, atrelada a minha trajetória acadêmica, parece que o tema da empatia necessita ser aprofundado e entendido com mais coerência, especialmente pelos próprios profissionais da ciência psicológica.

Sobretudo, valorizar pesquisas que compreendam este fenômeno como pertencente à constituição da singularidade de cada humano nas relações intersubjetivas e de que modo seu estudo pode contribuir para a clarificação conceitual da Psicologia, do nosso modo de estar com o outro no mundo e no próprio espaço em que se configura o nosso trabalho.

Para isso, é preciso buscar a essência do fenômeno investigado. Neste estudo, isso tudo se entrelaça com a atitude e método da fenomenologia, que como afirmam Salum e Mahfoud (2012, p. 113) é importante voltarmos ao método fenomenológico, pois ele “apresenta um fundamento filosófico que nos abre para a experiência do sentido e, conseqüentemente, da alteridade, sem determiná-los antecipadamente”.

Husserl (1859 – 1938), criador da Fenomenologia, em seus escritos já sinalizava a relevância do tema da empatia ao tratar sobre a intersubjetividade ou experiência da compreensão da vida no mundo espiritual (CAPALBO, 2008), revelando que a existência humana não é isolada, mas tem um caráter interpessoal, que realça a alteridade como aspecto constitutivo do homem no mundo da vida, a empatia como “mediadora e constitutiva das experiências intersubjetivas” (BAREA, 2015, p.31).

Assim como Husserl, Edith Stein (1891 – 1942) segue a filosofia que alicerça a Fenomenologia, preocupava-se com a problematização da constituição humana e “parte do princípio que o mundo no qual vivemos não é apenas o mundo solipsista<sup>1</sup>, no qual eu vivo apenas por mim; esse mundo exige um reconhecimento do alheio que surge diante de mim” (BAREA, 2015, p. 12).

Portanto, conceitos fundamentais que apresentam a Fenomenologia, tais como intersubjetividade, mundo da vida e a discussão sobre o fundamento das ciências, se mostram pontos imprescindíveis para o nosso debate. A atitude da fenomenologia, portanto, auxilia a ação do psicólogo na medida em que ao estabelecer o encontro com o outro tem na própria atitude um fundamento de intervenção e prevenção. Ou seja, a atitude fenomenológica:

é de grande auxílio à intervenção psicológica, seja qual for a teoria subjacente, se o interesse for compreender a singularidade e a novidade do paciente que se apresenta ao terapeuta. Na prevenção, a atitude fenomenológica tem sido utilizada como recurso

---

<sup>1</sup> Do latim: *solus*, só; *ipse*, ele mesmo. A doutrina solipsista fundamenta a existência do eu empírico enquanto uma consciência individual isolada em si mesma. Ênfase nas experiências individuais, desvinculada das relações possíveis no mundo externo.

cognitivo para separar e suspender idéias e focalizar mais claramente em outras, inclusive com ganhos psicofisiológicos expressivos. Na intervenção, a atitude fenomenológica apresenta-se como o mais acurado recurso para a entrevista compreensiva, cujo interesse é captar a perspectiva de quem fala e não buscar evidências tácitas ou explícitas para as crenças de quem está no lugar de ouvinte. Na avaliação, a atitude fenomenológica firmou-se como recurso indispensável ao entendimento qualitativo, nos mais variados modos de pesquisa, inclusive na avaliação de intervenções psicológicas. (GOMES, 2009, p.1).

Segundo Barea (2015), a empatia para a fenomenologia steiniana não é apenas um ato que permite o conhecimento, mas também se caracteriza como um modo de sentir e viver a vida, que faz com que o sujeito que empatiza possa reconhecer que o outro ser humano possui uma humanidade comum a sua, sendo “a alteridade do outro que fornece a descrição fenomenológica *sui generis* da empatia” (BAREA, 2015, p. 12).

Logo, somos favorecidos à medida em que a descrição do fenômeno abre caminhos para reflexão das vivências humanas, especialmente por desvelar os fundamentos de tais vivências, bem como os diferenciando entre si. Desse modo, distante da elaboração de um manual, o presente estudo se propõe a buscar, por meio da atitude fenomenológica, uma descrição que contribua para a compreensão e clarificação da singularidade do outro, afastando da ação do psicólogo técnicas superficiais e mecânicas para apreensão da pessoa humana.

Ao investigar o conceito de empatia se percebe que limitá-la a uma ação personalística é errôneo. É necessário considerar a correlação do sujeito com o mundo-da-vida, “a vivência empática tem uma função constitutiva de tal ordem que ela está na base de nossa própria ‘visão de mundo’” (PERES, 2013, p. 48). Não podemos instrumentalizá-la. Isto posto cabe também à psicologia, em primeiro lugar, desviar-se de definições prioritariamente mecanicistas que reduzem a empatia a um ato de volição ou simpatia. A empatia tem a ver com uma experiência que é “natural, intencional e imediata”, como indicam Ranieri e Barreira (2012, p. 16).

Nesta perspectiva, a empatia tal como estudada por Stein vai na contramão de um estabelecimento moral e circunstancial, pois resguarda possibilidades importantes para uma compreensão da singularidade humana, através do conhecimento fenomenológico, ademais perpassa uma construção fundamental acerca da estrutura integral da pessoa humana ao revelar aspectos importantes do corpo, da psique e do espírito.

A descrição steiniana também nos conduz a uma ampliação da concepção de corpo, sua mediação no mundo, uma vez que a análise fenomenológica da empatia recomeça pelo sentido da corporeidade. Além disso, Stein nos insere num movimento de entendimento acerca de teorias históricas sobre a experiência da consciência alheia, trazendo confrontos, pontos de aproximação e alertas sobre o que definimos como o “saber” da experiência do outro. Para

tanto, a descrição dos atos da consciência pura se torna um caminho fundamental para tais confrontos.

Portanto, esta pesquisa tem como objetivo apresentar os principais elementos da descrição da empatia (*Einfühlung*) em Stein, por meio das operações possibilitadas pelo método fenomenológico<sup>2</sup>. Possui um caráter qualitativo-fenomenológico, a partir de uma condução dialógica propiciada pelos estudos referenciados na Fenomenologia, enquanto método de investigação, bem como atitude do pesquisador. A escolha pela pesquisa qualitativa possibilita, tal como afirma Richardson (1999), uma descrição da complexidade de determinado problema, bem como a compreensão de processos dinâmicos vividos na relação da pessoa com o mundo, um caminho “bem diferente da compreensão meramente racionalizada ou excessivamente intelectualizada da vida humana” (ANTÚNEZ, 2011, p. 211).

O trabalho terá como alicerce o método fenomenológico de Edmund Husserl que, por meio da *epoché* e redução fenomenológica, permite ao pesquisador uma compreensão do fenômeno em evidência, distante de categorizações e preconceitos. Portanto, essa premissa presente na pesquisa fenomenológica apresenta uma exigência ao pesquisador: um ver atento, nas palavras de Salum e Mahfoud (2012, p. 296) “atenção ao modo como nós operamos dentro desse relacionamento com o objeto estudado”. A inserção entre parênteses (*Epoché* e Redução Eidética) que se configura como um passo característico da pesquisa fenomenológica. Significa uma atitude de suspensão dos pré-conceitos/concepções prévias de quem pesquisa, para evitar “construções categoriais” do fenômeno em investigação. Esse primeiro passo do método fenomenológico, que é a suspensão de todo julgamento *a priori*, denomina-se *Epoché* (HUSSERL, 1913/2006) e é esse passo que permite a Redução Eidética, a partir da descrição do que se mostra (HUSSERL, 1954/2012).

Com uma descrição sistemática do material buscarei a essência do fenômeno foco da minha pesquisa, por meio da identificação de conexões de sentido que fazem parte da constituição do significado do fenômeno. Para Zilles (2008) é na redução que chegamos ao contato imediato com as “coisas” que a nós são apresentadas, em sua evidência originária na consciência. Nesse sentido, também Stein (1917/2004) afirma na redução uma via autêntica para uma abordagem correta dos problemas constitutivos.

---

<sup>2</sup> A atitude da fenomenologia “instaura a atitude dialogal e do acolhimento do outro [...]. Esta afirmação traduz uma orientação metodológica nas ciências humanas: a da compreensão dos fenômenos que opõe à orientação formal, conduzindo à matematização dos fatos sociais. Para a orientação compreensiva, que se preocupa com a face subjetiva dos fenômenos sociais, o instrumento eficaz que ela utiliza é a análise intencional proposta pela Fenomenologia” (CAPALBO, 2008, p. 40).

Após o processo no qual se constitui a redução, cabe a mim um exercício de compreensão e reconstrução. Segundo Salum e Mahfoud (2012) esses passos da pesquisa se dão juntos e são fundamentais uma vez que a pergunta que norteia o problema pode ser uma interrogação não respondida pelo autor do texto utilizado.

A reflexão do vivido também se mostra como um elemento inserido neste procedimento de pesquisa. A noção de consciência intencional proposta por Husserl permite perceber a correlação sujeito-objeto, homem-mundo da vida como elementos indissociáveis, diferentemente do modo que o positivismo conduzia suas realizações científicas, com cisão entre sujeito e objeto.

Assim, o que Husserl (1931/2001) expressa sobre a noção de intencionalidade da consciência (que revela a ligação entre objeto e sujeito e não uma contraposição entre eles) revela que um diferencial da pesquisa perpassa também uma reflexão da própria experiência de quem pesquisa, pois como bem afirma Husserl (1931/2001, p. 74): “Toda consciência já tem em si mesma o caráter de evidência”.

A obra de Stein, especialmente *O problema da empatia* (1917/2004), servirá como suporte teórico e metodológico para apresentação da descrição realizada pela autora, interligada a pontos importantes da fenomenologia proposta por Husserl. Para o alcance dos objetivos, apresentamos em sequência como esta dissertação se estrutura.

O segundo capítulo apresentará alguns formatos conceituais da empatia evidenciados na literatura científica, não especificamente fenomenológica, uma vez que tais materiais também podem favorecer elementos necessários para descrição e análise do fenômeno.

Em sequência, o terceiro capítulo se direciona para os princípios fenomenológicos propostos por Husserl no desenvolvimento da Fenomenologia, pois Stein alicerça a análise realizada por meio do método fenomenológico de Husserl e atribui a essa fenomenologia importância para o alcance de um trabalho de rigor, fiel à filosofia comunicada por seu mestre. Para tanto, a noção de consciência intencional, a crítica de Husserl às ciências, o debate sobre o Psicologismo e as operações que se constituem como etapas do método fenomenológico são abordadas para o estabelecimento de uma posterior compreensão da análise da empatia.

O quarto capítulo aborda uma breve biografia sobre Stein, situa-se a fenomenologia como método de investigação da empatia, bem como a analítica do eu puro. Posteriormente, no quinto capítulo, a discussão sobre a corporeidade é realizada, seguindo as principais demarcações de Stein (1917/2004) no que concerne a construção sobre o corpo próprio à transição do indivíduo alheio, a concepção do corpo vivo e corpo próprio, a correlação entre

experiência própria e experiência alheia. Os apontamentos oriundos de tais elementos são cruciais para a realização do capítulo posterior, que destaca a descrição essencial da empatia em geral.

Assim, em decorrência das questões anteriormente citadas, o sexto capítulo objetiva o alcance da essência do fenômeno, a investigação percorre a discussão sobre o primeiro movimento da empatia, constituído pelo reconhecimento do outro. Além disso, a pergunta que norteia a análise steiniana (o que é ‘*dar-se conta da vivência estranha*’) é tomada como central para o debate sobre os atos da consciência pura. Também é discutido sobre a originariedade ou não originariedade da empatia, demarcando com cuidado as evidências surgidas ao longo da análise sobre quais dessas “características” convém à empatia. Ademais, é brevemente apresentado o confronto que Stein (1917/2004) realiza com teorias históricas e com teorias genéticas sobre a apreensão da consciência alheia, tais como a teoria da imitação, teoria da empatia associativa e teoria da inferência por analogia.

O sétimo capítulo tem como objetivo traçar desdobramentos da análise essencial acerca da empatia para uma atenção clínica de orientação fenomenológica. Como alternativa a este objetivo, uma breve apresentação da história da origem da psicologia enquanto ciência é realizada. Outrossim, a discussão sobre a atitude da fenomenologia como uma possibilidade de clarificação dos conceitos da Psicologia serviu como suporte teórico e metodológico para ampliação e reconstrução de alguns pontos necessários para a ciência em foco. Um conteúdo que se origina a partir dessa ampliação se refere à constituição unitária da pessoa, em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual.

Portanto, não como uma restrição conceitual da clínica psicológica, esta dissertação intenciona a evidência de reflexões que possibilitem uma inclinação sensível do profissional psicólogo, por intermédio de um ver atento, tal como a fenomenologia propõe. Sendo assim, a perspectiva de um trabalho teórico não objetiva tecnificar a vivência *sui generis* que é a empatia, mas conduzir um movimento de conhecimento que não perpassa somente o saber da consciência alheia, mas o sujeito próprio e os fundamentos essenciais que constituem nossas relações no mundo da vida, uma vez que a empatia é uma vivência que, apesar de toda análise possível, antecede qualquer analítica, ao mesmo tempo que funda a possibilidade de reconhecimento do outro como ‘outro eu’ preserva a singularidade do ser pessoal, não diz de um aprisionamento do outro, mas origina graus diversos de compartilhamento experiencial entre as pessoas.

## 2. EMPATIA: perspectivas conceituais

Áreas do saber, implicadas num movimento de conhecimento dos fenômenos, implicam-se numa produção conceitual sobre distintas problemáticas. Conceitos, anteriormente a sua construção, perpassam sentimentos, vivências, experiências. Modernamente, assim se constroem as teorias e a própria ciência. Existe um mundo pré-dado onde se constitui as nossas experiências, o mundo da “*doxa*”<sup>3</sup>, que viabiliza a própria ciência em sua produção de conhecimento.

Essa evidência então sugere que o próprio conceito de empatia, enquanto uma vivência que perpassa a vida intersubjetiva do homem, alcança também na literatura estudos a partir de algumas perspectivas. Apresentar o conceito de empatia a partir de um caminho fenomenológico é um dos objetivos deste trabalho que almeja a compreensão de como o homem em sua constituição não somente individual, mas de alteridade pode vivenciar atos que estabelecem com outras pessoas uma experiência singular, experiências que podem inclusive alcançar um setting terapêutico, clínico, psicoterápico.

Assim, o conceito de empatia pode ser desenvolvido por muitos caminhos, visto que cada construção teórica e científica perpassa um fundamento que alicerça as concepções sobre um determinado tema, como apontam os formatos conceituais apresentados posteriormente, que apresentam especificidades que se atrelam a uma metodologia ou a uma técnica de investigação dos fenômenos.

Por isso, para ser fiel a esse caminho, entretanto, se faz necessário enveredar a pesquisa também por esses significados<sup>4</sup> que a empatia ganha, de modo que se possa alcançar por meio de uma atitude fenomenológica a essência do conceito em foco, (des)velando sua própria constituição, o que não deve ser visto como uma mera transposição conceitual.

Então, se existem tais perspectivas acerca do tema, também é papel do pesquisador em fenomenologia, desvelar os fundamentos que constituem a construção do conceito da empatia ao longo do tempo, que engloba não apenas o olhar da fenomenologia, mas de vários

---

<sup>3</sup> À *doxa* é atribuído o significado do que é desenvolvido no plano da opinião, dos saberes do senso comum, o que a difere do plano da *episteme* (ciência), como aponta Guimarães (2013).

<sup>4</sup> Um fato interessante sobre a publicação da obra de Edith Stein ‘Sobre o problema da empatia’ é que sua primeira parte não consta na obra. No prefácio da obra, é apontado que a primeira parte perdida deva conter uma passagem de Edith Stein por diversas perspectivas acerca do tema da empatia. Daí, embora num tempo diferente do da fenomenóloga, penso ser importante “passar” por outras formas de denominação da empatia. Aliás, muitas evidências sobre a construção da empatia podem ser percebidas também por esse caminho.

estudos que abriram espaço de debate acerca do fenômeno. É como um trabalho de escavação que denoto esta pesquisa. Para além de uma explanação densa de conceituações, a pesquisa permite ao pesquisador um ver atento do que se apresenta e daí uma possibilidade de aprofundamento e investigação do que se pretende compreender.

Stein ao se comprometer com a investigação sobre a empatia, especificamente com uma descrição rigorosa do termo e suas implicações, também percorreu formatos conceituais diferentes, propriamente de pensadores, tal como Theodor Lipps (1851 – 1914)<sup>5</sup> e outros modos de pensar a empatia, com os quais manteve confronto. Para tanto, o confronto só é possibilidade a partir de uma investigação rigorosa do fenômeno. Assim, como exercício fundamental para um exercício fenomenológico de desvelamentos de sentidos e alcance das essências do objeto, será traçado uma breve revisão conceitual acerca da empatia, uma vez que diferenças, complementos, reconstrução ou mesmo um novo olhar a partir do pensamento steiniano da empatia se constitui como possibilidade.

Estudos que se remetem à Antiguidade já expressavam interesse pelo termo. Manganaro (2016)<sup>6</sup> apresenta que a origem do termo empatia se dá por meios das cenas do teatro grego, onde a palavra *empátheia* é composta de *én*, que significa ‘em, dentro’ e *pathos*, cujo significado é paixão, sofrimento, sentimento, afeto. A significação dada ao termo empatia através da realização do teatro grego se dá mediante a encenação que ocorria no desenvolvimento do exercício teatral. Durante as cenas existe uma relação emotiva que se dá entre o espectador e o ator, como uma espécie de uma coparticipação, de um vínculo de

*imesimesimação* e de envolvimento através de gestos, posturas e tons de voz, e essa experiência nos diz que não se trata de um simples mecanismo automático, mas sim de ocorrer algo ‘dentro’, por meio da coisa ‘externa’, de reconhecer a modalidade qualitativa de um sentir levando-a no próprio centro experiencial originário (MANGANARO, 2016, p. 45).

Na Europa, a ideia que se interliga ao termo deve-se, por exemplo, à estética filosófica (como um modo de investigar as sensações e os sentidos), à disciplina de *aisthesis* (que possui como significação a faculdade de sentir ou compreender através dos sentidos).

Segundo Manganaro (2016) o termo empatia também está presente, especificamente em alguns textos do século XVIII da literatura alemã, por meio da expressão *hinein fühlen*. Essa expressão significa um “sentir por dentro”, uma percepção interior.

---

<sup>5</sup> Lipps, foi um estudioso que ajudou a desenvolver uma psicologia que objetiva uma análise da consciência interior e que defende uma interpretação psicologista da empatia.

<sup>6</sup> Manganaro (2016) em sua obra denominada ‘Fenomenologia da relação: a pessoa humana em Edith Stein’ constrói uma discussão muito relevante sobre os núcleos temáticos que fazem parte da constituição do fenômeno da pessoa humana.

Posteriormente, na literatura alemã, o termo empatia é visto em reflexões do movimento do Romantismo, onde há uma exaltação de uma natureza que pode ser interiorizada, sentida, mergulhada pelo humano.

Manganaro (2016) apresenta que o verbo ‘sentir’ quando associado às línguas neolatinas possui um significado polissêmico. Isso, pois o verbo pode significar escutar, ouvir, sentir um sentimento ou uma emoção, a fim de ter uma sensação psíquica ou física, para que a pessoa seja capaz de colher de modo intuitivo e imediato.

Na língua alemã, *Einfühlung* é o substantivo utilizado. A etimologia da palavra refere-se ao verbo *fühlen* (‘sentir’), o prefixo *ein* tem duas significações: ‘em’, ‘dentro’, e também ‘um’. Tem-se então que a expressão da primeira destaca uma ideia de intrapessoal e interpessoal, ou seja, como o sentimento dentro do outro, já o segundo termo expressa a ideia de uma experiência de envolvimento em um, como uma espécie de imedesimação e identificação, como um ‘*impulso unitivo*’ (MANGANARO, 2016).

*Einfühlung* também é tratado por alguns pensadores da cultura e língua alemã como o alicerce de sustentação de seus pensamentos, ideias e teorias. Essa afirmação pode ser alcançada através das obras de pensadores, por exemplo, da Psicologia, da fenomenologia, da sociologia e da estética filosófica. Trabalhos de pensadores alemães como o de Theodor Vischer (1897–1887) e Robert Vischer (1847–1933), demarcam a discussão sobre o sentir corporal, emocional e psicofísico, sobre a estética filosófica, acerca da percepção humana de *pathos* que o homem pode ter acerca de formas sensíveis. A ideia de empatia como um termo ‘técnico’ introduzido por Vischer na literatura crítica seria para dar significado a um preenchimento (*Erfüllung*) de um ser sensível que é estranho de mim, mas que possui um conteúdo espiritual geral. Vischer utiliza em sua tese de doutoramento a palavra para revelar uma projeção que fazemos de nós mesmos em direção aos outros e aos objetos (MANGARO, 2016).

A definição de Vischer, demarca Manganaro (2016), contribui para uma divulgação do tema, que começou a ser trabalhado amplamente como pesquisa. Essa amplitude alcança os trabalhos de Theodor Lipps. Moritz Geiger (1880 – 1937), fenomenólogo alemão, é outro estudioso que introduz o conceito de empatia em seus trabalhos, na discussão sobre a essência e o significado da empatia.

Os trabalhos de Geiger enfatizam a noção de empatia não propriamente de uma compreensão intersubjetiva, mas a partir de um mundo considerado sub-humano referente aos objetos inanimados. Nesse sentido, a literatura desse estudioso revela que mesmo um sub-humano - tomado aqui como uma música, uma poesia, uma melodia, um objeto artístico - é

portador de uma vivência. O objeto, nessa linha de pensamento, possui uma propriedade que desperta na pessoa um estado de espírito. Seria então o estado de espírito resultante do que vivemos não unicamente de nós mesmos, mas como proveniente do próprio objeto. (MANGANARO, 2016).

Formiga (2012) realiza um estudo sobre a empatia enquanto um construto psicológico presente em diversas áreas científicas. O autor apresenta como a empatia é um tema de interesse da área da Psicologia desde quando ela foi fundada como ciência. Além da Psicologia, outros estudos da área de humanas, da saúde e social podem ser alcançados.

Para Quezeda, Robledo, Román e Cornejo (2012) classicamente o conceito de empatia é definido como um processo mental, como um estado de consciência pessoal. Nesse caminho, se analisa a dimensão cognitiva ou afetiva, bem como sua relação com a personalidade com o contexto situacional em que ela se origina. Numa abordagem do tipo cognitiva estudar sobre a empatia auxilia na construção de ferramentas conceituais para sua análise, tais como a tomada de perspectiva e a teoria da mente. Nas abordagens afetivas há uma concentração dos componentes emocionais do fenômeno, ao passo que os estados mentais são colocados em segundo plano. Também existem evidências de aproximar a empatia como um resultado, um aspecto derivado do campo personalístico, interligado às características consideradas estáveis da pessoa, além de abordar o caráter contextual e interacional do fenômeno. Noções como tomada de perspectiva, previsão, atribuição, imaginação dos sentimentos dos outros também são relacionadas com o conceito de empatia.

Garaigordobil e Maganto (2011) apresentam que o conceito de empatia pode ser atrelado a uma capacidade de resolver conflitos, como uma capacidade que a pessoa tem de discriminar entre si mesmo e outra pessoa. Essa capacidade seria percebida através das respostas emocionais que expressariam uma capacidade afetiva e cognitiva de diferenciação em relação aos estados afetivos dos outros, como um aspecto que se apresenta como um preditor de comportamento social (GARAIGORDOBIL; MAGANTO, 2011; GUITART; DAMIAN; DANIEL, 2012).

Ao relatar um estudo realizado com crianças e adolescentes com média de idade 8 a 11 anos, Garaigordobil e Maganto (2011) expressam como a empatia é vista como um aspecto preditor de comportamento social positivo, medido pela aplicação de um questionário com 22 frases que se referem a sentimentos nomeados como empáticos. Através disso, mede-se a empatia tal como uma capacidade cognitiva e emocional. Essa medição apresentada se dá através de uma escala dicotômica (por meio de respostas sim/não). A resposta atribuída revela

se a criança/adolescente tem o costume de fazer, pensar ou sentir o que cada frase revela (por exemplo: ver alguém chorar, me faz querer chorar?).

Em direção a essa perspectiva estão outros estudos na literatura. Castro e Martinez-Contreras (2012) concordam com Garaigordobil e Maganto (2011) e Esteban-Guitart, Damian e Daniel (2012) ao citar que as relações entre empatia e comportamento pró social têm sido bastante estudadas ao longo dos anos. Nesse sentido, é percebido que a experiência empática se desenvolve como um conceito positivo do comportamento para a convivência entre os homens, ou até mesmo como um aspecto de moralidade, como uma resposta afetiva e cognitiva de preocupação e compaixão diante do sofrimento do outro.

Castro e Martinez-Contreras (2012) afirmam que a simpatia<sup>7</sup> e a empatia representam os processos mais básicos de origem da moral, já que elas fundamentam a possibilidade de sentir e conhecer, respectivamente, o que outro indivíduo sente. Entretanto, os estudos desses autores revelam que a empatia e a simpatia embora se mostrem como a capacidade de reagir ou de reconhecer as emoções de outras pessoas, não é possível que essa capacidade seja similar à capacidade moral, tal como se equiparada. Qual a razão dessa evidência? Os estudos de Castro e Martinez-Contreras (2012) revelam que os processos mentais não englobam a presença de padrões abstratos de controle ou governo do comportamento futuro ou presente.

A concepção apresentada por Loinaz, Echeburúa e Ullate (2012) se liga também a um aspecto de moralidade ao apresentar que a empatia é considerada uma variável emocional que pode influenciar no comportamento violento, por exemplo. Ou seja, déficits da empatia seriam antecedentes importantes e facilitadores de um comportamento considerado agressivo. Por outro lado, o funcionamento normal da empatia funcionaria como um fator de proteção, que serviria para inibir a agressão e que motivaria o altruísmo nas pessoas. Loinaz, Echeburúa e Ullate (2012) ratificam essa afirmação ao citarem que a empatia tem sido percebida como um componente central em programas que se destinam à intervenção com agressores, como um elemento de grande peso no campo reabilitativo. Para tanto, se uma pessoa é capaz de empatizar e de experimentar as consequências de seus atos sobre os outros há a probabilidade de que não aja prejudicialmente em direção aos outros, conquanto haja escassa evidência quanto à avaliação do seu efeito perante a redução do risco de reincidência desses agressores.

Essa compreensão remete a uma ideia de empatia associada com uma sensibilidade moral que é originada a partir de uma capacidade mental de trocar de lugar com aquele que

---

<sup>7</sup> “inclinação”, “atração que uma coisa ou ideia exerce sobre alguém” (FERREIRA, 2001, p. 639).

sofre, pensamento desenvolvido no séc. XVIII por Adam Smith (1723 – 1790) (filósofo e economista escocês) (KRZNNARIC, 2015). Uma hipótese atribuída então a uma atitude empática é a sua ligação com o altruísmo onde a empatia é tida como uma resposta emocional que se orienta para o bem-estar do outro, a partir do momento em que a pessoa adota (por exemplo, ao imaginar, sentir ou pensar) uma situação de necessidade clara do outro (QUEZEDA; ROBLEDO; ROMÁN; CORNEJO, 2012).

Em distinto movimento se manifesta a concepção de Bloom (2014) que ao escrever “contra ela” (a empatia) nos direciona a uma inclinação distinta do que a maioria dos estudos conduz. Bloom faz uma analogia interessante ao comparar a raiva com a empatia, apontando como as duas concepções podem ser constituídas de elementos arbitrários. A posição referida informa sobre a empatia como uma experiência enviesada, como se fossemos mais propensos a “sentir” empatia com quem compartilhamos ideias similares; ademais, é tomada também numa perspectiva que limita a nossa abertura ao diferente.

Estudos sobre a empatia já possuem demarcação mesmo nas áreas que se propõem a estudar o comportamento infantil, de modo que a empatia é percebida como um ato expressado ao longo do desenvolvimento humano, desde os primeiros meses de vida. É o que aponta os relatos presentes no estudo de Pedrosa e Carvalho (2007) ao sugerir a análise de um episódio de cuidado entre duas crianças menores de 18 anos de idade, onde tal análise desencadeou uma reflexão acerca da ontogênese da empatia. A análise desenvolvida pelos autores sugere a relevância de áreas do conhecimento da Psicologia direcionarem o olhar para além de uma teorização clássica da psicologia do desenvolvimento.

Assim, uma análise distinta do modo clássico que se estuda as idades mais precoces questionaria a prevalência de teorias que produzem uma concepção de um nascimento do humano enclausurado em si mesmo, bem como questionaria a empatia como o resultado de uma conquista da socialização em oposição a um comportamento egoísta ou autocentrado em fatores biológicos ou naturais.

Na perspectiva ainda do estudo da empatia nos primeiros meses de vida, Hatzinikolaou (2006) salienta sobre a existência da Teoria da intersubjetividade<sup>8</sup> inata. Essa

---

<sup>8</sup> Intersubjetividade é um conceito presente em vários ramos do saber, mas que frequentemente têm sido desenvolvido pela psicologia e pela filosofia. Esse conceito estabelece a possibilidade intrínseca ou que está em desenvolvimento dos seres humanos quanto à partilha de significados com membros da sua espécie. Como traduz Thevarten (*citado por* HATZINIKOLAOU, 2006), a intersubjetividade se refere a uma ligação entre sujeitos que de modo ativo transmitem entre si a compreensão de sua experiência vivida no mundo. Pedrosa e Carvalho (2007) similarmente apresentam o fator intersubjetividade como um denominador comum nos estudos de desenvolvimento interpessoal ao sugerir que, mesmo explicitamente ou implicitamente, a palavra intersubjetividade alicerça muitas discussões relacionadas à empatia.

teoria indica que o humano possui uma mente preparada e motivada a fim de se comunicar e compartilhar com as outras pessoas desde o seu nascimento, como um modo de expressão de uma consciência ativa. O foco atribuído à fase infantil em muitos estudos manifesta-se, sobretudo, por uma preocupação com a capacidade comunicativa de crianças que deve, desde a mais precoce idade, ser cuidada de modo sensível e empático, sendo os processos de maternagem e paternagem responsivas, por exemplo, fatores importantes nesse desenvolvimento da intersubjetividade. A ênfase na infância também se mostra como uma necessidade de compreensão sobre como as pessoas, desde as crianças, manifestam seus pensamentos, sentimentos e ações sobre os outros.

Hatzinikolaou (2006), Pedrosa e Carvalho (2007) e Pavarini e Souza (2010) concordam sobre a temática da empatia como um fenômeno de estudo para investigação do desenvolvimento infantil, tal como uma capacidade cognitiva ou afetiva, emotiva de discriminação do sentimento dos outros, compreensão do estado afetivo de outra pessoa ou mesmo um reconhecimento de uma comunicação de um estado emocional de um ser para outro.

A evidência que se apresenta através dos estudos é que a visão que se destaca na literatura sobre a empatia tem concentração num universo de fenômenos mais delimitados, tais como: a solidariedade, a ajuda, o consolo; em outros estudos, se destaca também como um aspecto de ligação com comportamentos considerados pró-sociais (PEDROSA; CARVALHO, 2007).

Além dessa evidência outra se apresenta, embora haja uma tentativa de compreensão do fenômeno da empatia a partir de uma visão contextual e interacional, o estudo ainda se concentra num fenômeno de caráter imaginativo, visto que ele é “concebido e registrado experimentalmente através do esforço imaginário de um único sujeito fora do contexto, através de questionários referentes principalmente a situações hipotéticas” (QUEZEDA; ROBLEDO; ROMÁN; CORNEJO, 2012, p. 149).

Por isso, como existem diferentes ênfases sobre o conceito de empatia, são percebidas também a partir da literatura diversas abordagens de tratamento do fenômeno, sejam concentradas em aspectos afetivos, emocionais ou cognitivos. A pesquisa desenvolvida por Loinaz, Echeburúa e Ullate (2012) apresenta a visão da empatia como uma construção a partir de diversos componentes, como a junção de aspectos cognitivos – no reconhecimento e identificação dos sentimentos do outro – e aspectos emocionais, onde há a experimentação desses sentimentos. Pedrosa e Carvalho (2007) apresentam a empatia como um deslocamento do foco do aspecto cognitivo para o aspecto cognitivo-emocional, a partir disso o fenômeno da

empatia ganha um sentido e pode tornar-se reconhecível, a essência da resposta empática para esses autores é a comunicação de um estado emocional de um organismo para o outro.

Outra ênfase que muitos estudos conferem à empatia é atrelada ao aspecto clínico do fenômeno. Várias discussões proporcionadas por estudos da ciência psicológica questionam a experiência empática como fator imprescindível para a realização de um trabalho psicoterapêutico eficaz e positivo. Quezeda, Robledo, Román e Cornejo (2012) afirmam que a noção de empatia em Psicologia perpassa diferentes metodologias e perspectivas teóricas. Pontuações gerais dadas pela Psicologia Social, por exemplo, vinculam a empatia a um comportamento altruísta, de decisões ou condutas de ajuda.

Na Psicologia clínica<sup>9</sup> o tema da empatia muito tem se propagado a partir de sua relação com o bem-estar psicológico do humano, da relação estabelecida entre psicólogo, pacientes, clientes, grupos, etc. Nas ciências cognitivas, especialmente nos tempos mais recentes, o tema é explorado para a compreensão das interações sociais. Então, é visível que concedida uma multiplicidade de modos de abordar a temática, não é surpresa a variedade considerável de definições e metodologias acerca da empatia.

Júnior e Pimentel (2009) expressam o uso da empatia como um fator de decisão no manejo de casos e situações clínicas onde o tratamento apresente dificuldades que podem limitar o poder interventivo do profissional. Moreira (2009) corrobora ao situar a empatia como uma experiência clínica que fundamenta a compreensão da experiência de *Lebenswelt* (mundo vivido) para a intervenção do psicólogo, visto que a relação que se constitui engloba uma interseção do mundo vivido do profissional e da(s) pessoa(s), como num passeio de mãos dadas o psicólogo busca compreender a experiência vivida do outro.

A empatia ao agir como um operador clínico, tal como um fenômeno que se origina no campo da experiência reflexiva, proporciona o estabelecimento de um contato direto - não mediado por conceitos ou palavras - com estados afetivos de outra pessoa. Esse operador clínico expressa um modo de cognição perceptual, que se manifesta para além de um campo verbal, discursivo ou de proposições. Dessa forma, a empatia como um modo de comunicação entre pessoas possibilita uma troca subjetiva e não precisa necessariamente da intervenção da fala para auxiliar como um processo de escuta na clínica. A consequência dessa troca subjetiva proporcionada pela empatia se manifesta na transformação e modificação dos sujeitos e de suas

---

<sup>9</sup> É necessário frisar que tal afirmação é uma evidência dos autores apontados. De modo nítido sabemos que as implicações para essa área de atuação não se resumem às elencadas. Além disso, muito mais que delimitar tal área, consideramos importante o fundamento do que se afirma como uma atenção clínica, de encontro ao cuidado da pessoa.

experiências, de modo que ela age não somente como um conceito, mas como uma experiência que se constitui de componentes relevantes que dão subsídios na compreensão, análise e intervenção de casos e de situações limite (JÚNIOR; PIMENTEL, 2009).

Uma concepção que favorece a atuação clínica é a que sustenta o pensamento de Martin Buber (1878 – 1965) que constrói uma discussão ontológica do homem diante de si e do mundo. Este teórico traça em seus estudos considerações sobre o modo que o ser humano se dispõe no contato com outras pessoas e sobre as consequências desse modo de se colocar diante do outro. Buber considera que uma relação genuína é importante para que as pessoas cresçam, de modo espontâneo e enfatiza a noção do encontro autêntico que pode ser vivenciado entre os homens (LUCZINSKI; LOPEZ, 2010). Segundo Buber (2001), a relação Eu-Tu diz respeito àquela que fundamenta o verdadeiro encontro do Eu com o Tu, existindo um olhar face a face. A atitude Eu-Isso, por sua vez, refere-se ao que fundamenta a relação sujeito-objeto, quando o outro é tratado como ‘isso’.

Ainda numa perspectiva clínica que enfatiza a importância da relação, Costa e Azevedo (2009) abordam que a empatia numa relação médico-paciente enriquece a prática médica. Para os autores, existe na relação médico-paciente algo que vai além do encontro situacional, algo além de realização de perguntas, recitação de medicamentos e exames físicos, então a relação entre médico e paciente seria composta tanto por habilidades técnicas quanto pessoais. A empatia surgiria na prática dessa relação como promotora de avanços totalmente divergentes das práticas homogeneizantes que marcam atuações médicas, que implica numa exclusão da personalidade intrínseca de cada pessoa vivente.

Numa visão mais recente e contemporânea, estudos que se propõem a um entendimento do conceito da empatia têm incluído não somente o papel dos processos psicológicos, mas o papel do corpo também é destacado nas análises. A essa visão aproxima-se a concepção clássica de projeção sentimental (fundamentada por Lipps em 1923). A projeção sentimental é considerada nessa concepção com um processo que acontece através da percepção holística do outro, onde há a inclusão de movimentos expressivos que desencadeia uma experiência empática mais ampla corporalmente do que a que é produzida meramente no plano afetivo.

São destacados os movimentos tais como sons afetivos (ênfase vocal, tom de voz, ritmo de fala) que podem ser a ocasião para uma reconstrução da personalidade dos outros. No campo da Psicologia Social a análise da empatia mais recentemente insere o conceito de contágio emocional. O contágio emocional é definido como uma tendência de imitação e sincronização automática de vocalizações, posturas, expressões faciais e movimentos de outra

pessoa, e que em consequência disso há uma convergência emocional. Uma primeira hipótese associada ao contágio emocional é que o mesmo ocorreria através da imaginação ou mimetismo: haveria uma sincronização da pessoa com os movimentos realizados por outra. Uma segunda hipótese se traduz num processo de feedback: a experiência emocional se ajusta à neuronal, motora ou consciente em relação ao outro (QUEZEDA; ROBLEDO; ROMÁN; CORNEJO, 2012).

Um estudioso que manifesta interesse sobre a temática da empatia é Max Scheler (1874 – 1928) ao enfatizar que o conhecimento dos outros indivíduos inclui não unicamente o conhecimento de que eles têm uma corporalidade. Esse conhecimento também se manifesta no conhecimento de que toda análise da pessoa não poderá esgotar o mistério que faz parte da constituição humana, o que é chamado de acordo com as categorias de Scheler como ‘inviolabilidade da pessoa humana’.

As considerações trazidas através das análises de Scheler, entretanto, acarretam uma discussão interessante para os estudos da empatia, visto que elas sugerem que nenhuma teoria tem a capacidade de explicar suficientemente a existência do outro ou de um estranho. Nesse percurso, Scheler toma como alternativa o recorrer à fenomenologia para solucionar esse problema, de modo que a tarefa fenomenológica ao deixar os pressupostos e direcionar-se ao fenômeno puro o auxiliasse numa compreensão mais rigorosa da empatia (PÉREZ, 2011).

Guitart, Damián e Daniel (2012), Costa e Azevedo (2009) demarcam uma preocupação mais específica quando tratam sobre o tema. A ênfase atribuída na discussão se remete a uma construção social que solicita com urgência a necessidade de contextos sociais mais solidários, tolerantes e atentos a uma sensibilidade humana. Nesse sentido, sociedades marcadas pelo marco da globalização e da heterogeneidade que constitui o mundo (religião, idioma, nacionalidade, etc.) devem ser atentas a uma educação cultural que abarque com sensibilidade tal diversidade humana.

A empatia, por essa perspectiva, se revela como uma prática que viabiliza o desenvolvimento de contextos mais sensíveis e promotores de um bem-estar geral. Com essa visão, corrobora Krznaric (2015) ao explicitar a necessidade em inspirar um novo modo de pensar sobre a educação das crianças, a organização das instituições e sobre o fundamento do que realmente é importante para o bem-estar da humanidade. Nas palavras do próprio autor (p. 14) “podemos, sem dúvida, ser fisicamente equipados para a empatia, ainda assim precisamos pensar em como ativar nossos circuitos.”

A breve revisão aqui tratada perpassa uma correlação com outros pontos de discussão. É perceptível que o aspecto da moralidade<sup>10</sup>, da personalidade e da intersubjetividade associam-se a muitos estudos que problematizam a temática da empatia. Esses aspectos são visíveis na literatura e intensificam a necessidade de uma descrição mais rigorosa acerca do fenômeno foco deste trabalho.

Como bem afirmam Sampaio, Camino e Roazzi (2009) ao discutirem sobre a revisão de aspectos conceituais, teóricos e metodológicos da empatia. É necessidade apontada por esses autores a resolução de problemas teórico-metodológicos adotados quanto à realização de mais trabalhos tanto teóricos como empíricos referentes à empatia no Brasil. Além disso, cabe também uma revisão das perspectivas futuras de investigação da empatia.

Em contraposição a essas ideias, existem divergências entre os pesquisadores da área de desenvolvimento sociocognitivo, divergências sobre os fatores que se relacionam ao desenvolvimento da empatia. Uma compreensão mais profunda da resposta temática sugere que uma compreensão em sua forma mais sofisticada dos estados mentais que são considerados subjacentes às atitudes da pessoa não seja um requisito prévio para uma resposta emocional vista como empática, embora possa influenciar de modo positivo o comportamento social humano (PAVARINI; SOUZA, 2010).

Quezeda, Robledo, Román e Cornejo (2012) alertam sobre as definições clássicas de empatia ao considerarem-na apenas como um estado imaginativo de pensamentos ou sentimentos do outro. Segundo esses autores, reduzir o conceito de empatia a um esforço imaginativo acarreta ao estudo do fenômeno um problema representacional. Sugerem ainda que mesmo a teoria de Lipps do contágio emocional informa sobre uma abordagem incorporada, posto que involuntária ou pré-consciente. Assim, a empatia não se caracterizaria como um estado mental ou representacional, ela inclui, sobretudo, uma dinâmica ampla que se revela no movimento físico de todo organismo no ínterim do encontro empático.

Até o presente momento, nitidamente percebemos muitos caminhos de compreensão acerca do fenômeno empatia, demarcado por diversos modos metodológicos e teóricos que objetivam seu entendimento. Para prosseguir com uma investigação fenomenológica de tal objeto de pesquisa, apresentarei a seguir alguns fundamentos da fenomenologia husserliana que direcionam a um entendimento rigoroso e clarificador sobre a temática escolhida. Barreira e Ranieri (2012) contribuem para esta compreensão ao

---

<sup>10</sup> “Qualidade do que é moral; doutrina, princípios ou regras morais” (FERREIRA, 2001, p. 471)

apresentarem que a pesquisa fenomenológica destaca a existência de princípios que solicitam e exigem um posicionamento de rigor e radical de quem pesquisa.

Portanto, não apenas descrever se torna necessário, tampouco apenas apresentar princípios norteadores. É sinal de rigor, responsabilidade e exercício fenomenológico elucidar implicações e alternativas condizentes ao tratamento do fenômeno que se mostra. Especialmente, nesta pesquisa, que tem como intenção central a compreensão de elementos da empatia que podem favorecer o desenvolvimento de uma ciência psicológica mais rigorosa, com uma clarificação conceitual pertinente e reflexiva diante do movimento que realiza. Então, como um dos objetivos deste trabalho, a seguir serão apresentados fundamentos importantes da filosofia e fenomenologia de Husserl, que podem evidenciar pontos importantes para reflexão e reposicionamento da ciência psicológica.

### **3 A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA COMO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DO TEMA DA EMPATIA**

#### **3.1 Edmund Husserl e a fenomenologia como ponto de partida desta pesquisa**

Uma das intenções centrais deste trabalho se revela na investigação do conceito de empatia em Stein. A investigação realizada é proporcionada por meio da própria investigação de Stein, que nos conduz a uma compreensão mais clarificada sobre elementos tão primordiais acerca de temáticas cada vez mais difundidas no meio científico, mas que ao mesmo tempo podem carecer de sustentação filosófica, metodológica e teórica.

Deste modo, não apenas apresentar a descrição rigorosa realizada por Stein acerca da empatia, mas construir pontos de reflexão e ação para um ver atento de nossas práticas, é imprescindível que o trabalho seja iniciado pelo início, pela sustentação que alicerça tal saber.

Iniciar pelo início remete à valorização da filosofia de Edmund Husserl que, talvez por sua densidade e linguagem muito bem elaborada e “específica” responsabilizam qualquer pessoa que se atreva a alicerçar suas análises nesse conhecimento. Trazer à tona esta evidência, sobretudo, indaga nosso papel de pesquisador(a) sobre a urgência em “escavar” os elementos também presentes nas obras husserlianas que muito bem sinalizam, orientam e dão sustentação a uma investigação de muitos elementos presentes nas análises de Stein. O próprio tema da empatia é muito bem sinalizado em Edmund Husserl quando o aspecto da intersubjetividade<sup>11</sup> e o tema do mundo da vida ganham destaque em seus estudos. É nessa tão nítida evidência que afirmo não ver sentido adentrar num campo de estudo que descarte propositalmente os pilares de um conhecimento ou os fatores que proporcionaram um estudioso a caminhar por tal direção.

Algumas perguntas iniciais nortearam esse capítulo da minha pesquisa: qual o motivo do método fenomenológico ser criado? O que Husserl observou em sua época que o estimulou a tal ponto que o fizesse sentir a necessidade da criação de um método? Quais as problemáticas que as ciências atravessavam naquele contexto e que, por sua vez, fomentavam cada vez mais em Husserl tanto interesse e motivação?

Assim, se é dito que é necessário ir ao início, voltar ao começo, a intenção da Fenomenologia ao ser criada por Edmund Husserl e como ela revela uma atitude fundamental, é um caminho prioritário nesta pesquisa, para além de uma técnica ou busca de resultados já

---

<sup>11</sup> Expressão que pode geralmente ser igualada à empatia, mas que não é sinônimo desta última.

pensados por uma natureza científica. Só assim posteriormente há possibilidade de uma explanação responsável, fiel e possibilitadora de reflexões, intervenções e reformulações de possíveis lugares que ocupamos ao fazer ciência. Então, neste primeiro momento serão expostos os fundamentos construídos por Edmund Husserl sobre a fenomenologia que podem auxiliar diretamente o tema de pesquisa, de modo a destacar a sua crítica à ciência, o método fenomenológico e possíveis implicações trazidas ao tema da empatia e especificamente para contribuir para o desvelamento de um olhar clínico atento à pessoa humana.

### 3.2 Motivação husserliana na construção da Fenomenologia

Segundo Tourinho (2011) ao olharmos panoramicamente a trajetória de Husserl, fica claro que com a construção de *Investigações Lógicas à Crise das Ciências Europeias*, Husserl foi movido por uma intenção primária que alicerçou todo seu investimento ao construir um método próprio de investigação dos fenômenos. Tal intenção articula e move todo o seu projeto filosófico que se estabelece com o objetivo de conceber a filosofia como uma “Ciência de Rigor”. Nas palavras de Tourinho (2011, p. 104):

O ideal husserliano exprime-se pela determinação em dar uma fundamentação rigorosa à Filosofia e, através dela, a todas as demais ciências. Neste sentido, pode-se dizer que Husserl estava convencido de que a fundamentação da Filosofia deveria implicar necessariamente em uma plena racionalidade da mesma. Parte-se, então, da ideia de que para fazer da filosofia uma ciência rigorosa, faz-se necessário alicerçar a filosofia nas bases sólidas, isto é, apoiá-las sobre evidências absolutas (ou apodíticas).

Zilles (2008) apresenta que as obras husserlianas revelam nitidamente a tarefa da vida de Husserl, especificamente a partir de 1908, na busca por uma fundamentação última da filosofia a fim de que ela se tornasse uma ciência de rigor. A justificativa husserliana ao realizar tal tarefa se relaciona ao fato de que Husserl não considera a filosofia uma disciplina específica entre outras disciplinas, bem como não deveria se fundamentar em métodos investigativos semelhantes aos das ciências naturais (HUSSERL, 1911/1965).

A filosofia, porém, é por essência uma ciência dos inícios verdadeiros, das origens, dos *rizoma pánton*. A ciência do radical tem que proceder também radicalmente, e sob todos os respeitos. Sobretudo ela não deve descansar antes de ter chegado aos seus inícios, isto é, aos seus problemas absolutamente claros, aos métodos delineados no próprio sentido desses problemas, e ao campo ínfimo da elaboração das coisas de apresentação absolutamente clara (HUSSERL, 1911/1965, p. 72).

O que abrange a filosofia são os problemas<sup>12</sup> considerados fundamentais, originários das ciências positivas como um todo. Nesse sentido, o que marca esse exercício husserliano frente aos problemas da ciência é a esperança em uma nova forma de orientação das ciências. O que nos mostra Husserl é a possibilidade de uma reorientação:

as ciências não são simples teorias logicamente estruturadas, mas desembocam em técnicas e possuem uma relevância de vida ao menos indireta na medida em que são destinadas a contribuir ao bem-estar e felicidade do homem através da melhoria da qualidade de vida (ZILLES, 2008, p.18).

A explanação do autor apresenta com clareza que mundo da ciência e mundo humano, o mundo da ‘*doxa*’<sup>13</sup>, não são excludentes, eles se comunicam, existem elementos que transitam essa relação e apesar de suas divergências não podem ser alvos de uma reflexão que os segrega. Embora o tema do mundo da vida não entre como elemento explícito de discussão especificamente na construção desse tópico da pesquisa, ele se constitui como um ponto importante que esclarece algumas motivações husserlianas na construção da sua fenomenologia:

Husserl considera o mundo da vida como origem (*Ursprung*) e fundamento (*Boden*) das ciências objetivas. Se o mundo da vida, por um lado, era origem das ciências objetivas, por outro, era-lhe claro que tinham esquecido dessa origem. Este era, para ele, um momento da crise das ciências. Considerava o mundo da vida como um novo ponto de partida no caminho para a fenomenologia transcendental<sup>14</sup>, sobretudo para a subjetividade transcendental, da qual brotam, em última análise, não só as ciências objetivas, mas o próprio mundo da vida (ZILLES, 2008, p. 44).

Os apontamentos husserlianos compreendidos com fidedignidade e responsabilidade dos leitores, sem sombra de dúvidas, remetem a uma preocupação de Edmund Husserl não somente sobre a ciência em si, mas à própria investigação do ser humano (HUSSERL, 1935/2014). Daí a própria fenomenologia também ser considerada uma alternativa à postura positivista.

Como bem afirma Zilles (2008), a crise das ciências europeias não situa apenas uma crise nos fundamentos do tipo teóricos<sup>15</sup>. Essa crise também diz de um fracasso científico frente ao modo de compreender o homem. Ou seja, esse fracasso evidencia que a convicção

---

<sup>12</sup> Husserl se preocupa com o problema da epistemologia e a partir daí desenvolve o conceito de redução (PORTA, 2012).

<sup>13</sup> Guimarães (2013) apresenta uma discussão sobre a vida cotidiana, onde o plano da *doxa* (opinião) sustenta nossa existência através das nossas evidências imediatas. Essa afirmação gera, segundo o autor, a dicotomia oriunda dos gregos antigos, entre o plano da *doxa* e o campo da ciência (*episteme*).

<sup>14</sup> “Para Husserl, transcendental significa a possibilidade de entrever o mundo na sua transparência. Significa conhecer o sujeito como situado no nível da intencionalidade noética e de seus correlatos noemáticos” (CAPALBO, 2008, p. 22).

<sup>15</sup> Sobre o fundamento teórico.

sobre a verdade das coisas está somente nos pressupostos e enunciados da ciência objetiva, ocasiona a rejeição das questões “decisivas para uma autêntica humanidade” (ZILLES, 2008, p. 41). Com isso, “a ciência perde importância para a vida e o mundo” (ZILLES, 2008, p. 41).

A questão norteadora, então, que direciona a motivação de Husserl na construção da fenomenologia é “como o desenvolvimento gigantesco das ciências modernas pode conduzir a uma crise das ciências que, simultaneamente, representa uma crise da humanidade europeia?” (ZILLES, 2008, p. 42).

A partir do desenvolvimento das obras husserlianas é perceptível quais as razões que levaram Edmund Husserl a construir a Fenomenologia, como uma proposta de uma atitude e métodos novos. Evidência que é alcançada através da leitura de *A Ideia da Fenomenologia*. Em tal obra, Husserl esclarece o que alicerça essa nova atitude, especificamente filosófica, e esse novo método, também especificamente filosófico.

Em *A Ideia da Fenomenologia*, Husserl (1907/2000) expressa como a vivência do mundo pelos homens se conduz por uma atitude natural. Através da nossa experiência direta e sensível exprimimos nossas concepções de valor e atribuímos às coisas uma avaliação, mas essa expressão é distante de uma preocupação com a crítica do conhecimento, como o próprio Husserl (1907/2000, p. 41) apresenta:

Em cada caso do conhecimento científico natural, oferecem-se e resolvem-se dificuldades, e isto de um modo puramente lógico ou segundo as próprias coisas, com base nos impulsos ou motivos cognitivos que justamente residem nas coisas, que parecem, por assim dizer, sair destas como exigências que elas, estes dados, põem ao conhecimento.

Sobre o pensamento natural que sustenta a atitude natural do humano e da própria ciência, afirma Husserl (1907/2000, p. 42):

Óbvio é para o pensamento natural, a possibilidade do conhecimento. O pensamento natural, que actua com uma fecundidade ilimitada, e progride, em ciências sempre novas, de descoberta em descoberta, não tem nenhum ensejo para lançar a questão da possibilidade do conhecimento em geral. Sem dúvida, como tudo o que ocorre no mundo, também o conhecimento se torna de certo modo para ele um problema; torna-se objeto de investigação natural.

Para Silveira (2010, p.21) a atitude natural se revela quando a pessoa se “dirige ao objeto simplesmente, em suas determinações naturais livres de qualquer referência ao subjetivo, como um fato do mundo real, efetivo; como certezas práticas e contingenciais”. Mas, a partir dessa afirmação algo deve ser esclarecido: Husserl ao falar da existência de uma atitude natural do humano também atribuíu às ciências a prática dessa atitude.

Tourinho (2011, p. 104) ajuda a compreender sobre a conduta alicerçada numa atitude natural ao apresentar que para Husserl, “tanto a consciência do senso comum quanto a

consciência das ciências encontram-se, ainda que de modos distintos, mergulhadas na atitude natural, cujo exercício expressa a relação entre uma consciência espontânea (empírica<sup>16</sup> ou psicológica) e o ‘mundo dos fatos’”.

O que diferencia então a atitude natural da atitude fenomenológica proposta por Husserl (1907/2000)?

Husserl (1913/2006) afirma que o conhecimento natural se origina na própria experiência e nela permanece, por isso alerta a naturalização do nosso modo de conhecer os fenômenos do mundo, pois a experiência direta influencia diretamente a maneira que nos exprimimos. Uma atitude fenomenológica, por sua vez, está atento à forma como se constitui o fundamento do conhecimento e propõe um método capaz de alcançar um novo modo de orientação desse conhecimento.

Zilles (2008) aponta que quando há uma orientação embasada na atitude natural, a consciência, vê como real e exterior o objeto, de modo ingênuo. Na atitude fenomenológica, por sua vez, a constituição do objeto se dá na consciência. É extremamente necessário esclarecer, entretanto, que Husserl tem como inaceitável o postulado de que o que surge na experiência atual não é a coisa verdadeira. Para ele, a fenomenologia<sup>17</sup> confere um novo significado aos fenômenos. Estes se inserem no “campo imanente da consciência” (ZILLES, 2008, p. 17). Por isso, a fenomenologia expressa o estudo da consciência que é constituída no mundo, de modo que essa constituição revela não somente a constituição do mundo, mas se direciona também ao próprio sujeito, que pela própria reflexão da sua vida irrefletida se constitui. A fenomenologia husserliana, então, não tem uma atitude de negação no que diz respeito à relação do fenômeno com o mundo exterior, o que existe prescinde de tal relação.

É sob essa ótica que caminha o exercício da fenomenologia. A sua proposta se liga a uma reorientação das ciências, a um método que visa alcançar o fundamento do ser e de suas aparições. Assim:

a fenomenologia husserliana pretende estudar, pois, não puramente o ser, nem puramente a representação ou aparência<sup>18</sup> do ser, mas o ser tal como se apresenta no

---

<sup>16</sup> “[...] para Husserl, é como se houvessem “duas regiões” ou duas dimensões da relação entre o eu e o mundo, reveladas a partir de dois modos distintos de consideração do mundo. De um lado, deparamo-nos com um modo de consideração das coisas, a partir do qual o mundo se revela para a nossa consciência empírica como o domínio empírico-natural dos fatos, do que tem existência, do mundano, do que se encontra submetido a uma dimensão espaço-temporal. Trata-se do modo de consideração do mundo próprio das ciências positivas” (TOURINHO, 2009, p. 95)

<sup>17</sup> Segundo Sberga (2014), a vivência na fenomenologia não é investigada apenas como um dado factual, mas através de uma compreensão do que é na sua essência.

<sup>18</sup> Zilles (2008) também alerta sobre um pré-conceito direcionado à fenomenologia. Essa discussão, embora apresentada por Husserl naquela época em que ele começava a propor a fenomenologia, ainda é atual. Mesmo nos

próprio fenômeno. E fenômeno é tudo aquilo de que podemos ter consciência, de qualquer modo que seja. Fenomenologia, no sentido husserliano, será, pois, o estudo dos fenômenos puros, ou seja, uma fenomenologia pura (ZILLES, 2008, p. 17)

Para a superação da crise (HUSSERL, 1935/2014; ZILLES, 2008) que residia em sua época Husserl acreditava que era urgente uma restauração da fé no projeto racional tanto político, teórico, prático da humanidade, de modo que os erros pudessem ser revistos e solucionados na epistemologia<sup>19</sup>. Ao criar a fenomenologia Husserl objetiva recuperar a concepção de homem que como centro o tem como um sujeito racional. Essa concepção que circunda a noção de homem é fundada na razão e não nos fatos. Portanto, o homem aqui é percebido como “o lugar da razão e da verdade, a subjetividade transcendental” (ZILLES, 2008, p. 43), ele não é apenas um fato que existe no mundo.

### 3.3 A crítica ao Psicologismo

Como apresentado, vários fatores desenvolveram em Husserl uma motivação para criação de um método no fim do século XIX e início do século XX que pudesse de algum modo ser alternativa às posturas positivistas frente à abordagem do homem e da própria ciência. Como consequência dessa forma de abordagem se origina a crítica ao psicologismo, que a grosso modo refletia uma preocupação do estudioso perante à forma como as ciências naquela época se conduziam. Essa condução trazia consequências não somente ao contexto científico, mas ecoavam em âmbitos diversos: implicavam em problemáticas eminentemente humanas. Quais problemáticas a literatura husserliana nitidamente aponta e que eram motivos de preocupação de Edmund Husserl?

Os estudos husserlianos apontam que, dentre várias problemáticas, as ciências contribuíam para a tecnificação da subjetividade, estabelecendo uma atitude de naturalização do humano diante dos fenômenos vividos. Além disso, Husserl questionava o discurso da ciência como superior às outras formas de saber, pois havia uma valorização exacerbada frente aos feitos científicos e uma desvalorização nítida do mundo pré-científico.

Como a trajetória de Edmund Husserl se inicia pelas ciências exatas (fato que pode ser extremamente influenciador na maneira em que ele expressou seus questionamentos), ele

---

contextos acadêmicos atuais a fenomenologia ainda é alvo de concepções reducionistas, resultado da carência de aprofundamento e criticidade advindos de espaços onde a alteridade e a abertura deveriam ser vividas. Para tanto, é necessário que os próprios estudiosos da fenomenologia resgatem as discussões trazidas, a fim de que a fenomenologia não seja sinônimo de fenomenismo, tal como alertou Husserl (ZILLES, 2008).

<sup>19</sup> Do grego, *logia* significa estudo”, também do grego, *episteme* quer dizer conhecimento. Epistemologia traz como significado “o estudo do conhecimento como ciência” (ALES BELLO, 2015, p. 108).

inicia a construção do seu método através da busca de fundamentos da filosofia para a lógica e para a matemática. Assim, a carreira de Husserl é iniciada como um filósofo da matemática. Essa carreira tem como marco a publicação do seu livro em 1981, intitulado *Filosofia da Aritmética*.

É importante situar a cronologia e os elementos que marcaram cada etapa do pensamento husserliano, uma vez que há uma evolução e mesmo modificação de alguns aspectos à medida que Husserl se apropriava de modo mais profundo acerca dos fundamentos da ciência. Nesse sentido, é claro perceber por que há, no momento mais embrionário de seu pensamento um apego ao psicologismo de Brentano (1838 - 1917)<sup>20</sup>. Daí, o próprio pensamento que funda o psicologismo pode ser encontrado em escritos de Husserl, o que nitidamente podemos perceber em *Prolegômeno da Lógica Pura*, onde há uma ampla explanação dos mecanismos que fundam o pensamento lógico matemático, bem como há um ajuste ou adequação desse pensamento para a compreensão da consciência.

O processo de maturação<sup>21</sup> de *Investigações Lógicas* (1900-1901<sup>22</sup>), escrito de grande reconhecimento e significado do pensamento husserliano, é marcado por questões basilares se dão em meio à crítica ao psicologismo. Elas resultam da reflexão de Edmund Husserl sobre um aprisionamento da pesquisa filosófica nos moldes do pensamento científico da época, suprimidos nos modelos físico-causais. Então, no que se constitui a crítica de Husserl ao psicologismo?

Husserl tem como objetivo apresentar a lógica como uma ciência que é constituída por estruturas, leis e objetos, onde a mesma não deve ser à psicologia confundida, a psicologia não se caracteriza como uma ciência ideal<sup>23</sup>. A lógica sendo situada como uma subdisciplina da psicologia é o que Husserl define como psicologismo (PERES, 2013).

Segundo Cardoso (2014), no século XIX o psicologismo em vigência se caracterizou como um movimento resultado da herança moderna. Esse movimento resultou do modo como se concebia a possibilidade do processo de conhecimento, que era visto como contingente ao psiquismo, especificamente às estruturas psicológicas ou subjetivas da pessoa.

---

<sup>20</sup> Ênfase na concepção de psicologia descritiva, noção defendida inicialmente por Husserl através de Brentano. Seria então a psicologia descritiva um meio de clarificação da lógica, seus fundamentos, bem como à lógica seria possível uma base filosófica por meio da função desta psicologia descritiva.

<sup>21</sup> Andrade (2013) aponta que o contato com a crítica de Frege sobre o “embaraço” desenvolvido na relação entre a lógica e psicologismo foi um dos marcos importantes para esse processo.

<sup>22</sup> Época que Husserl tem a Fenomenologia como psicologia descritiva (PORTA, 2012).

<sup>23</sup> Crítica o psicologismo lógico, a psicologia como uma ciência natural (PORTA, 2012).

Uma das discussões bem representativas dessa época se referiam à área da Lógica, o psicologismo acreditava “na tese da realidade dos objetos, de maneira a sustentar a existência dos mesmos contidos (representados) na consciência dos sujeitos” (CARDOSO, 2014, p. 38).

Assim, a concepção que os psicologistas sustentavam era de que a realidade dos objetos existentes se deve pela existência dos mesmos na realidade psicológica, interna das pessoas. Garcia (1990, p. 40) apresenta que a crítica ao psicologismo motivou Husserl a construir em sua teoria do conhecimento elementos que favorecessem um novo caminho para “libertar a doutrina do conhecimento do psicologismo, que limitava o conhecimento às esferas das sensações”.

Tourinho (2013) expressa que a crítica ao psicologismo em Husserl se originou de uma constante dedicação do fenomenólogo em reconfigurar uma análise sobre quais os fundamentos serviam de alicerce à filosofia. Nesse sentido, Husserl percebeu em sua época a valorização de um modo naturalista de abordagem dos fenômenos que ocasionava uma crise dos fundamentos na filosofia, pois a abordagem naturalista não alcançava apenas as ciências naturais, também nas ciências do espírito essa abordagem se expandia com significância. Essa forma de abordagem era para Husserl uma trajetória ameaçadora na história da filosofia, visto que poderia proporcionar o fim da filosofia (HUSSERL, 1931/2001). Assim, a filosofia, aponta Husserl (1911/1965, p. 72). “[...] não deve descansar antes de ter chegado aos seus inícios, isto é aos seus problemas absolutamente claros, aos métodos delineados no próprio sentido de problemas, e ao campo ínfimo da laboração de coisas de apresentação absolutamente clara”.

Peixoto (2011) expressa que a crise que se expandia no pensamento ocidental, crise que além de anunciada foi denunciada por Edmund Husserl, também se apresentava como uma crise de humanidade, de civilização. Em qual sentido? A influência do positivismo direcionava a razão humana a um vazio de seu caráter humanista e emancipatório. Em consequência disso, a razão se enaltecia através de princípios como o da técnica, do funcional, do progresso, da ordem, do operatório.

Tais princípios enveredados de uma razão excessiva desencadeia uma condução oposta à criticidade do humano e a possibilidade de vivenciar a alteridade subordinada a uma orientação instrumental, como alerta Husserl (1907/2000, p. 44):

Se nos familiarizarmos com as ciências naturais, achamos tudo claro e compreensível, na medida em que elas estão desenvolvidas de modo exacto. Estamos seguros de nos encontrar na posse da verdade objectiva, fundamentada por métodos fidedignos, que realmente atingem a objectividade. Mas, logo que reflectirmos, caímos em engano e perplexidades.

Como esclarece Peixoto (2011, p.51) origina-se um problema quando há uma instrumentalização da razão, ou seja, quando a razão passar a considerar os homens “como coisas e não como pessoas livres; a ciência como instrumento meramente técnico, utilitário e funcional; a reflexão desvinculada do mundo da vida; a razão em oposição aos sentimentos e emoções; a cientificidade em oposição a criticidade”.

Por intermédio desse diagnóstico, a crítica ao psicologismo na fenomenologia adquire uma preocupação constante de Husserl, pois uma fundamentação psicologista tem nas leis da lógica a base dos processos psíquicos, “as leis do pensamento em termos de leis psicofísicas [...]. Tal insistência psicologista culminaria, segundo Husserl, em um ceticismo e em um relativismo nocivos à pretensão de fundamentação da filosofia como ciência rigorosa” (TOURINHO, 2013, p.77), o que deveria ser evitado. A existência de leis gerais representava para Husserl vagas generalizações da experiência, o que as tornam carentes de uma validade absoluta (TOURINHO, 2014).

Conforme indica Nascimento (2016), Husserl contradiz o Psicologismo, visto que a noção de intencionalidade que fundamenta a sua fenomenologia considera os atos da consciência e afasta-se de uma visão onde unicamente aos eventos empíricos se atribui a existência do ato psíquico. Ademais, essa atitude fenomenológica perpassa o próprio ato de investigação do psiquismo. É como nos revela Husserl (1900/2007) ao explicar sobre os atos da consciência que não devem ser aprisionados como atos da psique, mas correlacionados às vivências de intencionalidade

Ou seja, ao apresentar uma forma original de compreender os atos psíquicos, à fenomenologia cabe um caminho oposto da naturalização e determinismo da psique. Assim, uma condução psicologista, especificamente se atribuída ao campo que direciona este trabalho (à ciência psicológica), concebe uma série de equívocos e prejuízos na forma de abordagem dos fenômenos humanos. Husserl (1911/1965, p. 43) nos ajuda a compreender a importância desta discussão ao apontar que:

Não é, porém, muito correcto, considerar a Psicologia, ciência do psíquico, apenas como ciência dos fenômenos psíquicos e das relações físicas. Pois de facto ela não deixa de obedecer àquelas objectivações originais e inevitáveis, cujos correlativos são as unidades empíricas de Homem e Animal, e por outro lado, Alma, Personalidade, respectivamente Carácter, disposição da Personalidade [...]. Conformemente, toda a intelecção psicológica, até quando primariamente se refere a individualidades, caracteres, disposições humanas, vê-se também remetida para aquelas unidades da consciência e, assim, para o estudo dos próprios fenômenos e dos seus entrelaçamentos.

Isso que Husserl (1911/1965) inaugura é uma crítica sobre a atitude psicologista na própria ciência psicológica. Tourinho (2014, p. 134) nos oferece uma compreensão da relevância do que Husserl questionou, ao nos lembrar que:

[...] a constituição da espécie humana é um fato e a partir de fatos somente podem se derivar ‘fatos’. Por conseguinte, toda tentativa de fundar a verdade sobre tal constituição implicaria em conferir a verdade um ‘caráter de fato’, o que seria para Husserl, um contra-senso, uma vez que todo fato é individual e, portanto, temporalmente determinado; já a verdade em si [...] é supra empírica e, portanto, a propósito dela mesma não faria sentido algum atribuir o discurso de uma determinação temporal.

Além disso, para a psicologia um grande efeito se ocasiona: há uma naturalização da consciência, ponto muito abordado por Edmund Husserl e que bravamente foi questionado pelo fenomenólogo. Andrade (2013, p. 11) compreende que a naturalização da consciência admite uma visão onde se:

Considera a consciência como um fenômeno natural cuja existência depende das estruturas especificamente físicas. Segundo essa interpretação, a consciência não é nada mais do que uma simples ocorrência dentro do mundo psíquico-físico, dentro do tempo e do espaço, uma ocorrência que é determinada e constituída pela causalidade mundana. Deste modo, podemos dizer que a psicologia naturaliza a consciência, pois a considera como mais um objeto entre os objetos reais da natureza. Dito de outra forma, naturalizar a consciência é trata-la como se fosse um fato da natureza que tem seu lugar, sua objetividade e sua duração temporal na natureza.

Além disso, para a psicologia, especificamente, muitas falhas são atribuídas como consequência de uma prática psicologista. Husserl (1911/1965) se mostrava atento às consequências do psicologismo e discutia sobre a possibilidade e necessidade de uma psicologia que não se reduzisse a um psicologismo lógico. Nesse sentido, o fundamento que alicerça essa crítica é a noção de consciência intencional, um conceito central da fenomenologia. É a partir desse conceito que a crítica ao psicologismo ganha relevância.

A partir do entendimento da consciência intencional é que se pode fundamentar uma crítica ao psicologismo, foi o que Husserl fez ao discutir sobre como as idealidades, que possuem uma faceta objetiva “entram no fluxo de consciência, sem adotar uma atitude reducionista” (PERES, 2013, p. 34). Nesse sentido, o que se tem como tarefa é a elucidação descritiva de como essa consciência intencional opera com objetos ideais e como os apreende. Mais que isso, se revela como um exercício fenomenológico apresentar como esses mesmos objetos ideais se tornam objetos da consciência.

Peres (2013) ainda apresenta que uma inquietação presente nessa crítica de Husserl se dava por o filósofo perceber a inadequação dos métodos científicos-naturalísticos na compreensão do que aqui se tornou central para compreender a própria crítica ao psicologismo:

a noção de consciência intencional. Se há uma inadequação e mesmo uma insatisfação nessa compreensão há, por consequência, uma compreensão insatisfatória daquele que conhece (sujeito cognoscente). Um dos fatores que levavam a insuficiência desses métodos se refere aos muitos pressupostos que eles mantinham diante do objeto de investigação.

A discussão sobre a naturalização da consciência é muito cara à fenomenologia, visto que a própria fenomenologia é considerada a teoria da consciência pura ou dos fenômenos puros (HUSSERL, 1907/2000). Portanto, a noção de consciência que se evidencia aqui não é equivalente a uma forma determinista ou de uma causalidade mensurável da consciência, a noção que a ela se atribui perpassa outro caminho que posteriormente será desenvolvido.

### **3.4 A consciência intencional**

Para Ales Bello (2017) o conceito de consciência é o mais importante e concomitantemente o mais difícil da fenomenologia. Situar o conceito de consciência requer cuidado, pois a “consciência não é um lugar físico, nem um lugar específico, nem é de caráter espiritual ou psíquico. É como um ponto de convergência das operações humanas que nos permite dizer o que estamos dizendo ou fazendo como seres humanos” (ALES BELLO, 2017, p. 44).

Para Alfieri (2014) é fundamental perceber que a noção de consciência proporcionada pela criação da fenomenologia por Edmund Husserl não se adequa à maneira que a filosofia moderna atribuía o significado da consciência, como um pólo onde se tem o mundo como oposto. A visão fenomenológica, portanto, atribui à consciência como o modo que o humano se dá no mundo, ou seja, o seu próprio modo de ser no mundo.

Assim, a consciência não é uma faculdade interna capaz de analisar o que é externo, mas a ela se correlaciona a nossa vivência com as coisas do mundo. Essas coisas, entretanto, não podem ser examinadas apenas como sinônimo do mundo físico, já que para a fenomenologia se as ‘coisas’ se mostram elas se mostram a nós e a partir dessa aparição há a origem de um significado, o surgimento de um sentido por meio do que se mostra. Nas palavras de Ales Bello (2017, p. 18):

Num primeiro momento podemos pensar que aquilo que se mostra esteja ligado ao mundo físico diante de nós, mas do que dizer “as coisas se mostram”, precisamos dizer que “percebemos, estamos voltados para elas”, principalmente para aquilo que aparece no mundo físico. (...). Todas as coisas que se mostram a nós tratamos como fenômenos, que conseguimos compreender o sentido. Entretanto, o fato de se mostrarem não nos interessa tanto, mas, sim, compreender o que são, isto é, o seu

sentido. O grande problema da filosofia é buscar o sentido das coisas, tanto de ordem física quanto de caráter cultural, religioso etc., que se mostram a nós.

Consoante a essa discussão, Rus (2015) ratifica que a fenomenologia faz um convite de investigação sem preconceitos em relação ao modo como para nós as coisas aparecem, ou seja, “sem nada excluir a priori” (RUS, 2015, p. 28). Peixoto (2011) salienta que a intencionalidade revela um dirigir-se, um transcender. Assim, a intencionalidade é mundo e consciência, é vivência. Como é vivência a intencionalidade, ela evidencia uma correlação de um ato de visar com um objeto visado, ou seja, da interação entre homem e mundo, entre o sujeito e o objeto, portanto, “consciência não é um objeto dentre outros objetos que pertencem à natureza, mas a condição de possibilidade de manifestação de qualquer objeto” (PERES, 2013, p. 46). Então, a definição de um objeto em fenomenologia só é possível por intermédio da correlação da consciência, já que o objeto é objeto-para-um-sujeito. Isso revela uma abordagem diferente do empirismo, pois aqui o sentido atribuído ao objeto é fruto da vivência de uma consciência intencional.

A reflexão husserliana se propõe à reflexão acerca dos fenômenos da consciência, são eles o ponto de partida para que sentidos ou significados sejam examinados, por meio das funções da consciência. Não equivale a um fenomenismo, mas a um resgate do que muito ainda é esquecido: a atividade filosófica possibilitada por meio da reflexão. Como bem corroboram Gomes e Castro (2010), a forma de investigar os fenômenos na fenomenologia não pode ser reduzida a fenomenismo, como se houvesse a possibilidade de se conhecer somente o que é aparente, físico, visível. De maneira oposta, é a vivacidade que se dá pelos significados que se desvelam o que precisa ser resgatado.

Como teoria dos fenômenos da consciência pura, a consciência é entendida em Husserl sob três sentidos: a consciência que expressa uma unidade, ou seja, a consciência que diz de um conjunto de vivências; a consciência que expressa o ser consciente, de modo mais claro: a consciência que se revela como percepção interna das vivências psíquicas; a consciência que se dá como vivência intencional. O último sentido atribuído é em Husserl o de mais relevância e creio que esse sentido é o que aparece como fundamento em suas argumentações ao longo do desenvolvimento de seu pensamento.

Para Husserl (1954/2012) é a existência da intencionalidade da consciência que permite ao mundo ter sua aparição tal como fenômeno, por ser o mundo um objeto intencionado pelo homem. Nesse sentido, a consciência não é equivalente a uma coisa, mas é o que dá sentido às coisas.

Nesse sentido, o que se destaca no pensamento husserliano, especialmente em “*Investigações Lógicas*”, onde Husserl dedica grande parte de discussão acerca daquele último sentido, é a consciência tal como uma corrente de vividos, são destacadas a partir disso as experiências vividas que são dadas diretamente à consciência. Os atos de percepção, paixão, volição, etc., são os atos que constituem a atividade da consciência. Assim, essa evidência sugere que “toda consciência é consciência de algo” (ZILLES, 2008, p. 29), ela é intencionalidade, pois “intencionalidade significa que a consciência só existe como consciência de algo” (ZILLES, 2008, p. 29).

### **3.5 O método fenomenológico: fundamentos para o conhecimento da subjetividade-intersubjetividade**

O alcance dos fundamentos, da essência das coisas, tal como objetivado pela fenomenologia, não se faz de modo aleatório, perpassa uma reflexão sistemática e um método de rigor. Borba (2010) ajuda a compreender o rigor husserliano ao exprimir que para Husserl chegar ao fundamento é necessária uma condução antinaturalista, uma atitude que se coloque acima da mera experiência prática. Além disso, é fundamental que a orientação tomada seja embasada por evidências apodíticas, onde haja um despir dos preconceitos, é como nos alerta Husserl (1907/2000).

Assim, a “fenomenologia deve ser ciência dos fundamentos e das raízes, ou seja, uma ciência radical, uma ciência dos fundamentos originários” (ZILLES, 2008, p. 20), e seu embasamento em evidências apodíticas revela uma “evidência que não é simplesmente a da percepção. Refere-se a algo imediatamente dado, anterior à toda teoria, construção ou hipótese, situado ao nível da vivência fenomenológica (ZILLES, 2008, p. 23), a evidência apodítica se mostra como “a absoluta plenitude do conteúdo” (ZILLES, 2008, p.23), ou seja, no nível da vivência fenomenológica “o filósofo observará as “coisas” na sua pureza original e imediata, deixando-se orientar exclusivamente por elas.

Husserl (1907/2000) ao propor a Fenomenologia criou um método atento e rigoroso que possibilitasse o processo de conhecimento humano diante das coisas do mundo. Um processo de conhecimento, entretanto, divergente do estabelecido pela ciência natural. Para tanto, Husserl atribui como atitude central da fenomenologia o retorno às coisas mesmas. O método fenomenológico intenciona então a partir desse retorno a busca das essências dos

fenômenos. Para Husserl o homem tem a possibilidade de compreensão dos sentidos dos fenômenos que são mostrados.

À fenomenologia cabe o exercício de cumprir-se enquanto uma ciência de fundamentos originários a fim de que as vivências das consciências sejam compreendidas. As discussões construídas por Husserl alertam sobre a ação da ciência de segregação do ser e do seu sentido que impossibilita alcançar o fundamento. Torna-se então a ciência: “ingênuas” (HUSSERL, 1993/2009). A ingenuidade da ciência se revela ao passo que ao realizar uma cisão entre o homem e o mundo, entre o sujeito e o objeto, ela separa os elementos que se encontram englobados. A experiência, como bem expressa Zilles (2008, p.47) “encontra-se condicionada e determinada por um horizonte pré-dado. Sujeito e objeto encontram-se englobados pelo mundo e pela história: o mundo da vida<sup>24</sup>”.

Dito isso, a ingenuidade da ciência se manifesta no modo de segregação dos fenômenos do mundo da vida, que precisam ser vistos em suas totalidades para o alcance dos seus fundamentos. Assim, para a fenomenologia o processo de conhecimento deve superar a dicotomia sujeito-objeto ainda muito presente nos critérios que são atribuídos a uma ciência efetiva ou válida.

Portanto, Husserl (1993/2009) apontava o perigo da ciência ao envolver num grande problema: separar o ser e o seu sentido:

[...] a intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois esses só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é visada de consciência e produção de um sentido que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido (ZILLES, 2008, p.28).

Ales Bello (2004, p. 97) auxilia a compreender essa discussão ao afirmar que para fenomenologia “o que conta é a ligação intencional entre eles. Pois Husserl não queria falar de um sujeito que se contrapõe a um objeto, mas de um sujeito que, em certa medida, contém já em si os objetos, está em relação com os objetos”. Portanto, o que o novo modo de condução que Husserl intenciona ao criar o método fenomenológico visa favorecer ao conhecimento um terreno que suspenda ações categorizadoras e acríicas sobre os fenômenos, de modo que o retorno às coisas mesmas permita uma apreensão das evidências apodíticas, ou seja, as evidências que revelam os fenômenos em suas essências puras, tal como indicam Zilles (2008) e Tourinho (2009).

---

<sup>24</sup> O desencantamento do mundo vivido é um dos temas fundamentais na fenomenologia husserliana. Dantas (2014) concorda com Zilles (2008) ao defender a valorização e um resgate ao mundo da vida como um elemento essencial para a compreensão da subjetividade transcendental que constitui o mundo.

Ao elencar a importância de resgatar o sentido originário das coisas Husserl não apenas diz dessa importância, mas ele apresenta conceitos e etapas fundamentais a fim de esclarecimento e compreensão da filosofia que fundamenta o método fenomenológico. Inicialmente, são necessários alguns esclarecimentos. O que Husserl quer expressar com a palavra ‘coisas’, palavra já tão utilizada aqui nesta pesquisa? Qual o significado dessa palavra na literatura husserliana? A fenomenologia husserliana expressa que de modo natural pensamos o significado das coisas em seu sentido mais restrito, reduzindo-as a sua natureza física. A leitura em fenomenologia apresenta uma linguagem que direciona um significado que se diferencia dessa restrição e que ao mesmo tempo a excede.

Assim, ao falar de ‘coisas’, a fenomenologia husserliana não as restringe a um campo físico, ela atinge também aquilo que é considerado abstrato. Assim, mesmo as manifestações de ordem cultural, os fatos, se inserem no campo de investigação fenomenológica. Desse modo, o que em mim inaugura um sentido a partir de sua mostraçãõ é denominada como “fenômeno” e como tal é possível de ser entendido em sua essência. Como esclarece Zilles (2008, p. 30):

O objeto só pode ser definido em sua relação com a consciência por ser sempre objeto-para-um-sujeito. O “objeto” só tem sentido para uma consciência que o visa. Assim as essências não existem fora do ato de consciência. Nesse sentido, a fenomenologia husserliana busca a descrição dos atos intencionais da consciência e dos objetos por ela visados, ou seja, pela análise noético-noemática.

Em vista disso, Husserl elabora uma “fenomenologia que faça ela mesma às vezes de ontologia” (ZILLES, 2008, p.17). Fernandes (2011) corrobora ao afirmar que o sentido do ser e o fenômeno não são separáveis e, o fenômeno é aquilo que visa o ser ou seu sentido, aquilo que não deve ser meramente sintetizado a uma representação ou aparência. Anular a experiência – embora afirmasse o sujeito – tal como fazia o racionalismo e anular o sujeito – embora afirmasse a experiência – tal como fazia o empirismo, anular a subjetividade ao pregar um excesso de objetividade e de resultados comprovados empiricamente tal como fazia o positivismo, eram os dilemas que conduzem a razão a uma racionalidade que chega a anular o que é próprio do mundo vivido. Além disso, à guisa dessas polaridades contribuía para que cada vez mais ciência e filosofia fossem percebidas de modo distanciado, como excludentes.

Como efeito, subjetividade e objetividade passam a ser considerados pólos que não se relacionam. Contudo, para fenomenologia, subjetividade e objetividade são pólos de constituição do homem, este não se compõe somente de subjetividade ou somente de objetividade, “o homem para a fenomenologia, é uma totalidade que reúne tanto a dimensão subjetiva quanto a objetiva, pois está inserido no mundo e é também por este determinado”

(PEIXOTO, 2011, p. 52). Aqui cabe mais uma vez frisar o conceito de intencionalidade da consciência que alicerça a fenomenologia. Para Husserl (1907/2000) a intencionalidade é a consciência que só existe por ser consciência de alguma coisa. Esse conceito sugere que o ato de conhecer o objeto se dá a partir do movimento da consciência, que se direciona para o novo e que reflete “uma intencionalidade capaz de encarar o mundo a partir de sua originalidade efetiva” (SILVA, 2005, p. 73).

O método fenomenológico apresenta operações ou “etapas” que direcionam o homem para alcançar a compreensão dos sentidos dos fenômenos, operações que se ligam diretamente ao que trouxe sobre a intencionalidade da consciência como o movimento que tem a ver com a própria constituição humana em atribuir significações ao longo do processo de sua existência. Entretanto, o direcionamento humano em direção às coisas pode ser alicerçado numa atitude natural que limita, reduz e engana o próprio homem que busca o sentido das suas vivências.

Aqui neste trabalho, por exemplo, existe o exercício rigoroso da suspensão temporária do que majoritariamente se define como empatia para que com o desenvolvimento da pesquisa seja possibilitada uma descrição e análise de modo congruente e fiel às análises dos autores base desta investigação. Como concordam Corrêa (1997), Capalbo (2008) e Sberga (2014) ao explicitarem que o método de Husserl permite nossa percepção de que é necessário colocar entre parênteses o que naturalmente afirmamos diante das nossas experiências existenciais.

O ato de colocar entre parênteses tais afirmações contribuem para que nosso olhar retorne às coisas mesmas e para que as vivências puras permaneçam, sem preconceitos e pressupostos deterministas. É extremamente importante realçar que quando a fenomenologia apresenta a suspensão do juízo não se trata de uma afirmação da inexistência da realidade. Assim, como destacam Ales Bello (2004), Silveira (2010), Cardoso e Massimi (2013) é necessário colocar entre parênteses o que é próprio da atitude natural, para que o que é essencial do fenômeno seja manifestado.

A ação de colocar entre parênteses é parte de uma etapa inicial do método fenomenológico, chamada de redução à essência. A segunda etapa é chamada de redução transcendental (ALES BELLO, 2004, 2017; COSTA, 2015). Para entender as etapas ou passos que constituem o método fenomenológico requer além de um entendimento prático ou técnico de como elas se dão. Essas etapas se alicerçam nos fundamentos e conceitos que perpassam toda a construção da fenomenologia, tanto como método bem como uma atitude que não se respalda em categorias meramente explicativas, mas que diz de uma descoberta dos sentidos

dos objetos. Para melhor compreender sobre o que é a fenomenologia, ZILLES (2008, p. 36) apresenta:

- a) é um método derivado de uma atitude, que presume ser absolutamente sem pressupostos, tendo como objetivo proporcionar ao conhecimento filosófico as bases sólidas de uma ciência de rigor, com evidência apodíctica;
- b) analisa dados inerentes à consciência e não especula sobre cosmovisões [...]
- c) é descritivo, conduzindo a resultados específicos e cumulativos [...] não faz inferências nem conduz a teorias metafísicas;
- d) como conhecimento fundado nas essências é um saber absolutamente necessário [...] e) conduz à certeza, e por conseguinte, é uma disciplina a priori f) é uma atividade científica no melhor sentido da palavra, sem ser, ao mesmo tempo, esmagada pelas pressuposições da ciência e sofrer suas limitações [...]

Os aspectos fundamentais trazidos sobre a fenomenologia sugerem que fazer uso da fenomenologia extrapola um campo instrumental. Fazer uso da fenomenologia expressa uma atividade de rigor, que se sustenta na reflexão e na ação a partir não mais de uma atitude naturalizada, mas filosófica (BORBA; SILVA; OLIVEIRA, 2017). Como traz Guimarães (2010, p. 15), a fenomenologia é uma “uma atitude e não um método propriamente dito. Como atitude, o pensar fenomenológico visa a descobertas dos sentidos e significados dos objetos, independentes das categorias explicativas”. Com as palavras do próprio Husserl (1907/2000, p. 46):

Fenomenologia: designa uma ciência, um conjunto de disciplinas científicas; mas fenomenologia designa ao mesmo tempo e antes de tudo, um método e uma atitude de pensamento: a atitude de pensamento especificamente filosófica e o método especificamente filosófico.

A partir dessas afirmações proporcionadas por estudiosos e representantes do campo da fenomenologia, conhecer os fundamentos e entendê-los facilita, por exemplo, a atitude do pesquisador no seu próprio processo de fazer pesquisa, a ele cabe sustentar constantemente uma atitude que impeça o seu objeto de pesquisa ser aprisionado por concepções teóricas generalizantes, deterministas, que segrega o fenômeno estudado e não o compreende em sua totalidade, impedir o fluxo do fenômeno é um grave erro que o pesquisador comete. Não apenas no processo de fazer pesquisa como nas nossas experiências existenciais mais íntimas é crucial que as essências das coisas não sejam ofuscadas por fundamentos que desviam ou não proporcionem uma relação crítica com os fenômenos surgidos no mundo da vida. Assim, remete a uma atitude de abertura, a uma descoberta, a uma etapa necessária, visto que nossos conceitos podem ser resultados de uma assimilação imediata distante de um olhar

filosófico, muitas vezes carregados de pressupostos e argumentos acrílicos e mecânicos, como alerta Husserl (1931/2001, p. 18):

Em primeiro lugar, todo aquele que quiser verdadeiramente tornar-se filósofo deverá “uma vez na sua vida” voltar-se sobre si mesmo e, em si, ensaiar aniquilar todas as ciências admitidas até aqui e ensaiar reconstruí-las. A filosofia — a sabedoria — é uma sorte de assunto pessoal do filósofo.

Logo, se é necessário entender como se dão as etapas do método fenomenológico, apresentarei de modo breve como elas são definidas e como suas características traduzem, mesmo que didaticamente, a filosofia que desvela o método fenomenológico propriamente dito. Ou seja, apresentar as etapas do método fenomenológico nesse momento diz de um modo didático necessário na pesquisa, mas essa didática não deve ser enxergada somente como um passo a passo técnico ou um recurso. É uma forma que se encontra para alicerçar a descrição metodológica, teórica e filosófica sobre o conceito de empatia, tão bem apontados e discutidos primeiramente por Edmund Husserl e depois por Stein.

Zilles (2008) expressa que as essências não existem fora do ato de consciência. Nesse sentido a fenomenologia husserliana busca a descrição dos atos intencionais da consciência e dos objetos por ela visados, ou seja, pela análise noético-noemático<sup>25</sup>. Compreender o sentido das coisas, entretanto, nem sempre se dá de maneira fácil e imediata. Embora tenhamos a capacidade disso, algumas circunstâncias nos solicitam operações, ações que permitam o alcance dos sentidos. Como corrobora Ales Bello (2017, p.19), “devemos fazer uma série de operações, pois nem sempre compreendemos tudo imediatamente, que consiste em identificar o sentido, os fenômenos, de tudo aquilo que se manifesta a nós”. A atitude fenomenológica aqui se insere então como uma posição que assumo para identificar a partir das evidências trazidas ao longo do trabalho quais as implicações da descrição husserliana e especificamente steiniana sobre o fenômeno da empatia.

Segundo Lima (2011, p. 99), “a redução é a única forma de reflexão que não anula o irrefletido, mas o manifesta”. Na redução eidética realiza-se a *epoché*, a suspensão dos juízos de valor e pré-conceitos sobre os fenômenos. Em consequência, essa redução permite o captar do fenômeno em sua essência, como esclarece Ales Bello (2017, p. 23):

Compreender o sentido das coisas é uma possibilidade humana. Como o que nos interessa é o sentido das coisas, deixamos de lado tudo aquilo que não é o sentido do que queremos compreender e buscamos, principalmente, o sentido. Husserl diz, por exemplo, que não interessa o fato de existir, mas o sentido desse fato. Este é um ponto muito importante: existem os fatos? Certamente, existem. Mas não nos interessa os

---

<sup>25</sup> Em fenomenologia, a relação noesis-noema implica numa correlação da consciência entre o ato de perceber, noesis, e noema, o que é percebido, o que é visado pelo ato (CAPALBO, 2008; BORBA, 2010; PEIXOTO, 2011).

fatos enquanto fatos, interessamo-nos pelo sentido deles. Por isso posso também “colocar entre parênteses” a existência dos fatos para compreender sua essência.

Mas, uma pergunta aqui cabe: o que fundamenta a realização da redução, o que especificamente conduz à redução? Retornamos aqui ao caráter da intencionalidade, nas palavras de Zilles (2008, p.32) “o objeto é constituído na consciência [...]. Constituir significa remontar pela intuição até a origem na consciência, do sentido de tudo que é, origem absoluta”.

Assim, o mundo como fenômeno aparece na consciência através da redução. Nesse caminho, o papel da intuição é um elemento crucial, pois a intuição é na fenomenologia um ver com discernimento, como apresenta Corrêa (1997, p. 85), a intuição é um “ver inteligente cuja característica básica é a de significar ou dar sentido a algo”. A redução eidética, portanto, abre caminhos para um novo modo de encarar o mundo, o mundo encarado a partir dela é o mundo “sob o aspecto de fenômeno” (ZILLES, 2008, p. 33). Sberga (2014) discute sobre a redução e traz uma questão importante, muitas vezes a redução quando não compreendida é sinalizada como um ato de excluir o mundo e sua realidade. Pelo contrário, a autora aponta que a redução convoca o homem a se colocar de maneira mais viva e assim conseguir estar verdadeiramente numa experiência do ser aqui.

Neste momento, pode ser discutida a redução transcendental<sup>26</sup>. Ao passo que a redução eidética compreende a busca da essência do fenômeno, a redução transcendental se apresenta como um caminho de evidenciação daquele que conhece, é o homem quem conhece, é o homem quem é o sujeito do conhecimento. O termo transcendental na fenomenologia husserliana faz referência ao aspecto da subjetividade, que traz à tona o que é próprio do sujeito e sua constituição formada também por vivências da consciência (HUSSERL, 1954/2012; GOTO, 2008; TOURINHO, 2011). A redução transcendental é chamada de redução ao sujeito e segundo Ales Bello (2014a) e Sberga (2014), ela não representa uma caracterização externa do ser. A redução ao sujeito se situa num reconhecimento profundo da estrutura do ser. Assim, a empatia enquanto um ato intersubjetivo precisa ser descrito e compreendido para além de um caráter de exterioridade. É necessário retornar ao seu fundamento originário e percebê-lo em sua forma essencial.

Capalbo (2008) e Goto (2008) concordam que ao colocar entre parênteses a existência do próprio sujeito é que se pode alcançar o transcendental. É a partir dessa ação que a consciência do mundo é revelada, pois ele se origina como um correlato da consciência. As etapas então apresentadas aqui – denominadas de redução eidética e redução transcendental –

---

<sup>26</sup> “O dado imediato resultante da redução transcendental é a vivência pura, cujos elementos noético e noemático são objeto da análise intencional fenomenológica” (ZILLES, 2008, p. 25).

convidam, como apresenta Tourinho (2011, p.31) para uma “clarificação do que há de mais fundamental na coisa sobre a qual retornamos, deslocando a atenção dos fatos contingentes para o seu sentido originário indissociável de uma intencionalidade”, que remete a uma ‘conversão filosófica’. Essa conversão representa uma modificação de atitude, de uma visão ingênua do mundo para o ‘puro ver’ das coisas. Barreira e Ranieri (2012, p. 452) afirmam que o modo de trilhar da fenomenologia:

predis põe o pesquisador a entrar em contato com a vivência pré-reflexiva, deixando de lado, deliberada e paulatinamente, tanto o posicionamento prévio de uma ciência e suas teses, como aquilo que define e valora o objeto de estudo, como pré-conceitos ou pré-juízos. Como uma atitude ou conversão fenomenológica, há o esforço de partir sem pré-teorias ao olhar para o objeto, observando aquilo que é, deixando as coisas mesmas se manifestarem.

Nesse sentido, o exercício rigoroso de investigação fenomenológica, na medida em que remete a suspensão de conceitos e teorias prévias acerca do objeto conhecido, exige do sujeito uma implicação que extrapola uma aplicação técnica e metodológica, mas solicita um envolvimento intersubjetivo. Isso esclarece que embora haja um movimento de suspensão temporária no processo de conhecer, ainda é o sujeito - com a manifestação de sua consciência intencional – na relação com o objeto, que vai ao encontro do fenômeno em sua aparição essencial, consideração que perpassa também o modo de fazer do psicólogo em direção à compreensão<sup>27</sup> do outro. A fenomenologia de Husserl, bem como a de Stein, evidencia a importância de resgatar o mundo da vida em seu caráter de horizonticidade. Essa intenção anuncia que o que o objeto é “não se esgota na explicação científica, mas se amplia infinitamente na abertura de horizontes de significações articuladas no contexto referencial do mundo da vida” (GUIMARÃES, 2012, p. 33).

Portanto, é esse mundo da vida, fonte dos conceitos e da práxis humana, que não pode ser submetido às mesmas leis de objetificação das ciências naturais. É no mundo da vida<sup>28</sup>, *Lebenswelt* - mundo pré-dado, anterior a qualquer teoria, lugar da nossa experiência viva - onde a experiência de si mesmo e do outro se concretiza. É através de experiências intersubjetivas, através da captação de um sentido que só é possível através da vivência com o outro que a vivência chamada de “*Einfühlung*” (empatia) se revela.

---

<sup>27</sup> A atitude da fenomenologia “instaura a atitude dialógica e do acolhimento do outro [...]. Esta afirmação traduz uma orientação metodológica nas ciências humanas: a da compreensão dos fenômenos que opõe à orientação formal, conduzindo à matematização dos fatos sociais. Para a orientação compreensiva, que se preocupa com a face subjetiva dos fenômenos sociais, o instrumento eficaz que ela utiliza é a análise intencional proposta pela Fenomenologia” (CAPALBO, 2008, p. 40).

<sup>28</sup> O conceito de mundo da vida é central para a compreensão da fenomenologia, embora não seja o tema central desta pesquisa ele norteia – mesmo que implicitamente – toda a análise acerca do fenômeno da empatia, vivência anterior a qualquer teorização, que se manifesta e se origina no *Lebenswelt*.

## 4 ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA EMPATIA EM EDITH STEIN

### 4.1 Breve biografia sobre Edith Stein

Falar ou escrever sobre Stein não é um exercício tão cômodo para mim, se revela como um ponto do meu trabalho que me solicita cuidado para não minimizar a biografia e a relevância do pensamento de uma mulher tão questionadora de seu tempo e ativa nas questões que permeavam o universo de sua vida e da vida dos outros.

Uma biografia e pensamento que demarca muito bem duas questões inerentes a uma visão fenomenológica: subjetividade e intersubjetividade. Como apresenta Garcia (1990), o modo de viver de Stein transmitia harmonia e coerência também com aquilo que por ela era escrito. A literatura que até aqui alcancei e mantive como referência de literatura em Stein demarcam uma história de vida com muitos elementos que se apresentam não simplesmente como dados biográficos, mas como evidências que aprofundaram o jeito de Stein de agir, pensar e questionar os fenômenos vividos. Ao mesmo tempo, a diversidade de elementos que trazem suas obras e os estudos de muitos pesquisadores, estudiosos e admiradores sobre sua fenomenologia, expressam a vontade de Stein em dar ao homem uma compreensão muito mais valorosa, digna e integral, um posicionamento que não visa segregação do homem com seu contexto histórico, com o mundo das experiências humanas mais intimistas, e com a própria ciência.

Embora não se constitua objetivo desta pesquisa apresentar todo o percurso biográfico de Stein, é necessário elencar alguns marcos na vida da fenomenóloga que sustentaram a sua escolha pela fenomenologia. Posteriormente, com o desenvolvimento desta pesquisa, objetivo apresentar como tais fundamentos fenomenológicos contribuíram para a construção do seu pensamento e especificamente colaboraram para a análise da empatia.

A biografia de Stein permite que fundamentos diversos surjam em nossas análises, desde fatores religiosos, filosóficos ou didáticos. Entretanto, é importante destacar o que Ales Bello (2014b) revela: esses fatores não são perspectivas que possuem um distanciamento ou segregação entre si. De modo contrário: são perspectivas que se unificam, são entrelaçadas e se comunicam entre si.

A fenomenóloga Stein nasceu em 12 de outubro de 1891, em Breslew (Alemanha). Filha de pais judeus, demonstrava em seus escritos uma forte admiração por sua mãe. Ela a descrevia como uma mulher forte, pois em sua mãe enxergava os valores da Escritura. A ela,

Stein também atribuía uma forte influência em se preocupar com a valorização da mulher no contexto que era inserida, “não foi só pelo estudo da Bíblia que Edith Stein aprendeu a valorização da mulher, mas especialmente pela imagem da mãe, que estando no fundo de seu coração se refletia em sua própria personalidade.” (GELBER citado por GARCIA, 1990, p. 29).

A família judaica também foi uma grande influência na personalidade de Stein. Garcia (1990) afirma que Stein comunicava com muito carinho a origem de sua vida, sempre retornando às raízes da teologia judaica sob a qual foi educada e a singularidade do seu povo. Em relação a isso, características que para elas eram fundamentais no desenvolvimento da humanidade e da sua própria personalidade, tais como a moral, a força, a fé, a piedade, muito atribuía as suas raízes.

Cito, por exemplo, a obra ‘*A ciência da Cruz*’ onde o que Stein produz é totalmente vinculado a sua preocupação com o sofrimento<sup>29</sup> das pessoas, a partir de sua vivência num contexto de perseguição por causa do Nazismo. O contexto histórico, político e cultural que a sua época apresentava não fez de Stein uma mulher passiva diante das mazelas que cada vez mais surgiam, pelo contrário, Stein se mostrou alguém intencionada verdadeiramente ao que buscava, penso que ela tinha como fonte de força e motivação a própria esperança em dias melhores. O que a fez enfrentar o que de mais obscuro via em sua época. Enxergo como um ato de coragem, bravura e uma autêntica fé na alteridade.

Garcia (1990) revela que os escritos sobre Stein são evidências nítidas de como ela possuía uma cultura intelectual geral. Essa afirmação, de fato, é algo que me surpreende desde que fui me apropriando da literatura sobre Stein. O seu pensamento não é limitado a um único saber. A própria investigação e compreensão do humano não se atém a um único modo de reflexão, à reflexão se liga saberes pedagógicos, teológicos, psicológicos, filosóficos. Tal constatação pode ser vislumbrada em autores de diversos ramos do saber que utilizam o pensamento steiniano como alicerce metodológico, teórico, prático e filosófico de suas práticas.

Um fato interessante da adolescência de Stein é o seu afastamento da fé judaica na adolescência. Pode parecer um dado aleatório, mas não o é. O caminho de Stein é visto como uma busca constante da verdade. Penso que esse afastamento seja ligado a essa busca, o que faz Stein percorrer vários caminhos a fim da verdade que tanto almejava.

---

<sup>29</sup> Alfieri (2014, p.73) revela que “a filosofia de Edith Stein, antes de ajudar os outros, ajudou a própria autora, pois, não obstante a violência que circundou praticamente toda a sua vida (Primeira Grande Guerra, o machismo universitário [...]), ela conservou sua singularidade, o que lhe permitiu escrever toda a sua obra, consciente de que tinha algo a dizer como pensadora de primeira grandeza e não apenas como reprodutora de pensamentos alheios”.

A caminhada acadêmica de Stein na universidade começa em 1911, quando ela decide ingressar na Universidade de Breslau. Nessa universidade, ela cursa Filosofia e Germanística. Foi na Universidade de Breslau, propriamente em 1912, que Stein teve contato com a obra *Investigações Lógicas* de Husserl. Ao se apropriar da leitura dos escritos husserlianos e encantada pelo que lia, ela foi à busca do próprio mestre (Husserl) em Gottinga, nos anos de 1913 (GARCIA, 1990; ALES BELLO, 2015).

Stein percebe com convicção na fenomenologia de Edmund Husserl um novo método de fundamentação das ciências e de abordagem do ser humano. Sberga (2014) afirma que ela enxergou no método adotado e elaborado na obra *Investigações Lógicas* evidências de analisar qualitativamente o ser humano. Ao encontrar Husserl, ela começa a estudar Filosofia no círculo fenomenológico, em Göttingen e frequenta por quatro períodos o curso de fenomenologia ministrado por Husserl. No período de 1913 a 1916, Stein realiza a leitura de *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, obra também husserliana. A fenomenóloga também presenciou as conferências de Max Scheler e com ele desenvolveu estudos sobre a fenomenologia da simpatia. Nos anos de 1915 a 1916 Stein organizou a primeira edição do volume II da obra de Husserl denominada *Ideias*.

A trajetória cronológica que estabeleço aqui perpassa marcos importantes que acredito serem eminentemente constituídos de vivências que influenciaram o aprofundamento do pensamento de Stein.

É visível o interesse de Stein acerca de temáticas como educação e formação da pessoa humana, tal como afirmam Bello (2014a) e Rus (2015), interesse não apenas percebido no seio familiar, mas expandido para outras dimensões, como o contexto acadêmico da universidade. Como no período de 1911 a 1913 onde em Breslau era frequente sua participação nos debates referentes à educação, ao ensino e às práticas pedagógicas, elementos de discussão que Stein tornava público através de conferências, especialmente nos anos de 1913 a 1915 (MENDES, 2013; ALFIERI, 2014).

O tema da empatia é defendido por Stein através de sua tese de doutorado, sob orientação de Edmund Husserl. Ela defende sua tese em 03 de agosto de 1916, obtém nota máxima (ALFIERI, 2014). A partir dos anos 1916 a 1920 aulas particulares que fomentavam as noções introdutórias sobre fenomenologia foram ministradas por Stein. É nesse percurso que ela fazia suas anotações, muito bem sistematizadas e a partir disso organiza o seu escrito *Introdução à Filosofia*. Além disso, Stein fez uma introdução rigorosa, organizada e sistemática de *Ideias*. O modo responsável e rigoroso de Stein é o que fez criar entre ela e seu mestre uma relação de confiança e partilha de muitos conhecimentos, o que se prova através do acesso que

Husserl possibilitou a Stein em relação aos manuscritos do volume II de *Ideias*. Stein era uma pessoa de confiança para Husserl, o que a tornou sua assistente. Os manuscritos em questão eram inéditos e foi Stein quem ajudou seu mestre a desenvolver de modo organizado a elaboração da obra.

O contexto que marcava a vida de Stein era cercado de muitas barreiras em relação à inserção da mulher em diversos espaços, o espaço acadêmico era um que se apresentava com limitações para essa inserção, fato que se comprova com as tentativas não bem-sucedidas de Stein lecionar na universidade, em 1919, assim como em 1931.

Acredito que alguns impedimentos, tal como a docência, levaram Stein a vivenciar outros momentos em sua vida, de modo que novos rumos se abriam a partir desses impedimentos. Nesse período, o contato com a biografia de Teresa D'Avila desencadeou numa reaproximação da filósofa com o cristianismo. A reaproximação e entrega aos princípios da fé cristã fazem Stein se inserir no Instituto Santa Madalena das irmãs dominicanas de Speyer. Nesse novo ambiente a docência começou a se tornar realidade. Stein lecionou Germanística e em 1932 também exerceu a docência em Münster, no Instituto Alemão de Pedagogia Científica. Mas, no ano seguinte, a docência foi proibida a Stein, decisão decorrente do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães e como justificativa o fato de Stein ser ariana.

No período de 1933 na Ordem das Carmelitas descalças, Stein passa a ser noviça no mosteiro de Colônia. Posteriormente adota o nome de Theresia Benedicta a Cruce (ALFIERI, 2014). A vivência no carmelito ajuda Stein para se dedicar novamente aos escritos de Filosofia e para seu retorno aos estudos, possibilidades concedidas através da autorização da madre chefe do carmelito. Em 1941, Stein escreve um livro, denominado '*A ciência da Cruz*', que obteve grande reconhecimento produzida por ela é chamada de '*Ser finito e Ser Eterno*'.

Os anos de 1938 a 1942 marcou a intensificação da guerra contra os judeus, esse contexto de violência fez com que Stein abandonasse o mosteiro onde estava e se direcionasse ao Carmelo de Ecth, na Holanda.

Infelizmente, no dia 07 de agosto de 1942, a fenomenóloga sofre junto a sua irmã Rosa uma perseguição. Elas são levadas para o campo de concentração de Weterbork. No dia 9 de agosto são mortas no campo de extermínio de Auschwitz (ALFIERI, 2014).

## 4.2 A Fenomenologia como método de investigação da essência dos atos de empatia

Stein mostrava um interesse expressivo quanto ao aprofundamento do tema da empatia à medida que percebia a carência de fundamentos sobre os atos diversos que constituem a dinâmica do sujeito, além de ampliar as evidências da análise da empatia para a compreensão do sujeito espiritual. Para isso, aponta Sberga (2014), os escritos de Stein tinham como proposta uma formação integral da pessoa, que pudesse ser um processo “refinado” e adequado para o favorecimento de cada personalidade. Para isso, afirma a necessidade de uma correta compreensão acerca das condições da pessoa, em seus diversos níveis, de modo que fosse capaz de englobar nesta análise recursos internos e externos, a fim de que a formação se constituísse como um processo, de fato, capaz de auxiliar a pessoa em seu caminho, na realização de sua trajetória de vida.

A pesquisa de Stein sobre a empatia é organizada em três momentos. No primeiro, a autora demarca a essência dos atos de empatia; no segundo, realiza uma discussão sobre a constituição do indivíduo psicofísico; no terceiro, desenvolve uma reflexão da empatia como compreensão de pessoas espirituais. Essa organização, contudo, conta com uma informação importante, como bem demarca Bono no prefácio da obra de Stein (1917/2004). As partes I, V e VI, considerando a possibilidade de motivos econômicos, não foram publicadas. Embora com esta evidência, pontos essenciais podem ser construídos através do que o texto publicado apresenta.

Stein (1917/2004) demarca a importância do trabalho conjunto com seu professor Husserl ao destacar a sua assistência nos manuscritos da parte II da obra *Ideas*. Além disso, embora seja consciente do seu esforço intelectual, situa o amadurecimento do trabalho que construiu por meio das sugestões recebidas por Husserl, especialmente sobre a abordagem e o método utilizados em sua investigação.

Uma informação importante e perceptível referente à tese de doutoramento de Stein é como a autora trilha suas análises. Não é impossível perceber o método fenomenológico em pesquisa mostrado em recortes, apresentado como um “momento” da pesquisa e posteriormente ignorado. Este é um detalhe importante a ser citado nesta discussão uma vez que a leitura da obra principal que funda esta pesquisa revela uma atitude fenomenológica aos “moldes” da filosofia husserliana.

Carvalho (1965, p. p. XLVIII)<sup>30</sup> apresenta que a Fenomenologia objetiva “a descrição do que a consciência é, isto é, dos atos psíquicos, tal qual se dão à consciência, da intencionalidade inerente à consciência, visto a consciência ser sempre consciência de algo”, para isso o método husserliano visa a descrição e a análise do que é dado imediatamente à consciência, em seu caráter vivente. A construção da obra de Stein se insere nesta dinâmica ao, primordialmente, fazer menção à vivência de coisas, à intencionalidade da consciência e ao fundamento essencial dos atos.

Em consonância com a obra principal utilizada como fundamento para a descrição da empatia e sua essência, o caminho deste trabalho percorre primordialmente principais demarcações realizadas por Stein quanto ao tema na obra em destaque. Neste sentido, as possíveis implicações para uma atenção clínica de orientação fenomenológica serão dadas posteriormente mediante as evidências surgidas ao longo das explanações e com seus devidos cuidados, uma vez que é válido esclarecer que as análises, tanto a husserliana como a steiniana, evidenciam a empatia pura, tal como um fenômeno reduzido. Como mostra Husserl (1907/2000) em sua terceira lição sobre o conhecimento fenomenológico. Ao ser tomada a posição do puro ver, de modo a evitar os preconceitos naturais, o conhecimento atinge uma consequência decisiva para a realização de uma fenomenologia, chega a dados absolutos, ao estado de coisas universais, como caminho de elucidação para o fundamento essencial das coisas.

Ao cumprir com essa tarefa primordial da fenomenologia, Stein inicia seu trabalho de doutoramento fazendo alusão a uma necessidade de investigação radical sobre o tema da empatia, atribuindo a ele a existência de um problema fundamental quanto à análise da experiência de sujeitos alheios e do seu vivenciar. Essa discussão é ligada diretamente ao que a fenomenologia husserliana constrói ao fazer alusão à constituição do *alter ego*. É como Husserl (1931/2001) inaugura sua quinta meditação, construindo ali questões que remetem claramente ao ato da empatia, uma vez que traz esclarecimentos concernentes à experiência do outro, viabilizando a clarificação do conhecimento sobre o mundo em sua dimensão objetiva.

Neste sentido, ao trazer o correlato do conteúdo ôntico-noemático, a fenomenologia husserliana se implica naquele problema fundamental, destacado tanto por Husserl como por Stein. Para Cardoso (2012), a objetividade com a qual a fenomenologia se relaciona se apresenta numa forma distinta da que é demonstrada pela atitude natural ou mesmo pela atitude científica.

---

<sup>30</sup> Carvalho (1965) refere-se ao prefácio da obra *A filosofia como ciência de rigor* (1911) de Husserl.

Ou seja, na análise fenomênica, o que revela o mundo objetivo não se reduz ao que se mostra enquanto fato empírico da realidade, nem como um mero resultado da experiência.

A objetividade, neste sentido, revela a vivência enquanto um correlato, tal como definiu Stein (1917/2004). Como bem apresenta Carvalho (1965, p. LII), o ato cognoscente, noético, é constituído pelo aspecto subjetivo (*noesis*) e o aspecto objetivo (*noema*), “consciência, sendo intencionalidade e *noesis*, contém a referência a *noemas*, isto é, os actos de consciência cognoscente apresentam-se postos perante objetos percebidos ou entendidos, que lhe são correlatos” (CARVALHO, 1965, p.LII).

O que isto significa, conforme bem destaca Stein, é sobre a possibilidade de conhecimentos que se configura a partir do campo fenomênico, pois se as nossas análises fossem guiadas unicamente por fatos resultantes da experiência, ocasionariam com maior facilidade enganos e incompletudes.

De acordo com Cardoso (2012, p. 74), tal insistência da fenomenologia não equivale a um conhecimento superior em detrimento de outros tipos de conhecimento. O que a atitude fenomenológica viabiliza se refere à análise que busca “fornecer uma maior fundamentação gnosiológica<sup>31</sup>”, uma vez que privados numa faceta do conhecimento acabamos inferiorizando as outras, o que pode ser naturalmente desenvolvido pela ciência ao fundamentar o conhecimento por meio dos fatos e dos apriori concedidos pela realidade. Essa discussão pode ser nitidamente perceptível quando Stein (1917/2004) desenvolve sua análise sobre a empatia como compreensão de pessoas espirituais, apontando como a ciência da natureza – química, física, biologia em seu sentido mais amplo de ciência dos seres vivos, que insere também a psicologia empírica - descreve os objetos constituintes da natureza e explicam causalmente sua procedência.

Em vista disso, a ontologia da natureza tem como alternativa descobrir qual a estrutura categorial dos objetos. Na contramão, a “fenomenologia da natureza” objetiva mostrar como estes objetos são constituídos na consciência, o que de acordo com Stein (1917/2004, p. 111, tradução nossa) proporciona “uma chave esclarecedora sobre o proceder daquelas ciências ‘dogmáticas’ que não se rendem nem consideram necessário render-se a outros métodos por conta de seus próprios métodos serem suficientes em si mesmas”.

Husserl (1907/2000) auxilia nossa compreensão ao afirmar sobre o risco de nos familiarizarmos com o modo de interpretação das ciências naturais. Por terem como base uma verdade objetiva, acabamos considerando tudo compreensível, óbvio e claro. O que resulta

---

<sup>31</sup> Do grego *gnosis*, 'conhecimento', e *logos*, 'discurso, teoria do conhecimento'.

desta dinâmica é um sentimento de posse da verdade, o que afasta a possibilidade de erros, incompatibilidades e enganos. É neste terreno que se sustenta a atitude espiritual natural:

Inferimos o não experimentado a partir do diretamente experimentado (do percebido e do recordado). [...] Por outro lado, entram também em relações de contradição e de luta, não se harmonizam, são abolidos por conhecimentos *seguros*, / rebaixados ao nível de simples pretensões de conhecimento (HUSSERL, 1907/2000, p. 40).

Em acordo com a crítica de Husserl sobre o conhecimento, Stein (1917/2004) acredita ser importante uma claridade sobre o método das ciências para que seja proporcionada uma indagação reflexiva da consciência científica, tal como a fenomenologia considera fundamental.

Segundo Stein (1917/2004), o objetivo da fenomenologia remete a um esclarecimento e, conseqüentemente, traz ao conhecimento uma fundamentação rigorosa. Para isso, afirma que para cumprir com seu objetivo, a fenomenologia não faz uso do que resulta de ciência alguma, tampouco se alicerça na experiência natural. Carvalho (1965, p. XLIX) aponta que, diferentemente da ciência natural onde os dados da experiência sofrem adaptações, ficam sob controle de normatização e explicações, a fenomenologia se alicerça numa atitude onde “não se tem em vista a explicação e não se pressupõe nem subentende a existência do eu considerado como sujeito em si, nem a de coisas conhecidas ou a conhecer que sejam objetos em si”.

Portanto, seguindo o que orienta a fenomenologia, Stein (1917/2004) apresenta que a investigação da essência da empatia é conduzida por um caminho, definido como redução fenomenológica. Nesse sentido, expressa que o que nos circunda – animais, o mundo físico e psicofísico, os corpos – também são elementos de exclusão ou redução. O que, aparentemente ou naturalmente, pensaríamos sobrar após a redução? Ales Bello (2004), Silveira (2010) e Cardoso (2012) facilitam nossa compreensão ao anunciarem que a suspensão não diz da inexistência da realidade que é própria da atitude natural e científica, ou seja, a redução coloca a própria atitude natural entre parênteses.

Como consequência deste “procedimento”, a fenomenologia envereda sua investigação de modo a apreender rigorosamente os elementos que compõem a realidade. A forma de conduzir a análise fenomenológica valoriza a presencialidade imediata do que é manifesto à consciência, a suspensão, o isolamento de elementos primordiais constitui-se como caminhos de rigor e reorientação do conhecimento (CARVALHO, 1965).

Para Carvalho (1965), a ação da fenomenologia neste sentido, de aplicar a todos temas e problemas a *epoché*, revela uma inovação, pois além de apresentarem a existência de

um terreno não explorado, ou seja, o território que alicerça a consciência pura e consequentemente o que lhe é imediato, a atitude fenomenológica estabelece uma atitude metodológica adequada para a descrição e análise dos fenômenos.

A ação fenomenológica, por meio da redução, segundo Stein (1917/2004), permite o alcance de um campo infinito de investigação pura, pois ainda há aquilo que não se submete a nenhuma dúvida: a vivência de coisas, que mantem um correlato, o “fenômeno-coisa”, o “fenômeno-mundo”, esses constituem-se como o objeto da fenomenologia. Husserl (1913/2006) já apontava sobre a multiplicidade das vivências, constituídas em correlatos. Isto se vincularia à concepção do ego<sup>32</sup> transcendental.

O que a fenomenologia pretende, então, é a apreender a essência do fenômeno. Então, a fenomenologia estabelece-se como uma proposta de análise acerca das estruturas essenciais da consciência (HUSSERL, 1931/2001). Tal proposta, não remete a um “fenomenismo”, como Stein mesmo considera, não trata de uma percepção singular, “cada fenômeno é base exemplar de uma consideração de essência” (STEIN, 1917/2004, p. 20, tradução nossa). A noção de um horizonte essencial é importante ao passo que permite um tratamento dos indivíduos como pessoa e, consequentemente, esclarece sobre as possibilidades múltiplas das formas que as pessoas podem estabelecer suas existências no mundo.

Por isso, neste caminho, Stein indaga sobre o fenômeno “pessoa”, o “eu”, que vive, que está no mundo, que não é somente corpo físico, mas um corpo vivo sensível que sente, sofre, padece. Além disso, expressa que o mundo não somente é minha vivência, mas um mundo de sujeitos que têm vivências, sobre as quais possuo um saber (STEIN, 1917/2004), “o fenômeno da vida psíquica alheia está aí e é indubitável” (STEIN, 1917/2004, p. 21, tradução nossa).

Em Husserl (1931/2001), essa questão pode ser mais claramente percebida na discussão sobre a subjetividade transcendental, ou seja, para ele a esfera da subjetividade e dos fenômenos que a constituem são os objetos essenciais da investigação. Segundo Capalbo (2008), transcendental para Husserl denota a possibilidade ver o mundo de forma transparente, além disso significa que para obter conhecimento acerca do sujeito é necessário situá-lo no contexto da intencionalidade noética, bem como dos seus correlatos noemáticos. Isso significa que para Husserl o mundo engloba um conjunto de todos os conhecimentos e não remete a uma

---

<sup>32</sup> “A significação do mundo não é obra de um só ego subjetivo, mas de uma pluralidade de egos, visto que é intencionado por vários egos, inaugurando-se, assim, uma relação inter-subjetiva na qual a significação é atribuição de uma comunidade de pessoas” (CAPALBO, 2008, p. 24).

subjetividade universal ou a um produto do sujeito, ele diz de uma complexa relação entre o objeto e o sujeito, anuncia um correlato sujeito-mundo (ALES BELLO, 2014b).

Husserl (1931/2001) traça uma discussão elementar que nos ajuda a compreender fundamentos da análise em Stein sobre a empatia. Trata-se da constituição, por meio do aspecto transcendental, do mundo objetivo e do ego. Neste caminho, Husserl aborda a mônada como o ego que tem um mundo-ambiente contínuo. Com essa ideia, o autor manifesta a abordagem do mundo e da constituição do “eu” para além do solipsismo que direcionam a sua fenomenologia, orientando a sua filosofia na descrição e compreensão do outro, uma vez que essa noção ultrapassa o sentido de um eu monádico, mas insere um novo sentido do ser, como um *alter ego*.

A fenomenologia husserliana ao evidenciar a subjetividade do ego como constituinte da realidade, também alcança uma questão central que é a vida de intersubjetividade. Este elemento revela que o sentido objetivo do mundo não é válido apenas para “um”, mas se constitui objetivamente válido para outros “eus”. Ales Bello (2014a; 2014b) afirma que essa informação remete a um conhecimento peculiar. Trata-se da possibilidade do conhecimento do outro. Ou, numa expressão melhor, trata-se do “sentido” daquele como outro eu, *alter-ego*. Este outro eu também se legitima enquanto um sujeito (eu), porém é “outro”, já que se difere de mim.

É necessário apontar estes comunicados, aparentemente simples, mas que são basilares para a compreensão do mundo intersubjetivo, pois conforme alerta Ales Bello (2014b), a peculiaridade do “outro eu” diz, por um lado, de um lado que ele permanece enquanto um elemento de estranheza (já que não é possível uma identificação totalizante) e, por outro lado, aponta como viabilidade a compreensão do outro (que também vive, pensa, sente, sofre).

Esta questão central é o que diz do estabelecimento de uma comunicação entre o “eu” e o “outro eu”, “que se estende a todos os sujeitos, tornando-se realmente intersubjetiva” (ALES BELLO, 2014b, p. 30). Stein (1917/2004) ao realizar a pesquisa sobre a vivência da empatia, por meio da aplicação do método fenomenológico, tem tais questões como base para investigação do conhecimento do vivenciar alheio, “ao modo em que todo ‘eu’ se põe em contato com outros e os conhece” (ALES BELLO, 2014b, p. 30).

O saber acerca do vivenciar alheio diz sobre um tipo fundamental de atos que permitem que, como tal, sejam apreendidos. Nos anos de 1916, Husserl ao continuar suas análises, tem o tema da intersubjetividade como enfoque. As pesquisas do mestre servem como inspiração para Stein que, de modo peculiar, elabora uma análise sobre o tratamento dos processos cognitivos, pois na época havia uma predominância de interpretações puramente

psicológicas. Em vista disso, o método fenomenológico para Stein é uma via válida para a descrição e compreensão dos sujeitos, bem como das relações estabelecidas entre eles (ALES BELLO, 2014a; 2014b).

De acordo com Barea (2015, p. 38) é à empatia atribuída “o caráter essencial que nos porta até a vivência do alheio, a fim de conhecer, perceber e sentir a essência de sua vivência, que se manifesta em nossas vidas como um dar-se próprio a este sujeito”. A compreensão e descrição desses tipos de atos que alicerçam tal saber foi a primeira discussão construída por Stein em sua tese de doutoramento.

O caminho tomado por Stein é mesmo de uma autenticidade notável, que expressa um fiel rigor fenomenológico, ao passo que cumpre primordialmente o objetivo da fenomenologia ao descrever os fenômenos, em busca de suas essências para uma fundamentação do conhecimento. Nesse sentido, como aponta Alfieri (2014), se comumente nos deparamos com explicações diretas acerca de um determinado objeto, não encontramos esse procedimento em Stein. Isso, pois a investigação steiniana segue, de fato, o que a fenomenologia comunica. Alfieri (2014) informa que o procedimento tomado por Stein evidencia a continuidade dos elementos sinalizados por Husserl em *Ideas I* (volume da obra, onde Husserl aborda a temática da consciência). Nesta concepção, a fenomenologia husserliana tem a consciência como um absoluto, no sentido de ser a realidade uma apreensão da consciência, “constituída fenomenicamente pelas nossas vivências” (ALFIERI, 2014, p. 23).

Tal princípio nos faz compreender a direção de Stein que primeiramente realiza a descrição da empatia em comparação com outros atos da consciência. Segundo a autora para compreender a singularidade da empatia é necessário adentrar na discussão sobre outros atos da consciência pura, o campo de análise da fenomenologia após o cumprimento da redução fenomenológica. De acordo com Ales Bello (2017), realizar o estudo dos atos tem uma relevância, pois uma fundamentação antropológica-filosófica, tal como se interessou Stein, pode alcançar aspectos tantos universais como os individuais.

Para Ales Bello (2014b, p. 53) “não foi por acaso que Stein, no momento de escolher o objeto da sua tese doutoral, tenha se orientado para tratar” do tema da empatia, ou seja, seu interesse voltou-se para a descrição fenomenológica da forma como os sujeitos humanos têm um reconhecimento de modo recíproco, tal como são sujeitos e, portanto, são reconhecidos distintamente das coisas ou objetos do mundo físico, bem como dos animais.

Embora Stein tenha realizado uma análise fenomenológica da empatia de modo mais aparente ao tratar especificamente do tema em sua tese doutoral, não é certo afirmar que este tema tenha sido um elemento secundário para Husserl, o que pode ser visto a medida que

os escritos de Husserl demonstravam um amadurecimento intelectual acerca da compreensão do mundo e do sujeito. É o que mostra os estudos husserlianos sobre as vivências existentes no fluxo da consciência, onde o estudioso já havia sinalizado para uma forma particular de abordagem do *alter ego*, ou seja, sobre uma vivência singular denominada *Einfühlung* (empatia ou entropatia).

Em *Meditações Cartesianas*, Husserl (1931/2001) se direciona a uma questão muito direcionada a sua fenomenologia, denominada solipsismo. Para Ales Bello essa questão ganha outros elementos e é superada através na fenomenologia husserliana pela via do reconhecimento da alteridade, sobre a qual podemos falar de uma “presença real” dos outros.

Este aprofundamento só se constitui mediante a inserção das vivências, tido como o território dos vividos dos quais temos consciência, pois ele se instaura como o autêntico terreno de colhimento da alteridade, graças ao vivido da empatia. Para Savian Filho (2014, p. 49), Stein insistia na investigação da essência da empatia uma vez que Husserl ao introduzir o termo *Einfühlung* em seu pensamento afirma esta problemática como um “canto escuro onde aparecem, para os infantes filósofos, os fantasmas do solipsismo”.

Assim, o caminho de investigação sob o qual percorre a análise de Stein (1917/2004) segue na compreensão da corporeidade, “mergulhando” na passagem do corpo físico ao corpo vivo, na passagem do eu ao outro. Este percurso, como aponta Savian Filho (2014), é o que faz, de modo sintetizado, Stein chegar à descrição da empatia como uma experiência da consciência alheia, de caráter originário e sem caráter físico.

Nesse projeto, o conhecimento da consciência alheia constitui um problema de grande importância, junto com o conhecimento do mundo dito “externo” e do mundo considerado “interno. A consciência do outro, o mundo e o eu são as três frentes de investigação fundamentais em fenomenologia; assim a empatia é o nome que designa especificamente o ato pelo qual o eu pode conhecer a experiência alheia, donde o caráter, insistamos, epistemológico da temática, e não psicológico ou psíquico. Por fim, sendo exatamente pensada por Edith Stein no registro da consciência, a empatia é o que permite afirmar a intersubjetividade e garantir uma visão não solipsista do mundo nem do próprio eu que conhece (SAVIAN FILHO, 2014, p. 51).

Assim, o tema da corporeidade, vinculado ao tema da consciência pura, são aspectos norteadores da análise da empatia. Concomitante, essa análise se compreende mediante a própria compreensão do eu puro, discussão apresentada brevemente no tópico posterior.

#### **4.2.1 Situando a investigação da empatia em comunicação com a analítica do eu puro: considerações fenomenológicas de Edith Stein**

Ao recapitularmos a pergunta feita inicialmente para a construção da análise da empatia (o que é dar-se conta da vivência estranha?) situamos o percurso tomado por Stein a partir do enfoque no eu puro. Stein (1917/2004) exprime que mesmo após o procedimento das reduções, do qual sobra ainda um infinito campo de investigação pura, há algo que para qual não se direciona a dúvida: a vivência do ‘eu’, “o sujeito que vive, contempla o mundo e a própria pessoa como fenômeno, ‘eu’ vivencio e nela permaneço, não é possível a nossa dúvida ou exclusão” (STEIN, 1917/2004, p. 20 – 21, tradução nossa).

Em consequência, Stein destaca que falar de vivências na análise do eu puro significa que “essas vivências próprias – as vivências puras do Eu puro – me são dadas na reflexão, no retorno a si em que o Eu, ao se afastar do objeto, dirige-se para a vivência desse objeto” (STEIN, 1917/2004, p. 34, tradução nossa), onde, como apontam Gracioso e Parise (2017), pensar sobre o tema do Eu puro não significa excluir o que a ele pertence, pois é o próprio que “direciona o seu olhar para si e para a experiência vivida do objeto diante dele. Desse modo, é impossível pensar em um ato de vivência do Eu puro que não pertença a ele” (GRACIOSO; PARISE, 2017, p. 68). Portanto, a descrição da empatia, tomada por uma análise do eu puro, conforme apontou Stein (1917/2004) se faz essencial ao perceber como se remontava a empatia, enquanto um problema de constituição. É essa evidência que envereda o seu estudo rumo a uma descrição não só dos atos de empatia, mas como consequência viabiliza a compreensão da própria individualidade que configura a constituição da pessoa humana.

Esta analítica do eu puro, como aponta Stein (1917/2004, p.56, tradução nossa), trata de um “vivenciar carente de qualidade e indescritível de outra maneira”. Nesse sentido, a individualidade do eu puro, que é privado de qualidade, se ressalta, conforme indicaremos aqui, não por causa de que outro lhe está à frente, e sim que há em contraste à alteridade do outro. Ao eu, Stein (1917/2004) também o toma em outro sentido, como uma unidade de uma corrente de consciência. Segundo Alfieri (2014) é a partir desse fluxo na consciência que eu posso falar de tempo, onde tal fluxo representa um contínuo.

Cabe ressaltar, um fluxo de consciência constituído que, caracterizado como tal, “já está constituído originariamente; não é o tempo que viria antes e constituiria o fluxo” (ALES BELLO, 2015, p. 25). Esse fluxo possui fases em seu devir, mas estas não são divididas entre si, como Bello (2015, p. 26) afirma, se refere a “um fluxo com fases (não de encadeamento) de

modo tal que cada fase pressupõe as anteriores e prevê algumas futuras (ainda que não se possam dizer quais), sendo, cada fase, nova; cada momento é uma novidade imprevisível”.

É perceptível nesse sentido do eu, o aspecto do tempo como destaque, o tempo como fluxo, sobre o qual podemos considerar um eu como um sujeito de vivência atual, que não se dá de um modo isolado, senão sobre o passado de corrente de vivências. O caminho tomado como a possibilidade de recorrer ao que se deu anteriormente como vivência presente se dá mediante um ato de presentificação que as lembre, coloca-as de volta, num novo fluxo de consciência, já que o conteúdo de cada vivência se constitui como o elemento de diversidade qualitativa dos fluxos. Ranieri e Barreira (2012, p. 24) auxiliam esta compreensão ao apresentarem que:

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.

A concordância do “eu” puro com a pessoa, indica Peres (2013) se dá no desenvolvimento deste enquanto sujeito das vivências da vida anímica e do ambiente relacional, que engloba a interação com outras pessoas. Desse modo, o eu puro é o ponto do qual é originado o fluxo das vivências intencionais, fator significativo para a constituição também de uma consciência pessoal.

A concepção de uma unidade de fluxo de consciência adentra na temática da alma que traz novos elementos de investigação sobre o sujeito psicofísico, uma vez que Stein (1917/2004) afirma a unidade individual da psique prescindindo do corpo vivo e das relações psicofísicas. Quanto a essa dimensão anímica, nunca teremos uma analítica coerente se, conforme apontou Stein (1917/2004, p. 58), a considerarmos de modo isolado.

Como consequência, se não se mostra concordante à estrutura do indivíduo uma investigação unilateral, Stein afirma que um passo inerente da investigação é abordar como se fundamenta a “passagem” do psíquico ao psicofísico. A abordagem didática das dimensões se dá, conquanto, apenas como um caminho de explanação acerca dos elementos constituintes e que comunicam, de certo modo, a ligação entre as dimensões, “a alma sempre é necessariamente alma em um corpo vivo” (STEIN, 1917, 2004, p. 59, tradução nossa).

A dinâmica do corpo vivo, portanto, se apresenta como um dos pontos centrais na análise do fenômeno da empatia, uma vez que a corporeidade se manifesta como constitutiva da experiência. Assim, se não cabe uma desvinculação da empatia com a noção de

corporeidade, da constituição do corpo vivo, traremos agora uma breve descrição a partir de Stein (1917/2004) acerca deste elemento que se mostra como fundamental e inerente à apropriação desta discussão de modo coerente e integral com a dinâmica da própria constituição da pessoa, enquanto um ser formado por uma dimensão tripartida: corpo, psique e espírito.

Ademais, se o destaque da corporeidade nesta discussão possa ecoar como uma redução do ser é bem necessário que se lembre que a própria Stein (1917/2004) fundamenta que devemos considerar uma “necessidade eidética” a possibilidade de uma relação recíproca da dimensão espiritual apenas por meio da corporeidade. Portanto, elencaremos pontos considerados importantes e apresentados por Stein (1917/2004) no que tange o favorecimento da descrição e compreensão da empatia a partir da dimensão referenciada.

## 5. A CORPOREIDADE EM STEIN

### 5.1 Do corpo próprio à transição do indivíduo alheio

Um dos pontos norteadores da fenomenologia de Stein refere-se a sua intenção de aprofundar o conhecimento intersubjetivo, o conhecimento da pessoa humana em seus termos universais, que expressa o estudo da estrutura presente em todos os sujeitos, o que requer o cuidado de não estratificar pontos que, de acordo com a filosofia steiniana, são constituintes entrelaçados na pessoa humana.

A discussão sobre a corporeidade, como indica Stein (1917/2004), pergunta sobre como se dá a constituição do nosso corpo vivo na consciência<sup>33</sup>. Não é impossível num primeiro momento ao pensarmos no conceito de corporeidade como uma dimensão que se limita ao corpo enquanto um organismo material ou físico. Contudo, a corporeidade nesta discussão não se restringe a essa perspectiva. Stein leva a análise da empatia a percorrer desde a configuração do corpo físico ao corpo vivo, a singularidade do corpo próprio<sup>34</sup> e, com tudo isso em cheque, a mostraçãõ de pontos essenciais na temática da constituição do sujeito psicofísico. Segundo Barea (2015, p. 47) é sobre esta dimensão da corporeidade que há uma efetivação da empatia como um “ato cooriginário da vivência alheia. [...] percebe-se, claramente, a fundamental importância da ‘corporeidade’ para a relação intersubjetiva, que tem como base de fundo a vivência da empatia”.

O reconhecimento das coisas físicas, estéticas e também afetivas dá-se a partir da corporeidade, ou seja, o nosso corpo relaciona-se com o mundo. Como afirma Ales Bello (2006, p. 38), “esse é o primeiro nível, e o importante é que registramos isso, portanto não existe somente interioridade e exterioridade, mas interioridade, exterioridade e esse terceiro momento que é o registro dos atos, aquilo que nos possibilita ter consciência”. Com isso se afirma, como

---

<sup>33</sup> Conforme aponta Meneses (2017) a concepção de corpo vivo em Stein se dá mediante à vinculação de uma vida consciente ou um sujeito, constituído de sensibilidade que realiza a mediação entre a alma e o corpo.

<sup>34</sup> Não há como negar a significância do pensamento husserliano quanto à compreensão do corpo próprio. Husserl (1913/2006) apresenta tal questão ao fundamentá-lo como um elemento de orientação que situa o homem no espaço e no tempo, além de tratar sobre a liberdade do corpo no que concerne à possibilidade de movimento e como elemento proporcionador das apercepções, tal como corrobora Capalbo (2011).

revela Antúnez (2012), é a corporeidade que viabiliza a apreensão do sentido e da essência das coisas<sup>35</sup>.

Em conformidade com o exposto, Manganaro (2016) declara que o corpo ao mesmo tempo que é o nosso limite no mundo, também se mostra como nossa porta de entrada. Somos ligados ao corpo, e ainda assim não somos como uma mônada<sup>36</sup>, essas afirmações indicam a existência do ser humano em sua unicidade, em suas dimensões psicofísica e espiritual. Ao mesmo tempo, elas também expressam no *Leib*<sup>37</sup> “sua inviolabilidade, dignidade, liberdade e originalidade” (MANGANARO, 2016, p. 53)

Para Reis (2011), o corpo é essencialmente dialógico, não se reduz a uma fisiologia, mas sim a ultrapassa, revelando seu caráter social, caracterizando-o como um corpo que fala, mas não isoladamente: fala com alguém, fala com um outro e para um outro. Reis (2011) apresenta considerações que concordam com o que nos mostra Xavier (2013, p.2):

A subjetividade humana é necessariamente corporificada ou encarnada, o corpo é o nosso modo de ser-no-mundo, o corpo por primordialmente mediar a nossa relação com o mundo mostra onde se encontra a raiz da subjetividade, no nascimento da percepção, mais precisamente no mundo pré-reflexivo. O ser corporificado é a carne do mundo, a consciência de alguma coisa é sempre a consciência de um sujeito, as coisas surgem no mundo sempre para uma consciência, elas se enraízam no nosso corpo e nosso corpo se enraíza ao mundo.

A corporeidade enquanto constitutiva da estrutura humana não se limita a ideia de uma matéria física, mas como *Leib*, ou seja, um corpo vivente, animado. A percepção sobre esse corpo também se dá através do nosso registro dos atos, das sensações corpóreas que vivenciamos, como expressam Barco (2012), Silva e Cardoso (2013) e Ales Bello (2015).

Forghieri (2002, p. 29) aponta que o corpo “unifica as sensações e percepções de si, bem como as que se referem ao mundo; o corpo é simultaneamente unificado e unificador na sua constante e simultânea relação consigo e com o mundo”. Barco (2012, p.7) afirma que a corporeidade “funciona como meio de efetivação física da intencionalidade, pois, afinal, o Eu só pode realizar uma intenção no mundo real por meio do *Leib*”.

---

<sup>35</sup> Na linguagem fenomenológica tal expressão não se restringe aos objetos em suas características somente físicas, mas expressa sobre aquilo que manifesta um sentido para nós, como um fenômeno, como afirmam Ales Bello (2006) e Capalbo (2008).

<sup>36</sup> Em Morfino (2007) encontramos um debate esclarecedor sobre estes pontos em questão.

<sup>37</sup> De acordo com Zilles (2007, p. 219), “Husserl define o corpo (*Leib*) pela consciência da identidade: como o corpo (*Körper*) pode mudar constantemente, o que significa que pode perder ou ganhar algo, também podem alterar-se os campos de percepção, isso só pode ser concebido como órgão da vontade”.

## 5.2 Sobre a concepção de corpo próprio/corpo vivo

É nesta evidência do *Leib*, enquanto uma estrutura viva, que se apresenta a concepção steiniana. Em sua tese de doutoramento, Stein objetiva desenvolver como se caracteriza a constituição do corpo vivo, começando pela descrição dos atributos que o compõe. Essa demarcação é fundamental, uma vez que para Stein não é possível uma efetivação da empatia sem o corpo.

Desse modo, ao começar sua análise perguntando sobre a constituição do corpo vivo em nossa consciência<sup>38</sup>, Stein expressa que o corpo físico, por um lado, é percebido mediante nossos atos da percepção externa. Nessa evidência o corpo é tomado como *Körper*, um objeto entre outros, um objeto estranho. Mediante a permanência desta dinâmica, conforme Stein (1917/2004), o corpo para nós se configura apenas como um objeto saturado. Ao mesmo tempo, o corpo físico traz uma série de implicações para o aprofundamento do que se chama corpo vivo, conforme demarca bem o texto steiniano. De modo contrário, o corpo próprio, como informa Stein (1917/2004, p. 60, tradução nossa):

se constitui como um objeto que me vem dado, em uma sequência de aparências que varia somente dentro de limites muito estreitos; é um objeto que enquanto mantenho os olhos abertos está continuamente aí com uma intensidade sem fim; este se encontra sempre na mesma distância em aferível proximidade como nenhum outro objeto; ele está sempre aqui, enquanto todos os demais estão sempre ali.

Luczinski e Lopes (2010), situando o corpo biológico expresso na corporeidade, estabelecem que é por meio do corpo que o homem conecta sua presença no mundo e por meio da percepção é permitida sua abertura e também limites diante do mundo da vida. Assim, seria um erro limitá-lo a um conceito de matéria, como um objeto mecânico ou restritamente biológico. Pelo contrário, ter a compreensão de que o corpo é vivente é ponto esclarecedor para alcançarmos uma visão integral da constituição humana.

Os escritos de Stein, especificamente os que tratam sobre a estrutura da pessoa humana, esclarecem que o corpo humano em sua dinâmica permeia uma manifestação sensível, diferencia-se dos outros corpos materiais, tem características próprias e distintas (OLIVEIRA; ANTÚNEZ, 2017).

---

<sup>38</sup> Ales Bello (2017) informa que a noção de consciência neste contexto não diz de um lugar físico, espiritual ou psíquico, mas denota um ponto que converge as operações humanas e nos possibilita afirmar sobre o que realizamos como seres humanos. De acordo com Ales Bello (2015), ao falar de vivências da consciência, Stein adentra no campo de vivências que nos damos conta e que viabilizam o conhecimento do que acontece na esfera psíquica (ponto fundamental, uma vez que nesta esfera adentramos num processo de causalidade da psique que não é mensurável, atrelada à força vital).

Nunes e Barreira (2010, p. 4) expressam sobre a noção de corporeidade em Stein:

O desvelar da causalidade psicofísica parte da compreensão do corpo físico no âmbito da esfera vivencial, denominado de corpo vivo (Leib) pela fenomenologia husserliana. O Leib é caracterizado por estar presente no mundo circundante, tendo como característica o influxo de vivências que dependem exclusivamente dele, revelando, desta forma, a ligação essencial com o anímico – conforme será descrito no decorrer das análises de Stein. A pessoalidade do indivíduo é possível somente por meio da dimensão anímica, caracterizada na vivência psíquica singular. Pode-se dizer que todo o psíquico é consciência ligada à experiência de corporeidade, isto é, o corpo é condição para haver consciência do mundo por ser ele o centro de orientação do Eu.

### 5.3 O corpo próprio enquanto ponto zero de orientação

Stein (1917/2004) apresenta que imbuídos apenas na percepção externa, um corpo vivo “sempre seria só um corpo físico especialmente classificado, singularizado, mas nunca ‘meu corpo próprio’” (p. 60, tradução nossa), ao meu corpo próprio relaciono não somente as partes que o compõe, mas relaciono também a espacialidade fora dele, como um ponto zero de orientação (STEIN, 1917/2004).

Para uma compreensão mais “facilitada” da corporeidade enquanto ponto zero de orientação, Malerba e Massimi (2013) exemplificam a partir da percepção limitada do corpo próprio em relação a si mesmo; por exemplo, os nossos olhos não olham a si mesmos, do mesmo modo nossas mãos não conseguem de modo completo tocar a si mesmas. Referindo-se a um objeto externo, temos a possibilidade de afastá-lo de si, “percebendo-o de outro ponto de vista, o que é impossível na percepção do próprio corpo, que está sempre no ponto zero da orientação” (MALERBA; MASSIMI, 2013, p.89).

O corpo como ponto zero de orientação assume na fenomenologia steiniana, a manifestação do corpo próprio que se dá num movimento duplo, ou seja, o corpo como um corpo próprio sensível, sciente, bem como o corpo assumido em seu caráter físico, que é percebido externamente (STEIN, 1917/2004). O ponto zero de orientação do corpo traduz a evidência de que entre o Eu e o ponto zero de orientação não há um ponto de exatidão específico que demarque essa distância<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Oliveira e Antúnez (2017) afirmam que o corpo se constitui como “um marco zero de orientação, sendo a referência do ser vivente em seu modo relacional com o mundo, através de sua alma e seu espírito” (p. 134).

#### 5.4 A relação do corpo próprio com as sensações

Como resultado, temos que o corpo vivo se constitui de dupla maneira, como vivo sentido e como percebido externamente. Com esta caracterização do corpo, Stein (1917/2004) apresenta a relação entre a percepção que nós temos do corpo próprio e as sensações, “o que faz especialmente íntimo o enlace de sensação e percepção é o fato de que o corpo vivo está dado como senciente e as sensações se dão no corpo próprio” (STEIN, 1917/2004, p. 62, tradução nossa), “o corpo vivo está por natureza constituído de sensações, as sensações são componentes reais da consciência e, como tais, pertencem ao eu” (STEIN, 1917/20004, p. 65, tradução nossa).

Nesse sentido, Stein (1917/2004) apresenta que as sensações possuem em sua constituição um aspecto corpóreo, tal aspecto relacionado não apenas pela materialidade do corpo físico, mas também à vida vinculada à alma<sup>40</sup>. A sensação, portanto, pode ser compreendida como a relação entre o conteúdo que constitui a percepção e ao efeito no interior do eu, por isso aqui cabe o exemplo do cadáver, que dele não podemos falar de sensações, é um corpo sem vida. Um modo de pensarmos sobre essa relação que constitui a sensação, por exemplo, como abordam Cardoso e Massimi (2013), refere-se ao estado do cansaço. Esse estado comunica sobre como os reflexos anímicos são interferidos por meio da vida da consciência, além de evidenciar o aspecto totalizante desse estado no corpo, ou seja, que não há uma parte específica onde podemos indicar onde o cansaço é localizado, ele é “sentido” no corpo enquanto uma unidade.

Cardoso e Massimi (2013) apresentam que as sensações constituem corpos sujeitos, sejam humanos ou não. Nesse sentido, os corpos que manifestam uma consciência, por exemplo: pessoal, animalesca. Os estímulos externos do mundo material, vinculados à vida da consciência fundamentam a constituição das sensações. Rehfeld (2004, p. 2) afirma que “pensar o corpo em si [...] isolado do mundo [...] pouco resulta. Nossa apreensão do mundo é dada pelos sentidos do corpo que somos”. Este corpo é vivente e segundo Massimi (2013, p; 119) o ser humano num todo, se expressa, traz consigo a marca do espírito e da psique, “o corpo é instrumento da alma, pois esta precisa dele para agir e criar. A cura do corpo possibilita que ele seja corpo vivente espiritual, mas isto é possível por meio de uma formação espiritual”. Esta

---

<sup>40</sup> Sobre este aspecto, os estudos de Husserl auxiliam ao apresentarem a consciência e o corpo como formadores de uma unidade psicofísica, onde ambos (corpo e consciência) são camadas pertencentes ao mundo, apenas separados metodicamente.

evidência, que engloba a estrutura da pessoa humana em sua unidade tripartida, é um dos pontos resultantes das análises das vivências de Husserl e Stein<sup>41</sup>.

As sensações manifestam a existência de uma vitalidade sensorial e indicam muito mais: “as referidas sensações que se imprimem no corpo não ocorrem somente ao nível deste, mas também fazem parte da vida da consciência atrelada a ele”, conforme revelam Cardoso e Massimi (2013, p. 64). É nesta base de reflexão – que informa sobre a integração da corporeidade e dos elementos psíquicos – que Stein fundamenta a análise da pessoa humana em seu modo integral de constituição, fato que faz a estudiosa demarcar com atenção a necessidade inerente de metodologias que contemplem de modo digno a estrutura do ser humano, enquanto objeto de ciência da subjetividade<sup>42</sup>.

### **5.5 A relação do corpo próprio com os sentimentos**

Dialogando com o campo das sensações, Stein (1917/2004) também apresenta sobre o papel dos sentimentos no corpo vivo, uma vez que a nossa corporeidade expressa uma manifestação do que sentimos. As sensações emotivas ou os sentimentos sensíveis, aponta a autora, não são separáveis das sensações que as fundam. A experiência de degustar uma comida gostosa, o tormento causado por uma dor, manifestam que os sentimentos não estão apenas ali – na comida degustada ou no “lugar” onde a dor é penetrada - os sentimentos sensíveis emanam do eu.

A partir disso, Stein apresenta que os sentimentos são sempre vividos como provenientes do corpo vivo. Eles dizem de um influxo que promove ou paralisa e que exerce influência sobre o estado do corpo vivo<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Ales Bello (2014b) apresenta que “não é a primeira vez que tal tripartição é proposta. Ela tem uma história antiga. Encontra-se em São Paulo e Santo Agostinho; e quem sabe se ela não foi retomada por Husserl como quem, convertido ao luteranismo, teria sido ligado aos textos paulinos. Admitindo-se que a experiência religiosa possa oferecer a constatação dessa tripartição, é a reflexão filosófica que dá a razão dela por meio das operações do ser humano. A pesquisa intrapessoal esclarece-nos então o significado do termo ‘pessoa’. Essa palavra remete à complexa estratificação do ser humano, cuja característica distintiva com relação às outras realidades naturais é propriamente a atividade espiritual” (p. 17).

<sup>42</sup> Husserl afirma que “o erro fundamental da Psicologia moderna, que a impede de ser Psicologia no sentido verdadeiro, plenamente científico, está em não ter reparado neste método fenomenológico e de não o ter desenvolvido. Ela admitiu que preconceitos históricos a detivessem de aproveitar os inícios de um tal método, que há em toda a análise esclarecedora dos conceitos” (1911/1965, p. 44)

<sup>43</sup> Nesta análise do corpo vivo e os sentimentos, Stein (1917/2004) também situa os sentimentos comuns de natureza não corporal, que se referem aos estados de ânimos. Além disso, retrata sobre os sentimentos espirituais, fazendo menção a esses tipos de sentimentos quando, no instante em que se separa o pensamento do corpo vivo, mesmo que desapareçam os efeitos da dimensão psíquica sobre as funções do corpo vivo, ainda se promova o ato espiritual. “Pode-se ter a convicção de que nenhum sentimento é realmente possível sem tais sensações e de que não existe nenhum ser que as vivencie em sua pureza; entretanto, são concebíveis em sua pureza, e aqueles

Stein (1917/2004, p. 67, tradução nossa) apresenta que existem sentimentos de natureza não corporal, como os sentimentos de ânimo, “a alegria e a melancolia não preenchem o corpo vivo, ele não está alegre ou triste, está vigoroso ou abatido”. Embora alerte essa distinção e apresente essa ressalva sobre os sentimentos, Stein afirma que todo o psíquico é corporalmente ligado, ou seja, “a nossa singularidade se preenche nesta fusão de vivências que entrelaça o estado corporal e anímico”, conforme aponta Barea (2015, p. 54).

## 5.6 O corpo próprio e sua expressão

A discussão sobre os sentimentos amplia o sentido da corporeidade ao passo que Stein (1917/2004) argumenta que o estudo dos sentimentos dá voz a um novo fenômeno: a sua expressão<sup>44</sup>. Para Stein os sentimentos são carregados de energia, que posteriormente é descarregada e que motivam ações e vontades.

Segundo Farias (2013) é a partir dessa evidência que a análise dos fenômenos expressivos ganha uma nova configuração, visto que as expressões dos sentimentos apontam não somente implicações do âmbito psíquico no físico, vai além: podem originar expressões, manifestadas em ações deliberadas pelo meu eu, “por essência motiva algo e chega à expressão” (STEIN, 1917/2004, p. 70, tradução nossa).

Para Cardoso (2014) a expressividade do corpo é um ponto importante em todos os âmbitos de conhecimento que abordam a pessoa, ou as suas realizações, como o objeto de estudo. Afinal, a expressão também indica o modo de atuação da pessoa no mundo que a circunda.

Stein (1917/2004) aponta que as formas de expressão dos sentimentos são diversas e enfoca que há uma conexão essencial e de sentido entre sentimento e expressão, não uma conexão de causalidade<sup>45</sup>. Continua essa discussão ao situar sentimentos que aparecem em

---

sintomas concomitantes são vivenciados precisamente como tais e não como sentimentos nem como componentes de sentimentos” (STEIN, 1917/2004, p. 68, tradução nossa).

<sup>44</sup> De modo geral entendemos como expressão a possibilidade de manifestação do pensamento por meio da palavra ou do gesto. Antúñez (2012) complementa o estudo deste elemento ao expressar que como organismo vivo, o homem retrata uma configuração “desde dentro” e como consequência deste modo peculiar da dinâmica que envolve o corpo, modificações nessa configuração podem acontecer, por isso Stein (1917/2004) direciona seu estudo da empatia a partir das pistas que o homem, enquanto organismo vivo, dispõe, através da manifestação da corporeidade.

<sup>45</sup> Stein (1917/2004) dedica uma parte de sua análise à discussão da causalidade na estrutura do indivíduo a fim de esclarecer que a possibilidade de semelhante consideração causal se funda novamente na empatia. Portanto, a autora esclarece que o corpo físico do indivíduo alheio, como tal, está manifesto como um membro da natureza física nas relações causais com outros objetos físicos. Entretanto, a autora situa que mesmo com estas relações causais não se pode concluir tudo, pois o corpo físico do outro é dado como corpo vivo e tem efeitos sobre os

nossas vidas sem motivar um ato de vontade ou uma expressão corporal. Essa afirmação se mostra mesmo no modo como nos implicamos diante do que sentimos. Pessoas “civilizadas” tendem a um movimento de domínio dos sentimentos, de repressão da expressão corporal dos sentimentos. Essa prerrogativa se traduz na limitação das ações e dos atos de vontade. Entretanto, pessoas civilizadas têm como escape, por exemplo, o desejo, a autora cita um exemplo: “o empregado embora não mostre um olhar de desprezo ao seu chefe que o considera um canalha ou um asno, mesmo que não tome a decisão de partir-lhe ao meio, ainda pode desejar em segredo que ele seja levado ao diabo” (STEIN, 1917/2004, p. 70, tradução nossa). Além disso, pode realizar na fantasia ações nas quais é impedido de realizar, “a criação de outro mundo no que pode fazer o que aqui está me negado representa uma forma de expressão” (STEIN, 1917/2004, p. 70, tradução nossa).

Outra possibilidade de expressão é a do “homem controlado”, comedido por considerações normativas, sociais, éticas ou estéticas. Essa forma de expressão condiz com a vivência que termina num ato de reflexão, ou seja, perante um ato de vontade o homem controlado reflete, “a vivência termina no ato de reflexão como um ato de vontade, uma expressão corporal” (STEIN, 1917/2004, p. 71, tradução nossa). O fato de refletir diante do ato de vontade abre margem para se pensar sobre uma debilitação do sentimento, tal como se o homem que reflete não fosse capaz de executar seu sentimento de modo intenso. Stein refuta esse argumento, pois apresenta que o modo de expressão do sentimento ganha distintos modos e possibilidades. Portanto, “não existe um modo específico de expressar-se; o que possuímos é a singularidade pessoal na expressão” (BAREA, 2015, p.55).

Ainda sobre a expressão de sentimentos, Stein enfatiza que é necessário um olhar atento sobre como objetivamos os fenômenos de expressão, pois a evidência de várias possibilidades da sua manifestação distancia uma concepção arbitrária<sup>46</sup> do modo de se expressar, por exemplo: “o franzir de sobrancelha por cansaço e o franzir de sobrancelha para simular cansaço são ações diferentes, inclusive se passa da percepção corporal a percepção externa” (STEIN, 1917/2004, p. 72, tradução nossa).

Com tal afirmação, Farias (2013) ajuda a nossa compreensão ao salientar que a expressão precisamente dita não é inevitavelmente uma causalidade, visto que existem

---

demais corpos físicos. Nesta dinâmica, Stein ainda retrata sobre a causalidade inter-psíquica, esclarecendo que mesmo quando a apreendemos empatizando, podemos observar o processo de contágio de sentimentos que acontece entre os indivíduos.

<sup>46</sup> Análoga a esta reflexão, Rus (2015) amplia sobre o “perigo” da arbitrariedade do relativismo, pois como seres humanos temos uma necessidade de transcendência. A autora destaca a exigência sobre um ver inteligente acerca da possível submissão das nossas maneiras de agir e ver ao longo do nosso desenvolvimento existencial no mundo.

possibilidades múltiplas de expressão de determinado sentimento. Para tanto, nossa reflexão acerca do elemento expressão não deve se basear meramente numa lógica causal.

O que devemos entender é que, há uma expressão para o sentimento mesmo que esta expressão não seja correlata a ele. Exemplifiquemos: meu chefe me faz uma raiva tão intensa, que a vontade que surge é de ir até ele, e agir com toda violência, tanto que fico “vermelho de raiva”, contudo, vendo minha necessidade econômica me contendo. Vemos agora com maior clareza os três elementos: o sentimento, sua ação física e a expressão. Ora não somente sinto como o sentimento flui na expressão e ‘se descarrega’ nessa, mas simultaneamente também a expressão mesma me vem dada em uma percepção do corpo próprio” (FARIAS, 2013, p. 41).

Além disso, Stein destaca que embora o sentido da vivência nem sempre seja externado na forma de expressão corporal, é fundamental compreender esta análise dos fenômenos de expressão corporal como envolta não somente pelos sentimentos, mas também por características anímicas<sup>47</sup>.

### 5.7 O corpo próprio e as vivências de vontade

Para a constituição da unidade psicofísica, Stein também destaca as vivências de vontade. A autora caracteriza a vontade como um mecanismo psicofísico para exercer, para realizar o que se deseja, como o sentimento utiliza para que seja realizada sua expressão, Stein (1917/2004, p. 73, tradução nossa) exemplifica na discussão sobre a vontade: “estou sentado em silêncio, ponderando entre duas possibilidades; depois de realizada a escolha, soluciono-a, levanto a cabeça energicamente e me ponho de pé com vivacidade”. De acordo com a autora, tais movimentos não são expressões da resolução da vontade, mas expressam o sentimento da decisão, da atividade e da inquietude que embargam a pessoa. Nesse sentido, a vontade não está concentrada em si, mas solicita uma repercussão. O ato de vontade se exterioriza na ação. De acordo com Stein, a vontade é expressada na ação de duas maneiras: em sua forma física e psíquica. Sobre isso, insere outro exemplo:

Me determino a subir uma montanha [...]. Mas, na metade do caminho me sinto cansado, o cansaço é fonte de uma resistência contra o movimento [...]. Se a vontade se faz dona é provável que cada passo seja desejado e a execução do movimento é vivenciado na superação do efeito contrário (STEIN, 1917/2004, p. 73, tradução nossa).

Segundo Malerba e Massimi (2013), a vontade participa dos processos ligados à expressão, agindo como um “freio” de algumas expressões, assim como pode contribuir para

---

<sup>47</sup> “No entanto, assim como temos tanto sentimentos físico-corporais quanto psíquicos, a nossa singularidade se preenche nesta fusão de vivências que entrelaça o estado corporal e anímico” (BAREA, 2015, p. 54).

modificações corpóreas que tenham concordância com as formas de expressão, embora não haja uma vivência que corresponda a determinadas formas de se expressar.

Sberga e Massimi (2013) ao estabelecerem uma discussão sobre vivências com consciência, estabelecem que é importante discutir sobre atos como o da “vontade” uma vez que isso também se liga ao processo formativo da pessoa<sup>48</sup>. Ao pensar em alguém que sente fome, por exemplo, temos que isso se caracteriza como reação psíquica, no entanto ao se dar conta do que deseja, sobre a própria vontade, a pessoa tem a capacidade de aperfeiçoar sua reflexão acerca da vivência, “é oportuno comer agora, estou no ambiente adequado, tenho o que comer, devo partilhar com quem está próximo de mim?”, são questionamentos, como indicam Sberga e Massimi (2013, p. 174), possíveis a partir da reflexão da própria vontade. Para Stein (1917/2004, p. 74, tradução nossa), “somente do eu volátil se pode dizer que é senhor do corpo vivo”. O aspecto da vontade conduz ao conhecimento do corpo vivo enquanto órgão da vontade (STEIN, 2003a, 2003b).

A consideração do ato de vontade<sup>49</sup> em relação com o corpo próprio, conforme indica Farias (2013), viabiliza uma conclusão significativa para a compreensão do ser psicofísico humano: constituído de um corpo e alma<sup>50</sup>. A inclusão deste elemento também favorece a compreensão dos limites do corpo físico, além de ampliar o estudo acerca da consciência pessoal, uma vez que, como bem indica Barea (2015), a vontade solicita uma análise acerca da sua essência e dos seus limites, pois implica em decisões e atitudes que alicerçam não somente o corpo em sua dimensão física. Alfieri (2014) insere nesta discussão, a dimensão do espírito que, inclui não somente o que diz respeito ao intelecto ou a razão, mas atos vinculados à vontade, o modo que a pessoa se dispõe ou lida com o que à consciência se manifesta, portanto, levando-a a ação, movimentando-a. A partir daí, inclusive, podemos falar

---

<sup>48</sup> Sobre o tema da formação em Edith Stein sugiro a leitura do livro ‘A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral’, neste livro Rus (2015) traça considerações pertinentes sobre o significado humano, sensível e importante da educação para a formação integral do ser humano. A obra ‘A formação da pessoa em Edith Stein, de Sberga (2014), é outra obra que favorece o esclarecimento de vários elementos correlacionados ao processo formativo da pessoa (tais como instrução, cultura, formação e educação), que para Stein deve ser um contínuo adequado à especificidade do ser humano.

<sup>49</sup> Ao realizar confrontação com algumas teorias, Hugo Münsterberg (1863 – 1916) é um dos estudiosos que Stein aborda. A concepção de Münsterberg liga-se diretamente à discussão da vontade. Para ele a experiência da consciência alheia deve consistir em entendermos os atos de vontade alheios. Para Stein, essa teoria é bem mais difícil de compreensão que a proposta por Scheler.

<sup>50</sup> Barea (2015) realiza uma explanação interessante sobre a vontade como elemento da análise de Stein. Tendo como princípio, a possibilidade de tomada de decisão, que pode chegar a ser concluída, mesmo que nunca de modo pleno, a vontade também viabiliza nosso entendimento acerca dos limites do corpo físico, pois “a vontade não tem uma expressão exata que possa ser executada pelo corpo próprio e também não é fechada em si mesmo, mas exige a manifestação na especificidade do corpo próprio” (BAREA, 2015, p. 56)

sobre atos motivacionais, que sugerem a existência de atividades com liberdade, possibilitando a cada pessoa uma não submissão a forças psíquicas ou físicas.

### **5.8 Sobre a percepção do corpo vivo e percepção interna**

Stein trata a análise do sujeito enquanto uma realidade psicofísica, nesta análise são incluídos o conhecimento do corpo vivo, da psique, de modo que não apenas manifesta um interesse “isolado” no conhecimento dessas dimensões, mas também das relações onde esses elementos mantêm uma unidade. Stein apresenta como são existentes as conexões psicofísicas, ou seja, há um entrelaçamento da percepção do corpo vivo e da percepção interna que Stein atribui “a qualidade da vivência singular, que se dá de maneira atual e subjetiva” (BAREA, 2015, p. 64).

Para Stein, os estados do nosso corpo também remetem a estados psíquicos (1917/2004). Malerba e Massimi (2013, p. 89) facilitam tal entendimento ao expressarem a relação do corpo com o cansaço: “cansaço” de meu corpo, por exemplo, é também estado de um sujeito psíquico; é ‘meu cansaço’. Há, nesse caso, um entrelaçamento<sup>51</sup> da percepção interna e da percepção do corpo vivo”.

Malerba e Massimi (2013) expõem que na percepção interna se dá uma síntese de atos, de maneira que o que antes era percebido apenas conjuntamente, é possível de ser perceptível propriamente. À percepção interna também não se garante a impossibilidade de enganar, pois é possível que haja uma pouca clarificação da vivência original sobre qual atribuímos a reflexão.

Stein (2003a) aborda que determinados aspectos da psique são compreendidos mediante a experiência do corpo vivo, visto que como sujeitos psíquicos nossa apreensão, como tal, se dá mediante a percepção da pessoa corpo e alma. É como corroboram Malerba e Massimi (2013), a conexão do esquema corpo físico-vivo se constitui numa unidade entre a percepção externa do próprio corpo vivo e também da percepção “desde dentro”, os componentes dessas percepções atuam em complementaridade.

---

<sup>51</sup> Stein (1917/2004) ao tratar sobre a relevância da constituição do indivíduo alheio para a do indivíduo anímico próprio anuncia que em percepção interna contemplamos nosso eu anímico bem como as qualidades que o compõe. Segundo a autora isso significa vermo-nos como vemos a outro e como o outro nos vê. Stein discute sobre a ingenuidade original do sujeito ao estar “preso”, absorvido pelo vivenciar sem fazê-lo objeto. Assim “amamos e odiamos, queremos e agimos, nos alegamos e nos entristecemos e o expressamos, e tudo isto é em certo sentido consciente para nós sem ser apreendido, sem ser objeto” (STEIN, 1917/2004, p. 106, tradução nossa). Tais fundamentos são necessários fazê-los ao passo que, de certo modo, o fazemos com a vida anímica do outro, por meio da percepção do corpo físico alheio, conforme bem destacou Stein.

### **5.9 A correlação entre experiência própria e experiência alheia:** tecendo reflexões a partir da análise fenomenológica do fenômeno corpo em Stein

Percebemos por meio dos tópicos anteriormente elencados, uma descrição dos elementos constituintes na análise do fenômeno corpo a partir da própria descrição realizada em Stein (1917/2004). Como consequência temos resultados especiais que implicam diretamente no tratamento de questões relativas ao próprio movimento empático, já que a análise steiniana evidencia que este movimento, atrelado ao caráter vivente do corpo, manifesta um aprofundamento da percepção do mundo, temos que o mundo espacial é constituído essencialmente por uma totalidade das percepções externas, é este modo que marca o corpo vivo pertencido a um “eu”, como bem demarcou Stein (1917/2004). Os aspectos descritos implicam numa concepção de corpo composto por outras facetas. A análise realizada indicou que a esfera primordial, que marca o movimento primário do corpo, remete à identificação do corpo físico. Contudo, além disso, a identificação do corpo remete a possibilidade da corporeidade que favorece nossa compreensão acerca das vivências que se manifestam num fluxo de consciência. Essa novidade trazida pela fenomenologia apresenta que “a um mesmo fenômeno, encadeiam-se diferentes modos de aparição e conexão de sentido ao corpo” (NUNES; BARREIRA, 2010, p. 3).

Por meio do “estudo” da constituição do indivíduo próprio obtemos evidências importantes: o corpo vivo como portador de campos de sensação, como campo que expressa as vivências do eu, como “instrumento” da vontade do eu, como capaz de movimento, e que se encontra como ponto zero de orientação espacial. Isso tudo se constitui como notícia grandiosa, pois daqui podemos começar a situar como se dá para nós a constituição do indivíduo alheio.

Por uma análise “lógica”, a fenomenologia indica que a demarcação primeira do sentido da corporeidade se manifesta a partir do nosso encontro com outro-eu que se dá mediante, conforme indica Manganaro (2016), a alteridade, indicada pela existência do corpo vivo. Coelho Júnior e Mahfoud (2006) apontam que um modo inicial do estudo da corporeidade pode ser feito em direção às características que podem ter sua apreensão por meio de sua exterioridade, características como a cor, peso, altura, etc. De modo sintetizado, essa é a forma inicial que marca a experiência vivida de alguém, sua corporeidade. Mas, apenas tais características apreendidas em sua exterioridade são capazes de comunicar a essência da corporeidade? A análise de Stein, que se configura desde a noção do corpo físico ao corpo vivo, bem como à transição do indivíduo alheio, informa que não.

Stein (1917/2004) destaca que a unidade de consciência de um eu é testemunhada nos processos que se constituem a alma e o corpo vivo (tal como já foram apresentados, os sentimentos comuns, as sensações), pelos processos físicos e psíquicos que são mediados pela alma e pelo mundo externo. Manganaro (2016, p. 57), expressa uma notícia interessante ao afirmar que “de tal maneira, o corpo vivente diz toda a sua dignidade, fala a linguagem universal dos valores, expressa o seu sentido ontológico e espiritual”. Coelho Junior e Mahfoud (2006) corroboram essa discussão ao afirmar que é possível identificarmos pontos nos quais a pessoa tem o colhimento da realidade que a circunda. Além disso, possui a capacidade de movimento, como indicou a análise do corpo vivo, que permite uma forma de resposta aos estímulos que o afetam, “no mundo sempre levo meu corpo vivo comigo, não somente eu, ele também sempre ‘aqui’ está” (STEIN, 1917/2004, p. 64, tradução nossa). Estes pontos indicam o corpo tal como um ser sensível e animado.

Neste sentido, há uma constituição do corpo num terreno importante, o das vivências, que conforme indicam Nunes e Barreira (2010), é onde se apreende um sentido, de onde se origina uma analítica dos fenômenos, bem como pode se falar que nele há a realização da corporeidade. Pela análise da corporeidade surge outro comunicado que indica que a relação que existe entre o corpo de um eu, obtém um significado muito mais do que uma mera inseparabilidade espacial, como conclui Manganaro (2016). Portanto, o *Leib* como via de acesso do território em questão, “torna visível o espírito e encerra em si a eficácia, a riqueza e a beleza da natureza física” (MANGANARO, p. 53, 2016), afirmação que dialoga com o que trazem Nunes e Barreira (2010) ao citarem a correlação entre corpo e espírito, que direciona a análise do sujeito humano em suas possibilidades deliberativas e intelectuais.

De modo coerente ao se remeter à corporeidade, Stein (1917/2004) enriquece esta analítica ao fundamentar a relação essencial corpo-espírito. Como consequência podemos compreender a pessoa como sujeito espiritual. Stein alerta o leitor que desde a concepção do corpo vivo alheio como centro de orientação do mundo espacial, o “eu” pertencente a esse mundo já era tido como um sujeito espiritual, pois “a ele ligamos uma consciência que constitui objeto, consideramos o mundo externo como seu correlato; toda percepção externa se exerce em atos espirituais” (STEIN, 1917/2004, p. 109 – 110). Todos estes apontamentos são tomados aqui com mérito, uma vez que esclarece que a descrição steiniana acerca da corporeidade, fundamentada a partir da constituição do indivíduo psicofísico, tem como ponto inerente a ação do espírito e é com base nesta ação que podemos considerar uma análise a partir da intencionalidade da vivência. Para Ales Bello (2017) a descrição fenomenológica da empatia,

especialmente pelo esclarecimento da constituição do indivíduo psicofísico, direciona a análise da pessoa humana a partir da alteridade.

A constituição do indivíduo fora de mim é a condição da constituição do indivíduo em si mesmo; pois, quando capto o corpo de um outro como meu semelhante, capto também a mim mesmo como igual a ele, desse modo a nível psíquico me situo no seu ponto de vista para olhar a minha vida psíquica, adquirindo a imagem que o outro tem de mim (ALES BELLO, 2000, p. 162).

Como um corpo vivo, se distingue de outros corpos físicos o corpo vivo alheio. Já situamos o campo das sensações como constituintes do corpo vivo próprio, cabe também distinguir de que modo são dados os campos de sensação em termos do corpo em alteridade, o corpo vivo alheio. Stein destaca que do próprio, temos um dar-se originário na percepção corporal. Quanto aos campos de sensação do corpo do outro, o corpo vivo alheio se manifesta num caráter de co-originariedade. Essa característica pode ser exemplificada a partir da percepção de uma coisa espacial, externa. Ao vermos uma coisa externa e ao olharmos um lado que lhe constitui, não a percebemos como possuidora de apenas o lado visto, “com o lado visto de uma coisa espacial estão dados os lados ocultos e o interno; dito brevemente está ‘vista’ toda a coisa”, conforme indica Stein (1917/2004, p. 76, tradução nossa).

Segundo Cardoso (2014), pensar sobre o caminho fenomenológico que Stein realiza sobre o conhecimento da alteridade aponta sobre a origem desse processo a partir da percepção, ou seja, quando nos encontramos diante de alguém o que imediatamente se manifesta é a nossa percepção sobre o corpo do outro. A percepção deste corpo alheio, assim como a percepção dos outros objetos do mundo externo, não é realizada somente através da faceta que se mostra imediatamente. Temos uma percepção do conjunto daquele corpo, “percebo em conjunto todas as demais facetas que o constituem” (CARDOSO, 2014, p. 135).

De acordo com Ranieri e Barreira (2012) essa “passagem” se configura como uma apreensão intuitiva a partir do contato com um corpo estranho, que por co-originariedade apreendo o lado que não é visível, o lado sensível do corpo estranho, que deixa de ser um mero objeto, mas se constitui como um corpo que vive, um corpo próprio, um sujeito. A percepção do corpo alheio por meio da percepção imediata nos indicou que não o percebemos mediante uma faceta somente. Além dessa constatação, o corpo alheio possui outras características que são mostradas de imediato, características corporais “cambiantes” (que se referem aos aspectos da aparência), bem como as permanentes (capacidade de expressão, de modificação frente às condições do mundo externo) (STEIN, 1917/2004). Assim, “as facetas do corpo são imediatamente copercebidas como dados, em conjunto com aquela que incide diretamente sobre os meus sentidos” (CARDOSO, 2014, p.135).

Stein (1917/2004) afirma que os campos de sensação alheios implicam tendências, pois um cumprimento originário está excluído. Mas, o lado não visível embora não se torne originário, tem um cumprimento aqui possível, que é a presentificação empatizante, “não originariamente e não como próprias, mas ‘com’, exatamente no modo da empatia”, destaca Stein (1917/2004, p. 76, tradução nossa).

Conforme já apresentado, o ponto zero de orientação, confirma uma notícia fundamental quanto a compreensão do corpo próprio. Não somente, esse elemento também inaugura uma compressão sobre os corpos vivos alheios. Segundo Stein, se o corpo alheio tem uma significação puramente física, ele se dá tal como uma coisa espacial dentre outras, tem o seu lugar determinado pelo espaço sempre por meio de uma orientação espacial. Por um movimento contrário, compreendendo esse corpo como vivo sensível, permito uma nova significação, tenho daquele corpo, antes saturado, uma nova imagem do mundo espacial. É uma passagem que torna o corpo vivo alheio como centro de orientação do mundo espacial.

Com isso, salta uma evidência elementar que enriquece a discussão sobre a constituição do indivíduo alheio: o outro, a quem apreendo como corpo próprio, por meio da empatia, constitui-se como um novo ponto zero de orientação, “não é que eu mude meu ponto zero ali, pois eu conservo meu ponto zero ‘originário’ e minha orientação originária, mas agora enquanto empatizando obtenho os demais não originariamente” (STEIN, 1917/2004, p. 80, tradução nossa). Nesse sentido, o ponto zero de orientação obtido por meio da empatia anuncia que tenho agora que considerar meu próprio ponto zero como um ponto do espaço entre muitos outros, ou seja, não mais como o ponto zero.

Para Manganaro (2016), o ponto zero de orientação do corpo informa que, além de se constituir enquanto uma linha divisória entre exterior e interior, nos coloca de modo relacional com as dimensões psíquica e espiritual do outro, portanto, o *Leib* permite o conhecimento, a comunicação mútua entre os seres humanos, seja pessoal-relacional, seja social e cultural. Além da consideração do corpo vivo alheio como portador de campos de sensação, bem como centro de orientação do mundo espacial, temos o corpo vivo alheio como portador livre de movimentos, conforme indica Stein (1917/2004). Essa indicação é importante em nossa discussão sobre a empatia, uma vez que nos ensina Stein que jamais poderíamos compreender o movimento próprio de um corpo físico como movimento vivo, “além disso, se suprimiria a possibilidade de uma transferência ao corpo vivo alheio e com ele a da realização de uma empatia e obtenção de sua orientação” (p. 86, tradução nossa).

Para Cardoso (2012), algumas vivências permitem o conhecimento do corpo vivo alheio, esses aspectos se referem a algumas capacidades já apresentadas (a sensibilidade, a

mutabilidade, a mobilidade do corpo, a existência de processos vitais). Todos esses aspectos são importantes porque permitem um modo progressivo de compreensão acerca da psique alheia, ou seja, como podemos a partir de uma investigação da vida anímico-espiritual conhecer como se conhece a pessoa humana, em sua própria personalidade e subjetividade, além do conhecimento desta em correlação com outros, num caráter intersubjetivo, “assim como nos próprios atos espirituais originários se constitui a pessoa própria, assim a alheia se constitui nos atos vivenciados empaticamente” (STEIN, 1917, 2004, p. 126, tradução nossa).

O aspecto evidenciado por Husserl em *Ideias I*, denominado intuição empática, contribui para o aprofundamento e reformulação teórica de Husserl quanto à constituição do mundo (físico e cultural). Uma das novidades mais interessantes que aquele aspecto norteia se refere a intersubjetividade transcendental. Ou seja, não mais somente a subjetividade é constituinte do mundo, mas o aspecto intersubjetivo e isso traz implicações nítidas à compreensão do mundo.

Desde Husserl, aprendemos que a essência da esfera transcendental se constitui como intersubjetiva. E é sob este caráter que se manifesta a apreensão da alteridade. Conforme aponta Tricarico (2016), no ato de captar o outro há entre “meu eu” e “outro eu” uma identificação como resultado de uma apercepção da semelhança, “toda essa operação está na base da constituição do modo *outro eu*. Trata-se do ato empático” (TRICARICO, 2016, p. 4). Stein, ao continuar a análise do que Husserl evidencia, direciona sua análise sobre dois pontos significativos, referem-se à descrição da empatia - em busca da essência constituinte desse ato - e como é possível o compartilhamento de sentido nessa esfera supracitada, a intersubjetiva.

De acordo com Peres (2013), a empatia na compreensão da constituição do eu pessoal permite uma abordagem mais completa, ao passo que não o reduz a uma entidade natural. Essa forma de compreensão, graças a apreensão intuitiva, que fornece o elemento da intersubjetividade como ponto central da nossa própria constituição como pessoa. Ao mesmo tempo, se chama a atenção para outros elementos que extrapolam o papel da empatia a uma visão personalística, como se a ela só coubesse o papel de constituição do eu pessoal, como bem destaca Peres (2013, p.48), a empatia pertence à experiência do:

mundo espiritual ou ainda de maneira mais ampla, do mundo da vida. A constituição dos objetos, da cultura e dos objetos de valor seria impossível sem a vivência empática, pois exige a apreensão do modo como os outros membros de uma mesma cultura compreendem e avaliam e se deixam motivar por tais objetos. Que seja possível que um pedaço de papel possa ser trocado por ouro, e comida, é algo que depende de um acordo intersubjetivo.

O caráter intersubjetivo circunda a análise da experiência, tanto em termos de uma experiência própria, como da experiência de outros, como afirma Stein (1917/2004) ao expressar que essas experiências se entrelaçam, se complementam. A própria configuração do corpo vivo é uma evidência de que as nossas próprias expressões e a nossa percepção sobre elas são limitadas, de tal modo que é a percepção alheia o que consegue contemplar a vida da alma e as nossas manifestações de expressão. (MALERBA; MASSIMI, 2013). De acordo com Cardoso (2012), é através da forma intuitiva que a corporeidade vivente é apresentada para nós, por intermédio dos seus elementos constituintes, tais como a mobilidade, as modificações que ocorrem no que concerne a aparência, mas também através do que captamos de modo sensível, assim “tais características podem trazer em si referências à existência da vida do ‘eu’, de modo que o que fornece a plausibilidade desta suposição seja o fato de a corporeidade possuir a capacidade de expressar esta vida interior consciente”, como indica Cardoso (2012, p.98).

A partir disso, conforme indica Stein (2003a), podemos falar sobre como a experiência intersubjetiva auxilia o conhecimento de si próprio, além de permitir o conhecimento da vida da alma, como se manifesta externamente. Malerba e Massimi (2013, p. 85) corroboram ao expressar que “a experiência que outros têm dessa pessoa, quando lhe é transmitida, contribui para o conhecimento de seu próprio vivenciar, clareando elementos que esta não havia percebido anteriormente”. É interessante notar como, desde o início do “exame” da empatia realizado por Edith Stein, as análises já sinalizam pontos que contribuem para a exploração de elementos correlacionados: corpo físico – corpo vivo, o ponto zero de orientação do corpo próprio e a apreensão do lugar espacial do outro a partir do ponto zero de orientação alheio, etc. Nesta linha se sucedem evidências importantíssimas para alternativas de entendimento acerca da pessoa humana em correlação com os outros no mundo da vida.

O desenvolvimento do objeto da análise, tomado como um problema de constituição, manifesta uma análise madura ao longo de todo percurso da obra de Stein. Afirmação que pode ser percebida no modo de caminhar da autora sobre os aspectos que tratam desde um modo particular sobre os objetos inseridos na essência do ato empático, ou seja, numa investigação primeira a partir do eu pessoal ou individual, bem como num caminho que se constitui por meio do reconhecimento alheio, ou seja, de que modo é possível que pessoas se reconheçam enquanto tal, enquanto “portadoras” de uma mesma estrutura geral, além de poderem manter um exercício de comunicação.

Percebemos que a análise traçada por Stein atribui também uma importância à percepção sensorial, mas não a limita neste ponto. De modo progressivo é alcançada a percepção de outro corpo próprio. Ou seja, de início, tomando aqui como referência a dimensão

material (física), o corpo é mantido como o ponto zero de orientação no que concerne o mundo espacial. Mas, a análise steiniana, ao inserir a percepção sensorial externa, oriunda de outros corpos físicos, insere no debate a percepção do outro. Nesse sentido, o reconhecimento do outro corpo, semelhante, incorpora a própria compreensão do mundo, ao passo que assim é exequível uma posição distinta, não como uma transposição, mas a possibilidade de, por meio da percepção de outro, a percepção do mundo circundante a partir do ponto zero de orientação do outro (TRICARICO, 2016).

Obviamente, este ponto não deve limitar a noção de percepção, um dos conceitos mais estudados em diversas perspectivas que transitam a própria construção da fenomenologia. Mas, ele traz implicações nítidas quanto ao processo de conhecimento do mundo, que conforme as orientações de Husserl e Stein, dar-se num conjunto de características objetivas e subjetivas, “a percepção colhe algo na forma de significado geral. Isso é essencial para o ato empático, no qual a concordância concernente ao mundo objetivo se dá exclusivamente pela possibilidade da apreensão (em comum) dos sentidos gerais dos conteúdos das vivências intencionais” (TRICARICO, 2016, p. 6).

Nesse sentido, a análise que inicia pela concepção do corpo físico e adentra, posteriormente, na concepção de corpo próprio, vivente (*Leib*), expressa que o encontro do sujeito com o mundo onde as coisas se dão, bem como o mundo “de” outros sujeitos, por meio da empatia, não se efetiva através do que somente diz do corpo físico. Como consequência, Stein fala sobre a capacidade de sensibilidade: eu posso sentir, eu posso querer, e posso agir diante do que me é apresentado e, não somente, posso manter correlatos a partir do que o Outro sensibiliza em mim. Grzibowski e Barea (2015, p. 37) ajudam sobre esta discussão ao afirmarem que:

a cada momento em nossas vidas somos impulsionados pela nossa corporeidade em relações intersubjetivas para diante do outro, em um mostrar-se originário aqui e agora, assim como o Outro se apresenta diante de mim, considerando o tempo fenomenológico que não se dilui em um passado ou em um futuro, mas sim em um dar-se no fluir das vivências.

A partir disso, podemos situar que é nítido a evidência de que alguns aspectos, vinculados ao *esquema pessoa*, somente podem ser intuídos por meio da experiência alheia, ou seja, alguns não se dão mediante a experiência própria. Cardoso (2012) informa que os esquemas que têm relação com a personalidade humana indicam uma transcendência do que é propriamente manifesto por meio das sensações, ou seja, “para a fundamentação da acusação da existência (intuitiva) da mesma pessoa, deve-se considerar outros dados, além daqueles provenientes das sensações (CARDOSO, 2012, p. 104).

Expressam Malerba e Massimi (2013, p. 90), “a reflexão e a experiência interna estão fundamentados na experiência alheia, já que quando realizamos atos de reflexão, estamos olhando para nós mesmos do mesmo modo como olhamos para outra pessoa”. Essa colocação confirma o que Stein (1917/2004) apresenta sobre as experiências – própria e alheia – serem complementares e possíveis de, em algum ponto, manifestarem semelhanças. No entanto, não cabe aqui uma concepção determinista do papel do “outro” sobre nós. Como Ales Bello (2014a, p. 55) informa:

Pelo contrário, examinando a questão pela análise da fenomenologia genética, captamos bem a correlação que comporta a distinção recíproca entre os indivíduos, pela qual na gênese concreta do sujeito, o ponto de partida poderia ser mesmo a alteridade. Isto não significa, porém, que o outro me determine, socialmente, como “eu”. Ao contrário, o outro suscita em mim o confronto com aquilo que me é dado na percepção interna, possibilitando-me adquirir sempre mais a consciência e mim mesmo através de uma reflexão contínua que pode ter também uma função de corretivo de eventuais enganos.

Tal indicação feita por Ales Bello corrobora o que a própria Stein (1917/2004) discute sobre a empatia como compreensão de pessoas espirituais. A empatia viabiliza a apreensão da atuação do “eu” em sua dimensão espiritual. Ou seja, o que Stein comunica é uma diferenciação entre o modo de apreender a vida e sua psique alicerçada somente por dados que remetem à sensibilidade e a apreensão da vida pessoal, pautada na constituição anímico-espiritual. Ao tratar sobre a dimensão espiritual, Stein (1917/2004) impulsiona nosso debate sobre a correlação da experiência própria e da experiência alheia em termos de autoconhecimento. Sobre isso, a autora afirma que o conhecimento da personalidade, no reconhecimento de “naturezas semelhantes”, implica em conhecer também aquilo que não somos, o que somos mais ou o que somos “de menos” ao situar a alteridade de outrem. Nas próprias palavras de Stein (1917/2004, p. 134, tradução nossa): “com os novos valores obtidos em empatia, se abre simultaneamente o olhar a valores desconhecidos na pessoa própria”.

Além disso, Stein traz como reflexão apontamentos muito úteis para o nosso cotidiano, que passam quase sempre despercebidos por nós, imbuídos numa atitude ingênua, mecânica e natural. Assim ao tratar sobre a possibilidade de reflexão das nossas ações, Stein retoma que através da ação da percepção interna, capacitamo-nos em vislumbrar nossas qualidades e nosso “eu” anímico, mas nossa atitude de ingenuidade nos restringe nos limita num vivenciar até mesmo autocentrado. É como expressa a autora:

[...] a atualidade ingênua do sujeito é ficar absorvido por seu vivenciar sem fazê-lo objeto; não fazemos nenhuma consideração sobre ele, não o fazemos objeto de atenção nem de observação, nem uma ulterior valorização, e conseqüentemente não vemos qual classe de “caráter” manifesta. Em contrapartida, isto tudo o fazemos com a vida anímica alheia, que está diante dos olhos de um princípio como objeto graças

a sua ligação com o corpo físico percebido (STEIN, 1917/2004, p. 106, tradução nossa).

Diante do exposto, se torna válido considerar, conforme aponta Cardoso (2012), também os enganos provenientes da percepção interna. Esses enganos contribuem para um obscurecimento do conhecimento próprio, assim é possível que certos constituintes das nossas vivências se apresentem para nós como turvos, ou até mesmo muito utópicos, distantes de uma clarificação fundamental, o que proporciona um engano do próprio conhecimento. Essa discussão, sobretudo, não é proporcionada apenas para o conhecimento próprio, mas se amplia ao conhecimento alheio, uma vez que também podemos construir uma imagem específica da personalidade do outro, damos certas características à pessoa de acordo com o que nos suscita sua vida anímica, tal como sob o efeito da afetividade que ela causa em nós. Entretanto, sabemos que não é impossível nos enganar acerca disso e podemos acolher novas características na proporção que vamos construindo um relacionamento com o outro. Cardoso (2012, p. 107) enfatiza que:

mais do que defini-la de acordo com as suas qualidades – levando em consideração a possibilidade de modificação destas ao longo da vida e de acordo com as circunstâncias – sabemos se tratar de uma só pessoa com diversas qualidades e um determinado caráter”.

Ligado ainda a esta discussão, Stein (1917/2004) chama atenção para a forma como lidamos com os nossos sentimentos, se autênticos ou não, visto que podemos nos implicar por meio de um contágio externo. Segundo Cardoso (2012), é possível o discernimento dos sentimentos ditos “inautênticos”, considerando que se vazios internamente estes dizem de um conteúdo que não coincide com o caráter do “eu”, “a alma não é vivenciada a partir deles” (CARDOSO, 2012, p. 107).

Essa análise é ampliada por Stein ao fazer referência também às formas de associação humana (neste caso, Stein conceitua como “massa” o agrupamento social onde se predomina o nível corpóreo-psíquico, não há uma unidade interna, já que não existe por parte da massa uma tomada consciente das pessoas que dela fazem parte, assim as pessoas que servem à massa são guiadas por um projeto caracterizado como alheio e a esfera espiritual<sup>52</sup> torna-se subordinada a impulsos psíquicos, ela perde sua autonomia e a pessoa pode ser arrastada por impulsos psíquicos coletivos).

---

<sup>52</sup> Essa indicação pode ser diretamente acessada na parte IV da tese de Stein que, ao desenvolver o conceito do espírito juntamente a uma reflexão sobre as ciências do espírito.

## 6. EDITH STEIN E A ESSÊNCIA DA EMPATIA EM GERAL

Uma análise perceptiva do que nos circunda, como demarca Ales Bello (2017), possibilita nossa distinção entre as pessoas e as coisas. Essa diferenciação é fruto de um campo onde se dão os atos de consciência. Na fase que demarca o interesse mais específico de Husserl quanto ao conhecimento humano, há um destaque pelo termo da percepção, é por este elemento que Husserl recomeça.

Ao tomar esta perspectiva de destaque, o filósofo se volta para a compreensão do mundo físico que, por meio das sensações, estamos em contato e por consequência o percebemos. Entretanto, a análise dos atos perceptivos alcança outros pontos que fundamentam a nossa vivência no mundo, onde a principal evidência é a capacidade de consciência que nós temos diante da realização dos nossos atos (ALES BELLO, 2017).

De acordo com Alfieri (2014) a filosofia de Husserl e Stein tinham como objetivo retomar a origem dos fenômenos, para descrevê-los de acordo como se manifestam em carne e osso. As áreas de conhecimento, em suas diversidades, buscam conhecer a pessoa, que para a fenomenologia remete ao fenômeno pessoa. A consequência dos diversos conhecimentos acerca de um fenômeno gera também distintos significados, dos quais podemos confrontar e buscar o fundamento essencial<sup>53</sup>. Seguindo a orientação fenomenológica, serão apontados nesta posterior investigação como se constitui fenomenicamente a vivência da empatia, ou seja, em seus aspectos essenciais.

### 6.1 O primeiro momento de atuação da empatia: o reconhecimento do outro

Ales Bello (2017, p. 30) corrobora esta discussão ao destacar que “a percepção vai ser resultado do dar-nos conta. Esse ‘dar-se conta’ é a consciência de algo, por exemplo, a consciência de tocar alguma coisa” e “consciência, neste caso, não quer dizer que a cada momento nós temos que dizer ‘agora estamos vendo, agora estamos tocando’ [...] significa que

---

<sup>53</sup> Ao apresentar na última parte de sua tese a discussão da empatia como compreensão das pessoas espirituais, Stein (1917/2004) apresenta algumas considerações oriundas do pensamento de Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) que expressa que tal como as coisas naturais possuem uma estrutura sujeita a leis essenciais, assim como as formas especiais empíricas implicam realizações de formas geométricas ideais, a empatia como uma consciência experiencial, então é tomada ao mesmo tempo como a base exemplar para o conhecimento dos tipos ideais que lhe conferem como o saber do dar-se conta da vivência de pessoas alheias.

[...] enquanto tocamos, nos damos conta de tocar” ( ALES BELLO, 2017, p. 31). Podemos considerar que isso se caracteriza como um primeiro nível de consciência e quando refletimos sobre nossas vivências, adentrando no campo dos atos reflexivos, estamos falando de um segundo nível de consciência, “é uma consciência de segundo grau, é uma ulterior consciência de algo que, nos consente dizer, estamos vendo e tocando” (ALES BELLO, 2017, p. 32). A importância de destacar estas diferenças, dos atos perceptivos e dos atos de consciência, se torna essencial ao passo que incide diretamente na análise steiniana.

“Entramos no terreno dos atos de consciência através da percepção, distinguindo os vários atos, os atos de qualidades diversas. Se apreendo imediatamente que pessoa é diferente de cadeira, então há um ato que me permite isso” (ALES BELLO, 2017, p. 60). Ales Bello (2015) salienta que existe um tipo de vivência que, a partir dela, podemos dizer que intuímos, que sentimos e que por essa via também apreendemos, reconhecemos outros seres vivos, que sentem como nós.

A vivência em questão é a empatia, “uma vivência particular pela qual com rapidez sinto, percebo e intuo que existem outras pessoas como eu sou pessoa” (ALES BELLO, 2017, p.85). Essa afirmação nos revela sobre uma possibilidade de conhecimento única, que não se fundamenta imediatamente pela via do intelecto, mas como um captar de um reconhecimento de um contato com outro ser humano. Trata-se de uma compreensão do outro que “se caracteriza por não ser imediatamente intelectual: somente num segundo momento se torna intelectual. De fato, todas as vivências se transformam em conhecimento intelectual e em juízo somente *a posteriori*” (ALES BELLO, 2015, p. 86). Para Alfieri (2014), a empatia se configura como uma vivência que se encontra na base de toda relação de intersubjetividade<sup>54</sup>.

Esses primeiros desdobramentos apontados são importantes porque revelam o caráter primordial e primeiro da empatia, ou seja, trata-se de uma apreensão imediata da semelhança de outro, conforme apresenta Ales Bello (2015). Refere-se a uma apreensão que colhe, que reconhece, a existência de um outro, que não é idêntico a mim, mas que é um ser vivo como eu. Este ato trata de apreensão de semelhança, que difere de um caráter de identidade, “pois eu percebo que somos dois, que o outro não é idêntico, mas semelhante a mim” (ALES BELLO, 2017, p. 61). Assim, podemos destacar este primeiro momento onde atua a empatia como “o reconhecimento do outro que como eu, vive” (RANIERI; BARREIRA, 2012, p.21).

---

<sup>54</sup> “[...] a empatia é extraordinariamente ordinária. Ela é tão comum à experiência interpessoal que se oculta, e não se tematiza, permanecendo implícita à nossa consciência mundana” (BARREIRA, 2014, p. 55).

Como um ato *sui generis*, apontam Ales Bello (2004; 2014a, 2014b), Cardoso (2012) e Manganaro (2016), conforme indicou Stein (197/2004), é necessário enfatizá-lo como tal, distanciando construções que tomam esta vivência como o que ela não é, ou seja, reduzindo-a num caráter de simpatia, bem como para situar reações de repulsa, como a antipatia. Deste modo, como bem frisam Ranieri e Barreira (2012), a empatia tomada por essas perspectivas psicológicas constituir-se-ia somente como uma reação psíquica, como ratifica Ales Bello (2017), à empatia não pode ser atribuído o sinônimo de reação psíquica da simpatia, ela trata de um ato específico:

Eu posso encontrar uma pessoa, e ter um reconhecimento súbito de que é um ser humano, imediatamente o vejo como indivíduo e identificado como alguém semelhante a mim. Assim, enquanto eu o vejo, tenho, ao mesmo tempo, percepção e entropatia, ou seja, a percepção e apreensão de que é um ser humano. Porém, o que me acontece no nível psíquico? Existe uma reação de atração ou repulsão, a simpatia ou antipatia. É verdade que sempre ativamos a antipatia ou a simpatia, porém, o primeiro movimento não é nem de antipatia e nem de simpatia, mas é de captar que se trata de um ser humano (ALES BELLO, 2017, p. 63).

Temos como o primeiro apontamento o caráter imediato da empatia quanto ao reconhecimento do outro. Posteriormente há outra evidencia de que, além desse reconhecimento, há uma percepção do outro como possuidor da mesma estrutura pela qual também sou constituído, “cada ser humano tem estruturas semelhantes àquelas de outrem, ou seja, estruturalmente somos iguais; porém, cada um de nós ativa a estrutura, a cada vez, de maneiras pessoais” (ALES BELLO, 2015, p. 23). São considerações norteadoras pois indicam que a empatia tal como sinalizada por Stein, embora pressuponha uma percepção do outro, demarca a vivência *em primeira pessoa* (Manganaro, 2016, p. 51), ou seja:

Eleva a possibilidade de uma compreensão do alter-ego, salvaguardando, ao mesmo tempo, a unicidade e originalidade da própria pessoa. A empatia [...] permite estabelecer um contato mais profundo com o que o outro vive e sente, mas os dois sujeitos [...] não se fundem, nem se confundem: de fato, não é possível violar a individualidade do viver.

Ales Bello (2014b, p. 22) descreve esse processo como uma vivência peculiar intuitiva, que “me permite dar-me conta, sempre de fora e permanecendo eu mesmo, do que o outro sente ou experimenta; posso entrar, ao menos aproximativamente na estrutura de sua vida psíquica”, fazendo-nos entender que não se configura como uma posse da experiência alheia, mas uma forma peculiar de dar-se conta da experiência do outro - sem deixar de ser si mesmo. Isso remete ao questionamento de Stein (1917/2004) sobre a constituição do eu individual no que consta sua ipseidade<sup>55</sup>, bem como a experiência vivida no que concerne o seu conteúdo,

---

<sup>55</sup> Palavra que expressa sobre o eu ser ele próprio e não outro.

são esses elementos que mantêm a compreensão de Stein em direção à constituição do indivíduo psicofísico relacionado ao eu puro, “inicialmente, podemos supor que apenas a diferença qualitativa das nossas vivências, por meio das quais cada um alcança a sua visão do mundo, baste para explicar a diferença individual que se dá entre um eu e um tu” (ALFIERI, 2015, p.86).

Contudo, como ressalta a própria Stein “o outro não experimenta a individuação por se encontrar diante de um outro, mas pelo fato de que a sua individualidade ou, por dizer melhor [...] sua ipseidade é posta em relevo por contraste com a alteridade do outro” (1917/2004, p. 56, tradução nossa).

### 6.1.1 Sobre a pergunta norteadora do problema da empatia em Edith Stein

Ales Bello (2014a, p. 55) informa que há muito cuidado por parte de Stein ao não privilegiar “um ponto de partida subjetivo”, o que a faz clarificar sobre o eu puro, demarcando com rigor a constituição dos seres humanos, bem como o esclarecimento sobre os atos. Esse caminho é alicerçado no método fenomenológico, como já referido neste trabalho, onde Stein inicia a descrição da empatia mediante a comparação de outros atos, inaugurando debate com uma indagação pertinente, a citar: o que é *dar-se conta da vivência estranha*?<sup>56</sup> Como alternativa para ilustrar os desdobramentos da análise, Edith Stein ilustra com um exemplo:

um amigo vem até a mim e me conta que perdeu o irmão, e eu noto a sua dor. O que é este notar? Sobre o que se baseia, de onde conluo a dor, sobre isso não quero tratar aqui. Talvez esteja sua cara pálida e assustada, sua voz afônica e comprimida, talvez dê expressão a sua dor com palavras. Todos estes são, claro, temas de pesquisa, mas isso não importa aqui. O que quero saber é isto, o que o notar é, não por qual caminho chego a ele (STEIN, 1917/2004, p. 22, tradução nossa).

### 6.1.2 Sobre a percepção externa, percepção interna e empatia

Com o exemplo ilustrado, Stein apresenta sobre a percepção externa<sup>57</sup> e a distingue da empatia, embora tenha “algo em comum com ela, a saber: que para ela existe o objeto mesmo aqui e agora” (STEIN, 1917/2004, p.13, tradução nossa), a empatia não é da mesma natureza que da percepção, visto que o encontro com outra pessoa se dá mediante a corporeidade como

<sup>56</sup> Portanto, a análise da empatia em sua essência tem como objetivo responder a essa pergunta, a fim de responder sobre o significado de “percebermos”, dar-nos conta da experiência que é vivida pelo outro, além de compreender “como” conferimos a um corpo vivo a consciência? (MANGANARO, 2016).

<sup>57</sup> “Termo explorado por Husserl, no qual, podemos encontrar a seguinte reflexão em ‘Ideias I’: [...]a percepção doadora originária” (BAREA, 2015, p. 61)

*Leib*, corpo vivo. A empatia “não se refere simplesmente a objetos ‘externos’, mas a corpos ‘estranhos’, semelhantes a mim. [...] ocorre graças a um único dado objetivo da alteridade: o corpo vivo” (MANGANARO, 2016, p. 52).

Ales Bello (2015) afirma que é necessário notar que o que Stein ressalta é que o que conseguimos atingir através da percepção externa é o corpo físico. Nesse sentido, o que aqui se comunica é um ponto importante para o nosso estudo, pois “de fato, a constituição do indivíduo alheio a mim é a condição da constituição do indivíduo como tal: enquanto percebo o corpo do outro como meu semelhante, capto também a mim mesmo como semelhante a ele” (ALES BELLO, 2000, p.162).

Ressaltar a observação de Stein sobre a distinção entre percepção externa e empatia se faz necessário nesta pesquisa ao passo que envereda a análise da pessoa humana para aspectos constitutivos também muito importantes, como apresenta Manganaro (2016, p.52), “não é possível olhar para o outro somente em termos de uma percepção externa, porque do outro não ocorre apenas uma apreensão totalizante. Algo escapa a esta apreensão: trata-se de uma ulterioridade apreendida pelo ato empático”. Essa consideração é tão fundamental, pois extrapola uma concepção limitada da corporeidade, entrelaçando todas as dimensões da pessoa, a corporeidade, a psique e o espírito (ALFIERI, 2014).

Sem dúvidas, a observação steiniana quanto à percepção externa não visa a diminuição de sua importância, como Barea (2015) apresenta. A questão norteadora aqui se refere às vivências psíquico-espirituais que, segundo Stein, não têm os seus sentidos captados por percepção externa. Ademais, ainda que distinta da empatia e insuficiente para a apreensão da essência da vivência do alheio, a percepção externa constitui-se como elemento da empatia.

Diferentemente do frio que posso ver em meu amigo e que outra pessoa também pode ver. No caso da dor, não “vejo” a dor de meu amigo, e, se uma terceira pessoa empatiza conosco essa experiência de dor, também não a “verá”, ainda que se dê conta dela tanto como eu. Portanto, a originalidade de um ato empático não é do mesmo tipo que caracteriza a percepção do frio, a intuição de uma essência ou a apreensão de um valor (SAVIAN FILHO, 2014, p. 38)

Stein (1917/2004, p.13, tradução nossa) esclarece que a percepção externa se configura como “um título que atribuímos a atos em que o ser espaçotemporal típico de uma coisa e o seu realizar se dão em carne e osso”. Com essa consideração, a autora explica que na empatia o objeto não se dá em carne e osso, “não com um ser espaçotemporal típico de uma coisa [...]. A experiência empática é de outra ordem” (SAVIAN FILHO, 2014, p. 36).

Tomando como base o exemplo que Stein utiliza para realizar a confrontação da empatia com outros atos, e tratando-se da percepção externa, a autora clarifica a compreensão ao considerar que não há possibilidade de termos uma percepção externa da dor.

O que tenho, no nível da percepção externa, são os traços físicos de meu amigo, sua face de dor, mas isso não significa perceber fisicamente a dor, pois, embora a dor apareça junto com traços físicos, esses traços não são a dor, nem minha experiência da dor se confunde com a percepção física dos traços da dor (SAVIAN FILHO, 2014, p.36).

Barea (2015) informa que a empatia permite uma clarificação, uma “luminosidade” quanto à percepção das coisas. Porém, permaneceria vaga com ausência de um caráter atestatório. Sem este, a reflexão fenomenológica steiniana caminharia sua investigação numa direção idealista, o que Stein refutava.

Portanto, fazer essas ressalvas tornam-se imprescindíveis, pois implicam o cuidado de Stein ao “examinar” a temática da empatia interligada a outros aspectos “que se apresentam quando a vivência do Outro emerge diante do eu, que não pode objetivá-la por meio de uma percepção externa” (FARIAS, 2015, p. 38). Assim, embora com uma ligação trivial com a percepção externa (BAREA, 2015), a empatia não se reduz aos dados provenientes desse modo de perceber.

Estes direcionamentos são nítidos no texto steiniano (1917/2004) que situa a importância tanto dos fatores ligados à percepção externa e à percepção interna na análise da empatia. Quanto à percepção externa manifesta o cuidado de “quando nos colocamos à frente de uma pessoa, esta não pode ser diminuída a um estado objetivo” (BAREA, 2015, p. 60), e quanto à percepção interna atribui “a qualidade da vivência singular, que se dá de maneira atual e subjetiva” (BAREA, 2015, p. 65).

À empatia confere-se o sentido de originariedade, dado que está ligada ao campo das vivências dos seres humanos em relação, porém somente pela empatia chego até a essência do sentimento da vivência alheia que se apresenta diante de mim, pois não são somente os traços físicos que dão significado ao sentimento de uma pessoa. Por exemplo, uma pessoa pode estar passando por uma situação extremamente delicada e não demonstrar em sua aparência sensível o momento que vive, e somente através de sua explicação completa é que podemos empaticamente perceber a sua dor, captando o sentido da sua vivência, tanto do aspecto da percepção externa quanto interna (BAREA, 2015, p. 62).

Como consequência destas observações, temos que o conhecimento da vivência do outro e os seus constituintes perpassam outros elementos. Barea (2015, p. 63) afirma que “nem tudo que a pessoa está vivenciando é perceptível pela percepção externa, como um processo físico causal”, demarcando a relação entre empatia e percepção interna com proximidade e pertinência, pois esta implica inserir condições internas, motivações, elementos que também

são constituintes deste processo. Assim, tal como é importante situar a percepção externa na investigação da empatia, também cabe ressaltar o papel e relevância da percepção interna neste percurso.

Quando Stein (1917/2004) trata sobre a percepção interna apresenta seus direcionamentos a partir da confrontação com a concepção de Max Scheler (1874 – 1928)<sup>58</sup>. Nesta seção ela aborda algumas teorias sobre a apreensão da consciência alheia e o fator ‘percepção interna’ se destaca na discussão apresentada. Ao passo que Scheler faz algumas comparações da percepção interna e empatia, Stein constrói, a partir disso, demarcações fundamentais sobre os dois elementos em destaque.

Um dos primeiros desdobramentos da comparação de Scheler se direciona à “posição” da vivência, no que cabe a sua definição de alheia ou própria. Stein (1917/2014, p. 44, tradução nossa) expõe que na análise de Scheler “[...] o eu alheio com seu vivenciar é percebido igualmente como o próprio”.

O parecer de Stein sobre isso, por sua vez, considera que é necessário notar a origem da vivência, de modo que seja possível desvelar o fundamento de determinada vivência e, por conseguinte, afirmar se o que é sentido tem caráter de próprio ou alheio. Tomando ainda como referência e aporte teórico a base scheleriana, Stein realça que o significado de “próprio” e “alheio” em Scheler remete a um contexto no qual ele considera um fluxo indiferenciado das vivências. Segundo Stein (1917/2004), se considerado o discurso de Scheler é necessário situar que nesta concepção de corrente de vivências composta de um fluxo indiferenciado:

[...] não é possível entender como se deve chegar a uma diferenciação dentro dela. Mas, este mesmo fluxo de vivência é uma ideia irrealizável, visto que cada vivência é vivência de um Eu, e cada vivência de um ponto de vista fenomênico é em modo absoluto inseparável deste eu [...]. “Próprio” e “alheio” significam pertencentes a distintos indivíduos, quer dizer a diferentes sujeitos psíquicos substanciais qualitativamente formados. Tais indivíduos, em suas vivências, devem ser acessíveis na percepção interna. Eu não sinto meus sentimentos, mas sim os alheios, isto quer dizer que os sentimentos do indivíduo alheio estão infundidos no meu indivíduo. Originariamente, eu me encontro circundado por um mundo de acontecimentos psíquicos, isto é, assim como encontro meu corpo vivo inserido no mundo da minha experiência externa (p. 46, tradução nossa).

É importante frisar que o discurso scheleriano não se vincula a uma concepção de eu puro, portanto, ao falar da vivência de um indivíduo anímico Scheler situaria a vivência de

---

<sup>58</sup> Quando chegou em Gottigen, Max Scheler lá residia, seu estudo era voltado para a redução à essência vinculada à análise dos sentimentos e um interesse expressivo pela dimensão religiosa (sobre tal dimensão, Stein afirma a influência de Scheler em sua vida quanto à intenção de investigar os problemas religiosos) (ALES BELLO, 2015). A teoria de Max Scheler é uma das teorias apresentadas por Edith Stein para aprofundar a análise da empatia, bem como para demarcar distinções necessárias. As outras teorias em confronto serão apresentadas posteriormente neste trabalho.

modo anterior ao próprio eu. Nesse sentido, Stein (1917/2004) mostra que este terreno sob o qual Scheler alicerça sua investigação é distinta do qual se encontra as considerações steinianas, uma vez que a autora apresenta que o campo da investigação por ela traçada se dá a partir do resultado da redução fenomenológica, já neste trabalho vinculada ao campo do eu puro, ou seja, excluindo “do campo de nossas investigações todo este mundo de percepção interna, nosso indivíduo e todos os demais, assim como o mundo externo; eles não pertencem à esfera do dado absoluto, da consciência pura” (STEIN, 1917/2004, p. 46, tradução nossa).

Nesta análise é válido situar que o Eu, conforme Stein (1917/2004, p. 46, tradução nossa), se refere ao sujeito que “não é outra coisa que o sujeito do vivenciar vivente no vivenciar” ou nas palavras de Barea (2015, p. 64) “para Stein, o Eu é o sujeito da vivência vivida ao vivenciar”, isso esclarece, como aponta Stein que “o que eu sinto (e sinto de modo originário), sinto precisamente eu, é indiferente qual papel desempenha este sentimento no conjunto do meu vivenciar individual, e de que modo tenha sido originado” (1917/2004, p. 47, tradução nossa).

Assim, Stein (1917/2004) orienta que as vivências para as quais direciona sua investigação remetem às vivências do eu puro, de modo que elas são dadas ao sujeito na reflexão, na “retroversão”. A partir disso, Stein discute sobre a percepção interna, destacando a diferença entre o ato de reflexão e percepção interna. Para Stein, a diferença se encontra conquanto a primeira versa de modo atual a um vivenciar atual e a última diz de um caráter inatual. Essas informações norteiam outras observações entre a análise scheleriana e steiniana.

Dito isto, em Scheler encontramos que na percepção interna nos é dada toda a totalidade do eu, do mesmo modo que no ato da percepção externa se vislumbra a totalidade da natureza. Além disso, Scheler não atribui as nossas vivências as possibilidades de engano<sup>59</sup> ponto que Stein tece questionamentos.

Stein (1917/2004) exemplifica tal perspectiva da seguinte maneira: “é possível que eu me engane com o objeto de meu amor, quer dizer que a pessoa seja na verdade distinta da que eu acreditava ter apreendido naquele ato, e que amei um fantasma, no entanto, ainda o amor foi autêntico” (1917/2004, p. 48, tradução nossa), ou seja, como se não houvesse fundamento para refletir acerca da autenticidade ou “durabilidade” do amor vivido, ou para além disso, sobre o possível engano. Para Stein, ao não admitir as possibilidades de engano das vivências, nossa reflexão sobre as coisas pode ser afetada negativamente.

---

<sup>59</sup> Segundo Stein (1917/2004), como em qualquer experiência é necessário elencar as possibilidades de enganos e como em todas, também no que concerne a empatia, os enganos só podem ser evidenciados mediante atos experienciais de igual tipo ou condizentes aos seus fundamentos.

Stein (1917/2004) apresenta para firmar tal discussão alguns exemplos. Um deles se refere ao ódio e desprezo manifestados, por exemplo, por alguma raça ou partido; o pertencimento a uma família conservadora que manifesta ser contra judeus, etc. Para Stein, tal sentimento do ódio pode ser genuíno, mas edificado por uma “valoração” empatizada, não um valor originário, também sendo possível um contágio de sentimentos discordante da genuidade do sentido. Sobre esses exemplos, Stein explica que:

Os enganos que aqui eu posso verificar são enganos de valor (enquanto acredito captar uma falta de valor que não existe em absoluto), de outra parte, um engano sobre a minha pessoa, quando me imagino nutrir aqueles sentimentos sobre o fundamento da convicção própria e tomo por “capacidade de opinião” minha parcialidade em pré-juízos transmitidos. No segundo caso, tenho realmente um engano de percepção interna, porém certamente não tenho um engano de reflexão (1917/2004, p. 49, tradução nossa).

A partir disso, Stein fundamenta de modo muito interessante acerca da reflexão, ao passo que a autora apresenta que quando dizemos da realização da reflexão, conseqüentemente estamos afirmando a apreensão de uma vivência, sendo até trivial afirmar um engano da reflexão (STEIN, 1917/2004). É nítido, conforme a autora aponta, que “o dirigir-se às próprias vivências é uma atitude estranha à orientação natural. Precisam-se circunstâncias especiais para conduzir a atenção” (STEIN, 1917/2004, p. 49, tradução nossa). Nesse sentido, equivale afirmar sobre a relevância da clarificação do nosso fazer, das motivações existentes e das possibilidades de condução que temos diante das situações vividas.

Ao evidenciar as possibilidades de enganos, esta discussão alerta sobre “o fato de que vivemos os nossos sentimentos e tomamos por próprios o sentimento comum do nosso ambiente” (BAREA, 2015, p. 64). Embora sejam aqueles exemplos não tão aprofundados, elaboram questionamentos cruciais acerca dos fundamentos das vivências. Para tanto, a própria Stein estabelece que são necessárias análises e distinções mais delimitadas quando nos referimos a elas, visto que Stein quer situar no que concerne os atos dos indivíduos a especificidade de cada elemento – a percepção interna, a reflexão – de modo que essa descrição possa favorecer o nosso entendimento quanto as delimitações de cada papel, bem como distinções que existem entre esses atos.

Ainda neste debate, e de modo mais “afunilado” quanto à temática da empatia, Stein alerta sobre o “parentesco” desta com a percepção interna, que “como nas próprias vivências percebidas se manifesta o próprio indivíduo, assim nas vivências empatizadas se manifesta o indivíduo alheio” (STEIN, 1917/2004, p. 51 – 52), porém também expressa diferença:

[...] em um caso o dar-se das vivências constituintes é originária, no outro é não-originária. Se um sentimento vivo como sentimento de outro, este me vem dado por

um lado como originário como se ele fosse meu, por outro lado como não originário, por meio da empatia obviamente, como um sentimento originariamente alheio. E é próprio a não-originariedade das vivências empatizadas que me induz a refutar o título comum de “percepção interna”, para indicar a apreensão das vivências próprias e alheias (IDEM, p. 52, tradução nossa)

A partir destas indicações, o que se apresenta é o fundamento da percepção interna enquanto ato constituinte do indivíduo próprio, de modo que não se confunda ou se atribua tal título às vivências alheias captadas (BAREA, 2015). Com isso, a análise steiniana, ao descrever os atos e os papéis para qual cada um se direciona, evidencia caminhos que possibilitam um esclarecimento acerca da percepção da vivência alheia. Esta consequência é interessante a ser citada uma vez que implica na consideração da empatia em sua originalidade peculiar, ou seja, ao apresentar a distinção entre as vivências, não originárias e originárias, a análise fenomenológica revela a vivência do outro como um elemento originário a ele e não originário para quem empatiza. Embora essa afirmação possa surgir com muita clareza, ou até mesmo com uma obviedade natural, é um dos elementos fenomenológicos que merece cuidado e que se destaca na construção da análise steiniana, discussão que será melhor elaborada no tópico em sequência.

### 6.1.3 Originalidade e não originalidade: o que convém à empatia?

Stein também chama atenção para 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” (RANIERI; BARREIRA, 2012, p. 22). Aqui, Stein insere no campo de sua investigação outro ponto importante: a originalidade do vivido. Sobre isso, a autora realiza uma pergunta: “convém a originalidade à empatia? Em que sentido?” (STEIN, 1917/2004, p.24, tradução nossa).

Segundo Stein (1917/2004), anteriormente a uma resposta direta sobre essas perguntas, é necessário especificar neste contexto qual o significado de originalidade. Vivências originárias “se afirmam todas as nossas vivências presentes entendidas como tais” (STEIN, 1917/2004, p.24, tradução nossa). De modo mais clarificado, quando nos referimos à originalidade da vivência situamos, conforme demarcou Stein, que nada mais originário que a própria experiência vivida, “que poderia ser mais originário senão a vivência mesmo?” (STEIN, 1917/2004, p. 23, tradução nossa).

No entanto, enfatiza que não são todas as vivências originárias quanto ao seu conteúdo, a citar a recordação, a espera, a fantasia “que não têm seu objeto presente em carne e osso, o caráter de personificação é reivindicado como momento imanente das vivências de

empatia” (GRZIBOWSKI; BAREA, 2015, p.39). Como apresenta Stein (1917/2004, p.23, tradução nossa), “a recordação, a espera, a fantasia, tem seu objeto não como propriamente presente à sua frente, e sim, que somente o apresentam [...], a possibilidade de um modo não originário de dar-se as vivências próprias”.

Ranieri e Barreira (2012, p.22) apresentam que “a marca da originariedade é o dar-se agora da coisa”. Para compreender o caráter da originariedade das vivências, como aponta Savian Filho (2014), Stein remete a originariedade às vivências próprias que são, especificamente, doadoras de sentido à reflexão da pessoa, ao passo que há um dar-se conta delas pelo sujeito, como uma experiência atual, “no ‘momento’ da aparição à consciência em primeira pessoa” (SAVIAN FILHO, 2014, p. 37).

Para tanto, há quanto essa discussão um esclarecimento pontual e elementar, Stein sinaliza que de algum modo todas as nossas vivências originariamente estabelecem um sentido, até mesmo as já citadas (expectativa, fantasia, recordação). Vejamos que todas elas são originariamente doadoras de sentido, cada qual a seu modo: a expectativa traz algo futuro, a fantasia traz algo que foi constituído por meio de experiências já havidas, a recordação, através de um elemento do passado, traz algo para o presente.

A partir das demarcações, Stein tem cuidado ao apresentar sobre a empatia, de modo que se consiga delinear o caráter da originariedade nessa experiência. Assim, a autora descreve que na experiência empática, a vivência de quem empatiza não se configura de modo igual a do sujeito empatizado, ou seja:

o sujeito empatizado, contudo, 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, ambos não estão ligados como quando há uma consciência de identidade, uma continuidade dos vivos (STEIN, 1917/2004, p. 27, tradução nossa).

Temos, a partir do exposto desdobramentos fundamentais quanto à descrição da empatia e um deles é que a empatia é um ato originário como vivência presente, mas não originário quanto ao seu conteúdo (STEIN, 1917, 2004). Uma experiência que, não por seu ato, mas por seu sentido é cooriginária (SAVIAN FILHO, 2014).

[...] o sujeito da vivência empatizada [...] não é o mesmo sujeito que realiza o ato de empatizar, mas sim outro. [...]. Enquanto vivencio aquela alegria do outro não sinto nenhuma alegria originária, como se ela brotasse viva do meu eu, tampouco tem o caráter do haver-estado-viva-antes como a alegria lembrada. Mas menos ainda é mera fantasia sem vida real (...). No meu vivenciar não originário me sinto, em certo modo, conduzido a um originário que não é vivenciado por mim e que, contudo, está aí se me manifesta no meu vivenciar originário. Assim temos na empatia, um tipo de atos experienciais sui generis (STEIN, 1917/2004, p. 27).

Ao tratar sobre isso, a autora faz referência ao fato de que o conteúdo de uma vivência pode apresentar diversos modos de atuação, tais como a fantasia, a espera, a recordação. Assim, nas palavras de Stein (1917/2004, p. 26, tradução nossa):

Se uma vivência do outro aparece diante de mim, tal vivência emerge como um objeto, por exemplo a tristeza que 'leio' no rosto de outra pessoa, mas quando eu vou atrás das tendências implícitas nessa expressão, ela não é em sentido próprio um objeto, mas me transfere para dentro dela. Já não estou voltado para ela como objeto, mas estou apto a ser seu sujeito, em seu lugar.

Ao demarcar isso, Stein (1917/2004) exprime que apenas por intermédio da clarificação alcançada após a vivência que a própria vivência se constitui novamente objeto para mim. A partir daqui podemos situar os graus de atuação da vivência apresentados por Stein.

#### 6.1.4 Sobre os três graus de atuação da empatia

São identificados por Stein três graus de atuação ou modalidades de atuação da vivência. Os três graus ou níveis de presentificação da vivência comunicam que nem sempre se recorre todos os graus em cada caso concreto (STEIN, 1917/2004). Nesse sentido, como aponta Savian Filho (2014), as modalidades de atuação da vivência apontam níveis ou graus de intensidade. Tais níveis “não ocorrem necessariamente, uma vez que se pode parar em apenas um deles” (SAVIAN FILHO, 2014, p. 38).

Os graus de atuação se configuram, como descreve Stein (1917/2004), da seguinte maneira: 1º a aparição da vivência; 2º, a explicitação plenária; 3º, a objetivação compreensiva da vivência explicitada. A dinâmica e constituição de cada modalidade de atuação torna-se um ponto expressivo para o esclarecimento e descrição da empatia, uma vez que clarifica e possibilita delineamentos mais coerentes sobre os atos, essencialmente, empáticos.

O primeiro grau de atuação é referente à emergência da experiência do outro diante de mim. O segundo grau, remete ao colhimento do sentido dessa experiência, ou seja, o sentido, o objeto é colhido por mim. No terceiro grau, e somente nele, a vivência é objeto para mim, através de uma clarificação possível pela compreensão da vivência (SAVIAN FILHO, 2014). Nas palavras de Stein (1917/2004, p. 27, tradução nossa): “no primeiro e terceiro grau, a apresentação representa o modo não originário à percepção não originária, enquanto no segundo grau corresponde à atuação da vivência”.

Manganaro (2016) clarifica ao apresentar que em todos os casos de presentificação da vivência podemos distinguir os três modos de atuação, ao passo que o primeiro se reporta ao surgimento da experiência, ou seja, expressa sobre a presença e a naturalidade da vivência; o

segundo, a explicação do preenchimento da vivência, onde tal preenchimento informa sobre a proveniência de uma “outra” fonte (vivência hetero - centrada); e o terceiro grau comunica sobre a nossa possibilidade de realizar uma análise da experiência, ou seja, investigar e compreender os fundamentos que a alicerçam.

O exemplo do qual Stein utiliza para descrição e confrontação da empatia com outros atos da consciência serve de grande auxílio para nortear os apontamentos da análise, o exemplo apresentado revela que “enquanto eu vivo a alegria experimentada por alguém, não sinto nenhuma alegria originária, como se ela nascesse de maneira viva do meu eu; é um sujeito diferente de mim que prova de maneira viva a originariedade de alegria” (SAVIAN FILHO, 2014). Nesse sentido, como consequência, tal como aponta Savian Filho (2014), não é para mim a alegria que o outro irradia originária. Contudo, “a” alegria é manifestada na minha experiência. “A minha, portanto, é uma experiência vivida não originária, é cooriginária” (SAVIAN FILHO, 2014, p. 39).

## **6.2 O confronto com outras descrições da empatia**

Além da descrição da empatia a partir da confrontação com alguns atos apresentados no tópico anterior, Stein deixa nítido seu interesse em aperfeiçoar a investigação da essência da empatia enquanto experiência dos indivíduos psicofísicos, de suas vivências e também no aspecto da personalidade.

Segundo Stein (1917/2004, p. 28), os resultados já obtidos através do resumo da essência da empatia “em geral” permitem uma crítica a algumas teorias históricas<sup>60</sup> que fazem referência à experiência da consciência alheia. Para isso, direciona alguns apontamentos que fundamentam a crítica a fim de aprofundar um pouco mais a análise realizada sobre a essência da empatia. Savian Filho (2014) aponta que é possível que a autora tenha realizado um debate com os autores das teorias na primeira parte da tese (sobre qual não temos acesso) para que o debate, realizado na segunda parte, tivesse sido construído.

Embora não seja objetivo desta pesquisa aprofundar todos os pontos de discordâncias ou diálogos com teorias que estabelecem um tipo de conhecimento acerca da experiência alheia, tratarei de modo breve sobre alguns pontos fundamentais que alicerçam a crítica de Stein em relação a algumas teorias que a autora aborda.

---

<sup>60</sup> Na parte II (A essência dos atos de empatia), o texto de Edith Stein faz apontamentos sobre teorias de alguns filósofos e psicólogos.

### 6.2.1 A tendência ao vivenciar completo

Sobre esta discussão Stein (1917/2004) aborda a posição tomada por Lipps ao considerar que o conhecimento, seja em forma de lembrança ou recordação, alcança um vivenciar em completude. Além disso, o vivenciar completo chega a ser considerado como tal se nada se põe como oposição ou diferença em relação ao eu enquanto sujeito da experiência, bem como o eu enquanto objeto, seja o eu do futuro ou do passado, seja ele alheio ou próprio.

O completo vivenciar da vivência alheia seria por ele denominado igualmente como empatia. Stein concorda com parte da concepção de Lipps no que se refere à segunda forma de recordação, da espera, da empatia, do sujeito da vivência lembrada, empatizada, que não se configura como um objeto em seu sentido próprio. Entretanto, Stein nega uma completa coincidência no que diz respeito ao eu que recorda, que empatiza, como se ambos pudessem chegar a ser um.

Segundo Stein, há uma confusão de Lipps sobre o sujeito da vivência objetivamente dada e o cumprimento das tendências implícitas, como numa transição de um vivenciar não originário ao originário. Nesse sentido, embora haja a possibilidade de um salto do lembrado, do empatizado, Stein nega que mesmo com a existência da espera, da lembrança, da empatia, seja possível o cumprimento daquela tendência. Como exemplifica Stein (1917/2004) ao retratar sobre a vivência de alegria do sujeito aprovado num exame:

Eis que vivo uma alegria passada por conta de um exame aprovado. Transfiro-me dentro dela, quer dizer, nela me dirijo ao feliz acontecimento, o imagino em toda a sua satisfação e de repente me dou conta de que o eu, o eu originário que lembra, estou cheio de alegria; eu me lembro do acontecimento feliz e tenho alegria originária pelo acontecimento lembrado. Mas a alegria recordada e o eu lembrado desapareceu ou, como muito, persistem junto à alegria originária e ao eu originário. Esta alegria originária de acontecimentos passados também possível diretamente, através da mera representação do acontecimento, sem que me lembre da alegria de então e sem que primeiro tenha lugar o passo do vivenciar lembrado ao originário. Finalmente existe a possibilidade de que eu tenha alegria originária pela alegria passada, com o qual se destaca de maneira especialmente nítida a diferença entre ambas (p. 29, tradução nossa).

### 6.2.2 Empatia e consentir

Se junto a alegria originária pelo feliz resultado persiste a empatia – quer dizer, o apreender a alegria do outro – e além disso é consciente o resultado como satisfatório enquanto tal para ele, então podemos designar o ato em questão como congratulação ou, mais geralmente, consentir (1917/2004, p. 30, tradução nossa).

Sobre este tópico, Stein afirma que a alegria e consentida e empatizada não necessitam ser em modo algum a mesma alegria no que concerne o conteúdo. Ademais, quanto

à qualidade dos dois atos, um se configura como uma vivência originária e a outra não originária.

A empatia, portanto, não trata de simplesmente um cossentir, pois como apresenta Savian Filho (2014), o conteúdo do cossentir há possibilidade de variação. A empatia, por sua vez, mesmo que o sentido empatizado tenha um modo de viver diferente, é idêntico.

### 6.2.3 Empatia Negativa

Stein apresenta uma situação na qual estamos diante de outra pessoa, que possui uma alegria originária e que comunica tal vivência de alegria, mas por alguma circunstância o eu - a quem é comunicado a vivência de alegria – vivencia uma melancolia ou uma tristeza.

O que naturalmente se pensa sobre tal situação é que não é possível a realização da empatia. Entretanto, embora com as barreiras que podem ser estabelecidas para que não seja a alegria uma vivência originária para nós, Stein afirma que mesmo negativamente ou positivamente, opera. Barea (2015) relata que este aspecto é percebido através de exemplos do nosso dia-a-dia quando, por exemplo, quando nosso estado afetivo de tristeza sofre alteração, seja melhor ou para pior, diante da presença de outra pessoa.

### 6.2.4 Empatia ou sentimento único

Aqui neste tópico, o texto de Stein (1917/2004) faz menção à posição de Lipps que considera que não há nenhuma distinção entre o eu próprio e o alheio, pois ambos se configuram como um. Para Stein, essa concepção não concorda com o que é a empatia. Ao tomarmos como exemplo uma situação onde nós recebemos uma boa notícia e exista uma alegria conjunta, ainda assim não há por isso o esquecimento do eu por conta da alegria do “nós”, “mas, ‘eu’, ‘tu’ e ‘ele’ permanecem conservados no ‘nós’[...]. Não experimentamos acerca dos demais mediante um sentimento único, e sim mediante o empatizar” (STEIN, 1917/2004, p.32, tradução nossa).

### 6.2.5 Reiterabilidade da empatia – Simpatia Reflexiva

Simpatia reflexiva é um dos traços direcionados à empatia na descrição de Lipps, Stein chama tal aspecto de reiterabilidade da empatia. Sobre isso, a autora afirma que não é exclusivo à empatia, mas divide esta propriedade com muitos outros tipos de atos. A autora cita como exemplo, o prazer do prazer, a recordação de uma recordação. Atribuindo à empatia este

aspecto, portanto, Stein revela a possibilidade de empatizar empatia. Como, em suas palavras, revela: “posso também empatizar empatias, ou seja, ente os atos de outro, que eu apreendo empaticamente, posso ter também atos de empatia no qual o outro apreende de outro” (STEIN, 1917/2004, p. 34, tradução nossa).

Uma informação marcante sobre essa propriedade da reiterabilidade da empatia é sobre o “outro” do qual nossa análise descreve, poder ser “eu mesmo”, ou seja, a empatia iterativa. Assim, a “minha vivência originária volta a mim como empatizada” (STEIN, 1917/2004, p. 35, tradução nossa).

### 6.2.6 Sobre representação e atualidade da empatia

Aqui nesta discussão é inserida uma pergunta: à empatia convém caráter de atualidade ou representação? Stein apresenta neste tópico a ideia de alguns autores sobre a referida questão. Um deles é Geiger, que não considera esta discussão tão clara, ao passo que questiona se a vivência de empatia é dada evidentemente ou não evidentemente, e se evidentemente, qual seria o caráter, se o da percepção ou da apresentação.

Stephan Witasek (1870 -1915) é outro nome citado por Stein neste debate. A posição tomada pelo filósofo é a empatia com o caráter de representação. Sobre a posição de Witasek assumida, da empatia com caráter de representação, afirma Stein (1917/2004, p.37, tradução nossa): “é justa para o estágio em que as vivências empatizadas estão objetivadas e não enquanto concerne ao estágio de explicitação plena”. Witasek fundamenta sua argumentação especialmente por defender que a empatia não se trata de sentimentos, haja vista que o “suposto do sentimento” falta, assim:

O suposto do sentimento do sujeito que tem os sentimentos somente veria a consideração do sujeito da empatia se se trata de um transferir-se dentro daquele. [...]. Poderia dar-se o julgamento ou a suposição de que o sujeito empatizante é idêntico ao sujeito considerado, ou finalmente a ficção de que ele se encontra em seu lugar (STEIN, 1917/2004, p. 36, tradução nossa).

Em relação a esse aspecto, Stein mostra que mesmo não seja a análise da empatia enveredada pelo aspecto do sentimento, não se pode negar esse caráter, visto que negá-lo levaria a uma redução da empatia a uma ação de ordem intelectual, de raciocínio. Reconhecer a significância dos “sentimentos empatizados” também não significa acolher na análise da empatia um caminho de investigação genético-psicológico, mas uma investigação do fenômeno em seu aspecto essencial, ou seja, “o que é a experiência vivida alheia na sua doação” (SAVIAN FILHO, 2014, p.42).

A descrição realizada pela análise fenomenológica de Stein enfatiza a empatia não como uma representação ou conceito “no sentido técnico de um substituto na mente para a vivência apreendida”, tal como realça Savian Filho (2014, p. 42). Caso fosse não estaria sendo respeitado os três graus de presentificação da empatia.

Assim, Stein (1917/2004) estabelece que à própria ciência psicológica não cabe uma sistematização da empatia, pois é necessário que seu estudo seja direcionado para o alcance da sua essência, por meio dos termos fenomenológicos. Contudo, tal afirmação não é sinônimo de uma posição majoritária da fenomenologia em detrimento da psicologia. O que Stein sinaliza trata-se de delimitações necessárias ao que compete cada forma de conhecimento, evitando reducionismos e confusões ao longo das investigações do fenômeno.

Não podemos responder à pergunta ‘evidente segundo a percepção ou a representação’, porque a empatia, como mostrávamos, não é em um sentido usual de nenhuma das duas coisas. Precisamente ela recusa o deixar-se classificar em um dos blocos existentes da psicologia e requer ser estudada em sua essência própria (STEIN, 1917/2004, p. 37, tradução nossa).

### **6.3 O confronto com teorias genéticas sobre a apreensão da consciência alheia**

Além de demarcar alguns pontos sobre o problema da consciência alheia por meio de uma investigação filosófica, Stein (1917/2004) também abre espaços para apresentar de que modo algumas teorias se implicam em responder sobre como é realizada no indivíduo psicofísico a experiência de outros indivíduos semelhantes. Nesta apresentação, a autora aborda a teoria da imitação, teoria da inferência por analogia e a teoria da empatia associativa.

#### **6.3.1 Teoria da imitação**

Stein afirma que, suficientemente, a teoria da imitação como explicação genética da empatia é dispensável. A autora expõe neste tópico a teoria de Lipps que tenta explicar a experiência da vida psíquica alheia por intermédio do aspecto da imitação, “um gesto visto desperta em mim o impulso de imitá-lo; eu o faço, se não exteriormente, pelo menos ‘interiormente’, então tenho além disso impulso de exteriorizar todas as minhas vivências” (STEIN, 1917/2004, p. 39, tradução nossa). Stein aqui não intensifica a confrontação com a teoria da imitação, haja vista que vários pontos da sua análise já fundamentavam sua crítica.

Porém, para maior clarificação de sua crítica, continua a pontuar que a imitação, tal como o caminho indicado por Lipps, não alcança o fenômeno da vivência alheia. O caminho

possível pela ação imitativa origina uma vivência própria através do qual o gesto alheio desperta. Para Stein (1917/2004, p. 39, tradução nossa), “a distinção entre o fenômeno que há que explicar e o explicado é suficiente para refutação da ‘explicação’. Ou seja, o que Stein enfatiza é a diferença, a distinção entre o que, fundamentalmente, se constitui como atos empáticos e o que não o são.

Ainda sobre este enunciado, Stein faz referência aos sentimentos, do que em nós é provocado por meio dos fenômenos de expressão vistos. Um exemplo disso é o comportamento de uma criança ao ver outra criança chorando; quando somos afetados pelo semblante triste de alguém que conosco convive e também nos colocamos descontentes; quando buscamos uma companhia divertida para nos alegrar.

Quanto a isso, Stein (1917/2004) chama de contágio de sentimento ou transmissão de sentimentos que através disso, conforme ela indica (p. 40, tradução nossa), “alcançaríamos somente um saber, não um ‘dar-se’ da vivência alheia, tal como é na empatia”. Desse modo, o que Stein (1917/2004) destaca é que ao estarmos mergulhados nos sentimentos transmitidos podemos ficar privados da imersão no vivenciar alheio ou de sua direção, da atitude característica da empatia.

### 6.3.2 Teoria da empatia associativa

Para auxiliar o entendimento desta teoria, Stein descreve um exemplo que ilustra a concepção da teoria da associação:

A imagem ótica do gesto alheio reproduz a imagem do gesto próprio, a cinestésica que, por sua vez, suscita o sentimento com o qual era interligado. E agora este sentimento não é vivenciado como próprio bem como o sentimento alheio, e se deve a 1) está perante mim como objeto; 2) não é motivado por mim pelas minhas vivências anteriores; 3) não encontra sua expressão em um gesto” (1917/2004, p. 40-41, tradução nossa).

Diante da exemplificação que alicerça a ideia desta teoria, Stein fomenta as distinções entre a empatia e a associação, esclarecendo que “ao empatizar não tiramos nenhuma conclusão se não que temos dada a vivência alheia com caráter de experiência” (STEIN, 1917/2004, p.41, tradução nossa).

A teoria da associação, por sua vez, afirma a existência de um representante para que haja uma aproximação<sup>61</sup> da vivência alheia, assim, por exemplo, se eu vejo alguém bater o

---

<sup>61</sup> “No máximo pode-se falar de empatia na raiz da associação, mas sem identifica-las” (SAVIAN FILHO, 2014, p. 44)

pé raivosamente, ao mesmo tempo me vem representada a raiva com a qual bati os pés outra vez e não a raiva do outro, ou seja: “eu não tenho o dar-se da mesma raiva do outro, e sim compilo a sua existência e me aproximo mediante uma representação evidente: a minha própria raiva” (STEIN, 1917/2004, p. 41, tradução nossa ).

### 6.3.3 Teoria da inferência por analogia

Stein apresenta neste tópico de discussão a afirmação apresentada por Lipps (1951 - 1914). Segundo Stein, o ponto de vista que sustenta a teoria da inferência por analogia é que há uma evidência da percepção externa e da percepção interna, onde só somos capazes de ter o domínio dos fatos mediante a inferência dessas evidências. Além disso, a autora aponta a hipótese de que esta teoria se coloque no lugar da empatia por produzir uma experiência da vivência alheia mais ou menos “verossímil”.

A apresentação do confronto de Stein com algumas descrições da empatia, bem como com as teorias genéticas citadas é uma ação fundamental, visto que se analisarmos muitas descrições e análises existentes sobre a empatia na própria Psicologia, percebemos muitos resquícios de elementos condizentes com explicações genéticas acerca do fenômeno. Essas próprias implicações são nítidas na construção do capítulo dois desta dissertação, onde as formulações conceituais sobre a empatia foram apresentadas. Tais implicações são essenciais também para a construção do capítulo posterior, visto que existem pontos que precisam ser reavaliados na condução da ciência psicológica, prioritariamente quando nossa ação profissional se funda em explicações que reduzem a pessoa humana e objetificam as vivências do mundo. Portanto, o próximo capítulo tem como intenção apresentar desdobramentos consequentes da análise essencial da empatia, fundamentados numa condução fenomenológica que viabiliza uma atenção clínica importante para a atitude do profissional da Psicologia.

## 7. DESDOBRAMENTOS DA ANÁLISE ESSENCIAL ACERCA DA EMPATIA PARA UMA ATENÇÃO CLÍNICA DE ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICA

Ales Bello (2013)<sup>62</sup> constrói indagações valorosas para a ciência psicológica, ou melhor dizer, para as ciências humanas em geral, ao discutir sobre a necessidade de compreender o caminho traçado, desde o final do séc. XIX e o séc. XX na Europa e no Brasil, da história das ideias<sup>63</sup>. Essa orientação se faz pertinente uma vez que nos insere numa reflexão teórica e prática do nosso conhecimento que, como tal, é estudado, difundido, aplicado e gera efeitos<sup>64</sup> diversos no campo do mundo da vida.

Cardoso (2014) considera que por conta das diferenças existentes entre as várias abordagens que constituem a Psicologia Científica, é possível percebermos conflitos epistemológicos, o que favorece obstáculos na unificação da área, perpassando debates sobre o objeto e métodos que devem ser norteadores desta ciência.

Para tanto, compreender toda essa dinâmica que circunda os problemas epistemológicos da Psicologia em direção ao seu “status” de ciência, exige um retorno à história dessa construção. A via histórica é, conforme aponta Cardoso (2014, p. 21), “fundamental para problematizar os pilares teóricos e metodológicos da Psicologia”, um meio de acesso aos elementos que expressam o “contexto de seu surgimento enquanto disciplina científica, as heranças filosóficas, assim como tentativas de ruptura” (CARDOSO, 2014, p. 21).

Como bem sabemos, na história moderna houve inicialmente um conhecimento em destaque no que concerne a investigação de vários elementos que constituem a nossa realidade, a citar o conhecimento da natureza. Este início é marcado pela concepção de Galileo Galilei (1564-1642) que teve como intenção desenvolver uma leitura da natureza a partir dos parâmetros da matemática, utilizando-os como mecanismos em função da interpretação daquele fenômeno. Essa dinâmica de interpretação, bem como de compreensão da natureza, origina a moderna ciência física (ALES BELLO, 2013). Essa maneira de enxergar a realidade do mundo, portanto, gerou efeitos nítidos na ação do conhecimento.

---

<sup>62</sup> Prefácio da obra ‘Edith Stein e a psicologia: teoria e Pesquisa’.

<sup>63</sup> Podemos compreendê-la como um campo de pesquisa que viabiliza nosso entendimento acerca dos temas de diversos temas e suas representações ao longo do tempo.

<sup>64</sup> Husserl (1911/1965) faz uma consideração pertinente que dialoga com tal evidência: “nossas influências históricas e, portanto, também as nossas responsabilidades éticas chegam até às maiores amplitudes do ideal ético”, o que concerne também a construção da história da Psicologia.

É como podemos perceber por intermédio da leitura do contexto da sociedade europeia do séc. XIX, que atravessando mudanças significativas nos âmbitos econômico, social, cultural, científico e filosófico, intensificou o interesse por modelos filosóficos e científicos que pudessem solucionar muitas problemáticas decorrentes das transformações no contexto da época.

Nesse espectro, podemos citar, dentre outros eventos, o estabelecimento da 2ª Revolução Industrial, o aumento de grandes centros urbanos e de suas populações, as novas insurreições políticas [...] e revisões de modelos educacionais, a Unificação dos Estados alemão e italiano, a corrida armamentista e colonialista dos Impérios, tudo isso constituiu o pano de fundo de movimentos filosóficos que por um lado exaltaram o progresso e o valor técnico da ciência – como as filosofias positivistas que encontraram terreno fértil na França – e por outro lado, a afirmação de uma oposição ao mecanicismo que se enraizava não apenas nas ciências, mas na vida cotidiana das nações e nas relações de trabalho e produção – como no caso da Alemanha (CARDOSO, 2014, p. 22)

Perante o contexto da Alemanha durante o séc. XIX foi fortalecido um movimento de intelectuais germânicos intencionados para consolidar uma visão de mundo – *Weltanschauung* - tomando como princípio “a supremacia do espírito e da racionalidade humana no processo de conhecimento do mundo” (CARDOSO, 2014, p. 22), ressalta-se que tal visão de mundo teria que possuir como alicerce a *Wissenschaft* (pesquisa) que compreendia o ideal base do ensino e da Universidade alemães.

Além disso, um elemento norteador para a construção intelectual dos estudiosos da época se sustentava no conceito de *Geist* (espírito) que exprime o “fundamento do entrelaçamento entre os ideais de ciência (no sentido de um saber erudito), cultura, sociedade e educação. Por fim, era o suporte para qualquer projeto de uma *Weltanschauung*” (CARDOSO, 2014, p. 24), como confirma o projeto de uma psicologia científica de Wundt (1832 – 1920), correlacionada com a sua própria visão de mundo - *Weltanschauung*.

Peres (2013) destaca que a fundação do laboratório de psicologia experimental<sup>65</sup>, criado por Wilhelm Wundt, foi um marco para a expansão da nova Psicologia Científica. Resultante desta expansão é o alcance que ela toma nas faculdades de filosofia alemãs no início do séc. XX. Entretanto, esta inserção – que engloba a psicologia experimental assim como a psicologia em geral - origina diversas questões que não afetam somente os profissionais da psicologia, mas atinge também os filósofos.

As controvérsias que marcavam a discussão entre “filósofos puros” e psicólogos experimentais eram frutos do debate sobre o objeto e métodos da ciência psicológica, tal como sobre estes mesmos elementos concernentes à filosofia (PERES, 2013).

---

<sup>65</sup> 1879 é datada como o início oficial da psicologia experimental, como uma disciplina autônoma (PERES, 2013).

Conforme demarca Peres (2013), o conflito institucional era reflexo de problemas fundamentais e que exigiam urgência de resolução, problemas que podem ser evidenciados a partir das seguintes perguntas:

Quais são os domínios científicos e como limitá-los? Qual a delimitação do objeto da psicologia? Qual a relação entre psicologia e lógica? E entre psicologia e teoria do conhecimento? Como coordenar lógica e teoria do conhecimento com a psicologia sem cair no psicologismo? Qual a relação ente a psicologia e as ciências naturais, especialmente, a fisiologia? Qual a relação ente a psicologia e as ciências sócio históricas? Em que medida a introspecção pode fornecer dados seguros? A psicologia científica deve necessariamente se apoiar no método experimental-indutivo? É possível construir uma psicologia, igualmente científica e rigorosa, sem recorrer ao modelo experimental? (PERES, 2013, p. 27)

A essas perguntas, alguns estudiosos intencionaram trazer respostas e, por consequência, solucionar os problemas que intensificavam o conflito entre psicologia e filosofia, a fim de oferecerem elementos capazes de atuarem frente às explicações embaraçosas que contaminavam o fazer da ciência. Como destaque para pontuar algumas questões para este trabalho, citaremos duas “escolas” de psicologias<sup>66</sup>, uma iniciada por Wundt e a outra por Brentano (PERES, 2013).

A abordagem de Wundt, marcada de modo acentuado pelo método experimental<sup>67</sup>, ocasiona uma supervalorização dos critérios científicos advindos das ciências naturais, da fisiologia (por onde Wundt começou sua trajetória). A concepção de Wundt origina o que se denominou como “psicologia do conteúdo”, uma psicologia distinta do que Brentano reconhecia, esta denominada “psicologia do ato”, assim denominada em consequência da diferenciação descrita por Brentano entre os fenômenos físicos<sup>68</sup> (elementos constituintes do terreno que se baseia a Física e as outras ciências naturais) e psíquicos.

Cardoso e Massimi (2013) apresentam que o contexto histórico no qual se desenvolve o surgimento da Psicologia Científica a partir de Wundt tinha como premissa as representações mentais da consciência do sujeito como objeto. Nesse sentido, esta concepção de Wundt objetivava entender como essas representações ocorriam, de que modo se estruturavam, intencionando determinar quais as leis regiam a experiência interna.

---

<sup>66</sup> Peres (2013) menciona como destaque além das ideias de Husserl e Wundt, a psicologia descritiva e analítica proposta por Dilthey.

<sup>67</sup> Segundo Cardoso (2012), a supremacia do método experimental durante o séc. XIX conduz o estudo científico do homem permeado por uma análise de aspectos materiais, como consequência se mostrou diversas concepções antropológicas mecanicistas que tiveram efeitos sobre a origem da Psicologia Científica.

<sup>68</sup> Os fenômenos físicos são tomados como fenômenos inertes e vazios, tais como: figura, cor, onde sua totalidade se dá por meio de uma descrição da aparência. Os fenômenos considerados psíquicos, por sua vez, remetem a referência que fazem a um objeto, ou seja, à relação, ao caráter de intencionalidade (TITCHENER, 2010)

Para tanto, Wundt considerava uma divisão da experiência, estabelecia que uma se referiria à experiência mediada e a outra à experiência imediata. A diferença entre as experiências decorre do fato da primeira ser voltada aos objetos da experiência e a segunda para o sujeito da experiência.

Quanto a isso, para Wundt a psicologia tinha o papel de voltar-se à experiência imediata, de modo que a observação e a experimentação constituir-se-iam como os métodos de investigação. Além desses postulados, o projeto de Wundt para a Psicologia Científica intencionava que tanto para a filosofia como para as ciências naturais e as ciências do espírito, a psicologia era considerada a base ideal.

A expressividade e força do pensamento da Psicologia Científica, conforme objetivou Wundt, extrapolou para outros âmbitos, ou seja, não se limitou aos “muros” do laboratório de psicologia experimental, alcançando influência nos estudos acerca dos processos culturais, onde são inseridos elementos como a religião, a linguagem, a mitologia. Dessa forma, esses processos eram para Wundt baseados nas estruturas psicológicas dos indivíduos e por isso, também poderiam ser estudados conforme o modelo experimental (CARDOSO; MASSIMI, 2013).

Contudo, é válido considerar que o projeto de Psicologia Científica intencionado por Wundt deve ser compreendido em função do contexto onde ele se desenvolvia. A concepção de uma nova visão de mundo (*Weltanschauung*) se insere no contexto intelectual da Alemanha do século XIX. Sem dúvidas, não há como desconsiderar os “resquícios” das ideias que firmavam a filosofia do século XVII e XVIII.

Concordante a esta evidência temos as ideias de Descartes<sup>69</sup> (1596 – 1650) que define a razão como o mecanismo de obtenção de um conhecimento verdadeiro, além de fomentar uma teoria do conhecimento onde a alma é considerada uma substância divergente do corpo, não mais como o que dava forma a ele.

O efeito da ruptura entre mente e corpo se manifesta como a gênese de um “embarço” percebido na ciência psicológica, ou seja, a concepção dualista da estrutura humana enraizava um problema filosófico na psicologia que retratava, por sua vez, a dificuldade no que concerne a delimitação ou definição do objeto da ciência em questão (CARDOSO; MASSIMI, 2013).

---

<sup>69</sup> Obviamente, não é intenção deste trabalho reduzir a ideia de Descartes ao que é apresentado. “Há dois pontos, principalmente, em que o pensamento de Descartes e Husserl se aproximam: quando o conhecimento dito válido é colocado em questão e suspenso para que seja possível “ir às coisas mesmas” e a tentativa de fundamentar o conhecimento no sujeito ou ego cogito” (MARTINELLI, 2018, p. 54).

Outras perspectivas dos séculos XVIII e XIX foram influências sobre a delimitação científica da psicologia, uma delas refere-se às concepções de Immanuel Kant (1724 – 1804), onde o filósofo considerava necessário a clarificação do conhecimento em relação ao seu objeto de estudo.

Ademais, como estudo objetivo, deveria esclarecer a separação entre sujeito e objeto, além de promover a matematização dos processos da consciência. Em síntese, a objeção kantiana referiu-se ao fato de o sujeito transcendental ser mera condição para o conhecimento, não sendo possível enquadrá-lo empiricamente para seu estudo científico (CARDOSO; MASSIMI, 2013, p. 55)

De acordo com Cardoso e Massimi (2013) os critérios kantianos também favoreceram a valorização da esfera das sensações na Psicologia, visto que para o reconhecimento de sua cientificidade esta ciência precisaria recorrer ao estudo das experiências em diálogo com o campo das sensações<sup>70</sup>.

Ademais, se manifesta uma nova dualidade, ou seja, o que antes voltava-se para o dualismo entre corpo e mente, direciona-se então para uma dualidade nova, que marca a oposição entre a experiência subjetiva e a experiência objetiva. Para a Psicologia, porém, o foco deveria estar na experiência subjetiva, ou seja, privada. Mas, um detalhe importante se fazia necessário, o critério de objetividade que não poderia ser ignorado, uma vez que ele conferia ao saber a validade de uma ciência.

Assim, para que fosse conferida à psicologia este caráter científico, a análise da subjetividade “foi reduzida ao estudo das sensações, por meio do método introspectivo experimental, no qual um observador treinado deveria descrevê-la à medida que fosse apreendida” (CARDOSO; MASSIMI, 2013, p. 55).

Carvalho (1965) afirma que Husserl atentou-se ao perigo em reduzir tal análise à esfera das sensações devido à exclusão do que o autor chama de momento noético do ato de conhecer, ou seja, a intencionalidade. As sensações<sup>71</sup> são constituintes da vida da consciência, representam para Husserl a matéria ou o momento hilético do ato cognoscente, mas este último não se resume a isso.

Daí percebemos a nítida influência do pensamento de Brentano na construção dos questionamentos husserlianos. Como bem marca os anos de 1884 a 1886, que refere ao período

---

<sup>70</sup> Kant refere-se à sensibilidade como um aspecto importante para a apreensão dos objetos no processo de conhecimento, ou seja, é tomado como uma faculdade de intuição. Stein (2003a) considera que as sensações fazem parte da condição original dos dados que remetem aos elementos da natureza, mas quando ficamos refém somente desses dados não vamos além disso.

<sup>71</sup> Stein (2003a) amplia a discussão sobre as sensações ao apontar que as sensações são componentes da parte sensível do sujeito, tais componentes constituem-se como parte do material que fundamenta a vida espiritual.

onde Husserl se encontrava na cidade de Viena, fase que define a escolha de Husserl pela filosofia. Algumas obras de Brentano trazem considerações fundamentais para a ciência psicológica, como *Psicologia do ponto de vista empírico*.

Contudo, é a *Psicologia descritiva (Deskriptive Psychologie)* a obra que traz direcionamentos mais aprofundados para a psicologia. Entre eles, Brentano circunscreve a psicologia como “a ciência da parte da vida interior da alma (*seelenleben*) que é captada por percepção interior [...], passa a defender a distinção entre duas disciplinas psicológicas, que se distinguem não pelo objeto, mas pelo método” (PERES, 2013, p. 29). As disciplinas em questão referem-se à psicologia genética ou psicologia fisiológica e à psicologia pura ou descritiva ou psicognose (PERES, 2013).

Brentano esclarece que a psicologia pura não só precede epistemologicamente, mas também serve de base à psicologia genética ou psicologia fisiológica, esta última caracterizada pela imprecisão, já que seus resultados são apenas prováveis, mas nunca necessários. Essa ideia de psicognose, em contraste com uma psicologia genética, será de grande importância para Husserl (PERES, 2013, p. 29)

Todos esses comunicados se tornam centrais para a explanação do tema da empatia em Edith Stein, uma vez que, conforme foram apresentadas no capítulo sobre a descrição do fenômeno em foco, existem evidências de uma base explicativa genética<sup>72</sup> para a análise da empatia, bem como uma interpretação oriunda da fisiologia, tal como podemos perceber se nos voltarmos às descrições da empatia na literatura científica<sup>73</sup>, onde algumas descrições partem de princípios fisiológicos.

É válido ressaltar que o movimento que circunda a origem da moderna ciência física funda um movimento novo em direção à explicação dos fenômenos, posto que demarca uma transição de uma leitura, antes marcada por uma análise qualitativa, como bem era efetuado pelas ideias de alguns pensadores da Grécia antiga, tal como o pensamento aristotélico, para uma leitura que se alicerça em análises quantitativas, “baseada na mensurabilidade dos fenômenos físicos. Segundo Galilei e, depois dele, segundo todos os físicos até nossos dias, leis matemáticas regulam o universo” (ALES BELLO, 2013, p. 10).

---

<sup>72</sup> Quanto a isso, Stein (1917/2004) apresenta que o conhecimento oriundo da Psicologia genética é igual a psicologia explicativa causal. Para a autora nem sempre há um esclarecimento rigoroso sobre o que se define como um mecanismo psicológico que se insere no funcionamento da empatia, bem como não há uma argumentação plausível sobre o percurso do desenvolvimento humano acerca de como o indivíduo adquire tal mecanismo. Por isso, Stein destaca que as perguntas sobre o dar-se conta do vivenciar alheio, qual aspecto configura tal experiência são, de fato, mais centrais que perguntar como se realiza a experiência, assim essas questões não merecem uma investigação do tipo genético-psicológica, embora tenha que se considerar o processo de realização que ela investiga.

<sup>73</sup> Descrições apresentadas no capítulo primeiro deste trabalho (Sobre os formatos conceituais da empatia).

Como resultado, esta nova dinâmica de leitura do mundo, sendo alvo de questionamentos ou mesmo aceitação, é enaltecida, ganha um valor notável, extrapolando, no séc. XIX, até mesmo para a interpretação do fenômeno humano. A partir disso, o método positivista começa a se consolidar, julgado como o método das ciências físicas ideal para ser utilizado em qualquer modelo de pesquisa.

O estudo que marca originariamente a análise das sociedades humanas é o desenvolvido por Auguste Comte (1798 – 1857)<sup>74</sup>. A psicologia científica, ainda como uma ciência que dava seus primeiros passos, também se instaura como interessada na investigação do fenômeno humano. Os critérios que norteiam ambas as ciências referidas são resultantes do método da ciência física, onde se destacava uma concepção de relações causais, critérios de causa – efeito eram os recursos eficazes para a mensuração das coisas, bem como de suas interpretações.

Evidentes são as implicações deste modo de ver a realidade e, de modo particular, a maneira de tratamento acerca do humano, embora por muito tempo tais implicações tenham sido marcadas por pouca criticidade das ciências, ocasionando uma visão reducionista acerca do homem.

A redução da natureza a uma visada sob um ponto de vista mecanicista é discutível, e resulta ainda mais na problemática a interpretação quantitativa do ser humano – ser muito complexo, que excede a natureza mesma. Disto, alguns filósofos do séc. XX se deram conta e procuraram frear a interpretação reducionista do ser humano como corpo ou psique entendida em modo sempre mais mecânico (ALES BELLO, 2013, p. 10).

Como alguns daqueles filósofos que podem ser citados na busca por um novo modo de leitura do homem, Henry Bergson (1859 – 1941)<sup>75</sup> e Edmund Husserl desenvolveram pensamentos significativos na época. Além disso, o desenvolvimento de novas formas de leitura oriundas por eles fomentou contribuições científicas perpetuadas até o tempo presente, de modo que os fundamentos filosóficos desses pensadores “incidiram profundamente no século passado e continuam a ser mestres no novo século” (ALES BELLO, 2013, p. 10).

Para Ales Bello (2013), Edith Stein é uma pensadora que, dentre alguns filósofos que marcaram sua época, se diferencia e se destaca em virtude de seus pensamentos que contribuem demasiadamente para uma leitura integral e digna da pessoa, bem como expressa

---

<sup>74</sup> Cruz (1959) define o positivismo de Augusto Comte como o que indica um método de pesquisa científica e também como uma concepção que retrata uma síntese filosófica.

<sup>75</sup> Oliveira (2015) expressa que o pensamento de Bergson em sua época foi importante para a reflexão acerca do sentido prático do intelecto humano, demarcando os dados imediatos da consciência. Além disso, seu pensamento apresenta sobre a diversidade que norteia os sistemas filosóficos, ademais sobre a inferiorização da filosofia frente o desenvolvimento da ciência.

uma análise clara, com uma base filosófica rigorosa e atenta às exigências que permeiam a análise do fenômeno humano, em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual.

Além dos elementos evidenciados, Stein favorece a Psicologia com um método rigoroso, atento e sensível às questões humanas, o que compreende o próximo tópico desta pesquisa que origina uma discussão sobre uma possível clarificação da ciência psicológica por meio da atitude fenomenológica.

### **7.1 A atitude da fenomenologia como um convite de clarificação conceitual da Psicologia**

O objetivo constituinte deste tópico é discutir implicações possíveis a partir dos fundamentos fenomenológicos apresentados e por meio da descrição essencial da empatia em Stein para uma atenção “clínica” do psicólogo no encontro com outro eu. Cabe ressaltar que a minha intenção enquanto autora deste trabalho não se vincula a uma normatização ou definição de clínica para projeção de conceitos ou enquadramentos da ação do profissional da ciência psicológica, mas de alguma maneira contribuir para um gesto cuidadoso e ético que fundamenta a vivência a partir da vivência com a alteridade do outro.

Como salienta Manganaro (2016), para compreender o pensamento steiniano é necessário primordialmente inserir a discussão no desvelamento do sentido do “*nós*”, pois a autoexperiência interna conforme demarca a investigação traçada em Husserl e Stein contraria um fundamento solipsista, pois comunica sobre a capacidade de superação de dualismos, muitas vezes marcados por conflitos entre a experiência individual e a experiência intersubjetiva. Na verdade, o método fenomenológico, no alcance de estruturas essenciais, permite à psicologia e às ciências humanas em geral, a inserção do que é constituinte fundamental da pessoa, a estrutura tripartida<sup>76</sup> que comunica uma dinâmica não solipsista ou “abstrata”.

É válido destacar que embora Husserl, criador da Fenomenologia, não tenha desenvolvido uma atuação clínica (BORBA; SILVA; OLIVEIRA, 2017), seus escritos trazem elementos direcionados à compreensão da Psicologia enquanto ciência da subjetividade, como aponta Moreira (2009, p. 725) ao afirmar que uma concepção genuína de psicologia fenomenológica é pertinente para a fundamentação da clínica, bem como da psiquiatria, pois “é

---

<sup>76</sup> Bello (2014b, p. 17) expressa que: “não é a primeira vez que tal tripartição é proposta. Ela tem uma história antiga. Encontra-se em São Paulo e Santo Agostinho; e quem sabe se ela não foi retomada por Husserl como quem, convertido ao luteranismo, teria sido ligado aos textos paulinos. Admitindo-se que a experiência religiosa possa oferecer a constatação dessa tripartição, é a reflexão filosófica que dá a razão dela por meio das operações do ser humano. A pesquisa intrapessoal esclarece-nos então o significado do termo ‘pessoa’. Essa palavra remete à complexa estratificação do ser humano, cuja característica distintiva com relação às outras realidades naturais é propriamente a atividade espiritual”.

com o desenvolvimento desta disciplina que se poderá resgatar a subjetividade como fonte originária da vida humana e sua correlação com o *Lebenswelt*". O convite da fenomenologia, portanto, nos estimula a conhecer a ontologia referente ao mundo da vida, o *Lebenswelt*, o mundo que nos constitui.

O investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebenswelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido (HUSSERL, 1936/2008, p. 90).

O mundo da vida é “o âmbito de nossas originárias ‘formações de sentido’, do qual nascem as ciências” (ZILLES, 2008, p. 45). Nesse sentido, enxergar ciência e mundo da vida como pontos separatistas inviabiliza a construção dos conhecimentos interligados à subjetividade humana.

Como destaca Feijoo (2010), a fenomenologia husserliana ao trazer o debate sobre os fenômenos do mundo da vida, num abandono da cisão sujeito e objeto, origina uma nova forma de compreensão acerca disso: fenomenologicamente, sujeitos e objetos correlatos são os elementos que constituem a consciência intencional e são com os fenômenos do mundo vivido pelo sujeito que a práxis da psicologia deve implicar-se. Para Stein (2003a), a apreensão conjunta do que é manifesto se dá por meio de da correlação entre o que compõe estruturalmente tanto o objeto como a consciência, por isso a fenomenologia liga-se ao estudo da consciência intencional.

Assim, conforme apontam Ranieri e Barreira (2012), a maneira como a fenomenologia conduz sua ação direcionada à subjetividade humana, ou seja, o modo de tratamento do eu psicológico que se relaciona com outras subjetividades, considera inerentemente a vida da consciência, constituída por “[...] 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” (RANIERI; BARREIRA, 2012, p. 18). Werneck Filho (2009, p. 1) destaca que os fundamentos da fenomenologia possibilitam:

[...] que o profissional lide com as diferentes pessoas reconhecendo e respeitando as singularidades e apreendendo as essências que não são acessíveis apenas pela observação racional dos fatos. Existe algo além do evento, além do que está sendo mostrado. A Fenomenologia vai além do fato ocorrido, para captar, por meio da intuição, a essência do fenômeno.

Em diálogo, a análise da empatia de Stein dá evidências cruciais para a clarificação de muitos elementos que podem emergir diante do encontro<sup>77</sup> com o outro ou mesmo do sentido atribuído a partir da ausência do outro. O tema da empatia pode surgir como um fenômeno facilitador para a Psicologia em sua teoria, bem como em suas práticas psicológicas. Essa evidência, entretanto, denota riscos a partir do momento em que a empatia é tomada como um recurso técnico para que o psicólogo seja e esteja capacitado para seu exercício profissional.

As análises de Stein, com toda clareza, permitem implicações para o âmbito da clínica psicológica. É fundamental ressaltar que as concepções atribuídas à Psicologia Clínica sempre perpassam e perpassarão o momento e contextos históricos vividos pela ciência psicológica (GOMES; CASTRO, 2010)

O Código de Ética Profissional do Psicólogo (2005) - ao apresentar sobre as responsabilidades - esclarece que é dever desse profissional desenvolver sua atuação de modo capacitado em diversos âmbitos, tais como pessoal, técnico e teórico. Essa discussão nos indaga não apenas sobre a importância de uma ação fundamentada da ciência psicológica, mas de um questionamento inerente ao profissional psicólogo: a correlação teoria-prática de seu serviço, visto que a fundamentação teórica o auxilia em reflexões, análises e intervenções de qualidade, a partir de fundamentos reconhecidos na Psicologia e interligados à legislação profissional e à ética.

Nesse sentido, destaca-se uma discussão presente desde o início da construção da ciência psicológica: a busca por fundamentos teóricos capazes de alicerçar a prática do profissional psicólogo em direção a um serviço prestado de modo suficientemente qualificado.

Embora não tenhamos a intenção de apresentar todas as concepções sobre tal construção histórica, é válido apontar que essa construção dos significados da Psicologia Clínica interliga-se diretamente aos movimentos de desconstrução, reformulação e ampliação ao longo do tempo. Como afirmam Trull e Prinstein (2005/2013, p. 25, tradução nossa):

A psicologia clínica é uma profissão em fluxo e construção. Embora a psicologia clínica mantenha a sua missão básica de aplicar princípios psicológicos aos problemas dos indivíduos, os métodos e o enquadramento profissional através dos quais procura cumprir, esta missão perpassam mudanças.

Segundo Dutra (2004) a Psicologia Clínica ao longo de seu desenvolvimento se insere num movimento de mudanças decorrentes da evolução e reformulações de significados, fazeres e saberes do psicólogo nesse campo de produção teórico-técnico da ciência psicológica.

---

<sup>77</sup> Neste sentido, é possível uma alteridade interior que “justamente porque experimenta a si mesma, abre à pessoa a possibilidade de descobrir a transcendência do outro eu (alter ego)” (ALFIERI, 2014, p. 90).

De acordo com Dutra (2004, p. 382), “na maioria das vezes, o discurso que permeia tais discussões ampara-se e fundamenta-se num entendimento da clínica identificada somente pela prática de psicoterapias de longa duração, consultório privado, etc.”, o que revela a importância de ampliar a concepção de Psicologia Clínica.

Historicamente, a construção histórica que se deu no início do desenvolvimento da Psicologia Clínica, nos meados de 1850-1899, era voltada para o exame e tratamento de indivíduos que precisavam de um processo de adaptação ou ajustamento para viver na sociedade. Essa noção conduz posteriormente, na era moderna (1900-1919), a psicologia clínica a focalizar na avaliação psicológica e em trabalhos de diagnósticos, com o desenvolvimento, por exemplo, dos testes psicológicos (TRULL; PRINSTEIN, 2005/2013).

Entretanto, atualmente se insere na discussão sobre Psicologia Clínica a necessidade de entendê-la não focalizada nos tratamentos de problemas ou sintomas dos indivíduos num ambiente específico (como o consultório), mas através da revisão das atividades envolvidas numa ação, escuta ou intervenção clínica, seja nas atividades de diagnóstico/avaliação, ensino, supervisão clínica, pesquisa, consulta, consultoria, áreas de prevenção (TRULL; PRINSTEIN, 2005/2013). Como afirma Dutra (2004, p. 384):

[...] não importa em que lugar ou espaço o ato clínico aconteça, seja no âmbito privado ou público, numa relação diádica, grupal ou coletiva. Este será sempre um fazer psicológico que se pautará em concepções teóricas e metodológicas que refletirão essa postura diante do sofrimento ou fenômeno psicológico que se coloca diante dele.

Diante desta perspectiva, uma concepção que se mostra pertinente é a que apresenta Freitas (2018) e da qual mantemos apreciação por manifestar coerência com os fundamentos da proposta fenomenológica. Para a autora, muitos desafios são existentes quando pensamos acerca de ideais filosóficos para a psicologia, já que isso pode ser apenas uma adaptação dos princípios da filosofia para determinados fins do campo da psicologia. Como alternativa de combate a este possível erro que pode ser cometido, “nossa meditação toma aqui o caminho de uma construção reflexiva sobre as implicações da abordagem” para o campo dessa ciência (FREITAS, 2018, p. 53).

Tomando como base, tanto o que Trull e Prinstein (2005/2013) e Dutra (2004), chamam atenção, elencamos primordialmente como os princípios fenomenológicos extrapolam conceitos puramente normativos, mas viabilizam uma atitude distinta frente à mostraçã dos fenômenos. Esse desvelamento dos sentidos e significados por meio de tal atitude se alcança através de um exercício rigoroso de descrição, que na Fenomenologia é uma rejeição de uma atitude introspectiva ou solitária de quem descreve, pois a descrição fenomenológica se dá

através do movimento intencional da consciência, que se dirige a algo, em seu caráter intersubjetivo (LIMA, 2011).

É como afirma Ales Bello (2014a) ao construir implicações de uma antropologia filosófico-fenomenológica. Segundo a autora, a elaboração de uma concepção do que é “intrapessoal” e “interpessoal” é um discurso necessário, pois ao mesmo tempo que fala de um processo que “clama” por uma reflexão filosófica, também se mostra como algo inerente ao que chamamos de um exercício regressivo do método fenomenológico, entendido como um percurso que busca do dado revelar a origem do fenômeno.

O esclarecimento do termo “pessoa” condiz com a filosofia steiniana ao traçar uma escavação arqueológica e, a partir disso, fundamentar uma passagem fundamental, que expressa sobre o caminho que viabiliza chegarmos ao “nós”, ou seja, de como se constrói o acesso ao plural. Para Ales Bello (2014a, p. 18), “o processo de delimitação e abstração de mim mesmo como ser humano conduz-me à universalidade de uma estrutura, não somente minha, mas também dividida”.

Nessa perspectiva, a autora destaca que se a estrutura fosse somente de minha propriedade, falar de primeira ou terceira pessoa não teria uma coerência, assim quando nós nos deparamos com a nossa existência a confrontamos mediante uma pluralidade. Essa minuciosa analítica torna-se extremamente valiosa pois nos auxilia no entendimento da própria filosofia steiniana, especialmente quando Stein traça uma investigação da passagem do reconhecimento do corpo próprio ao corpo alheio, tal como apresentamos em linhas gerais sua descrição da corporeidade.

Para Stein, conforme indica Cardoso (2012), a intersubjetividade constitui-se como um ponto fundamental da experiência e quer dizer ao mesmo tempo que existem outros sujeitos experienciando a realidade e, embora com as diferenças entre esses sujeitos, é possível alcançar um igual conteúdo, como possibilidade de conhecimento da mesma realidade que os circundam.

O reconhecimento da própria singularidade ou da própria solidão nasce sempre do confronto com uma pluralidade, com a possibilidade, realizável e não hipotética – como poderia, com efeito, nascer essa hipótese? -, de ser junto a outros semelhantes a mim. Edith Stein propõe uma ótima observação sobre o solipsismo. No seu dizer, o solipsismo pressupõe sempre a alteridade: afirmo que sou só porque sei que há outros; não me viria à mente afirmar o solipsismo se não pressupusesse uma pluralidade (ALES BELLO, 2014a, p. 18).

Com esta acepção, a tese husserliana sobre o ato entropático, aprofundada por Stein, traz direcionamentos pertinentes à ciência ao passo que esclarece que para o acesso da

dimensão da psique<sup>78</sup>, a experiência do outro é uma via de acesso peculiar. Assim, o que podemos acessar da psique não é proveniente somente da autoexperiência interna ou da introspecção, mas o que é dado a partir da relação com o outro eu, o *alter ego*, expressa uma fonte de experiência formidável, “que lança luz sobre a identidade pessoal e sobre a possibilidade de exploração e da percepção interior de si mesmo” (MANGANARO, 2016, p. 62).

Barreira e Ranieri (2012) e Ales Bello (2015) apontam como a relação interpessoal se manifesta na psicologia como uma problemática tanto em nível prático e teórico. Além disso, a empatia, como um elemento implícito do mundo de intersubjetividade pode ser ignorado na análise das relações. Entendemos que essa evidência provém da própria naturalidade que alicerça a vivência da empatia, visto que, originariamente, não se trata de um ato intelectual ou raciocinativo.

Assim, 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” (RANIEIRI; BARREIRA, 2012, p. 13). É o que apresentamos acerca da preocupação husserliana quanto à necessidade de uma nova postura das ciências, visto que a ação por elas realizada afetava diretamente o modo de compreender, interpretar e agir<sup>79</sup> sobre o fenômeno humano.

Portanto, Stein esclarece que a Psicologia não pode estabelecer-se como ciência superior, capaz de esgotar em si mesma a temática da subjetividade, embora tenha que estabelecer sua própria autonomia. Assim, há:

A necessidade de se bem delimitar os domínios científicos para que não haja reduções epistemológicas – do domínio psicológico ao natural; ou do domínio espiritual ao psicológico e ao natural; ou até mesmo do domínio natural ao psicológico e espiritual. As disciplinas devem ser autônomas, porém complementares (CARDOSO; MASSIMI, 2013, p. 76).

Goto (2008) e Peres (2013) destacam que a fenomenologia tem uma importante função para a psicologia. Ela pode ajudá-la no fundamento e esclarecimento dos conceitos da

---

<sup>78</sup> “O processo psíquico está ligado à força vital: quando as energias são dadas significa que a força vital está ativa; quando, ao invés, as energias são tiradas, então, a força vital não está ativa naquela direção. Dessa forma, a força vital é o substrato último o qual é preciso se referir para compreender as mudanças dos estados psíquicos. Existe, com certeza, uma espécie de mecanismo psíquico que depende da força vital, força esta que caracteriza a esfera vital e está sempre no âmbito das mudanças qualitativas (ou seja, não é mensurável)” (BELLO, 2015, p. 33).

<sup>79</sup> Ales Bello (2015) expressa que as implicações desse modo de abordagem também são oriundos do âmbito educativo. Tal discussão pode ser ligada ao debate realizado por Stein (2003b) quando a autora aborda o processo de formação vinculado a uma educação que estabeleça uma visão equilibrada entre as dimensões.

psicologia, já que esta muitas vezes é enraizada em pressupostos dogmáticos, decorrentes de uma orientação natural<sup>80</sup>.

Stein sustenta a relação entre psicologia e fenomenologia, afirmando esta última como a ciência das essências que permite à psicologia e as ciências empíricas em geral uma rigorosa fundamentação, além da descrição da consciência. A fenomenologia também tem o papel quanto à descrição do mundo, apresentando a correlação entre os objetos e a consciência, auxiliando às ciências nos problemas que se vinculam à epistemologia das mesmas (CARDOSO, 2014).

Assim, expressam Cardoso e Massimi (2013), Malerba e Massimi (2013), Peres (2013) e Cardoso (2014), a psicologia deve esclarecer seus conceitos, a fim de que não sejam confusos e não se pautem em modelos naturais da ciência. Essas atitudes possibilitam a autonomia da ciência psicológica, à medida que a psicologia se volta para o que, de fato, lhe é cabível.

De acordo com Branco e Mahfoud (2013), a principal contribuição steiniana apresenta-se na forma de abordar o homem, a dimensão *antropos*. Em Stein, o homem é considerado a base no que se refere à elaboração de tudo que se realiza no mundo da vida, porém este mesmo homem que é visto como a base, como o elemento essencial, se difere de um caráter egóico e soberano diante do mundo. É a noção de pessoa, tal como traz Alfieri (2014, p. 18), como fenômeno, que não encerra em si a sua definição, mas que se constrói “sobre a experiência do ser pessoa”.

## **7.2 Sobre a constituição tripartida da pessoa em Stein: uma visão integral do fenômeno humano**

Na sucinta apresentação da construção histórica do início da ciência psicológica, descrita no tópico anterior, evidenciamos que uma hipótese que permeia os conflitos existentes nesta ciência decorre das diferenças epistemológicas, que alicerçam as distintas teorias que compõe o corpo teórico do que se denomina Psicologia. Contudo, uma evidência, tão valorosa ou, por melhor dizer, mais interessante, refere-se ao que Cardoso (2012) traz sobre qual a concepção de pessoa circunda nossas práticas.

---

<sup>80</sup> Cardoso (2012) revela que para Edith Stein a experiência científica se sustenta por meio da atitude objetiva. Já a experiência natural, tem como alicerce uma atitude oposta, a qual chamamos de atitude natural. Assim, quando submetido à atitude natural, a ciência não submete os fatos à análise, quando se pauta na atitude científica existe a possibilidade de resolver problemas práticos.

Assim, talvez o que se mostra como demanda emergencial de reflexão seja o significado de pessoa humana para nós. Como implicação desta pergunta não temos apenas um direcionamento à epistemologia do nosso conhecimento, mas à ética na qual germinamos e difundimos o nosso saber psicológico. Como nos orienta Cardoso (2012), tal concepção seja implícita ou não, mostra-se como um dado não somente específico de uma abordagem, pelo contrário, manifesta-se como um dado antecedente a todas e que, conseqüentemente, tem efeitos sobre todas elas.

Para a Psicologia, as contribuições de Stein, a partir de toda análise da estrutura da pessoa humana, se dão, por exemplo, no que a filósofa nos oferece quanto ao conceito de pessoa, como uma unidade “indivisível de corpo e alma [...]”. Fornece, desta maneira, uma fundamentação gnosiológica mais consistente à Psicologia, herdeira desde sua origem como disciplina, de concepções filosóficas enraizadas no dualismo cartesiano” (CARDOSO; MASSIMI, 2013, p.76).

Carneiro (2011, p. 286) sinaliza que tal análise nos conduz para um olhar singular dos vividos, suspendendo visões “estanques pré-estabelecidas para captá-los na sua dinâmica própria”. Portanto, em Stein (2003a) a noção de subjetividade liga-se ao a própria compreensão de ser pessoal.

Embora tenhamos clareza que a análise da empatia, tanto em Husserl como em Stein, foi estabelecida a partir do estudo do fenômeno em sua característica “pura”, ou seja, não mais dado como um fenômeno empírico, mas reduzido, as evidências desses estudos nos conduzem a uma reorientação científica acerca do que teoricamente construímos como análise acerca do saber da experiência alheia, bem como conduzimos nosso movimento diante do encontro com as pessoas que são afetadas por nossa conduta profissional.

É necessário, como ponto de clarificação do objetivo deste trabalho, considerar o que aponta Manganaro (2016) ao afirmar sobre o que resulta da relação ente psicologia e fenomenologia. Para a referida autora o que liga a fenomenologia<sup>81</sup> à psicologia é a igual relação que designa o que se constitui como psique e o que consiste como consciência. Essas informações interessam em nossa análise, pois elucidam dois componentes que alicerçam, de modo respectivo, a consciência e a psique. Um revela sobre a intencionalidade da consciência e o outro, sobre a esfera vital da psique.

---

<sup>81</sup> Stein (2003a) ressalta a fenomenologia como uma autêntica ciência fundamental na investigação do fluxo das vivências, não como a psicologia que já tem como pressuposto o que elas são.

Manganaro (2016) ao indicar sobre tais componentes abre margem para a discussão da esfera espiritual, discussão também apresentada na última parte da obra *Sobre o problema da empatia*, onde Stein (1917/2004) engloba mais especificamente sobre a dimensão do espírito, fazendo menção às atividades que competem e delimitam as ciências do espírito, demarcando bem a formação do sujeito espiritual, além de apresentar como é relevante a empatia para a constituição da pessoa própria. Segundo Ales Bello (2014a, p. 55), “o importante papel da empatia manifesta-se na compreensão entre as pessoas no nível espiritual”.

Sabemos que grande conteúdo que abarca o tema da empatia na análise apresentada é proveniente da compreensão da esfera corpórea, por onde caminha a descrição do fenômeno. Mas, para uma perspectiva teórica é muito apreciável inserir aqui, mesmo que brevemente, a qualidade distintiva que abarca a dimensão do espírito<sup>82</sup>. Portanto, como aponta Manganaro (2016), essa dimensão se fundamenta na vivência intencional, o que informa sobre a ligação que existe entre o eu real e o eu puro, bem como entre o espírito e a consciência. As vivências intencionais da consciência são consideradas, portanto, os elementos que permitem o alcance do mundo em seu aspecto fenomênico, conforme destaca Stein (2003a).

Conforme indica Sberga (2014), o espírito é um plus específico do homem, que expressa a capacidade humana em conhecer sua interioridade, ser consciente do seu próprio corpo, ter liberdade em tomar decisões na vida e ter ações com autonomia, é o que distingue o ser humano dos outros seres. Essa dimensão se constitui, portanto, pela possibilidade que cada pessoa tem de escolher, criar, decidir, avaliar, refletir.

Para Alfieri (2014), é importante cautela ao desenvolvermos sobre o termo ‘espírito’, visto que seu uso não pode ser restrito a um universo religioso, como comumente se faz. O que se torna necessário é assumi-lo em seu sentido pertencente à consciência e suas operações.

Assim, a fenomenologia favorece a clarificação conceitual de vários elementos inerentes à dinâmica da pessoa humana. Um deles é um conceito que esteve presente, embora que nas “entrelinhas” da composição das palavras que descreveram o fenômeno investigado. Trata-se do conceito de “vivência”<sup>83</sup>, rigorosamente abordados pela fenomenologia husserliana

---

<sup>82</sup> Ales Bello (2015) expressa que ao tomarmos uma decisão fiat, ao desenvolvermos uma atitude o corpo não dará seu movimento de modo solitário, o corpo quando “vai” não se simplifica apenas a um movimento do corpo e da psique, estes podem entrar no processo, mas há uma atividade espiritual.

<sup>83</sup> Ales Bello (2015, p. 78) expressa que “experiência viva é vivência”. Vivência remete a tipos distintos e qualidades, como imaginativas, perceptivas, recordação. No capítulo III de sua obra, Ales Bello (2013) constrói uma discussão acerca do conceito de vivência e indica que essa análise insere os passos da análise da Empatia em Stein (1917/2004).

e steiniana. A composição da descrição da empatia alcança uma experiência<sup>84</sup>, tal como afirmou Stein (1917/2004), *sui generis*, que não se constitui como uma mera sensação ou representação. Além disso, a descrição situa o sujeito num âmbito intermediário o objeto e o eu puro.

Assim, é importante situar a análise no que concebe o eu psíquico e no que se distingue do eu puro. Na perspectiva que toma o eu psíquico, engloba-se o estado vital, uma qualidade de estabilidade que é indicada como força vital. A diferença do eu psíquico e o eu puro advém justamente das qualidades reais e estados que possui, o eu puro<sup>85</sup>, por sua vez, é dado como um ponto onde as vivências são originadas.

Em Stein, a forma interior, que também pode ser chamada de força vital, faz parte de um processo de formação progressivo, que vai constituindo cada ser humano (SBERGA, 2014). Como um corpo vivente, como *Leib*, a estrutura da pessoa, também é constituída pelo que se caracteriza como um aspecto vital, que se constitui como psique, incluindo aqui impulsos, reações, pulsões. Stein, ao tratar sobre o campo psíquico direciona-se ao que a mesma denomina de alma<sup>86</sup>.

Existe na psique qualidades disposicionais formadas por aspectos sensíveis e espirituais. Essas qualidades sofrem oscilações segundo as condições e situações. Os aspectos sensíveis são definidos por Stein como as qualidades da visão, tato, audição, quanto aos aspectos sensíveis espirituais, são exemplos: a vontade, a inteligência. Tanto as qualidades psíquicas como espirituais se constituem por estados psíquicos que influenciam as suas manifestações, como a saúde, o ânimo, o cansaço, etc.

A estrutura da psique se desenvolve durante a vida da pessoa, as qualidades psíquicas sofrem mudanças ao longo do tempo, podem ser também adquiridas e sofrem influência do ambiente externo, mas tal influência não é o que apenas se considera para entender como as qualidades psíquicas são desenvolvidas, embora seja muito importante um bom ambiente para que elas sejam desenvolvidas (CARDOSO; MASSIMI, 2013).

---

<sup>84</sup> Bello (2014b, p. 25) expressa que o grau mais alto do desenvolvimento empático “é aquele da relação empática, tomada como reconhecimento da outra corporeidade semelhante à minha, mas também dos movimentos psíquicos alheios, semelhantes aos meus dos seus pensamentos e das suas ações”.

<sup>85</sup> O “Eu puro” constitui-se como o sujeito das vivências puras, ou seja, trata-se do que resta do exercício proveniente da redução eidética do sujeito psicofísico, assim da redução sobre o conteúdo da vivência já encerrado (STEIN, 2003a).

<sup>86</sup> No percurso dos estudos de Edith Stein, alguns nomes foram de grande referência em seu trajeto, tais como o filósofo Tomás de Aquino que também fez considerações relevantes sobre o estudo da alma. Os estudos desenvolvidos por ele consideram que a alma se relacionaria com a formação específica do homem que nasce de dentro do ser, ou seja, a alma nasceria a partir do interior de cada pessoa.

Sobre a análise do eu puro, trata-se de uma realidade em seu caráter transcendente. Ao esclarecer essas delimitações, Stein (2003b) ainda declara a distinção entre a consciência e o psíquico. Em Stein, a concepção de consciência é inserida no território do *Erlebnisse*, no campo das vivências intencionais.

Os atos espirituais são os que constituem as experiências na dinâmica da consciência intencional. Stein esclarece que o *Eu puro* é o sujeito da vida da consciência; já quando falamos de atos espirituais inserimos a dimensão qualitativa dos atos, que influencia na concretude das ações. Assim, podemos falar que a *pessoa* é o sujeito da vida espiritual (STEIN, 2003b).

É por meio da dinâmica original – núcleo pessoal<sup>87</sup> e experiência elementar – que a unidade e totalidade do ser são possibilitadas. Para ser pessoa não basta ser definida unicamente pela dimensão psicológica, ou seja, pela psique; ela é mais que as suas reações emocionais e impulsos. A capacidade de elaborar as provocações da realidade por meio da razão nos aponta para a dimensão espiritual – que permite o eu se abrir para dentro do próprio centro (núcleo pessoal e experiência e elementar) como ponto de referência para as tomadas de posição. É a dinamicidade entre as dimensões corpórea, psíquica e espiritual – partindo do próprio centro como articulador – que constitui a pessoa humana (GUIMARÃES; MAHFOUD, 2013, p. 214).

Como corroboram Branco e Mahfoud (2013), Cury e Mahfoud (2013) e Rus (2015), transitar o conhecimento num movimento que “abrace” a dinâmica integral da pessoa, contribui para uma ação de autoconsciência tanto para fora de si quanto para si mesmo, uma atitude consciente acerca da responsabilidade por seus próprios atos, escolhas e atitudes. É a partir do mais profundo da pessoa que emana um ato considerado, de fato, livre, como manifestação da vida espiritual.

Neste caminho, é necessário e imprescindível considerar o desenvolvimento de uma atenção clínica do psicólogo que vá de encontro à totalidade<sup>88</sup> do ser pessoal. Com isso, não se afirma a plenitude do trabalho do psicólogo sobre a resolução dos problemas vividos ou mesmo dos empecilhos que abarcam toda a construção desta ciência. No entanto, cabe destacar algumas evidências elementares para aquele desenvolvimento, ao passo que para se constituir como uma

---

<sup>87</sup> Edith Stein desenvolve este conceito como central para o estudo da estrutura pessoal, o núcleo da pessoa é tomado como um princípio identitário. Ao tratar sobre a estrutura da pessoa humana refere-se à psique, ao corpo e ao espírito como elementos que pertencem a todas as pessoas, mas insere como questionamento a existência de uma identidade, que revela sobre aspectos considerados singulares a cada pessoa. O núcleo é caracterizado como a “alma da alma” nos estudos de Stein, como uma marca que distingue cada ser humano do outro e que permite identificar o que é peculiar em cada um, o que torna cada homem único, irrepitível no mundo-da-vida. Entretanto, o homem não desenvolve de modo pleno sua atividade espiritual consciente.

<sup>88</sup> É uma atenção dirigida, um ver inteligente da totalidade que pode, segundo Mahfoud (2013), propiciar uma transformação “em termos de unidade em si e entre as pessoas” (p. 157).

ciência rigorosa da subjetividade, a Psicologia precisa estar atenta às lacunas que permeiam suas metodologias e seus objetivos.

Para tanto, algumas evidências da construção steiniana, oriundas da análise fenomenológica da empatia e da própria constituição da pessoa humana, possibilitam uma reflexão notoriamente válida para uma ação de cuidado da Psicologia.

A Fenomenologia, enquanto um empenho cuidadoso de pensar, não somente quer falar sobre o cuidado, mas quer, antes, falar *a partir do cuidado e com o devido cuidado* que a fenomenologia do cuidado requer. Pois seria um descuido falar sobre o cuidado, *negligenciando* a provocação de *pensar a essência e o sentido mesmo do cuidar* (FERNANDES, 2011, p. 17)

É como nos revela Antúnez (2012) ao sinalizar como os estudos em Stein favoreceram um reposicionamento do modo de estar com o outro, estudos que o tem levado a ampliar a compreensão do paciente na clínica, da pessoa em cuidado, bem como em suas práticas de ensino e pesquisa, num movimento de desconstrução do cuidado do psíquico. Sendo a empatia um movimento de conhecimento da vivência alheia - um reconhecimento do outro, do seu estrato mais primário, que compreende a corporeidade, até os níveis mais elevados do conhecimento de outrem – ela também pode ser um elemento que possibilita a proximidade entre as pessoas, proximidade que expressa não somente a ética ao que é um potencial “positivo” da pessoa, mas também aos prejuízos que conferem os distintos modos de existir no mundo e que, por sua vez, podem ser carregados de preconceitos que aprisionam e normatizam o nosso modo de viver com o outro.

A direção ao essencial, mostrada como princípio husserliano e steiniano, confirma a importância da tese de Husserl desde sua gênese em retornar às coisas mesmas. Para Antúnez (2012), tal exercício configura-se como um exercício de abertura através da intuição ou do que se chama de percepção espiritual. Ao se interessar pelo modo de constituição integral da pessoa humana, é bem mais possível que o psicólogo também tenha clareza sobre os distintos graus de realização das atividades daquele que fala, se expressa, se manifesta, silencia, chora e sofre diante dele. Ao considerar tais circunstâncias, temos que o conhecimento da pessoa humana perpassa a mesma estrutura mas, de modo singular é ativada. As dificuldades que decorrem podem ser ligadas a essas diferenças, mas sem elas como poderíamos afirmar a singularidade do ser pessoal?

[...] para se conhecer o outro é preciso vê-lo, tocá-lo, ouvi-lo (corporeidade). Este conhecimento por sua vez é seguido de uma reação psíquica de atração ou repulsa (psique) e de uma atividade intelectual voluntária (espírito) da qual dependerá nosso grau de abertura em relação a esta pessoa (CARNEIRO, 2011, p. 278).

Safra (2006) enriquece nossa análise ao apresentar que um dos frutos da investigação essencial da empatia por Stein se manifesta quanto a um movimento denominado compreensão empática, que não deve ser tomada como uma função mental, mas corporal. Segundo o autor, a concepção de compreensão empática perpassa nossa ligação com a sensibilidade e consiste como uma ideia recente no campo da Psicologia e na psicanálise. Tal concepção tem originado uma assimilação complexa ou mesmo de estranhamento, uma vez que nossas práticas não são isentas do risco de serem contaminadas excessivamente pelo intelectualismo e racionalidade, assim como por uma não revisão dos próprios princípios teóricos que fundamentam as teorias existentes.

Assim, a discussão trazida por Barreira (2013) sobre o fenômeno da empatia nos insere numa significativa reflexão acerca da responsabilidade inerente a alguns exercícios, tais como se estabelecem as práticas psicológicas. Nesse sentido, um dos primeiros esclarecimentos que decorrem da análise da empatia perpassa o primeiro movimento de sua dinâmica, o momento que remete ao reconhecimento do outro, ou seja, a empatia “emerge com espessura à consciência, por exemplo, nas formas de contato humano em que há atenção ao outro, preocupação, dúvida, cuidado” (BARREIRA, 2013, p. 55). Diante dessa afirmação, o autor nos implica a pensar sobre um dos cuidados centrais deste trabalho, que remete ao esclarecimento da clínica que não objetiva uma empatia pura, mas que não exclui uma elaboração empática, visto que é a vivência da empatia “em viva mão e não o conceito” (BARREIRA, 2013, p.90) que colabora para a compreensão singular da experiência, de tal modo que a atenção que se origina de uma condução fenomenológica do psicólogo “[...] visa estar disponível para o encontro entropático/empático de modo a possibilitar nesta relação a “captura” da evidência do fenômeno que se mostra” (BORBA; SILVA; OLIVEIRA, 2017, p. 177).

No lugar que se faz “clínica” a experiência elaborada e compreendida fundamenta a possibilidade de um cuidado do outro, bem como de um retorno ao olhar para a prática desenvolvida com o outro, de modo que a objetivação compreensiva (que se configura como o terceiro grau da empatia alcançado pela descrição fenomenológica de Stein) mostra-se como o cumprimento especial do que objetiva as teorias e práticas psicológicas.

## 8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da construção desta pesquisa fomos inseridos num movimento de desvelamento pelo qual também Stein “mergulhou” na sua trajetória pessoal, acadêmica, sempre mais disponível e de encontro com a filosofia na qual alicerçava seus valores de vida, seus escritos e sua visão de mundo.

Diante das suas observações, Stein sentia cada vez mais a necessidade de uma visão digna da pessoa, evidência que pode ser percebida até nos documentos autobiográficos, de onde retiramos significados peculiares de suas vivências intersubjetivas, do modo como as relações sociais a afetavam e traziam para si uma significação fundamental acerca do mundo compartilhado com outras pessoas.

Este mundo que como descrevemos, não se reduz a uma faceta subjetiva, tampouco à objetiva, mas imprime a marca de uma correlação fundante do mundo, muitas vezes refém de uma análise que prioriza uma faceta em detrimento de outra.

Nesse sentido, Stein destaca que o descarte dessa correlação origina ou uma visão objetificante do mundo ou uma visão onde o subjetivismo impera. É perceptível que essa reflexão steiniana tem uma ligação especial com a fenomenologia proposta por Edmund Husserl.

De início, com Husserl, a fenomenologia torna-se uma alternativa de compreensão do homem de um modo distinto do que o positivismo estabelecia, intensificando a cisão entre sujeito e objeto, conseqüentemente uma segregação do mundo da vida e o âmbito científico, um rompimento entre a vida da doxa e a ciência. Assim, o que parece se restringir ao campo da ciência tem efeitos visíveis na humanidade, gerando problemáticas eminente humanas, como afirmou Zilles (2008).

A influência husserliana na análise de Stein se manifesta também no que concerne à crítica da ciência em ignorar fenômenos inerentes na significação do mundo. A própria análise fenomenológica de Husserl sobre os atos, conduz o conhecimento a resgatar uma visão mais unitária do sujeito, destacando aspectos da vida anímica e do espírito, tais como são visíveis na descrição steiniana sobre a vivência da empatia.

É a análise intencional, portanto, que constitui um caminho de encontro ao aspecto essencial do que se pretende investigar. Com ela, sobressai uma reflexão interessante para qualquer área do saber: a naturalização das coisas, ou seja, a atitude natural como impulsionadora do nosso modo de agir do mundo. Tanto Husserl como Stein preocupavam-se

como esta atitude poderia implicar nas formas de ação do homem no mundo da vida. Como sinalização da preocupação dos dois autores está a discussão sobre as formas de associação humana. Ao sinalizar a empatia como constitutiva do mundo, Husserl contribui para uma atenção de Stein mais dirigida para um aprofundamento da temática, trazendo como pontos mediadores o debate sobre a constituição do corpo vivo e, conseqüentemente, a investigação da experiência que alicerça o conhecimento da consciência alheia.

Foi nítido por meio do “caminhar” nos distintos formatos conceituais da empatia como muitas áreas de conhecimento interessam-se por uma descoberta relativa ao que “é” a vivência da empatia. A contextualização epistemológica e histórica do termo implica nitidamente nas significações que são a ele atribuídas.

Entre várias, destaca-se um sentido positivo da empatia para as relações sociais, sejam para as que se manifestam nos contextos mais primários da vida, sejam para as que são construídas mediante âmbitos mais específicos (como demarcam os vieses de cuidado humano de algumas ciências, como a psicologia, a medicina, a pedagogia, etc.).

O estudo da empatia torna-se um fator de valorização para manejos clínicos e ao mesmo tempo indica a necessidade de revisão de problemas metodológicos e teóricos. Além disso, é evidente como a empatia ganha um caráter moral, como um aspecto determinante do comportamento humano. Também alcançamos evidências de enunciados predominantemente genéticos na construção teórica sobre a vivência empática, como bem demarca os estudos apresentados no primeiro capítulo desta dissertação.

De modo contrário a um estabelecimento de um enunciado que determine o fenômeno, Stein estabelece como caminho filosófico e metodológico o método fenomenológico para a descrição e análise da essência da empatia.

A densidade e desafio pelos quais são afetadas as pesquisas em Stein originam-se justamente do modo como a fenomenóloga constrói sua análise, que neste caso não dá explicações diretas acerca do objeto investigado, mas cuidadosamente vai ganhando forma a partir do aprofundamento e rigor fenomenológico. É como se origina a análise da empatia, que não concede uma definição única do termo e nos conduz por um extenso trabalho de descrição.

Isto posto, a análise minuciosa da corporeidade traz conseqüências valiosas para a análise da empatia, uma vez que esclarece que o corpo se constitui como o estrato primário e fundamental, sem o qual não há a efetivação da empatia.

É interessante situar a análise do corpo próprio e da transição ao indivíduo alheio porque nos conduz a uma orientação distinta, que não reduz a vivência da empatia a uma reação

psíquica, se assim fosse não poderíamos alcançar a realidade do sujeito psicofísico e posteriormente como a empatia favorece nossa compreensão sobre o sujeito espiritual.

Como consequência, o estudo realizado clarifica sobre a concepção do eu puro na analítica desenvolvida, como o sujeito de onde se originam as vivências e que, por meio da sua investigação, viabiliza o estudo da estrutura essencial da consciência. Em decorrência, o eu puro nos informa sobre a característica de ser pessoal, demarcando a ipseidade do eu, reveladora do reconhecimento do outro como “outro eu”.

Através da confrontação dos atos, Stein apresenta sobre a percepção externa, de modo que não seja a empatia confundida com ela, embora não possamos excluir o papel da percepção externa no processo que se envereda a vivência da empatia. O debate sobre a percepção externa se depara com a pergunta sobre o convém à empatia, se um caráter originário ou não.

Como consequência, a resposta apresenta uma lei fundamental que norteia tal questão: na experiência empática, a vivência do sujeito que empatiza não é dada como igual a do sujeito empatizado, com isso a descrição essencial se alcança uma experiência da consciência alheia, cooriginária.

Por conseguinte, a descrição da empatia revela sobre três graus ou níveis que remetem à presentificação da vivência: o primeiro onde expressa a aparição da vivência, no qual a experiência do outro emerge diante daquele que empatiza; o segundo grau, revela sobre a explicação preenchedora de sentido, ou seja, quando há o colhimento do sentido ou seja sobre o colhimento do objeto da vivência; o terceiro remete à objetivação compreensiva da experiência, que significa quando há uma clarificação da vivência (que se torna objeto). Tais apontamentos se tornam centrais pois possibilitam a clarificação acerca dos confrontos com algumas teorias que afirmavam a experiência da consciência alheia como um processo de imitação, analogia, associação.

Posteriormente, Stein amplia a discussão da empatia para a compreensão do sujeito espiritual. Com isso, a fenomenologia de Stein também favorece o entendimento de como se desenvolve o processo formativo da pessoa, em sua totalidade. Fomenta-se a capacidade humana no desenvolvimento de atitudes autônomas, escolhas conscientes, que se originam da responsabilidade dos próprios atos. Por isto, é bem verdade que a formação da pessoa humana não seja fruto de um contágio, mas de uma postura ética que se liga à alma humana. Deste modo, colabora para a compreensão de aspectos como a motivação, afetividade, ética, liberdade e alteridade.

A fenomenologia de Stein convida, portanto, para um olhar que se direciona à surpresa revelada na experiência com o outro, à singularidade da pessoa que também se mostra na estranheza, na dúvida, na ordinariedade do mundo. Assim, quando dada como um recurso inserido em práticas psicológicas, origina-se uma reflexão acerca da tecnificação desta vivência singular, sobre a qual não compete uma noção normativa, não é sob esta ordem que a empatia acontece.

Os elementos alcançados pela descrição da empatia, portanto, favorecem a clarificação conceitual e mesmo atitudinal da psicologia, colaborando para âmbitos de atenção psicológica. Sobretudo, como consideração maior deste processo de pesquisa que, erroneamente, poderia desviar-se do aspecto essencial da empatia, alertamos sobre o desvelamento peculiar da empatia que não se limita a fins terapêuticos, ao processo analítico. Pelo contrário, se revela como fenômeno do mundo mesmo quando se mostra de forma implícito.

Enquanto autora desta dissertação também ressalto as limitações da minha pesquisa, uma vez que alguns escritos relevantes de Stein (assim como os de Husserl) não foram utilizados e poderiam favorecer a construção da análise acerca da empatia. Embora apenas algumas produções tenham sido utilizadas como viés condutor sobre o objeto de pesquisa em questão, ressalto que as mesmas trazem fundamentos suficientes e que demonstram um caminho sustentado com muito rigor e ética, tal como Stein propôs ao fazer uma fenomenologia capaz de direcionar-se ao essencial, como nos lembra Husserl sobre a importância de uma “escavação arqueológica”, que como podemos perceber ao longo do que foi aqui produzido, se dá mediante a relação subjetividade-intersubjetividade (digo mais, uma correlação que jamais poderá ser esquecida pela ciência psicológica, que precisa estar atenta ao campo das vivências, onde se desvela o fenômeno humano em sua tríplice estrutura). Desse modo, como pesquisadora, ciente dos limites que tive na construção deste processo, pontuo tais observações para que os próximos pesquisadores e nós - que já iniciamos e continuamos na “luta” em fazer uma ciência ética, empática e atenta – estejamos cada vez mais comprometidos em reconhecer o que alcançamos e o que ainda pode ser aperfeiçoado. Consequentemente, algumas referências tanto de Husserl como Stein, não inclusas ou não tão bem esmiuçadas aqui, merecem uma investigação e significância para o estudo da empatia.

É importante compreender neste processo de pesquisa os riscos que nossas construções podem desenvolver ou aquilo que as implicações produzidas nos revelam. Nesse sentido, um alerta significativo neste caminhar, por mim percebido, se dá por intermédio do que podemos fazer da nossa produção, se enclausuramos o nosso objeto àquilo que mais

tememos ou se estamos capazes de “suspender” o que já se manifesta como óbvio e permitir que o movimento da nossa consciência estabeleça abertura e disponibilidade com aquilo que se origina, tal como foi estudar sobre o fenômeno da empatia, muitas vezes já determinado, explicado e sintetizado ao ponto de não ser percebido em sua forma mais essencial e implícita no mundo da vida.

Portanto, o fundamento da fenomenologia e o seu alerta sobre a necessidade de reorientação das ciências viabiliza compreender este fenômeno resgatando elementos visivelmente ignorados ainda pela ciência, como a noção de corpo, sentimentos, sensações, os atos volitivos, o fenômeno da expressão, ou seja, a corporeidade em seu sentido mais “vivo” e total. Além disso, se é possibilidade uma reorientação, cabe também confronto com visões que estagnam o nosso objeto de estudo, atitude já realizada por Husserl e Stein em seu tempo, não como forma de inferiorizar a ciência ou outras formas de ver o mundo, mas pensar acerca da qualidade dos fundamentos e das intervenções científicas.

Por conseguinte, através do estudo da empatia ou dos elementos que a pertencem ou que a ela são correlacionados, outros estudos podem ser sugeridos, especialmente para a ciência psicológica. Uma sugestão do que resulta da análise essencial da empatia, por exemplo, é a concepção de corporeidade atrelada a uma atenção clínica do profissional psicólogo (como o “retorno” aos elementos essenciais da análise da corporeidade abrem espaços para uma escuta da pessoa humana?). Além disso, a análise sobre a corporeidade viabiliza estudos sobre a alteridade, uma vez que ao indicar a correlação entre experiência própria e experiência alheia, tece reflexões e apontamentos acerca do nosso modo de relacionamento com os outros, com o mundo e com a nossa própria constituição. Por último, mas não somente (uma vez que cada leitor deste trabalho poderá ter novas implicações de estudo a partir da sua própria leitura), destaco a importância de resgatar os fundamentos fenomenológicos na condução do psicólogo, uma vez que a própria Fenomenologia se designa não unicamente como um método, mas como uma atitude filosófica e intelectual de “retorno às coisas mesmas”, direcionamento ético que favorece qualquer teoria, método, pesquisa e análise.

## REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Angela. **A Fenomenologia do Ser Humano**: traços de uma filosofia no feminino. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia e ciências humanas**: psicologia, história e religião. Bauru: EDUSC, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução à fenomenologia**. Bauru: Edusc, 2006. (Coleção Filosofia e Política).

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã, 2013. p. 9 – 13.

\_\_\_\_\_. **Edith Stein**: a paixão pela verdade. Curitiba: Juruá, 2014a. 134 p.

\_\_\_\_\_. **Intrapessoal e Interpessoal**: linhas gerais de uma antropologia filosófica fenomenológica. In: SAVIAN FILHO, Juvenal (Org.). **Empatia: Edmund Husserl e Edith Stein**: apresentações didáticas. São Paulo: Loyola, 2014b. p. 9-28.

\_\_\_\_\_. **Pessoa e comunidade**: comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

\_\_\_\_\_. **Introdução à fenomenologia**. Belo Horizonte: Spes Editora, 2017. (Coleção Phainomenon).

ALFIERI, Francesco. **Pessoa humana e singularidade em Edith Stein**: uma nova fundação da antropologia filosófica. São Paulo: Perspectiva, 2014. 248 p.

ANDRADE, Caio Augusto de. **Superação do psicologismo por meio da Epoché nos textos husserlianos de 1906/7**. São Paulo: 2013. Disponível em: <  
<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/11640/1/Caio%20Augusto%20de%20Andrade.pdf>  
>. Acesso em: 25 set. 2018

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre. **Perspectivas fenomenológicas em atendimentos clínicos**: humanologia. São Paulo: 2012. Disponível em: <  
<https://pt.scribd.com/document/288150373/Andres-Eduardo-Aguirre-Antunez-Perspectivas-Fenomenologicas-Em-Atendimentos-Clinicos-Humanologia>>. Acesso em: 30 nov. 2018

\_\_\_\_\_. A clínica psicológica refletida a partir de Edith Stein: humanologia. **Kairós - Revista Acadêmica da Prainha**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 202-215, jul./dez. 2011. Disponível em: <  
<http://www.catholicdefortaleza.edu.br/wpcontent/uploads/2013/12/03-Andr%C3%A9s-Eduardo-A-cl%C3%ADnicapsicol%C3%B3gica-refletida-a-partir-de-Edith-Stein-ok-pags.-202-a-215.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

BARCO, Aron Pilotto. A concepção husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpos próprios e corpos inanimados. **Synesis**, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 1-12, ago./dez. 2012. Disponível em: < [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/32973/1/SN4-2\\_artigo1.pdf](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/32973/1/SN4-2_artigo1.pdf)> . Acesso em: 30 ago. 2018.

BAREA, Rudimar. **O tema da empatia em Edith Stein**. 2015. 117p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/ppgf/wp-content/uploads/2011/10/Rudimar-Barea.pdf>>. Acesso em: 21 dez. 2018

BARREIRA, Cristiano Roque Antunes. A bela adormecida e outras vinhetas: a empatia, do corpo a corpo cotidiano à clínica. In: SAVIAN FILHO, Juvenal (Org.). **Empatia: Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas**. São Paulo: Loyola, 2014. p. 53-93.

BLOOM, Paul. **Contra a empatia**. Artigo publicado no Boston Review. Tradução de Flavio Williges. UFSM. 2014. Disponível em: <<http://bostonreview.net/forum/paul-bloom-against-empathy>>. Acesso em: 22 out. 2018

BORBA, Jean. A fenomenologia em Husserl. **Rev. NUFEN**. v.2, nº 2. São Paulo: 2010. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912010000200007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912010000200007)>. Acesso em: 15 mai. 2018

BORBA, Jean Marlos Pinheiro; SILVA, Lidiane Verônica Collares da; OLIVEIRA, Thayane Cristhine Amaral. A escuta clínica fenomenológica e os fundamentos da fenomenologia husserliana. In: PIMENTEL, Adelma; LEMOS, Flavia Cristina Silveira; FREITAS, Roseane (Orgs.). **A Escuta Clínica na Amazônia**. Belém, vol 1, 2017. p. 171 – 183.

BRANCO, Paulo Coelho Castelo; MAHFOUD, Miguel. Revisitando as relações entre tomismo e fenomenologia conforme o pensamento de Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013. p. 127-149.

BUBER, M. *Eu e tu*. 8. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e ciências humanas**. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. 172 p.

\_\_\_\_\_. Maurice Merleau-Ponty: a percepção e a corporeidade: o cuidar do corpo numa perspectiva de totalidade. In: PEIXOTO, Adão José; HOLANDA, Adriano Furtado (Orgs.). *Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba, Juruá, 2011. p. 33- 41

CARDOSO, Carolina de Resende Damas. **Contribuições de Edith Stein para a epistemologia das ciências e para a psicologia científica**. 2012. 152 f. Dissertação (Mestrado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <[http://www.ffclrp.usp.br/imagens\\_defesas/18\\_12\\_2012\\_\\_15\\_03\\_53\\_\\_61.pdf](http://www.ffclrp.usp.br/imagens_defesas/18_12_2012__15_03_53__61.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2016.

\_\_\_\_\_. **Contribuições de Edith Stein para a psicologia científica**. Curitiba: Appris, 2014. 218p.

CARDOSO, Carolina de Resende Damas; MASSIMI, Marina. Contribuições de Edith Stein para a fundamentação filosófica da psicologia científica. **Psicologia em Pesquisa**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 188-199, jul./dez. 2013.

CARNEIRO, Suzana Filizola Brasiliense. Vivência comunitária em Edith Stein. **Kairós - Revista Acadêmica da Prainha**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 271-288, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.catolicadefortaleza.edu.br/wp-content/uploads/2013/12/08-Suzana-FilizolaViv%C3%AAncia-comunit%C3%A1ria-em-Edith-Stein-ok-pags.-271-a-288.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2018.

CASTRO, Augusto Monitel; MARTINEZ-CONTRERAS, Jorge. En busca del origen evolutivo de la moralidad: el cerebro social y la empatía. **Signos Filosóficos**, vol. XIV, núm. 28, julio-diciembre, 2012, pp. 31-56. Disponível em: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242012000200002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242012000200002)>. Acesso em: 30 out. 2018.

COELHO JÚNIOR, Achilles Gonçalves; MAHFOUD, Miguel. A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 11, p. 8-27, 2006. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/coelhomahfoud01.htm>>. Acesso em: 15 set. 2015.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA – CFP. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília: 2005.

CORREIA, Adriana Katia. Fenomenologia: uma alternativa para pesquisa em enfermagem. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, Ribeirão Preto, v. 5, n. 1, p. 83-88, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlae/v5n1/v5n1a10.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2018.

COSTA, Fabrício Donizete da; AZEVEDO, Renata Cruz Soares de. Empatia, Relação Médico-paciente e Formação em Medicina: um Olhar Qualitativo. **Revista brasileira de educação médica**. Campinas: 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbem/v34n2/a10v34n2.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2018.

COSTA, Marcelo Henrique. **A concepção estrutural de vivência comunitária segundo Edith Stein**. 2014. Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2595>>. Acesso em: 5 ago. 2015.

CURY, Bernardo Teixeira; MAHFOUD, Miguel. Núcleo pessoal e liberdade na formação da pessoa a partir de Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã, 2013. p. 217-237.

DANTAS, Jurema Barros. **Tecnificação da vida: uma discussão sobre o fenômeno da medicalização na sociedade contemporânea**. Curitiba: Editora CRV, 2014. 164 p.

DUTRA, E. Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. **Estudos de Psicologia**, n. 9, v. 2, 2004, 381-387. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-294X2004000200021&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-294X2004000200021&script=sci_abstract)>. Acesso em: 11 mar. 2019.

FARIAS, Moisés Rocha. **A empatia como condição de possibilidade para o agir ético**. Dissertação (Mestrado em filosofia). Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2013. Disponível em: <[www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/download/714/567](http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/download/714/567)>. Acesso em: 12 mar. 2019.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Do cuidado da fenomenologia à fenomenologia do cuidado. In: PEIXOTO, Adão José; HOLANDA, Adriano Furtado (Orgs.). **Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares**. Curitiba: Juruá, 2011. p. 17-32.

FEIJOO, Ana Maria. **A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial**. 2. ed. IFEN, Rio de Janeiro: 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio século XXI Escolar: O minidicionário da língua portuguesa**. 4 ed. rev. Ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FORGHIERI, Yolanda Cintrão. **Psicologia fenomenológica: fundamentos, método e pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

FORMIGA, Nilton Soares. **Os estudos sobre empatia: reflexões sobre um construto psicológico em diversas áreas**. 2012. Disponível em: <<http://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0639.pdf>>. Acesso em: 4 mar. 2019.

FREITAS, Joanneliese de Lucas. **Luto, pathos e clínica: uma leitura fenomenológica**. *Psicol. USP* [online]. 2018, vol.29, n.1, pp.50-57. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642018000100050&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642018000100050&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 6 mar. 2019.

GARAIGORDOBIL, Maite; MAGANTO, Carmen. Empatía y resolución de conflictos durante la infancia y la adolescência. **Revista Latinoamericana de Psicología**, 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-05342011000200005](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-05342011000200005)>. Acesso em: 02 mar. 2019

GARCIA, Aparecida Turolo. **Edith Stein e a formação da pessoa humana**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

GOMES, William B. A arte de pensar: aplicações clínicas do método fenomenológico. Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. **Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Psicologia**, Goiânia, 29-31 de outubro, 2009. Disponível em:<[www.ufrgs.br/museupsi/lafec/A%20Arte%20de%20Pensar.ppt](http://www.ufrgs.br/museupsi/lafec/A%20Arte%20de%20Pensar.ppt)>. Acesso em: 20 fev. 2019.

GOMES, William Barbosa; CASTRO, Thiago Gomes de. Clínica fenomenológica: do método de pesquisa para a prática psicoterapêutica. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, DF, v. 26, p. 81-95, 2010. Número especial. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722010000500007&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722010000500007&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 13 mar. 2019.

GOTO, Tommy Akira. **Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl**. São Paulo: Paulus, 2008. 254 p.

GRACIOSO, Joel; PARISE, Maria Cecília Isatto. Eu puro e empatia segundo Edith Stein. *Argumentos*, ano 9, n. 18 – Fortaleza: jul./dez. 2017. Disponível em: <[file:///C:/Users/Thayne%20Oliveira/Downloads/31028-91747-1-SM%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Thayne%20Oliveira/Downloads/31028-91747-1-SM%20(3).pdf)>. Acesso em: 12 jan. 2019.

GRZIBOWSKI, Silvestre; BAREA, Rudimar. Empatia e Ética na fenomenologia de Edith Stein. **Ágora Filosófica**. n. 1. jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/714>>. Acesso em 17 mar. 2019

GUIMARÃES, Aquiles. O conceito de mundo da vida. **Cadernos EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 29-45, 2012. Disponível em: <[http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/o\\_conceito\\_de\\_mundo\\_da\\_vida.pdf](http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/o_conceito_de_mundo_da_vida.pdf)>. Acesso em: 5 mar. 2019

\_\_\_\_\_. Para uma teoria fenomenológica do Direito-I. **Cadernos EMAF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 1-132, abr./set. 2010.

\_\_\_\_\_. Uma aproximação aos conceitos básicos da Fenomenologia. Fenomenologia e Psicologia. **Cadernos EMAF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2013. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/fenomenolpsicol/article/view/1353>>. Acesso em: 25 fev. 2019

GUIMARÃES, Ana Cláudia Bernardes; MAHFOUD, Miguel. Tornar-se si mesmo: elaborações a partir de Luigi Giussani e Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã, 2013. p. 195-216.

GUITART; DAMIAN, Maria Jane Rivas; DANIEL, Myriam Rebeca Pérez. Empatía y tolerancia a la diversidad en un contexto educativo intercultural. **Universitas Psychologica**, 11(2), 415-426, 2012. Disponível em: <<http://dugi-doc.udg.edu:8080/bitstream/handle/10256/8516/Empatia-tolerancia-diversidad.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 24 fev. 2018

HATZINIKOLAOU, Kornilia. Expressão da capacidade de empatia em bebês de 8 e 18 semanas. **Paidéia**: 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/paideia/v16n33/07.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2018

HOLANDA, Adriano Furtado (Org.). **Fenomenologia do cuidado e do cuidar**: perspectivas multidisciplinares. Curitiba: Juruá, 2011. p. 93-101.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia** (1907). Tradução de Morujão. Lisboa: Ed. 70, 2000.

\_\_\_\_\_. Investigações lógicas (1900). Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2007.

\_\_\_\_\_. **Crise da humanidade europeia e a filosofia** (1936). Introdução e Tradução Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. 88 p. – (Coleção Filosofia; 41).

\_\_\_\_\_. **A filosofia como ciência de rigor** (1911). Prefácio de Joaquim de Carvalho. 2 ed. Atlântida: Coimbra, 1965.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia pura (1913). Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas.** Introdução à Fenomenologia (1931). Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, 173 p.

\_\_\_\_\_. A crise da humanidade europeia e a filosofia (1935/1936). In:\_\_\_\_\_. **Europa:** crise e renovação. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 115-154.

\_\_\_\_\_. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:** uma introdução à filosofia fenomenológica (1954). Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. A ingenuidade da ciência (1993). **Sci. stud.**, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 659-667, dez. 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678-31662009000400008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662009000400008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 30 mai. 2018

JÚNIOR, Nelson Coelho; PIMENTEL, Perla Klautau de Araujo. Algumas considerações sobre o uso da empatia em casos e situações limite. **Psic. clin.**, Rio de Janeiro, vol.21, n.2, p.301 – 314, 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652009000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652009000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 15 out. 2018

KRZYNARIC, Roman. **O poder da empatia:** A arte de se colocar no lugar do outro para transformar o mundo. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Disponível em: <[https://zahar.com.br/sites/default/files/arquivos/Trecho\\_OPoderdaempatia.pdf](https://zahar.com.br/sites/default/files/arquivos/Trecho_OPoderdaempatia.pdf)>. Acesso em: 23 nov. 2018.

LIMA, Luiz Augusto Normanha. A descrição, a redução e a interpretação na filosofia husserliana e suas utilizações no método fenomenológico. In: PEIXOTO, Adão José; ; HOLANDA, Adriano Furtado (Orgs.). **Fenomenologia do cuidado e do cuidar:** perspectivas multidisciplinares. Curitiba, Juruá, 2011. p. 93 – 101.

LOINAZ, Ismael; ECHEBURÚA, Enrique; ULLATE, María. Estilo de Apego, Empatía y Autoestima en Agresores de Pareja. **Terapia psicológica.** Vol. 30, Nº 2, 61-70, 2012. Disponível em: <[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-48082012000200006](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-48082012000200006)>. Acesso em: 25 set. 2018.

LUCZINSKI, Giovana Fagundes; LOPEZ, Marília. A psicologia fenomenológica e a filosofia de Buber: o encontro na clínica. **Estudos de Psicologia,** Campinas, v. 27, n. 1, p. 75-82, jan./mar. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2010000100009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2010000100009)>. Acesso em 27 out. 2018.

MAHFOUD, Miguel. A formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs:). **Edith Stein e a psicologia:** teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã: 2013. p. 153 – 165.

MANGANARO, Patrizia. **Fenomenologia da relação: a pessoa humana em Edith Stein.** Curitiba: Juruá, 2016.

MALERBA, Victor de Barros; MASSIMI, Marina. Contribuições de Edith Stein para a questão d (in) definição do objeto de estudo da Psicologia. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia teoria e pesquisa.** Belo Horizonte: Artesã: 2013. p. 79-99.

MARTINELLI, Águeda Vieira. As origens do pensamento de Edmund Husserl: do psicologismo à fenomenologia. **PERI**, v.10. n .01, 2018. p. 36 – 57. Disponível em:< <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/2021>>. Acesso em 30 dez. 2018.

MASSIMI, Marina. Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista, por Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa.** Belo Horizonte: Artesã, 2013. p. 101 - 126.

MENESES, Ramiro Délio Borges. Da pessoa ao corpo vivo pela “abertura” ao espírito segundo Edith Stein: um sentido para a humanização hospitalar. **Carthaginensia.** Vol. XXXIII, n. 63. Vila de Lajes: 2017. P. 129-149. Disponível em:< <https://revistasfranciscanas.org/index.php/CarthagITM/article/view/15>>. Acesso em: 30 out. 2019.

MENDES, Adenilton Reis Pereira. **Edith Stein e a busca pelo sentido ser: o itinerário da Existência rumo ao Ser Eterno.** Belo Horizonte, 2013. Disponível em:< <http://ista.edu.br/multimedia-archive/edith-stein-e-a-busca-pelo-sentido-ser/>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

MOREIRA, Virgínia. Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica fenomenológica. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 15, n. 4, p. 723-731, out./dez. 2010. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/pe/v15n4/v15n4a07.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

MORFINO, V., & Souza, H. Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, n. 17, 2007, p. 11-42. Disponível em:< <http://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/89324>>. Acesso em 24 jan. 2019.

NASCIMENTO, Carine Santos. **A vivência intencional da consciência pura em Husserl.** Bahia: 2016. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/9\\_carinenascimento.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/9_carinenascimento.pdf)>. Acesso em: 30 jan. 2019.

NUNES, Inaê de Proença; BARREIRA, Cristiano Roque Antunes. Algumas facetas da corporeidade em edith stein: contribuições para um novo horizonte do estudo da corporeidade. **Anais IV SIPEQ – ISBN - 978-85-98623-04-7.** 2010. Disponível em: < <https://arquivo.sepq.org.br/IV-SIPEQ/Anais/artigos/53.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

OLIVEIRA, Rodrigo Mota Albuquerque de. **A crítica de Henri Bergson à inteligência na solução dos problemas metafísicos.** (Dissertação de Mestrado). Recife: 2015. Disponível em:< <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/16123>>. Acesso em: 26 fev. 2019.

OLIVEIRA, André Luiz de; ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre. A estrutura da pessoa humana em Edith Stein: indicação para a formulação de uma psicologia fundamentalmente humana. **Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea**. São Paulo, v. 6, n. 2, 2017. p. 124-144. Disponível em: < <http://www.revistapfc.com.br/magazine/a-estrutura-da-pessoa-humana-em-edith-stein-indicacao-para-a-formulacao-de-uma-psicologia-fundamentalmente-humana/>>. Acesso em 05 fev. 2019.

PAVARINI, Gabriela; SOUZA, Débora de Hollanda. Teoria da mente, empatia e motivação pró-social em crianças pré-escolares. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 15, n. 3, p. 613-622, jul./set. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v15n3/v15n3a19>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

PEDROSA, Maria Isabel; CARVALHO, Ana Maria Almeida. **Encontros com o outro: empatia e intersubjetividade no primeiro ano de vida**. Psicologia USP, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pusp/v18n2/v18n2a07.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

PEIXOTO, Adão José. A fenomenologia, a refundação da filosofia e das ciências: uma perspectiva de cuidar. In: PEIXOTO, Adão José; HOLANDA, Adriano Furtado (Orgs.). **Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares**. Curitiba: Juruá, 2011. p. 49-59.

PERES, Sávio Passafaro. O significado do pensamento fenomenológico de Stein à luz do desenvolvimento da concepção de psicologia em Husserl. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013. p. 23-50.

PÉREZ, Enrique Muñoz. Planteamientos ante la intersubjetividad: el sympathiebuch de max scheler y su repercusión en ser y tiempo de martin heidegger. **Alpha**, Osorno, n. 32, p. 199-214, 2009. Disponível em: < [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22012011000100015](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012011000100015)>. Acesso em: 20 jan. 2019.

PORTA, M. A. G. Da crítica ao psicologismo à crítica da psicologia. In: TOURINHO, C. D. (Org.). **Temas em fenomenologia...** Rio de Janeiro: Booklink, 2012. p. 48-75.

QUEZEDA, Camilo; ROBLEDO, Juan Pablo; ROMÁN, Domingo; CORNEJO, Carlos. Empatía y convergencia del tono fundamental. RLA. **Revista de Lingüística Teórica y Aplicada Concepción**. Chile, v. 50, n. 2, 2012, pp. 145-165. Disponível em: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-48832012000200007](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-48832012000200007)>. Acesso em: 21 jan. 2019.

RANIERI, Leandro Penna; BARREIRA, Cristiano Roque Antunes. A empatia como vivência. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 23, p. 12-31, 2012.

REHFELD, Ari. Corpo e corporeidade: uma leitura fenomenológica. **Revista de Psicologia do Instituto de Gestalt**, São Paulo, n.1, p. 1-5, 2004. Disponível em: <[http://www.fenoegrupos.com/JPM-Article3/pdfs/rehfeld\\_corpo.pdf](http://www.fenoegrupos.com/JPM-Article3/pdfs/rehfeld_corpo.pdf)>. Acesso em: 15 ago. 2015.

REIS, Alice Casanova dos. A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Revista Vivência**, São Paulo, v. 37, p. 37-48, 2011. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/20538472-A-subjetividade-como-corporeidade-o-corpo-na-fenomenologia-de-merleau-ponty.html>>. Acesso em: 17 nov. 2018.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999.

RUS, Éric de. **A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral**. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

SAFRA, G. **Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal**. São Paulo: 2006.

SALUM, Cláudia Coscarelli; MAHFOUD, Miguel. A vivência do outro em Edmund Husserl a partir das meditações cartesianas. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 22, p. 92-116, 2012. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a22/salummahfoud02>>. Acesso em: 26 nov. 2018.

SAMPAIO, Leonardo Rodrigues; CAMINO, Cleonice Pereira dos Santos; ROAZZI, Antonio. Revisão de Aspectos Conceituais, Teóricos e Metodológicos da Empatia. **Psicologia ciência e profissão**, 2009, 29 (2), 212-227. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932009000200002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932009000200002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 27 fev. 2019

SAVIAN FILHO, Juvenal. A empatia segundo Edith Stein: pode-se empatizar a “vivência” de alguém que está dormindo? In: \_\_\_\_\_. (Org). **Empatia: Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas**. São Paulo: Loyola, 2014. p. 29-52.

SBERGA, Adair Aparecida; MASSIMI, Marina. A formação da pessoa em Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (Org.). **Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013. p. 167-194.

SBERGA, Adair Aparecida. **A formação da pessoa em Edith Stein: um percurso do conhecimento do núcleo interior**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Filosofia em Questão).

SILVA, Bartolomeu Leite da. Acerca da intencionalidade em Husserl. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 3, jun. 2005. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/viewFile/18920/29641>>. Acesso em: 04 jan. 2019

SILVEIRA, Alice Catarina de Barros Morais da Silveira. **O sentido transcendental do outro na fenomenologia husserliana**. 2010. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em: <[http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFG\\_b23b4655419352d6f0d669582f7c7da1](http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFG_b23b4655419352d6f0d669582f7c7da1)>. Acesso em: 15 dez. 2018

SILVA, Nara Helena Lopes Pereira da; CARDOSO, Carmem Lucia. Contribuições da fenomenologia de Edith Stein para a atuação do psicólogo nos Núcleos de Apoio à Saúde da Família (NASF). **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 246-259, jun. 2013.

STEIN, Edith. **Sobre el problema de la empatia** (1917). Prefácio e tradução do alemão para o espanhol e notas de José Caballero Bono. Editorial Trotta. 2004.

\_\_\_\_\_. Introducción a la filosofía. In. Stein, E. **Obras Completas: Escritos Filosóficos etapa fenomenológica**. Vol II. (F. J. Sancho, OCD et. al., trads. J. Urkiza, OCD, rev.). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad. 2003a. (Originais de 1917-1922).

\_\_\_\_\_. Estructura de la persona humana. In. Stein, E. **Obras completas: Escritos antropológicos y pedagógicos**. Vol IV. (F. J. Sancho, OCD et. al., trads. J. Urkiza, OCD, rev.). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad. 2003b. (Original de 1932/33).

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. **A consciência e o mundo: o projeto da Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl**. Rev. abordagem gestalt. v.15 n.2 Goiânia dez. 2009. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672009000200003](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000200003)>. Acesso em: 10 nov. 2018

\_\_\_\_\_. A crítica da fenomenologia de Husserl à visão positivista nas ciências humanas. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 131-136, jul./dez. 2011. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672011000200003](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200003)>. Acesso em: 18 out. 2018

\_\_\_\_\_. O lugar da experiência na fenomenologia de E. Husserl: de prolegômenos a ideias I. Trans/Form/Ação. **Psicologia em Estudo**, Maringá, vol.36, no.3, Set./Dez. 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732013000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732013000300004)>. Acesso em: 20 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Lições fundamentais de Husserl em Prolegômenos: distinção e relação entre o real e o ideal/ o normativo e o teorético. **Problemata: R. Intern. Fil.** v.5. n.1, 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/19122>. Acesso em: 20 jan. 2019.

TRICARICO, Clio Francesca. A empatia e a constituição transcendental da comunidade: breve estudo sob as perspectivas de Edith Stein e de Edmund Husserl. In: Seminário Internacional de Antropologia Teológica: Pessoa e Comunidade em Edith Stein. **Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica**. EDIPUCRS. v. I. Porto Alegre: 2016. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/21.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2018

TITCHENER, Edward Bradford. Brentano e Wundt: Psicologia empírica e experimental. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 16, n. 1, jan/jul. 2010. p 97-103.

TRULL, T. J.; PRINSTEIN, M. J. **Clinical Psychology: An Introduction**. 8. ed. Belmont: Wadsworth, 2005.

WERNECK FILHO, Braz Dario. Fenomenologia como orientação filosófica para a psicologia clínica. **Psychiatry on line Brasil**, v. 14, n. 8, 2009. Disponível em: <<http://www.polbr.med.br/ano09/pcl0809.php>>. Acesso em: 14 fev. 2019.

XAVIER, Luana Lopes. Corporeidade e subjetividade em Merleau-Ponty. In: CONGRESSO DE FENOMENOLOGIA DA REGIÃO CENTRO-OESTE, 5., 2013. Goiás: 2013. Disponível em: <<https://anaiscongressofenomenologia.fe.ufg.br/up/306/o/LuanaLopes.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2018

ZILES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In.: **A crise da humanidade e a filosofia**. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 12-5. (Coleção Filosofia, 41).

ZILLES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. Revista da Abordagem Gestáltica – XIII(2). jul-dez, 2007, 216-221. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v13n2/v13n2a05.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2018