

## **A empatia como fundamento da intersubjetividade na antropologia fenomenológica**

*Paulo Roberto de Oliveira<sup>1</sup>*

**Resumo:** No processo da empatia é que acontece a intersubjetividade, porém, a empatia que estamos analisando só é possível mediante os conceitos próprios da fenomenologia, ou seja, a possibilidade de experienciar as mesmas coisas que o outro, as mesmas vivências. Dessa forma, a empatia não pode ser confundida com a compaixão, isto é, a empatia não é uma associação de emoções e valores..

**Palavras-Chave:** Corpo, Outro, Experiência, Intersubjetividade, Consciência

### **Introdução**

Podemos considerar nas teorias filosóficas a ideia do “si-mesmo” como princípio de individualização ou de personalidade, na constituição da própria pessoa<sup>2</sup>, em vários autores essa denominação é propositada como “Eu”<sup>3</sup>, especificamente na filosofia existencial de Sartre como “ser-para-si” ou “consciência de si”. A perspectiva sartreana é importante em nossa análise para expor a ideia da consciência de si como liberdade absoluta, Sartre criticou a tese da consciência egológica de Husserl. Para o fundador da fenomenologia, a consciência tem como entidade formal o próprio ego, na qual ele denominou de “Ego Transcendental”, o ego é o sujeito (é construído) da experiência fenomenológica. Cada experiência do mundo só é possível através da experiência do Ego como sujeito da mesma experiência, isto é, quando tenho a consciência de uma pedra, essa experiência da pedra revela a experiência do ego. A constituição do ego é feita por ele mesmo, sendo uma autoconstituição através dos dados acumulativos da experiência. O ego, “não é um polo de identidade vazio, não mais do que qualquer objeto” (HUSSERL, 1995, § 32).

### **1 O “outro” e o “si-mesmo”**

A auto constituição do ego é ao mesmo tempo passiva e ativa, pois ele recebe os dados da experiência através de atos da consciência (do ego) como por exemplo os próprios juízos, na qual temos intencionalidades categóricas. O ego, embora seja transcendental, isto é, articulador e “produto” das experiências, como

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia – FAJE . paulus.sofia@hotmail.com. Professor da UEMG – Diamantina e do Instituto de Filosofia do Seminário de Diamantina

<sup>2</sup> A personalidade só é possível através do conceito de pessoa, pois, tal expressão revela o caráter subjetivo e particular do homem, como ser livre, pura subjetividade. Desse modo, a pessoa é capaz (potencialmente de possuir uma certa e determinada personalidade.

<sup>3</sup> Em Alemão Ich, na psicanálise denominada como Ego.

presente à consciência, ele não é substância. Essa tese para Husserl é relevante no sentido da afirmação do não compromisso da consciência com a realidade, dessa forma, a substancialidade do ego impediria qualquer tipo de redução fenomenológica.

Para Sartre existe um equívoco na constituição do ego em Husserl, pois o seu processo constituinte, ao contrário do que pensava Husserl, emite uma concepção egológica substancial, à maneira cartesiana<sup>4</sup>.

Na concepção sartreana, a presença do eu transcendental na consciência é contra os próprios princípios da fenomenologia, como consciência de algo, dos objetos do mundo. Neste sentido o ego não se dá como um momento concreto e imediato, mas como pensamento, como transcendente. Dessa ideia podemos afirmar que o ego não é da consciência, pois ele tira do mundo o seu ser, portanto, o ego é do mundo e não da consciência.

Se a consciência não é apenas um aspecto crítico das condições lógicas, mas a consciência é um fato e a fenomenologia uma ciência, não podemos falar do ego como estrutura formal. “O Eu formal, transcendental, nada mais é que uma contração infinita do Eu material” (MOUTINHO, 1995, p. 31). Neste sentido até mesmo a postulação do ego formal é inútil.

Na demonstração da transcendência do Ego, Sartre considera também a importância das objeções do eu material, isso significa que a teoria do amor-próprio proposta pelos moralistas da psicologia, possui vários erros metodológicos. Existe uma “superposição” do ato piedoso, isto é, a reflexão torna-se primeira no ato e não a irreflexão. Porém, antes mesmo de termos um sentimento manifesto em uma dada situação, temos o objeto real, “do lado de fora da consciência”. Dessa forma, nossa consciência intencional se direciona à este objeto e só depois toma-o com o sentimento, este ato reflexivo é posterior e não primário. Neste sentido, até mesmo o inconsciente, teorizado pela psicanálise empírica de Freud, é conhecido por Sartre como um ato posterior da consciência:

Assim, não é um estado subjetivo o que move meu desejo, mas o objeto desejável; vê-se aqui o uso que faz Sartre do conceito de intencionalidade: a consciência se transcende em direção ao objeto, isto é, o meu desejo é “centrífugo”, é Pedro mesmo quem me aparece como “devendo-ser-socorrido”. (MOUTINHO, 1995, p. 37)

---

<sup>4</sup> Da Certeza do Cógito.

Na teoria do amor-próprio, o eu existe como sendo “diluído” na consciência, conseqüentemente, posso experimentar a dor do outro como sendo minha, mas essa experiência é sempre subjetiva.

Contudo, no método fenomenológico sartreano, a experiência dos dados da consciência é um processo que ocorre sem a substancialidade da consciência e negando a determinação absoluta dos objetos intencionados, portanto, os sentimentos são formas de manifestações das coisas na consciência, ou seja, modalidades do ser no mundo:

Eis que essas famosas reações “subjetivas”, ódio, amor, temor, simpatia, que flutuam na salmoura malcheirosa do Espírito, daí se arrancam; elas não são senão maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que se desvelam frequentemente a nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. (APUD. MOUTINHO, 1995, p. 37)

Essa teoria do Ego elaborada por Sartre será importante na nossa reflexão sobre a empatia, pois, o primeiro processo como vimos, é justamente cognitivo, intencional e irrefletido. Após esse processo é que a nossa consciência é tomada por outras formas intencionais, como por exemplo o “ser-socorrido”, que nos leva à ação.

Entretanto, a filosofia sartreana ao colocar o eu como objeto transcendente da consciência, fez com que o “nada” aparecesse, sendo o homem o referencial do ser e do nada, como negação da própria consciência. Neste sentido, o Eu está na contingência radical do mundo, nas coisas, como um conjunto abstrato e ao mesmo tempo concreto de estados e ações.

Através do método fenomenológico com a tese da intencionalidade da consciência e tudo o que isso significa, Sartre coloca duas regiões ontológicas: a do ser-em-si e do ser-para-si. O ser em si é fechado em si mesmo, fundamento de si mesmo, são os objetos intencionais; já o ser para si é a consciência, pura liberdade de ser, no qual nada é determinado, mas estar por fazer. Nas relações intencionais, Sartre considera ainda o ser-para-outro, que diferentemente das relações com o ser-em-si, são relações entre as consciências. Neste tipo de encontro com o outro, temos diversas formas de relações concretas com o outro.

Na obra o “Ser e o Nada”, Sartre problematiza a relação com o outro de forma fenomênica, tal como aparece à consciência; dessa forma, até mesmo a existência do outro é recolocada como um problema, isto é, como devemos postular a existência do outro sem cair em um solipsismo?

Segundo o autor vários filósofos colocam a existência do outro como evidente, quase um ato apriori da consciência, contudo, dessa forma não se pode conhecer esse “outro”. A outra via para postular a existência do outro é através das relações concretas, porém essa relação é sempre objetiva, trata-se do outro como objeto da consciência. Vejamos:

Constatamos que a existência do outro é experimentada como evidência no e pelo fato de minha objetividade. E vimos também que minha reação à minha própria alienação para outro traduz-se pela apreensão do outro como objeto. Em suma, o outro pode existir para nós de duas formas: se o experimento com evidência, não posso conhecê-lo; se o conheço, se atuo sobre ele, só alcanço seu ser-objeto e sua existência provável no meio do mundo. Nenhuma síntese dessas duas formas é possível. (SARTRE, 1997, p. 384).

Diante dessa tese sobre a constituição mental do outro, a intersubjetividade adquire grandes contornos complexos na filosofia existencial de Sartre. Neste sentido temos uma ação da consciência diante do outro, na qual busca “fugir” do olhar do outro, como forma de objetivação e ao mesmo tempo tenta conceituar o outro apreendendo-o na consciência de si<sup>5</sup>. Portanto, todo conhecimento que possuímos do outro é também um conhecimento sobre nós mesmos, pois, temos diante da consciência as mesmas intencionalidades e ações.

Temos então duas atitudes para com o outro. A primeira é o amor, a linguagem e o masoquismo. Nessa primeira forma, aparentemente positiva, tentamos nos escapar da objetividade do outro, buscamos recuperar o nosso ser perdido. Para tanto, isso é possível somente quando absorvamos o outro na sua liberdade e alteridade, não podemos tentar objetivar o outro para nos subjetivarmos. Devo persistir na negação do outro, dessa forma, agindo sobre a liberdade do outro eu consigo afirmar o meu ser como liberdade e alteridade, evitando o conflito. O amor é justamente esse modo de relação com o outro, sem conflito. O amor é um ato da consciência que faz com a consciência identifique o Eu com o Outro, uma apropriação<sup>6</sup>, que significa possuir uma liberdade enquanto liberdade.

A forma do amor apresentada por Sartre através da fenomenologia é bastante diferente do amor moral, inclusive supera a própria constituição da moralidade: pela intuição amorosa que exijo, devo ser dado como uma totalidade absoluta a partir do qual todos os seres e todos seus atos próprios devam ser compreendidos, no amor ultrapasso toda a moralidade, pois o amado pensa que a amante é capaz de matar por ela (cf.: SARTRE: 1997, p. 459). Essa imaginação consciente coloca o amante e

---

<sup>5</sup> Sentimentos existenciais que comprovam tal teoria: vergonha, ansiedade e angústia.

<sup>6</sup> Um tipo especial de apropriação, que não é o mesmo de possuir uma coisa, ou um objeto.

a amada de novo em uma relação de objetividade, na absolutização do outro na consciência.

Neste sentido o amante exige que o amado faça uma escolha absoluta, não se trata mais de uma escolha livre entre as outras, mas a única. O amado deve colocar o amante como o todo da consciência, abarcando o mundo. Nisso consiste a sedução: “seduzir é colocar a minha objetividade para o outro, fazendo-me objeto fascinante. Pela sedução busco a plenitude de meu ser e desejo ser conhecido como tal” (cf.: SARTRE: 1997, p. 459). Portanto, a intencionalidade amorosa faz com que o outro torne-se utensílio para o amor, como um valor, na medida em que tento constituir-me como um infinito de possibilidade e busco identificar-me com o mundo<sup>7</sup>.

Com isso temos a reflexão sobre a linguagem, que não são apenas as palavras escritas ou orais, mas a linguagem primitiva, que revela o ser-para-si e o ser-para-outro. É na linguagem que experimentamos tais regiões ontológicas. Em nosso ser-para-outro, temos, através da linguagem, a revelação da liberdade e da condição alienadora do outro.

A manutenção do amor como a fonte do equilíbrio das subjetividades absolutas, extinguindo o conflito é posta em risco sempre que o se colocar para além do mundo é extirpado. Cada uma das consciências podem se libertar das amarras da consciência erótica e passar a olhar o outro como um objeto a ser manipulado, tornando um utensílio para nós, mas agora de uma maneira diferente da consciência erótica, esse utensílio é próprio da objetividade. Mas como isso acontece?

Para Sartre as consciências absolutamente livres colocam o seu ser-outro seguro e salvo na liberdade do outro. Porém, a pura subjetividade só é possível diante da absurda possibilidade de estar para além do mundo. Desse modo, sempre que a dupla consciência se deparar com uma terceira, essa consciência terceira irá objetivar as duas outras consciências e estas por sua vez objetivarão uma à outra (Cf.: SARTRE, 199, p. 462).

Utilizando o mesmo mecanismo metodológico temos a atitude masoquista, que consiste em tentar se objetivar diante do outro, seguindo a teoria principal de Sartre que é a busca pela totalização da consciência, isto é, ser-um-em-si,

---

<sup>7</sup> Tomo a consciência do outro pelo amor, sua subjetividade e não seu corpo.

fundamento de si mesmo por uma liberdade subjetiva. O masoquismo<sup>8</sup> começa na vergonha de si mesmo, onde assumimos nossa culpabilidade, somos culpados diante do outro pelo nosso fracasso e pela obstrução de nossa liberdade, é um fascínio pela objetividade<sup>9</sup>.

A busca pela apropriação da liberdade<sup>10</sup> do outro como forma de buscar a minha própria liberdade e subjetividade é fracassada nos primeiros tipos de relação com o outro apresentados por Sartre. As outras tentativas, que podem ser consideradas como negativas, surgem como formas de tentar efetivar tais empreendimentos, apropriando-se da liberdade do outro através do corpo do outro.

O primeiro tipo de relação é a indiferença<sup>11</sup>: consiste na cegueira em relação ao outro. Cria-se uma espécie de barreira ilusória, que impede o olhar do outro e também o meu próprio olhar: “Em tal estado de cegueira, ignoro concorrentemente a subjetividade absoluta do outro enquanto fundamento de meu ser em si e de meu ser para o outro, em particular de meu corpo para outro” (SARTRE, 1997, p. 474). O resultado da indiferença é em primeiro lugar a afirmação da liberdade, contudo, mesmo sem possuir o outro, nos sentimos possuídos e sem poder fazer nada por aquilo que nos comprometemos fazer.

O segundo tipo de relação é o desejo, para tanto, analisamos o sexo como um tipo de desejo, mas não o único. Em Sartre a sexualidade não é apenas uma contingência biológica ou fisiológica, mas é existencial, uma estrutura necessária do ser-para-outro. O desejo pensado existencialmente não é posicional e nem refletido, não tem nada para suprimir, como no caso da dor<sup>12</sup>. É o desejo que tornar-se desejável, desejo pelo desejo. Dessa forma, o desejo só pode ser compreendido como desejo de um objeto transcendente, isto é, desejamos a totalidade pelo impulso da falta, é a carência de ser que nos faz desejar: “O desejo se dirige ao objeto que é um corpo vivo enquanto totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte” (SARTRE, 199, p. 481). Aqui encontramos a prova cabal de que a sexualidade através do horizonte causal do desejo possui uma essência

---

<sup>8</sup> O masoquismo é um vício, ou seja, um fracasso. O masoquista ao se tornar objeto diante do outro, quer também, transformar o outro em objeto, pois o instrumentaliza para poder sofrer.

<sup>9</sup> Que só pode ser concluída pelo ser Deus.

<sup>10</sup> “Minha decepção é total, pois busco apropriar-se da liberdade do Outro e logo percebo que só posso agir sobre o Outro quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos”. (Cf.: SARTRE, 1997, p. 473).

<sup>11</sup> A indiferença não confunde com a timidez, pelo contrário, a indiferença é uma maneira de se livrar da timidez e da alienação.

<sup>12</sup> Neste caso o sexo para a reprodução somente é considerado animalesco, não possui uma dimensão existencial ontológica.

existencial, o eu do desejo revela o modo singular da subjetividade. O para-si metafísico tem primeiramente o desejo de ser, como já afirmamos.

A psicologia do desejo revela a sua absorção absoluta da consciência, somos inteiramente tomados pelo desejo. O desejo revela esse para-si que somos como corporeidade, encarnação da consciência no mundo material, na qual, revelamos o nosso próprio corpo.

Esse processo de encarnação da consciência tem como propósito apropriar-se do corpo do outro, encarnando também a outra consciência. O objeto do desejo não é propriamente o mundo, ou a relação com ele, pois, o mundo é o contexto das relações com o ser-outro, desse modo, o mundo se revela como desejo (mundo do desejo) através do desejo pelo outro como carne. Porém,

Eis o ideal impossível do desejo: possuir a transcendência do outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto corpo; reduzir o outro à sua simples facticidade, por estar então no meio do meu mundo, mas fazendo com que tal facticidade seja uma presentificação perpétua de sua transcendência nadificadora. (SARTRE, 1997, p. 489).

A consciência turva do desejo faz com que a nossa transcendência seja também a transcendência do outro em nosso mundo<sup>13</sup>, dessa forma, a consciência encarnada despi todo o mundo que está ao redor do outro, não vemos mais as roupas, os utensílios, a luz, a noite, mas somente o outro como corpo a ser possuído. Lembrando que a encarnação do outro só é possível através da minha encarnação.

Existe então uma espécie de sedução e encantamento, buscamos encantar o outro através da nossa carne, como sendo um sinal do desejo<sup>14</sup>. Contudo, o ápice do desejo é o prazer, a consciência do prazer coagula a corporeidade do outro:

Com efeito, o prazer – tal como uma dor muito aguda – motiva a aparição de uma consciência reflexiva que é atenção ao prazer. Só que o prazer é a morte e o fracasso do desejo. A morte do desejo porque não é apenas a satisfação deste, mas também seu arremate e seu fim. (SARTRE, 1997, p. 493).

Porém, segundo Sartre o fracasso do desejo é o próprio desejo, pois, desejar é apropriar-se, o desejo torna-se cada vez mais abstrato<sup>15</sup> e acabamos deixando de

---

<sup>13</sup> Sartre cita o seguinte exemplo: “Pegar uma caneta já é transcender meu ser-aí rumo à possibilidade de escrever, mas é também transcender a caneta como simples existente rumo à sua potencialidade, e transcender essa potencialidade, mais uma vez, rumo a certos existentes futuros que são as palavras a serem escritas e, por fim, o livro a ser redigido”. A facticidade do outro do desejo como pura transcendência no meu mundo é captada como transcendência do meu ser aí, quando transcendo o meu ser ao objeto do desejo, o outro, transcendo também as possibilidades do outro como ser corpo.

<sup>14</sup> Justamente por que esse desejo, no outro, não será nada além de uma encarnação similar à minha.

<sup>15</sup> A apropriação vai tornando o desejo cada vez mais abstrato, das simples carícias passamos pelo desejo de ter a carne do outro.

lado a encarnação do outro. Dessa forma, não impregnamos consciência e liberdade no corpo do outro, mas o tornamos objeto.

Essa apropriação total que destrói o desejo origina o sadismo. No momento do sadismo o para-si transcende a própria encarnação para apropriar-se na encarnação do outro. Temos aqui um jogo da consciência reflexiva e irreflexiva, onde o sádico transforma o outro em utensílio causando-o dor para depois experimentá-lo como carne e corpo, bem como a si mesmo. Portanto, sadismo tem por características a obstinação (se compromete com o outro, sem saber porque está se comprometendo), a secura (o desejo foi esvaziado de sua turvação) e a paixão (encarnação forçada, pela dor). Mas, assim como o desejo, o sadismo também fracassa no encontra da liberdade do outro e na impossibilidade de agir sobre ela de forma completa, até mesmo o seu sadismo só é possível no mundo da liberdade.

O universo da liberdade é um tema importante em nossa análise sobre a possibilidade da intersubjetividade. Estamos diante do indeterminado como fator primordial das relações humanas refletidas neste vasto estudo sartreano. Tais ações são circulares e integradas como podemos perceber nestes casos, “e sempre nos remessa ao outro-objeto ou ao outro-sujeito. Estamos sempre insatisfeitos com a nossa postura diante do outro” (SARTRE, 1997, p. 506). Diante do outro não temos apenas um tipo de relação, sentimento ou ação, mas tudo isso faz parte do nosso ser-para-outro<sup>16</sup>.

Nessa relação, todo projeto moral, não só as morais tradicionais que educam com rigidez através de determinações externas, mas também as morais liberais, como a tolerância, só são possíveis através de uma transcendência transcendida, isto é, objetivante. Por exemplo, o princípio da liberdade absoluta só é possível no mundo da liberdade já concebido pela consciência, onde o outro é obrigado a ser livre<sup>17</sup>, é uma escolha apriori de valores e princípios.

Temos ainda o exemplo do pecado original que surge mediante a presença do si-mesmo com o outro, é na aparição do ser-outro que a culpabilidade aparece, olhamos e somos olhados, objetamos o outro e somos objetados e daí surge a consciência da culpa. A consequência disso é o ódio, como forma de adquirirmos

---

<sup>16</sup> Afirma Sartre: “O outro é por princípio o inapreensível: foge de mim quando busco e me possui quando dele fujo”.

<sup>17</sup> Neste sentido, para Sartre, a liberdade é uma palavra vã.



nossa liberdade total, aniquilando o outro. Entretanto, mesmo a morte é um fracasso, pois o aquilo que fui para o outro fica estabelecido pela morte do outro, assim como o próprio ódio:

Mas o ódio, por sua vez, é um fracasso. Seu projeto inicial, com efeito, consiste em suprimir as outras consciências. Porém, ainda que o conseguisse, ou seja, ainda que pudesse abolir o outro no momento presente, não poderia fazer com que o outro não houvesse sido. Melhor ainda: a abolição do outro, por ser vivida como triunfo da ira, pressupõe o reconhecimento explícito de que o outro existiu. (SARTRE, 199, p. 511)

Diante dessas relações com outro revelamos a região ontológica do nosso ser-para-outro, estamos diante do outro na situação do mundo, em um certo contexto que não podemos escapar: as profissões, os acontecimentos, os utensílios estão diante de mim através de uma outra consciência. De uma forma ainda mais eficaz, através do corpo, estamos diante do outro pelo corpo. Dessa forma, podemos falar em uma intersubjetividade que nasce da contingência do nosso ser-aí que também é ser-para-outro. Contudo, pelas experiências que acabamos de esboçar, podemos falar de humanidade ou de humanismo?

Sartre também trabalhou com o conceito de ser-com, mitsein e o nós.

Quando trabalhamos com os outros e somos olhados, aparecemos como nós-objeto, mas quando atuamos no mundo, utilizamos os utensílios e objetos de forma coletiva, nos deparamos com o nós-sujeito. A totalidade destotalizada, denominada humanidade é a fonte de nossa consciência coletiva, pertencemos à espécie humana. Mas também somos pobres ou ricos, proletários ou burgueses, brancos ou negros, etc. Essa dualidade do nós é justamente a potencialização do jogo do para-si e do em-si, subjetividade e objetividade, isto é, a objetivação do outro sem querer objetivar-se.

Portanto, os modos de consciência estabelecidos pelas relações humanas, tais como o ódio, o amor, o sadismo, masoquismo e outros, mostram apenas a situação do para-si diante do outro, ele nadifica o mundo, mas o outro confere ao para-si um ser em-si no meio do mundo.

Realizaremos uma breve análise sobre a empatia e a possibilidade de uma consciência intersubjetiva que possa fundamentar uma antropologia humanista.

## **2 A Consciência Empática**

A fenomenologia de Sartre é uma ontologia que estabelece o ser através da consciência do mundo como negação, ou seja, como nada. Mostramos que a única forma de relação concreta com o outro é através da busca pela liberdade “perfeita”, onde as consciências procuram determinar umas às outras, contudo, no movimento

circular-complementar dessas relações, o fracasso é a regra. Neste caso, a intersubjetividade é possível, porém, temos um humanismo sartreano emblemático, que considera a liberdade como princípio e suas consequências lógicas, tais como o engajamento social, capaz de tornar a vida humana possível, isto é, o existencialismo é um humanismo na medida que afirma o homem e ninguém pode ser livre sem pretender a liberdade do outro.

Porém, o humanismo é a busca de uma consciência comum sobre o homem, ou seja, de suas potencialidades. Quando afirmamos a dignidade do homem, só a efetivamos de fato através das vivências em comum. Para tanto, precisamos superar o solipsismo, sair de nós mesmos. Como vimos, Sartre tentou fazer isso, entretanto, não conseguiu superar a formulação da nadificação, fixando-se na ideia da afirmação do homem pela liberdade ou na busca pelo engajamento social que daria à todos a chance da liberdade entendida agora no sentido mais concreto, é no território dos vividos que podemos tratar sobre a alteridade, baseada na empatia:

Com efeito, o território dos vividos (vivência) dos quais se tem consciência é tanto a via para colher a alteridade mesma como a confirmação da presença do mesmo território na alteridade, por meio do vivido (vivência) da intropatia e da empatia (BELLO, 2014, p.19).

A pesquisa que nos leva para o conhecimento do outro e formação possível do humanismo, deve possuir um percurso metodológico bastante importante. Não podemos partir de nós mesmos, como pretendia Husserl, pois, estamos sempre com o outro, o *mitsein* sartreano, o ser-com-o-outro. Porém, tal percurso não pode partir já do outro como dado, eis o problema que analisamos na teoria do ser-para-outro de Sartre. Levinas também parte do “rosto” do outro como condição da alteridade. Devemos então indagar novamente: quem é o outro? como podemos formular a alteridade? (Cf.: BELLO, 2014, p.19-20).

Segundo Angela Bello, Edith Stein fala sobre o processo do surgimento do *Alter Ego*, que na nossa completude é chamado de momento “genético”, quando reconheço que o corpo situado diante de mim é um corpo vivente, uma vida humana, não um corpo qualquer ou um cadáver, que tem, por sua vez, os mesmos processos fisiológicos e psíquicos, tem as mesmas reações na busca pela sobrevivência. Temos portanto um primeiro conceito de empatia:

Consigo mesmo compreender o que os outros estão vivendo. Com isso, vivo então a peculiar intuição, o particular vivido (vivência) que se chama intropatia, aquele *empfinden* (*ein – fühlen*: sentir em) 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 da sua vida psíquica (BELLO, 2014, p. 22).

A empatia pode ser ainda mais complexa neste sentido quando além da vida biológica e psíquica, intuímos empaticamente as vivências espirituais<sup>18</sup>, vemos no outro a mesma busca de sentido e completude, uma abertura para o todo da realidade<sup>19</sup>, intuímos neste sentido a liberdade e a razão como verdade e bem espirituais, como vivência comum.

Para Juvenal Savian, outro grande comentador da fenomenologia de Stein, a empatia não se confunde com os sentimentos, não é compaixão, percepção externa ou interna, nem simpatia, cossentir, unipatia, representação ou conceito, imitação, associação ou inferência por analogia, nem ato da vontade. É uma expressão que se defini por si mesmo, tanto na fenomenologia quanto na psicologia, com a empatia colhemos o sentido mesmo, puro, da vivência alheia.

A empatia é a experiência da experiência alheia. Esse conceito percorre todo o significado próprio da fenomenologia, isto é, “ciência dos fenômenos da consciência”, da experiência do mundo, pelo qual, passamos de uma atitude natural para uma determinada atitude fenomenológica, na busca pelas “essências”. Neste sentido, a consciência empática é uma forma intencional da consciência, uma intencionalidade, à maneira de Husserl. Porém, é uma intencionalidade que se volta para a experiência mesma, como um ato originário, porém, agora, como uma experiência das experiências (vivências) dos outros, da forma como os outros concebem tais fenômenos na consciência. Para Savian esse processo é muito mais intelectual do que emocional, eu não posso por exemplo ter uma consciência empática de um mendigo que está dormindo na rua, pois, neste momento ele não tem nenhuma experiência fenomenológica, não tem uma vivência no mundo:

A maneira mais adequada de avaliar o sentido do que Edith Stein entendia pela empatia consiste em inseri-la no projeto fenomenológico husserliano e steiniano de análise das essências. 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 (SAVIAN, 2014, p. 51)

## **Conclusão**

O problema do humanismo, na sua formalidade ética, tendo diante de si o problema do outro, como ética do cuidado, da liberdade e demais condições humanas, tem como raiz metodológica na fenomenologia os conceitos de compaixão

---

<sup>18</sup> Na antropologia filosófica o ser humano possui três categorias estruturais: corpo, psiquismo e espírito.

<sup>19</sup> Essa tese é fundamental no humanismo integral de São João Paulo II.

e empatia. Porém, o processo da empatia requer uma intencionalidade cognitiva, típica da consciência fenomenológica. A questão que fica em aberto é sobre a possibilidade da naturalização desse processo, pois, temos em Sartre uma questão emblemática sobre o nosso ser-para-outro. Através do corpo e das situações existenciais do homem (sociedade, cultura, relações, etc), nosso projeto intencional de nadação e absorção do ser-em-si não é possível diante do outro. O nosso ser-para-outro é portanto um processo ontológico inevitável, posto pela própria contingência.

Portanto, a intersubjetividade capaz de nos fazer pensar em um humanismo na pós modernidade passa por um processo de consciência empática, tendo como pressuposto a racionalidade.

### **Referências Bibliográficas**

CERBONE, D. Fenomenologia. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BELLO, Angela. Intrapessoal e Interpessoal. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HUSSERL, E. Cartesian Meditations: Na Introduction to Phenomenology. Dordrecht: Kluwer, 1995.

MOUTINHO, L. Sartre: Psicologia e Fenomenologia. São Paulo: FAPESP, 1995.

SAVIAN, J. A Empatia segundo Edith Stein. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. (org) Diálogos com Edith Stein. São Paulo: Paulus, 2017

SARTRE, J. O Ser e o Nada. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.