

Wallace Lopes e Silva

**O CONCEITO DE EMPATIA NA OBRA *SOBRE O PROBLEMA DA
EMPATIA* DE EDITH STEIN**

DESENVOLVIMENTOS FILOSÓFICOS

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Wallace Lopes e Silva

**O CONCEITO DE EMPATIA NA OBRA *SOBRE O PROBLEMA DA
EMPATIA* DE EDITH STEIN**

DESENVOLVIMENTOS FILOSÓFICOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

FICHA CATALOGRÁFICA

S586c	Silva, Wallace Lopes e O conceito de empatia na obra <i>Sobre o problema da empatia</i> de Edith Stein: desenvolvimentos filosóficos / Wallace Lopes e Silva. - Belo Horizonte, 2026. 77 p. Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Filosofia. 2. Empatia. 3. Fenomenologia. 4. Stein, Edith. I. Barreto, Marco Heleno. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título. CDU 17
-------	--

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Wallace Lopes e Silva** defendida e aprovada, com a nota 8,5
(oitto e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:

Marco Heleno Barreto

Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / (Orientador)

Adilson Felício Feiler

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler / FAJE



Documento assinado digitalmente

JOSE NICOLAO JULIAO

Data: 29/04/2026 09:04:04-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Nicolao Julião / UFRJ

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 09 de abril de 2026.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida e por ter me concedido a graça da perseverança, força motriz que me sustentou firme diante de todos os desafios ao longo desta caminhada acadêmica e pessoal.

Aos meus pais, pelo dom da existência, pelos ensinamentos diários e por serem a base estruturante de tudo o que me tornei. Dedico um agradecimento profundamente especial e terno à memória de meu pai. Mais do que um progenitor, meu eterno professor, minha grande inspiração e o espelho de uma dedicação de muitos anos à docência. Sei que, de onde estiver, ele compartilha da alegria e do orgulho por cada conquista minha, especialmente por ver concretizado este sonho e por eu ter me tornado o primeiro mestre da família. Sua presença se faz eterna em cada linha deste trabalho.

À minha querida Tia Áurea, professora exemplar e verdadeiro anjo da guarda em minha vida. Agradeço por sua presença, justa, humana e inspiradora, e por sempre ter se dedicado com tanto amor e desvelo a cuidar de todos nós.

Às instituições de ensino por onde passei e trabalhei, ambientes que me lapidaram e me permitiram compreender e vivenciar o verdadeiro e mais profundo significado de ser PROFESSOR.

A todos os alunos que cruzaram o meu caminho pedagógico, pela oportunidade ímpar de partilhar conhecimentos e, acima de tudo, de semear neles sementes de esperança no futuro.

À equipe gestora da Escola Estadual Professor Joaquim Rodarte, pela convivência harmoniosa e pelo apoio incondicional, sustentados em uma postura sempre democrática, justa e íntegra.

Aos meus amigos e aos estimados colegas de turma, que acreditaram em meu potencial, incentivaram meus passos e demonstraram sincera admiração por todo o esforço empenhado na conclusão deste feito.

Aos professores Gasda, Drawin, Barth, Margutti, Aquino, Cláudia, Elton, Verônica e Feiler, cujas aulas, reflexões e posturas intelectuais serviram de profundas inspirações ao longo de todo o curso.

Por fim, manifesto minha sincera gratidão ao meu orientador, professor Marco Heleno Barreto, pela condução firme, paciência constante e incentivo fundamental ao longo deste árduo, porém gratificante, processo de pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação investiga o conceito de empatia na obra *Sobre o problema da empatia* (1917), de Edith Stein, situando-o no interior do debate filosófico moderno e fenomenológico acerca da intersubjetividade e da constituição da pessoa humana. Partindo de uma reconstrução histórico-filosófica do conceito, o trabalho analisa as contribuições de autores como Theodor Lipps, Max Scheler e Edmund Husserl. Em seguida, examinam-se os fundamentos fenomenológicos e antropológicos do pensamento steiniano, com destaque para o método fenomenológico, a noção de essência e a compreensão da pessoa como unidade corpo–psique–espírito. A análise central demonstra que a empatia, em Edith Stein, constitui uma vivência originária e intencional, distinta da percepção, da imaginação e do juízo, por meio da qual o outro é apreendido como sujeito de experiências e não como objeto. Ao preservar simultaneamente a alteridade e a possibilidade de acesso à vida interior do outro, a empatia revela-se condição fundamental da intersubjetividade, da vida comunitária e da ética. Conclui-se que a concepção steiniana de empatia oferece uma contribuição filosófica decisiva para a compreensão das relações humanas, ao articular fenomenologia, ontologia da pessoa e fundamentos éticos do reconhecimento do outro.

Palavras-chave: Empatia. Fenomenologia. Edith Stein. Intersubjetividade. Pessoa.

ABSTRACT

This dissertation investigates the concept of empathy in Edith Stein's work *On the Problem of Empathy* (1917), situating it within the modern and phenomenological philosophical debate on intersubjectivity and the constitution of the human person. Starting from a historical-philosophical reconstruction of the concept, the study analyzes the contributions of authors such as Theodor Lipps, Max Scheler, and Edmund Husserl. It then examines the phenomenological and anthropological foundations of Stein's thought, with particular emphasis on the phenomenological method, the notion of essence, and the understanding of the person as a unity of body–psyche–spirit. The central analysis demonstrates that, in Edith Stein, empathy constitutes an original and intentional experience, distinct from perception, imagination, and judgment, through which the other is apprehended as a subject of experiences rather than as an object. By simultaneously preserving alterity and the possibility of access to the other's inner life, empathy proves to be a fundamental condition of intersubjectivity, communal life, and ethics. It is concluded that Stein's conception of empathy offers a decisive philosophical contribution to the understanding of human relationships by articulating phenomenology, an ontology of the person, and the ethical foundations of the recognition of the other.

Keywords: Empathy. Phenomenology. Edith Stein. Intersubjectivity. Person.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – A estrutura da pessoa humana para Edith Stein.....	77
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. A EMPATIA NA FILOSOFIA.....	14
1.1 Origens e Definições do Conceito de Empatia.....	14
1.2 Principais Teorias Filosóficas sobre a Empatia.....	18
1.3 A Fenomenologia e o conceito de Empatia em Husserl.....	29
2. ALGUMAS CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE EDITH STEIN.....	38
2.1 Fundamentos Fenomenológicos do Conhecimento e da pessoa em Edith Stein.....	38
2.1.1 A compreensão da essência.....	38
2.1.2 A redução transcendental.....	40
2.1.3 Sobre a percepção.....	41
2.1.4 O juízo.....	45
2.1.5 A pessoa humana para Edith Stein.....	46
3. A EMPATIA COMO EXPERIÊNCIA FENOMENOLÓGICA EM EDITH STEIN.....	51
3.1 A subjetividade e a constituição da empatia.....	52
3.2 A empatia como Via de Compreensão dos Sujeitos Espirituais.....	57
3.3 O sujeito empático na Filosofia de Edith Stein: Reconhecimento do Outro e Constituição da Comunidade.....	62
3.4 Alteridade como Núcleo da Dignidade Pessoal: O Estatuto Fenomenológico do “outro” enquanto Pessoa Humana e os limites da Empatia.....	66
3.5 A Vivência Empática como Eixo do Autoconhecimento Ou Conhecimento de Si.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS.....	74
ANEXOS.....	77

INTRODUÇÃO

A empatia constitui um dos conceitos mais relevantes e, ao mesmo tempo, mais complexos do pensamento filosófico moderno e contemporâneo, atravessando diferentes campos do saber e assumindo significados variados conforme o horizonte teórico em que é abordada. Inicialmente vinculada à estética, como forma de projeção afetiva do sujeito sobre o objeto artístico, lembra Agosta (2010), a empatia passou progressivamente a ocupar lugar central nas reflexões sobre a vida psíquica, a intersubjetividade, a moralidade e a constituição da pessoa humana. Esse deslocamento conceitual revela não apenas a plasticidade do termo, mas também sua capacidade de iluminar questões fundamentais relativas à experiência do outro e às condições de possibilidade da convivência humana.

No campo filosófico, a empatia emerge como um problema decisivo quando se busca compreender de que modo um sujeito pode acessar a experiência de outro sujeito sem reduzi-lo a um mero objeto de conhecimento. Essa questão se torna particularmente aguda a partir da virada fenomenológica, que desloca o foco da investigação filosófica para a descrição rigorosa das vivências tal como se dão à consciência. Nesse contexto, lembra o mesmo autor, a empatia deixa de ser pensada como simples inferência psicológica ou contágio emocional e passa a ser examinada como um ato originário da consciência, dotado de estrutura própria e indispensável para a constituição da intersubjetividade.

Historicamente, as primeiras formulações sistemáticas do conceito de empatia encontram-se nas teorias de Robert Vischer e, sobretudo, de Theodor Lipps¹, para quem a empatia (*Einfühlung*) consistiria em um movimento de projeção do eu no outro ou no objeto percebido. Embora essas formulações tenham desempenhado papel importante na consolidação do conceito, elas suscitaram críticas significativas, sobretudo por tenderem a explicar o outro a partir de um prolongamento do próprio eu, colocando em risco o

¹ Robert Vischer (1847–1933) foi um filósofo e historiador da arte alemão, conhecido por introduzir o termo *Einfühlung* no campo da estética no final do século XIX, utilizando-o para designar o processo pelo qual o observador projeta seus sentimentos e estados afetivos nos objetos artísticos, vivenciando-os de maneira animada e expressiva. Theodor Lipps (1851–1914), por sua vez, foi um filósofo e psicólogo alemão que sistematizou e ampliou o conceito de *Einfühlung*, deslocando-o da estética para a psicologia e a filosofia da mente, ao compreendê-lo como um mecanismo fundamental de projeção e imitação por meio do qual o sujeito apreende os estados psíquicos do outro; sua teoria exerceu influência decisiva nos debates fenomenológicos posteriores, especialmente nas críticas formuladas por Max Scheler e nas reformulações propostas por Edmund Husserl e Edith Stein (cf. Agosta, 2010).

reconhecimento efetivo da alteridade. Essas limitações abriram caminho para abordagens fenomenológicas mais rigorosas, que buscavam preservar a diferença ontológica entre os sujeitos.

É nesse cenário que a fenomenologia, especialmente a partir de Edmund Husserl, introduz uma reformulação decisiva do problema da empatia. Para Husserl, a empatia, ver-se-á adiante nesta dissertação, não é uma fusão afetiva nem uma inferência por analogia, mas um ato intencional específico por meio do qual o outro é constituído como alter ego. Trata-se de um modo indireto de doação da subjetividade alheia, no qual o outro se apresenta à consciência não como simples corpo físico, mas como corpo vivido, portador de uma vida psíquica própria. Essa concepção inaugura uma compreensão da empatia como condição transcendental da possibilidade de um mundo intersubjetivo.

Entretanto, mesmo no interior da fenomenologia, o conceito de empatia não se apresenta de modo unívoco. Filósofos como Max Scheler, por exemplo, criticam a concepção husserliana e, sobretudo, a teoria da empatia de Lipps, propondo em seu lugar a noção de simpatia (*Mitgefühl*) como forma originária de acesso ao outro. Para Scheler, a empatia, entendida como fusão do eu no outro, comprometeria a individualidade pessoal, ao passo que a simpatia preservaria a alteridade e a autonomia dos sujeitos. Essa pluralidade de abordagens evidencia que a empatia permanece um conceito em disputa, exigindo delimitação conceitual cuidadosa.

No interior dessas discussões, a obra de Edith Stein (1891-1942) ocupa um lugar singular. Discípula direta de Husserl e profunda conhecedora do método fenomenológico, Stein retoma o problema da empatia com o objetivo de esclarecer sua estrutura essencial e distingui-la rigorosamente de atos como a percepção externa, a imaginação ou a inferência psicológica. Em sua obra *Sobre o problema da empatia*, de 1917, a filósofa desenvolve uma análise minuciosa da empatia como vivência originária, fundamental para a constituição da experiência intersubjetiva e para a compreensão da pessoa humana em sua totalidade.

A originalidade da proposta steiniana, ver-se-á adiante, reside, em grande medida, na articulação entre fenomenologia, antropologia filosófica e ontologia. Ao mesmo tempo em que adota o método fenomenológico de descrição das essências, Stein ultrapassa certos limites da fenomenologia transcendental ao afirmar a necessidade de reconhecer o outro como existente *extra mentem*, isto é, como realidade que não se reduz à constituição pela consciência. Nesse sentido, a empatia aparece não apenas como um problema gnosiológico, mas como um fenômeno que remete diretamente à estrutura do ser da

pessoa e à vida comunitária.

Além disso, a reflexão steiniana sobre a empatia ganha relevância ética ao evidenciar que o acesso ao outro como sujeito é condição para qualquer forma autêntica de relação moral. Ao reconhecer o outro como portador de uma vida interior própria, a empatia fundamenta atitudes como o respeito, a responsabilidade e a abertura ao outro, sem incorrer em fusões afetivas ou anulações da alteridade. Dessa forma, o conceito de empatia em Edith Stein revela-se decisivo não apenas para a fenomenologia, mas também para a ética e a filosofia social.

Diante desse panorama, torna-se evidente a importância de um estudo sistemático do conceito de empatia na obra de Edith Stein, capaz de situá-lo no interior do debate filosófico mais amplo e de esclarecer suas especificidades conceituais. Tal investigação permite compreender de que modo a empatia se constitui como um ato originário da consciência e como ela fundamenta a possibilidade da intersubjetividade, da comunidade e do reconhecimento mútuo entre as pessoas.

A partir dessas considerações, a problemática central desta dissertação pode ser formulada da seguinte maneira: de que modo Edith Stein compreende e fundamenta o conceito de empatia em sua obra *Sobre o problema da empatia*, e em que medida essa concepção se distingue das teorias psicológicas e fenomenológicas anteriores, especialmente no que se refere à constituição da alteridade e da intersubjetividade?

O objetivo geral deste trabalho consiste em analisar sistematicamente o conceito de empatia na obra *Sobre o problema da empatia* de Edith Stein, evidenciando sua estrutura fenomenológica, seus pressupostos ontológicos e suas implicações para a compreensão da pessoa humana e da intersubjetividade.

Para alcançar este objetivo, pretende-se examinar o desenvolvimento histórico e filosófico do conceito de empatia, situando-o no interior das principais teorias que antecedem Edith Stein, com destaque para as contribuições de Lipps, Scheler e Husserl, de modo a explicitar o contexto teórico no qual a autora se insere.

Em seguida, busca-se apresentar e analisar os fundamentos fenomenológicos e antropológicos do pensamento de Edith Stein, especialmente no que diz respeito à sua concepção de pessoa, consciência e intersubjetividade, preparando o terreno conceitual para a análise direta da empatia.

Por fim, pretende-se investigar detalhadamente o conceito de empatia tal como desenvolvido por Edith Stein, destacando sua estrutura essencial, suas distinções em relação a outros atos da consciência e suas consequências filosóficas para a ética e a vida

comunitária.

A relevância desta pesquisa justifica-se, em primeiro lugar, pela importância filosófica do conceito de empatia no debate contemporâneo sobre intersubjetividade, ética e reconhecimento do outro. Ao retomar a obra de Edith Stein, este trabalho contribui para o aprofundamento de uma perspectiva fenomenológica, capaz de oferecer alternativas às interpretações reducionistas da empatia como mera projeção psicológica ou contágio emocional.

Além disso, a presente dissertação se justifica pela atualidade do pensamento steiniano, cuja reflexão sobre a empatia fornece instrumentos conceituais valiosos para a compreensão das relações humanas em contextos marcados por conflitos, incompreensões e desafios éticos. Ao destacar a empatia como vivência originária que preserva a alteridade, o estudo oferece subsídios teóricos relevantes para reflexões filosóficas, éticas e antropológicas contemporâneas.

No que se refere à metodologia, esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa de caráter teórico-conceitual, fundamentada na análise dos textos de Edith Stein, em diálogo com autores centrais da tradição fenomenológica.

Quanto à estrutura do trabalho, a dissertação organiza-se em três capítulos.

O primeiro capítulo dedica-se à apresentação do conceito de empatia na história da filosofia, examinando suas origens e principais formulações teóricas. O segundo capítulo aborda as concepções filosóficas fundamentais de Edith Stein, com ênfase em seus pressupostos fenomenológicos e antropológicos. Por fim, o terceiro capítulo analisa de modo sistemático o conceito de empatia em *Sobre o problema da empatia*, explicitando sua estrutura, suas distinções conceituais e suas implicações filosóficas.

1. A EMPATIA NA FILOSOFIA

1.1 Origens e Definições do Conceito de Empatia

O conceito de empatia possui raízes históricas profundas, surgindo como um termo associado à estética e à capacidade de projetar sentimentos pessoais em objetos de arte. Este conceito foi primeiramente desenvolvido por filósofos como Robert Vischer, no final do século XIX, e posteriormente aprofundado por Theodor Lipps.

Ambos os pensadores empregaram a ideia de *Einfühlung* (do alemão, “sentir dentro”) para descrever a capacidade humana de se identificar com a beleza de uma obra de arte ou com as emoções de outros seres humanos. A empatia, dessa maneira, era vista como uma espécie de vivificação imaginativa, na qual o observador não apenas contempla, mas vivencia de forma ativa o objeto observado. Esse processo de apropriação emocional e estética expandiu-se com o tempo para incluir as relações humanas em geral, saindo do domínio da arte para ser uma ferramenta de entendimento interpessoal.

A etimologia da palavra *empatia* reforça sua conexão com sentimentos profundos e compartilhados. Derivada do grego *empathia*, que combina a preposição *en* (dentro) e o substantivo *pathos* (o estado de ânimo de sofrer ou sentir), a palavra sugere uma imersão nas emoções de outra pessoa ou entidade.

O termo foi traduzido para o inglês como *empathy* por Edward Titchener, que o introduziu para substituir a palavra *intropatia*, utilizada inicialmente para descrever o processo de compreensão emocional de outro ser. Esse desenvolvimento foi decisivo na evolução do conceito de empatia, que, já no início do século XX, começou a ser usado não apenas para descrever experiências estéticas, mas também para caracterizar o comportamento humano em um contexto mais amplo (cf. Agosta, 2010).

A empatia, em sua forma mais básica, refere-se à habilidade de um indivíduo de se colocar no lugar de outro, compreendendo suas emoções, pensamentos e reações de maneira profunda. Não se trata apenas de reconhecer uma emoção, mas de experimentá-la junto com o outro.

Lou Agosta (2010), que traçou uma espécie de história do conceito no pensamento ocidental, distingue a empatia da simples simpatia, que se refere a uma resposta emocional distante ou observacional, sem envolvimento pessoal. A empatia envolve uma imersão emocional na experiência de outro indivíduo, permitindo uma conexão mais íntima e complexa. Essa distinção é fundamental em diversas áreas, desde a psicologia até a filo-

sofia moral, onde a empatia é vista como essencial para a compreensão e interação social (cf. Agosta, 2010).

Desde sua origem na filosofia estética, a empatia foi objeto de estudo de várias disciplinas, incluindo a psicologia, a neurociência e a ética. Cada uma dessas disciplinas trouxe uma perspectiva única para o conceito, enriquecendo-o e expandindo sua aplicação. Na psicologia, por exemplo, a empatia é frequentemente relacionada ao desenvolvimento moral e ao comportamento pró-social, enquanto na neurociência ela é estudada em termos de sua base biológica, como nos sistemas de neurônios-espelho, que permitem que os indivíduos respondam automaticamente às emoções dos outros. Essas diferentes abordagens ajudam a ilustrar a complexidade do conceito e sua importância no comportamento humano.

No campo da filosofia, o conceito de empatia foi profundamente explorado por teóricos da fenomenologia, como Edmund Husserl e Max Scheler, que destacaram sua importância para a compreensão da intersubjetividade.

Husserl, por exemplo, ver-se-á adiante, via a empatia como o meio pelo qual o indivíduo transcendia sua própria subjetividade e entrava no mundo do outro, reconhecendo-o como um sujeito separado e igualmente consciente.

Scheler, por sua vez, argumentava que a empatia era uma experiência pré-reflexiva, essencial para a constituição da identidade e do comportamento social. Essa visão fenomenológica da empatia mostra como ela é fundamental para a formação das relações humanas.

A empatia também desempenha um papel crucial na ética e na moralidade, sendo vista por muitos filósofos como a base para o comportamento altruísta e a cooperação social. Ao compreender e compartilhar as emoções do outro, os indivíduos são motivados a agir em benefício do outro, promovendo comportamentos cooperativos e morais. Adam Smith, em seu famoso *Teoria dos Sentimentos Morais*, descreveu a empatia (ou “simpatia”, como ele a chamava) como a base de todo comportamento moral. Para Smith os seres humanos são naturalmente inclinados a sentir empatia pelos outros, e é essa capacidade que nos leva a agir de maneira moral, colocando-nos no lugar do outro antes de agir.

No entanto, a empatia não é apenas uma emoção instintiva; ela também envolve processos cognitivos complexos. Pesquisadores têm distinguido entre empatia cognitiva e empatia emocional. A empatia cognitiva refere-se à capacidade de um indivíduo de compreender o que o outro está sentindo, enquanto a empatia emocional envolve o compartilhamento genuíno dessas emoções. Essa distinção é importante porque mostra que a

empatia não se limita a uma resposta emocional imediata, mas também requer um nível de reflexão e compreensão cognitiva (cf. Carrilo e Berges, 2009).

A Teoria da Mente também se interessa pela empatia. Desta perspectiva, a empatia se refere à capacidade de um indivíduo de prever e compreender os estados mentais dos outros, incluindo suas crenças, desejos e intenções. Essa habilidade é essencial para o funcionamento social e depende da empatia, pois, sem a capacidade de se colocar no lugar do outro, seria impossível interpretar seus estados mentais corretamente. A empatia, portanto, é vista como uma base tanto para o comportamento moral quanto para a cognição social.

A discussão sobre a natureza inata ou adquirida da empatia é uma questão recorrente nas ciências sociais. Enquanto alguns pesquisadores argumentam que a empatia é uma habilidade inata, presente desde o nascimento e observável em bebês e crianças pequenas, outros acreditam que ela se desenvolve por meio da socialização e da experiência. Essa divergência teórica reflete a complexidade do conceito e as diferentes maneiras como a empatia pode se manifestar em indivíduos de diferentes contextos.

A empatia também foi discutida em termos de sua relação com a linguagem e a comunicação. No campo da linguística, a empatia é vista como uma habilidade necessária para a comunicação eficaz, pois permite que os indivíduos compreendam e respondam adequadamente às emoções e intenções dos outros. Além disso, a empatia pode ser vista como uma ferramenta para superar barreiras culturais e linguísticas, permitindo que as pessoas se conectem emocionalmente, mesmo quando suas línguas ou culturas são diferentes.

A empatia, além de ser uma resposta emocional, envolve uma série de processos cognitivos que permitem ao indivíduo não apenas entender, mas também prever as respostas emocionais dos outros. Isso é essencial para a interação social e para a formação de vínculos emocionais profundos. Filósofos como David Hume e Jean-Jacques Rousseau argumentaram que a empatia é a base da sociedade humana, pois sem ela não haveria cooperação nem entendimento entre os indivíduos. Hume, por exemplo, afirma:

Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco. É verdade que não existe uma só criatura humana, ou sequer uma criatura sensível, cuja felicidade ou infelicidade não nos afete em alguma medida quando está perto de nós ou representada em cores vivas. Mas isso se deve meramente à empatia, e não prova que haja uma tal afeição universal pela humanidade,

uma vez que essa preocupação se estende para além de nossa espécie (Hume, 2009, p. 521).

No que diz respeito a Rousseau, este diz:

Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural [...]. Falo da empatia, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como somos; virtude tanto mais universal e útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. [...] Tal é o movimento puro da natureza anterior a qualquer reflexão; tal a força da empatia natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo [...] (Rousseau, 1983, p. 253).

Ambos os autores reconhecem a empatia como um princípio fundamental da vida social, mas o fazem a partir de ênfases distintas e complementares. Em David Hume, a empatia aparece como um mecanismo psicológico que explica por que somos afetados pela felicidade ou infelicidade dos outros, sem que isso implique a existência de um amor abstrato e universal pela humanidade; trata-se, antes, de um processo relacional e situacional, ativado pela proximidade ou pela vividez da representação do sofrimento alheio, estendendo-se inclusive para além da espécie humana. Já em Jean-Jacques Rousseau, viu-se, a empatia é elevada ao estatuto de virtude natural originária, anterior à reflexão e às convenções sociais, funcionando como um freio moral espontâneo à crueldade e como fundamento da sociabilidade humana.

Assim, enquanto Hume adota uma abordagem mais analítica e psicológica, preocupada em delimitar os alcances da empatia sem transformá-la em um princípio moral universalizante, Rousseau aposta em sua força normativa e antropológica, vendo nela um dado da própria natureza humana que persiste mesmo em contextos de corrupção moral.

A capacidade de empatia não se limita às interações interpessoais, mas também pode se estender a formas mais amplas de compaixão e compreensão, como no caso da justiça social.

Outra questão importante no estudo da empatia é o seu papel no desenvolvimento moral. Pensadores contemporâneos como Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan discutiram a empatia como um fator crucial no desenvolvimento de uma moralidade baseada na justiça e no cuidado. Gilligan, em particular, argumentou que a moralidade baseada no cui-

dado, que se concentra nas relações interpessoais e na empatia, é tão importante quanto a moralidade da justiça, que se baseia em princípios universais (cf. Zapata e Castaño, 2013).

A empatia também desempenha um papel fundamental no desenvolvimento de relações interpessoais saudáveis. Estudos mostram que indivíduos com alta capacidade de empatia tendem a ter relacionamentos mais satisfatórios e são mais eficazes na resolução de conflitos. Isso ocorre porque a empatia permite que as pessoas compreendam as perspectivas dos outros e respondam de maneira mais sensível e apropriada.

A empatia, assim, é um conceito multidimensional que abrange tanto componentes cognitivos quanto emocionais. Sua importância vai além das interações interpessoais, desempenhando um papel crucial na ética, na justiça social e na cooperação humana. A empatia é vista como uma habilidade essencial para o funcionamento social e moral, permitindo que os indivíduos compreendam e respondam às necessidades e emoções dos outros. Feitas estas considerações acerca deste conceito, cabe prosseguir especificamente pelos principais pensadores que já discorreram sobre a noção de empatia.

1.2 Principais Teorias Filosóficas sobre a Empatia

A teoria de Theodor Lipps é uma das mais influentes no campo da empatia, sendo um marco importante no desenvolvimento desse conceito. Lipps propôs que a empatia ocorre por meio de um processo de projeção emocional, em que o observador estende seu próprio ser a uma realidade externa. Isso acontece tanto nas interações humanas quanto na apreciação estética.

Por exemplo, ao observar uma obra de arte, o indivíduo projeta seus sentimentos e emoções na obra, sentindo como se fizesse parte dela². Essa projeção cria uma sensação de envolvimento e conexão, que permite ao observador compreender e vivenciar a obra em um nível emocional profundo. Lipps argumentava que esse processo era essencial para a compreensão estética e social, sendo a base para muitas das nossas experiências emocionais com o mundo ao nosso redor.

² Embora Aristóteles não utilize o termo “empatia”, ele pode ser considerado um precursor remoto dessa ideia ao explicar a catarse na Poética. Segundo ele, a tragédia desperta no espectador sentimentos de piedade e temor, pois este se identifica com o sofrimento do herói e reconhece nele algo da própria condição humana. Ao sentir “com” o personagem, o público participa afetivamente da experiência representada. Esse envolvimento emocional mediado pela identificação antecipa, de forma distante, o que hoje chamamos de empatia: a capacidade de compreender e compartilhar os sentimentos do outro (Agosta, 2010).

Para Lipps dois componentes fundamentais da empatia são a projeção e a imitação. A projeção envolve o estender do próprio ser para uma realidade externa, enquanto a imitação refere-se à reprodução dos sentimentos e expressões que observamos em outros. Isso significa que, ao empatizar com alguém, não apenas entendemos suas emoções, mas também imitamos suas expressões faciais e comportamentos de maneira sutil e inconsciente. Lipps acreditava que esse processo era crucial para a compreensão das emoções dos outros, pois nos permitia “viver” a experiência do outro de forma direta, e não apenas observá-la de uma perspectiva externa.

Max Scheler, um dos principais filósofos fenomenólogos desenvolveu uma teoria alternativa de empatia que contrastava com a visão de Lipps. Enquanto Lipps via a empatia como um processo de imitação e projeção, para Scheler, a empatia era uma forma de intuição emocional, em que o observador reconhecia imediatamente os estados emocionais dos outros. Isso marcava uma diferença significativa em relação às teorias anteriores, que enfatizavam o papel da imitação. Scheler também viu a empatia como uma capacidade fundamental para a constituição da comunidade humana. Ele argumentava que a empatia permitia aos indivíduos se conectarem emocionalmente de maneira autêntica, criando laços de solidariedade e compreensão mútua. Sem empatia, a comunidade humana seria apenas uma coleção de indivíduos isolados, sem a capacidade de compartilhar experiências e emoções. Nesse sentido, a empatia desempenha um papel essencial na formação das sociedades e na manutenção de relações interpessoais saudáveis.

A empatia é um tema muito importante na filosofia de Max Scheler, que faz uma crítica profunda às formas como, em sua época, se explicava o modo como percebemos o outro como uma pessoa, um sujeito. Ele não aceita as ideias que tentavam explicar essa percepção com base apenas na psicologia ou na biologia, como se fosse algo automático ou natural. Em vez disso, propõe uma abordagem baseada na fenomenologia, isto é, na descrição cuidadosa da experiência vivida, para mostrar como reconhecemos o outro de forma mais precisa, sem reduzir essa experiência a emoções ou reações simples.

Scheler começa com uma observação que parece simples, mas que tem grande valor filosófico: quando sentimos compaixão por alguém, isso só é possível porque já reconhecemos que essa pessoa sente algo, que ela sofre ou vive uma experiência. Isso mostra que não estamos vendo apenas um corpo agindo, mas percebendo que ali há uma vida interior, um “alguém”. A partir disso, Scheler pergunta: “Como alcançamos a suposição dessa existência?” (Scheler, 2001, p. 12). Essa pergunta é essencial porque desafia

as explicações superficiais e procura entender as estruturas profundas da nossa capacidade de perceber o outro como um “eu” diferente de nós.

Para buscar essa resposta, Scheler analisa algumas teorias que tentavam explicar como percebemos o outro como alguém que sente. A primeira dessas teorias é a da inferência por analogia. Segundo essa visão, ao vermos que outra pessoa faz gestos parecidos com os nossos, imaginamos que ela sente o mesmo que sentiríamos se estivéssemos nos comportando daquela forma. A segunda teoria é a da empatia (*Einfühlung*), proposta por Theodor Lipps. Nessa ideia, como vimos, a empatia seria um tipo de “projeção”, ou seja, como se colocássemos nosso próprio sentir dentro do corpo do outro. Para Scheler, essas duas teorias têm o mesmo problema: elas acham que o outro só pode ser compreendido a partir de nós mesmos, como se ele fosse um espelho do nosso próprio eu.

Scheler critica essas teorias não só porque elas têm falhas conceituais, mas porque confundem coisas muito diferentes. Por exemplo, confundem a experiência estética, como quando nos emocionamos vendo um personagem de um filme, com a experiência real de perceber o outro como alguém com sentimentos próprios. Por isso ele afirma com firmeza: “Ela não é capaz de explicar razoavelmente a existência do outro alheio ou estranho” (Scheler, 2001, p. 121). Ou seja, a empatia, da forma como é explicada por Lipps, não consegue realmente dar conta de explicar a existência do outro como um ser diferente de nós.

Um dos pontos mais profundos do pensamento de Scheler é sua recusa em aceitar que os sentimentos do outro possam ser apenas cópias dos nossos próprios sentimentos. Para ele, a teoria da empatia³ transforma o outro em um reflexo do nosso eu, como se fosse uma imagem no espelho. Mas, segundo Scheler, o outro sempre aparece com uma individualidade própria, algo que não pode ser imitado nem entendido apenas com base em nós mesmos. Por isso ele diz: “Finalmente, a teoria da empatia não leva ao conteúdo da suposição da existência do eu alheio, a saber, do eu alheio individual” (Scheler, 2001, p. 121). Com isso, ele quer mostrar que essa teoria falha justamente onde deveria acertar: em explicar o outro como alguém realmente diferente de nós.

A crítica de Scheler à concepção de empatia está ligada a uma crítica maior: a ideia de que podemos entender o outro apenas por comparação conosco. Para ele, isso é um erro grave, porque significa não respeitar a autonomia do outro como sujeito. Seria

³ É preciso deixar claro que Scheler não rejeita a empatia em si, mas critica as concepções vigentes de *Einfühlung*, propondo em seu lugar uma formulação alternativa, o *Mitgefühl* (simpatia), que, embora redefina o fenômeno, permanece inscrita na noção ampla de empatia adotada neste trabalho.

como se tentássemos dominar a experiência do outro, reduzindo-a ao que conseguimos sentir ou imaginar. Isso, segundo Scheler, revela uma forma de pensamento egoísta, onde só o próprio eu importa e onde não há espaço para uma verdadeira relação com o outro.

Ao contrário dessas visões, Scheler propõe uma nova maneira de pensar o encontro com o outro. Em vez de começarmos por nós mesmos e projetarmos algo no outro, devemos perceber que o outro se apresenta diretamente, como alguém diferente e presente em nossa experiência desde o início. O nome que Scheler dá a essa nova forma de experiência é “simpatia” (*Mitgefühl*). A simpatia em Scheler é diferente da empatia em Lipps porque, em vez de tentarmos imitar ou sentir o que o outro sente, nós simplesmente sentimos com ele. É uma participação afetiva que não tenta substituir a vivência do outro.

Scheler vai ainda mais fundo ao analisar como as crianças pequenas experimentam o mundo. Ele acredita que, no começo da vida, quando a criança ainda não sabe que é um “eu” separado dos outros, ela vive de forma mais conectada com as pessoas ao redor. Ela sente com a mãe, com as vozes e os sentimentos que a cercam. Para ele, é justamente nessa fase que vemos com mais clareza como a relação com os outros é fundamental. Como ele afirma: “Em primeira instância, o ser humano vive mais nos outros do que em si mesmo; mais na comunidade do que no próprio indivíduo. Disso são prova tanto os fatos da vida infantil quanto os fatos de toda a vida anímica primitiva do povo” (Scheler, 2001, p. 127).

Essa ideia é muito importante porque vai contra certa visão moderna de que cada pessoa nasce como um sujeito fechado, isolado. Para Scheler, a subjetividade, ou seja, o “eu”, só existe porque está em relação com os outros desde o início. Isso significa que o outro faz parte de quem nós somos, e não é algo externo que aparece depois.

A simpatia, então, é para Scheler muito mais do que uma emoção. É uma forma ética de se relacionar com o outro. Ela nos ensina a respeitar a diferença do outro e a escutá-lo de verdade, sem tentar controlá-lo ou reduzi-lo às nossas ideias. Quando sentimos simpatia, reconhecemos o outro como alguém único, com sentimentos próprios. Isso mostra que a base do nosso relacionamento com outras pessoas não é a razão ou o pensamento, mas os sentimentos partilhados.

Para Scheler, o verdadeiro reconhecimento do outro acontece por meio de uma intuição emocional, e não por comparação ou raciocínio lógico. A fenomenologia, com sua atenção cuidadosa à experiência vivida, nos permite perceber essa dimensão da realidade que muitas vezes passa despercebida. Não é a razão que primeiro nos coloca em contato com o outro, mas sim o sentir com ele.

Na sua crítica a Lipps, Scheler também rejeita a ideia de que possamos entender o outro só observando seus gestos ou expressões. Embora os movimentos corporais possam indicar sentimentos, só conseguimos entendê-los como tal se já tivermos reconhecido que o outro é alguém que sente. Ou seja, não são os movimentos que criam a ideia do outro, mas é a ideia do outro que nos permite interpretar os movimentos como expressões de sentimentos.

Com isso, Scheler muda totalmente a forma de pensar a empatia. Para ele, a empatia não é uma ponte construída entre duas pessoas isoladas. Em vez disso, ele mostra que estamos ligados aos outros desde o início, e que a intersubjetividade, isto é, o fato de convivemos com outras pessoas, não é algo que precisa ser criado, mas algo que já está presente desde sempre na nossa experiência.

Por isso, Scheler propõe abandonar as ideias que tentam explicar tudo com base em observações externas ou em explicações científicas realistas. Ele acredita que a fenomenologia é o caminho certo para descrever como realmente vivemos essas experiências afetivas e como percebemos os valores que existem nelas.

Outro ponto importante da filosofia de Scheler é sua crítica ao costume de separar interior e exterior, sujeito e objeto. Ele acredita que os sentimentos não são totalmente internos, como se só existissem dentro da nossa mente, nem totalmente externos, como se fossem apenas reações visíveis. Os sentimentos fazem parte do nosso modo de estar no mundo junto com os outros, e, por isso, não podem ser reduzidos a uma dessas categorias.

Ele propõe que pensemos a relação com o outro como uma abertura desde o início. A simpatia, nesse caso, é o que nos permite encontrar o outro sem tentar controlá-lo ou transformá-lo em uma cópia de nós. Como Scheler (2001) explica, a simpatia é o movimento que nos tira do centro e nos coloca em contato verdadeiro com a diferença do outro.

Essa relação não é uma fusão, em que nos tornamos iguais, nem uma imitação. É uma presença afetiva compartilhada. Scheler fala de um momento inicial da vida em que ainda não há separação entre o eu e o outro, e é a partir daí que surge a experiência de viver com os outros.

Vale dizer, ainda, algumas palavras acerca da diferença entre simpatia e empatia tal qual a compreende Scheler,

Para ele, embora ambos os termos, empatia e simpatia, estejam relacionados à experiência intersubjetiva, eles não se confundem. A simpatia (*Mitgefühl*) é compreendida como um partilhar de sentimentos com o outro, sem perda da individualidade, ao

passo que a empatia (*Einfühlung*) implica uma fusão do eu no outro, acarretando riscos de anulação da autonomia pessoal.

Na fenomenologia scheleriana, a simpatia é um fenômeno emotivo puro, distinto da esfera cognitiva. Ela ocorre quando um sujeito, reconhecendo a alteridade de outro, compartilha sua alegria ou dor, mas mantendo clara a diferença entre ambos. Assim, no verdadeiro *Mitgefühl*, a reação afetiva é motivada pela percepção do estado do outro, mas não se trata de apropriação desse estado, pois cada indivíduo preserva sua consciência de si.

Já a empatia, tal como descrita por Scheler (e ele tem em mente Theodor Lipps, é vista de forma crítica. Trata-se de uma vivência em que o eu se projeta ou se funde no outro, como ocorre em exemplos de estados patológicos, em cultos anímicos ou mesmo na relação entre hipnotizador e hipnotizado. Esse processo de *Einfühlung* conduz a uma redução da autonomia do sujeito, colocando em risco a distinção essencial entre os indivíduos.

Para Scheler, enquanto a simpatia supõe a preservação da identidade, a empatia tende a dissolver as fronteiras entre os sujeitos. Na empatia, o indivíduo pode “tomar para si” a vida ou a dor do outro, chegando a viver como se fosse o próprio. Scheler observa que esse fenômeno pode aparecer de forma infantil, como quando uma criança acredita ser a mãe de sua boneca, ou em casos de fusão afetiva, como a mãe que assume a dor do filho como se fosse sua própria.

Outro ponto decisivo é que, para Scheler, a simpatia é positiva, pois enriquece a vida comunitária sem destruir a individualidade. O compartilhar de sentimentos fortalece a relação entre pessoas, mantendo sua alteridade e promovendo uma intersubjetividade saudável. Já a empatia, na medida em que elimina a distinção entre eu e outro, aparece como fenômeno negativo, pois conduz a uma perda da consciência individual.

Em termos conceituais, Scheler associa simpatia ao *Mitgefühl*, que significa literalmente “co-sentir”. Nesse caso, o sofrimento ou a alegria do outro são reconhecidos como pertencentes a ele, mas o sujeito participa deles de modo intencional e livre. Já a empatia, traduzida pelo termo *Einfühlung*, implica uma imersão do eu no outro, em que não se trata mais de partilha, mas de fusão, resultando em um apagamento da diferença entre as consciências.

A análise scheleriana também evidencia que a simpatia é um fenômeno universal e necessário da vida emocional humana, sendo constitutivo da intersubjetividade. Trata-se de uma vivência *a priori*, que não pode ser reduzida a projeções psicológicas ou a

processos de contágio de massas. Ao contrário, a empatia é um caso limite do contágio afetivo, surgindo muitas vezes de forma involuntária e com caráter mais intensivo, o que a diferencia do *Mitgefühl* propriamente dito.

Por fim, Scheler sustenta que a distinção entre *Einfühlung* e *Mitgefühl* é essencial para compreender a vida comunitária e os fundamentos da ética. A simpatia, ao manter a alteridade e a individualidade, torna possível uma relação autêntica entre sujeitos. Já a empatia, ao dissolver a diferença, compromete a própria possibilidade de encontro interpessoal genuíno. Essa diferenciação revela a profundidade de sua fenomenologia do sentir, que busca preservar o valor intrínseco da pessoa e sua autonomia espiritual. Pode-se partir, então, para a descrição da forma como Husserl, outro importante pensador de impacto na trajetória de Edith Stein, trata da empatia, mas com uma acepção distinta da de Scheler.

Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia, foi um dos filósofos que mais profundamente investigou o conceito de empatia. Para Husserl, a empatia (*Einfühlung*), era um processo pelo qual o indivíduo transcendia sua própria subjetividade e entrava no mundo do outro. Ele descreveu a empatia como um ato de consciência que permitia ao sujeito reconhecer o outro como um ser separado, com suas próprias experiências e emoções. Vale a pena destacar que, nesse ponto, Husserl supera a concepção mais restrita de empatia em Scheler, ao formular uma compreensão do fenômeno que escapa às críticas dirigidas por este às teorias tradicionais da *Einfühlung*. Isso criava uma “ponte” entre o eu e o outro, permitindo que os indivíduos compartilhassem um mundo comum. Para Husserl, a empatia não era apenas um fenômeno emocional, mas também um processo cognitivo que envolvia a compreensão da subjetividade do outro.

Na fenomenologia husserliana, a empatia é essencial para a constituição da alteridade (contrariamente à concepção reduzida de Scheler sobre a simpatia). Husserl argumentava que, ao empatizar com outro ser humano, o sujeito reconhecia a alteridade desse indivíduo, ou seja, sua separação e independência como um ser consciente. Isso permitia ao sujeito compreender o outro não apenas como um objeto no mundo, mas como um ser com experiências e emoções próprias. Esse reconhecimento da alteridade era fundamental para a constituição de relações intersubjetivas, que são a base para a vida em comunidade.

Resta necessário dizer, por ora, que, na fenomenologia a empatia é vista como um fenômeno intersubjetivo, ou seja, um processo que envolve a interação entre dois sujeitos conscientes. Para Husserl e Stein, a empatia não é algo que ocorre dentro da mente de um único indivíduo, mas um processo relacional que depende da presença do outro. Isso sig-

nifica que a empatia só pode ocorrer em um contexto de interação social, em que os indivíduos estão dispostos a se abrir emocionalmente para o outro. Esse aspecto intersubjetivo da empatia é fundamental para a constituição da comunidade humana e para o desenvolvimento de relações interpessoais significativas.

Paul Ricoeur também falou sobre empatia, mas com foco na ética e na interpretação do outro. Para ele, empatia não é só entender o que o outro sente, mas também tentar interpretar de forma ativa suas intenções e razões. Isso quer dizer que, para compreender o outro, é preciso fazer um esforço consciente, se colocando em seu lugar e tentando entender como ele vê as coisas.

O pensamento de Ricoeur sobre empatia vai além de apenas observar os sentimentos. Ele relaciona empatia com temas mais amplos, como ética, a forma como entendemos o ser humano e a justiça. Para ele, empatia é importante porque nos aproxima do outro, mas é preciso cuidado para não cair em dois extremos: nem se perder no outro, esquecendo de si mesmo, nem agir com frieza e distância.

No livro *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur fala menos diretamente sobre empatia e passa a focar mais na amizade e na solicitude (o cuidado com o outro). Mesmo assim, ele continua reconhecendo que a empatia é uma forma importante de se abrir para o outro. Ele quer mostrar que é possível juntar sentimentos e regras morais numa convivência respeitosa com a diferença entre as pessoas.

Empatia, em palavras simples, é sentir o que o outro sente, se colocar no seu lugar, partilhar da sua dor ou alegria. Ricoeur valoriza muito isso, especialmente como forma de entrar no mundo do outro. Mas ele também mostra que há perigos: podemos nos perder no sofrimento do outro ou acabar projetando nossas ideias nele. Por isso, diz que a empatia não é suficiente para uma ética do respeito. Como ele escreve:

A simpatia e o respeito são um só e mesmo assim: a simpatia, é o respeito considerado na matéria afetiva [...] o respeito é a simpatia considerada na forma prática e ética” (Ricoeur, 2001, p. 54).

Assim, empatia e respeito, para Ricoeur, são dois lados da mesma vivência: o respeito é a forma mais ética e prática da simpatia⁴. Ricoeur mostra que essa união entre empatia e respeito está dentro do que ele chama de “estrutura dialógica da segunda pessoa”. Isso significa que a relação ética acontece quando olhamos para o outro como um

⁴ Destaca-se que Ricoeur, quando fala em simpatia, trata do mesmo que, nesta dissertação compreende-se por empatia.

“tu”, reconhecendo sua existência real e digna. A empatia ajuda a nos conectarmos afetivamente, mas é o respeito que garante que o outro não será apagado ou confundido conosco. Ricoeur se inspira em Kant para falar do respeito, mas vai além ao ligá-lo ao cuidado com o outro.

Ele continua seu raciocínio ligando empatia às ideias de amizade e solicitude. A amizade, pensada a partir de Aristóteles, é baseada em troca entre iguais. Já a solicitude é voltada para quem é mais vulnerável. Nesse novo modelo ético, a empatia é o primeiro passo, mas precisa se transformar em ação moral. Ricoeur diz:

A solicitude se apresenta como a noção ética proposta para cobrir o campo em que as relações para o outro exigem compensação de desigualdades e de carência de liberdade” (Ricoeur, 2001, p. 223)

Para ele, a empatia sozinha não basta. É preciso ir além e pensar na justiça e na responsabilidade. Ricoeur critica a empatia quando ela nos faz perder os limites entre o eu e o outro. Ele segue Max Scheler ao falar de dois tipos de confusão: uma onde o eu se perde no sofrimento do outro, e outra onde o eu transforma o outro numa cópia de si. Em ambas, perde-se o reconhecimento da individualidade do outro. Por isso, a empatia precisa ser atravessada pelo respeito. Como ele define: posição ativa de um outro si, de um alter ego (Ricoeur, 2010, p. 351), ou seja, reconhecer que o outro é uma pessoa única, com sua própria vivência.

Essa tentativa de unir empatia e respeito vem do desejo de Ricoeur de juntar duas formas de pensar a ética: a de Aristóteles, que fala do que é bom, e a de Kant, que fala do que é obrigatório. Para Ricoeur, amizade e solicitude representam o lado do bem, e o respeito representa o lado do dever. Mas ele acredita que essas duas formas podem andar juntas, pois ambas dependem do reconhecimento mútuo entre as pessoas.

Não se pode esquecer de mencionar, ainda outra vez no contexto das produções acerca da empatia, em filosofia, o trabalho de Martha Nussbaum. Esta argumenta que a empatia (*empathy*) é fundamental para o desenvolvimento de uma ética de justiça e cuidado, pois permite que os indivíduos reconheçam as necessidades e sofrimentos dos outros. Nussbaum sugere que a empatia nos torna mais conscientes das injustiças sociais e nos motiva a agir de maneira compassiva e responsável. Essa visão da empatia como uma habilidade moral enfatiza sua importância não apenas nas relações interpessoais, mas também na construção de sociedades mais justas (Nussbaum, 2005).

Para Martha Nussbaum, a empatia não é algo que simplesmente sentimos sem pensar, nem é só uma reação do corpo. Trata-se, portanto, de uma capacidade cognitiva. Para ela, as emoções envolvem pensamentos e julgamentos sobre o que tem valor para nós. Isso significa que emoção e razão andam juntas. Nussbaum não concorda com a ideia de que emoção é só instinto ou algo irracional.

Ela acredita que emoções como empatia e compaixão, que são também capacidades cognitivas, fazem parte de como decidimos o que é certo ou errado. Por isso, têm um papel importante nas decisões morais e políticas. Ela diz: “As emoções moldam a paisagem de nossa vida mental e social” (Nussbaum, 2001, p. 1), mostrando o quanto elas são centrais para entendermos a vida humana.

Nussbaum entende a empatia como uma emoção que vai além do sentimento, é também uma capacidade cognitiva. Quando sentimos empatia por alguém, não é só uma resposta automática: estamos, na verdade, pensando sobre dor, justiça e valores. Ao imaginar a dor do outro, a gente também pensa no que é justo ou injusto. Ela mostra isso quando fala da compaixão que sentiu pela mãe: “central para o conteúdo proposicional é a enorme importância de minha mãe, tanto em si mesma quanto como um elemento em minha vida” (Nussbaum, 2001, p. 49).

Ela usa ideias de Aristóteles para falar sobre o que é viver bem. Em sua visão, viver bem exige desenvolver não só a razão, mas também emoções corretas, como a empatia. A empatia nos ajuda a entender a dor dos outros e agir de maneira justa. Diferentemente dos antigos estoicos que viam emoção como um problema, Nussbaum acredita que há sabedoria nas emoções. Ela escreve: “as emoções contêm em si mesmas uma consciência de valor ou importância” (Nussbaum, 2001, p. 6).

A empatia, para Nussbaum, vai além do sentimento entre duas pessoas. Ela nos lembra que o bem de uma pessoa está ligado ao bem das outras. Quando sentimos empatia por alguém que sofre, percebemos que todos somos frágeis e precisamos uns dos outros. Isso não é só emoção, mas também envolve pensar sobre justiça e dignidade. Por isso, ela diz que a empatia é sempre moral: ela nos leva a agir porque achamos o sofrimento do outro injusto e que merece ser reparado.

Para Martha Nussbaum (2001, p. 65), a compaixão e a empatia não se confundem. A empatia refere-se à capacidade cognitiva de imaginar-se no lugar do outro e compreender suas emoções, funcionando como uma espécie de “espelhamento” afetivo que nos permite acessar a experiência alheia. Já a compaixão envolve um passo além: é uma resposta emocional que reconhece o sofrimento do outro como moralmente relevante e in-

justo, despertando em nós um senso de preocupação genuína e de responsabilidade ética diante da dor alheia. Assim, enquanto a empatia pode ocorrer de forma neutra, sem implicações valorativas, a compaixão, segundo Nussbaum, integra emoção e juízo moral, constituindo-se como uma virtude ligada à justiça e ao cuidado humano.

Nussbaum diz que a compaixão (e também a empatia) envolve três tipos de julgamento: o primeiro é sobre o quanto o sofrimento é grande, o segundo é que a pessoa não merece sofrer e o terceiro é que o bem-estar dela está ligado ao nosso. Esses pensamentos também aparecem quando sentimos empatia.

Então, empatia não é só se identificar com alguém, mas envolve pensar e interpretar o que acontece com o outro. Quando fala sobre o luto pela mãe, Nussbaum diz: “A aparência [...] combina o pensamento da importância com o pensamento da perda, seu conteúdo é que essa importância se perdeu” (Nussbaum, 2001, p. 49). Isso mostra como a empatia mistura sentimento e reflexão.

Para Nussbaum, a empatia é muito importante quando pensamos em justiça e em como tomar boas decisões. Ela critica ideias que dizem que só a razão importa na moral. Ela acha que as emoções ajudam a perceber quando algo é injusto ou doloroso. A empatia, nesse caso, nos ajuda a ver os problemas dos outros e querer agir. Ela escreve: “a emoção registra essa sensação de vulnerabilidade e controle imperfeito” (Nussbaum, 2001, p. 53), mostrando como as emoções nos ligam às dores e riscos da vida.

Nussbaum mostra que a filosofia não deve deixar as emoções de lado. Ao contrário, ela defende que a empatia é um tipo de conhecimento que ajuda nas decisões morais. Pensamos com a cabeça e com o coração ao mesmo tempo. A empatia, nesse sentido, nos ajuda a entender o outro e a querer o seu bem. É uma forma de sabedoria prática, que nos aproxima da justiça.

A proposta ética de Nussbaum, ao reposicionar a empatia no centro da deliberação moral e da justiça social, representa um giro importante na filosofia contemporânea das emoções. Para ela, é necessário abandonar visões reducionistas que desqualificam as emoções como irracionais, aproximando-nos de uma ética encarnada, situada e sensível. A empatia não é um adorno da vida moral, mas uma de suas condições de possibilidade.

Um aspecto importante das discussões filosóficas sobre a empatia é a distinção entre empatia disposicional e situacional. A empatia disposicional refere-se à tendência de um indivíduo de sentir empatia em uma variedade de situações, enquanto a empatia situacional é uma resposta a uma circunstância específica (cf. Agosta, 2010). Essa distinção é importante porque ajuda a explicar por que algumas pessoas parecem ser natural-

mente mais empáticas do que outras, enquanto outras só experimentam empatia em situações muito particulares.

Ocorre que as teorias filosóficas sobre a empatia exploram sua complexidade como um fenômeno cognitivo, emocional e ético. Desde a projeção emocional descrita por Lipps até a intuição emocional de Scheler e a fenomenologia intersubjetiva de Husserl e Stein, a empatia é vista como uma habilidade essencial para a compreensão e interação humana. Essas teorias destacam a importância da empatia não apenas nas relações interpessoais, mas também como uma base para a moralidade, a justiça social e a formação de comunidades.

1.3 A Fenomenologia e o Conceito de Empatia em Husserl

A fenomenologia, desenvolvida por Edmund Husserl, é uma abordagem filosófica que busca descrever a estrutura da experiência consciente de maneira rigorosa, sem pressuposições. Nesse contexto, a empatia emerge como um dos fenômenos centrais para a compreensão da intersubjetividade, ou seja, da maneira como os indivíduos percebem e se relacionam com os outros.

Husserl descreve esse processo como uma forma de intuição, em que o sujeito capta a essência da experiência do outro por meio de sua própria percepção. Esse ato de intuição é o que permite ao sujeito reconhecer o outro como um ser independente, com suas próprias emoções e pensamentos.

Assim, a empatia é, para Husserl, uma experiência que vai além do que podemos perceber diretamente com nossos sentidos. Ela envolve um nível mais profundo de compreensão, em que o sujeito reconhece não apenas as expressões externas do outro, como seu comportamento e suas palavras, mas também sua experiência interna, seus sentimentos e pensamentos. Esse nível mais profundo de compreensão é o que diferencia a empatia de outras formas de conhecimento, como a observação ou a imaginação. Na empatia, o sujeito não está apenas observando o outro de maneira objetiva, mas está se conectando com sua experiência subjetiva.

Sem empatia, os indivíduos seriam incapazes de reconhecer uns aos outros como seres conscientes, e a vida social seria impossível. A empatia permite que os indivíduos compartilhem um mundo comum, no qual cada um reconhece o outro como um ser separado, mas igualmente consciente.

Husserl também destaca a importância da empatia na constituição da identidade do eu. Ele argumenta que, ao reconhecer o outro como um ser separado, o sujeito também se reconhece como um ser independente. Esse reconhecimento da alteridade do outro é essencial para a formação da própria identidade, pois é por meio da relação com o outro que o sujeito se torna consciente de si mesmo como um ser distinto. Nesse sentido, a empatia não é apenas um fenômeno social, mas também um processo essencial para o desenvolvimento da autoconsciência.

Na fenomenologia, a empatia é vista como um fenômeno intencional, o que significa que ela envolve uma direção consciente para o outro. Ao empatizar, o sujeito não está simplesmente reagindo automaticamente às emoções do outro, mas está ativamente direcionando sua atenção e sua consciência para o outro. Esse aspecto intencional da empatia é o que permite que ela seja um ato de transcendência, em que o sujeito vai além de sua própria experiência para entrar na experiência do outro.

A empatia também desempenha um papel crucial na percepção do corpo do outro. Para Husserl, como lembra Rudimar Barea (2015, p. 43), o corpo não é apenas um objeto no mundo, mas um “corpo vivido”, que expressa as emoções e a subjetividade do outro. Ao empatizar com o outro, o sujeito não está apenas percebendo seu corpo físico, mas também sua experiência interna, que se manifesta por meio de suas expressões corporais. Isso inclui gestos, expressões faciais, tom de voz e postura, que são todas formas de comunicação emocional. A empatia, portanto, envolve tanto a percepção do corpo quanto a compreensão da subjetividade que ele expressa.

A questão levantada acima sobre como o sujeito pode “empatizar” o corpo do outro encontra explicação na fenomenologia de Husserl, que distingue o corpo físico (*Körper*) do corpo vivido (*Leib*). Empatizar o corpo do outro não significa simplesmente observar suas características físicas ou ações mecânicas, mas captar o significado subjetivo expressado por meio dessas ações. Nesse sentido, a empatia é um processo de percepção ampliada, no qual o sujeito reconhece que os gestos, a postura e as expressões do outro são manifestações de sua interioridade, permitindo uma conexão que transcende o nível puramente físico.

Para compreender melhor essa ideia, é útil pensar na empatia como um processo que integra o sensorial e o interpretativo. O sujeito, ao observar o corpo do outro, percebe sinais como o tom de voz ou uma expressão facial, que não são apenas dados objetivos, mas veículos de comunicação de emoções, intenções ou estados internos. Assim, “empatizar” envolve interpretar essas manifestações no contexto da vivência do outro, reconhe-

cendo sua subjetividade. A postura curvada de alguém, por exemplo, pode ser percebida não só como um dado físico, mas como uma expressão de tristeza ou cansaço (cf. Barea, 2015, p. 45).

O sujeito não “empatiza” diretamente com o corpo físico do outro, mas com o que o corpo expressa enquanto parte da experiência vivida. Essa empatia requer abertura e sensibilidade para captar os significados subjacentes às manifestações corporais, reconhecendo o outro como um ser consciente e experiencial.

Husserl faz uma diferença importante entre empatia e imaginação. Quando imaginamos algo, estamos criando uma imagem mental de algo que não está ali. Já na empatia, estamos percebendo de verdade a presença do outro. Isso mostra que a empatia não é só imaginar ou se colocar no lugar de alguém, mas uma forma de perceber diretamente o que o outro sente (Husserl, 1992, p. 35).

A filosofia de Husserl muda bastante a forma de pensar a empatia. Em suas *Meditações Cartesianas*, ele responde às críticas que diziam que sua fenomenologia era fechada no “eu”. Ele mostra que, mesmo suspendendo o mundo ao fazer a análise da consciência, o outro não desaparece. Pelo contrário, ele é vivido de forma indireta, por meio de uma analogia com a experiência que temos de nós mesmos.

Husserl usa os termos “esfera própria” e “experiência do outro” para explicar isso. Na esfera própria, temos acesso direto ao que sentimos. É com base nisso que conseguimos perceber o outro, não porque sentimos o mesmo que ele, mas porque conseguimos reconhecer que ele sente algo diferente. Ele diz:

“de início, preciso explicitar, como tal, o que pertence a mim propriamente, a fim de compreender que no ‘próprio’ o ‘não-próprio’ adquire, também ele, seu sentido existencial, principalmente por analogia” (Husserl, 2001, p. 162).

Então, a empatia não é só uma questão psicológica ou uma tentativa de imaginar o outro. Ela faz parte de como convivemos no mundo com os outros. Husserl chama isso de “*Appräsentation*”, que é como vemos um lado do outro que não está totalmente visível, como acontece ao olhar um cubo e imaginar o lado que está escondido. Isso mostra que o outro é sempre diferente e que nunca o percebemos completamente.

O corpo tem um papel essencial nisso. Quando vemos o corpo de outra pessoa, que é parecido com o nosso, conseguimos imaginar que ele sente e pensa como nós. Por isso, Husserl diz:

Se me introduzo no outro pelo pensamento, e se penetro mais adiante nos horizontes daquilo que lhe pertence, logo me defronto com o seguinte fato: da mesma forma que seu organismo corporal encontra-se no meu campo de percepção, assim também o meu se encontra no campo dele e, geralmente, ele me apreende de maneira igualmente imediata como outro para ele, assim como eu o apreendo como ‘outro’ para mim (Husserl, 2001, p. 143).

A empatia está, assim, ligada à ideia de que existe um mundo compartilhado entre os sujeitos. Não é só um sentimento ou uma técnica mental, mas faz parte do que torna possível que exista um mundo comum entre as pessoas. Husserl escreve:

é uma ligação que em princípio é *sui generis*, uma comunhão efetiva, esta que é precisamente a condição transcendental da existência de um mundo, de um mundo dos homens e das coisas (Husserl, 2001, p. 142).

Portanto, a empatia é fundamental para que possamos viver juntos no mesmo mundo. A experiência do outro acontece nesse encontro entre o que é igual e o que é diferente. O Eu vê no outro alguém parecido, mas que nunca é totalmente igual. Isso acontece por meio de processos como a analogia, o emparelhamento e a observação do comportamento.

Mesmo assim, a diferença entre o eu e o outro nunca desaparece. O outro continua sendo diferente e essa diferença é o que torna a empatia possível. A empatia não é fusão, mas um modo de reconhecer a alteridade e manter um espaço para ela. Isso nos permite ver o outro como sujeito, e não como objeto.

A fenomenologia quer entender como construímos o sentido do outro. Husserl diz:

Nossa ‘teoria’ da experiência estranha, da experiência dos ‘outros’, não queria nem poderia fazer qualquer outra coisa senão explicitar, partindo da obra constitutiva da experiência, o próprio sentido da posição de um ‘outro’ e, partindo das sínteses correspondentes, explicitar o sentido da ‘existência verdadeira dos outros’ (Husserl, 2001, p. 161).

A empatia tem duas formas principais: uma onde o outro é visto como alguém diferente e distante, e outra onde há uma tentativa de sentir o que ele sente. Essas duas formas são importantes para entender como ela funciona.

Husserl mostra que o solipsismo, a ideia de que só o “eu” existe, é superado quando entendemos que o outro também pode ser vivido como sujeito. Ele escreve que o mundo se configura

não como uma obra de minha atividade sintética de alguma forma privada, mas como de um mundo estranho a mim, ‘intersubjetivo’ existente para cada um, acessível a cada um em seus ‘objetos’ (Husserl, 2001, p. 106).

A imaginação tem um papel importante aqui. Ela permite que o Eu imagine o ponto de vista do outro. Mas isso não garante que o outro será totalmente compreendido. A empatia continua sendo limitada e parcial. Vale esclarecer que, embora Husserl dialogue criticamente com Theodor Lipps, ele não retorna à concepção psicologista de *Einfühlung* como projeção imaginativa; ao contrário, ao distinguir rigorosamente empatia de imaginação, Husserl reformula o conceito em chave fenomenológica, compreendendo a empatia como um modo originário de apreensão da alteridade, uma experiência intencional mediata, mas não fictícia, o que justamente o afasta da teoria de Lipps em vez de retomá-la.

Conforme Rosa (2020, p. 02), em estudo sobre a empatia em Husserl:

A empatia própria ocorre por meio da imaginação, pela qual uma pessoa realizará um emparelhamento, tentando se inserir na vivência do outro “como se” fosse sua própria. Não obstante, atingir tal intento é considerado uma impossibilidade, pois o outro é sempre uma “apresentação”, e não uma “presença”, ou seja, conhecemos o Outro por meio do preenchimento: um ato intencional da consciência, que preenche a vacuidade das partes do fenômeno que não temos acesso, temos somente uma apresentação. Por exemplo, ao ver um cubo têm-se uma apresentação das faces que se consegue ver, enquanto as demais faces são “preenchidas” por meio de uma suposição de que são quadradas e retas, igualmente àquelas que se tem acesso. Na dimensão de uma apresentação, é necessário que a pessoa comunique os fenômenos apreendidos para que se conheça (verifique) o que imaginou.

Em Husserl, a empatia (*Einfühlung*) é o modo intencional pelo qual um eu consciente constitui o “outro” como alter ego. Ela não é fusão afetiva nem inferência teórica: nasce de um “emparelhamento” (*Paarung*) entre o meu corpo vivo (*Leib*) e o corpo do outro que percebo agindo no mundo. Esse emparelhamento é sustentado pela imaginação como operação do “como se”: ao ver gestos, expressões e condutas, eu os projeto em um horizonte de vivências possíveis “como se” eu as estivesse vivendo.

Contudo, essa acessibilidade é sempre indireta: o outro se dá por “apresentação” (apresentação-por-analogia, ou *apresentação*), nunca por “presença” plena. Husserl (2001, p. 78) descreve esse tipo de doação com a imagem fenomenológica dos perfis (*Abschattungen*): tal como, ao ver um cubo, tenho em presença apenas algumas faces enquanto “preencho” as demais por expectativa, também, diante do outro, a consciência “preenche” lacunas do que não é dado de modo imediato (o sentir-dor, o lembrar, o querer

do outro) por uma analogia regulada. A empatia, então, é um ato de preenchimento intencional que pode ganhar ou perder adequação conforme é confirmado, corrigido ou desmentido por novas doações de sentido (palavra, gesto, contexto, histórico compartilhado).

O trecho de Rosa (2020, p. 02) acima captura justamente esse ponto: a empatia “própria” ocorre via imaginação e emparelhamento, mas não alcança a impossibilidade estrutural de viver a experiência do outro tal como ele a vive. Por isso, Rosa acerta ao usar o exemplo do cubo para mostrar o papel do “preenchimento” e ao destacar a necessidade de comunicação como verificação: minha suposição empática só se torna mais adequada quando o outro se expressa e quando novas aparições do fenômeno confirmam (ou retificam) o que imaginei. Em termos husserlianos (Husserl, 1992, p. 102), a imaginação é condição de possibilidade da empatia, e a empatia é sempre perfectível: um movimento de aproximação assintótica, guiado pelo “como se”, que nos permite reconhecer o outro como sujeito de vivências sem jamais reduzi-lo a uma cópia do meu próprio eu. Assim, esclareço: a imaginação consiste na produção interna de uma imagem ou situação ausente, enquanto a empatia é a apreensão intencional da vivência do outro como experiência real, ainda que não originariamente dada a mim.

A experiência do outro faz parte da estrutura da nossa própria consciência. Só podemos viver em um mundo comum se reconhecermos o outro como alguém com quem dividimos essa experiência. Esse reconhecimento não é um raciocínio lógico, mas algo que faz parte da maneira como a consciência funciona.

A convivência entre os sujeitos, então, não depende de todos serem iguais, mas de se reconhecerem mutuamente como diferentes. A identidade só existe porque existe diferença. Mesmo que não possamos viver as experiências dos outros totalmente, conseguimos estabelecer uma conexão.

Para Husserl, a empatia mostra como o outro é essencial na formação do sentido. O outro não é um acréscimo ao ego, mas parte da forma como o Eu se forma e se relaciona com o mundo. A fenomenologia mostra que não vivemos sozinhos, mas sempre em relação com outros.

Na visão de Husserl, a empatia apresentada nas *Meditações Cartesianas*, por exemplo, cria uma nova forma de pensar o outro. Ele deixa de ser só um corpo, e passa a ser reconhecido como sujeito. A partir da analogia com nosso próprio corpo, conseguimos entender isso. No fim, a intersubjetividade é o que permite que o mundo e a consciência existam juntos. Husserl resume:

A filosofia exige uma explicitação que trata das necessidades essenciais últimas e mais concretas. Essas são as leis essenciais que determinam a maneira pela qual o mundo objetivo finca suas raízes na subjetividade transcendental, ou seja, leis que, de maneira concreta, tornam compreensível o mundo como sentido constituído (Husserl, 2001, p. 150).

Para que a empatia seja de fato uma ligação com o outro, é preciso prestar atenção, suspender julgamentos e escutar com cuidado. Isso ajuda a perceber o outro sem projetar nossas ideias sobre ele. Também é importante confirmar com o outro se o que entendemos está certo⁵.

O outro aparece como corpo, como expressão, não como uma mente escondida. A empatia é como um toque sensível, em que sentimos o outro presente em nosso próprio corpo. O corpo não é só um meio para conhecer o outro, ele é o lugar onde a empatia acontece.

Outro aspecto importante da fenomenologia husserliana é a noção de *epoché*. Esta se refere à suspensão do julgamento sobre a realidade objetiva do mundo. Na empatia, essa suspensão é aplicada ao reconhecimento da subjetividade do outro. O sujeito não julga o outro com base em suas próprias experiências ou preconceitos, mas suspende seu próprio ponto de vista para perceber o outro como um ser separado e independente. Essa suspensão do julgamento é o que permite ao sujeito se conectar de maneira autêntica com a experiência do outro, sem impor suas próprias expectativas ou interpretações. Acredito que não há contradição no dito até o momento, pois a empatia é interpretativa no sentido de que envolve uma mediação compreensiva da vivência alheia, mas não é imaginativa nem fictícia, já que se funda na presença real do outro e em sua expressão corporal efetivamente percebida.

Embora a ideia de suspender completamente o próprio ponto de vista para perceber o outro de maneira independente seja uma aspiração importante dentro da fenomenologia, alcançar uma “objetividade” pura na empatia parece uma tarefa impossível. Isso porque todo ato de percepção é mediado pela subjetividade daquele que percebe, de modo que, ainda que o sujeito se esforce para suspender seus juízos e preconceitos, ele inevita-

⁵ A autocrítica mostra que não compreendemos tudo sobre o outro, e Merleau-Ponty aprofunda essa ideia ao afirmar que a empatia não se reduz à mente, mas envolve o corpo, que capta gestos, expressões e presenças de modo sensível; por isso, diminuir o papel da imaginação na empatia requer escuta, reflexão e abertura ao diálogo, permitindo uma conexão mais autêntica com o outro, sem projetar nele nossas experiências, já que, para Merleau-Ponty, somos corpos vivos em contato constante com o mundo, capazes de sentir junto e de partilhar o mesmo espaço no quiasma da existência, onde ver e ser visto se entrelaçam em uma relação direta e recíproca (Merleau-Ponty, 2011, p. 149).

velmente carrega consigo uma bagagem histórica, cultural e emocional que molda sua compreensão do mundo e das pessoas ao seu redor.

Husserl (1992, p. 12), ao propor a *epoché*, reconhece a necessidade de reduzir as influências subjetivas para acessar a essência do fenômeno, mas isso não significa que o sujeito possa se desvincular completamente de sua própria perspectiva. Mesmo no exercício mais rigoroso de escuta ativa e validação interpessoal, sempre haverá uma margem de interpretação que passa pelo filtro da individualidade do observador. Além disso, a própria experiência do outro é inacessível em sua totalidade, pois a vivência subjetiva é única e irreduzível, tornando qualquer tentativa de “compreensão pura” inevitavelmente parcial.

Nesse sentido, em vez de buscar uma objetividade absoluta, um caminho mais realista para a empatia talvez resida no reconhecimento das limitações inerentes à intersubjetividade e no compromisso com um esforço contínuo de escuta, diálogo e autorreflexão. Assim, a empatia autêntica não seria uma neutralidade total, mas sim uma disposição genuína para compreender o outro dentro dos limites inevitáveis da subjetividade.

A fenomenologia husserliana também explora os limites da empatia, reconhecendo que, embora possamos compreender as emoções e experiências do outro, nunca podemos experimentá-las completamente como nossas. Esse reconhecimento dos limites da empatia é essencial para a constituição da alteridade, pois nos lembra que o outro é sempre um ser separado, com uma subjetividade única e intransferível. Isso cria um equilíbrio delicado entre a proximidade e a distância, permitindo que o sujeito se conecte emocionalmente com o outro sem perder de vista sua individualidade (Husserl, 1992, p. 10)⁶.

Na fenomenologia de Husserl, a empatia é um fenômeno que ocorre em múltiplos níveis. Ela começa com a percepção das expressões corporais do outro, mas vai além disso para incluir a compreensão de seus sentimentos e motivações internas. Esse processo de múltiplos níveis de percepção é o que torna a empatia tão complexa e multifacetada. Ela envolve tanto a percepção sensorial quanto a intuição emocional, permitindo que o sujeito compreenda o outro de maneira profunda.

⁶ Escreve Husserl (1992, p. 10): “Por conseguinte, esta inibição universal de todas as tomadas de posição frente ao mundo objectivo, à qual damos o nome de epoché fenomenológica, torna-se justamente o meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela vida da consciência na qual e para a qual todo o mundo objectivo é para mim, e é tal como para mim é”.

As diferentes abordagens filosóficas e científicas da empatia, discutidas ao longo deste capítulo, reforçam a complexidade e a relevância do conceito. Seja na estética, na fenomenologia, na ética ou na neurociência, a empatia se destaca como uma habilidade essencial para a compreensão mútua, o desenvolvimento da moralidade e a construção de comunidades mais solidárias.

2. ALGUMAS CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE EDITH STEIN

Este capítulo tem como propósito apresentar as concepções filosóficas fundamentais da autora que permitem compreender de forma ampla e rigorosa o seu conceito de empatia. Nele, são abordadas as bases fenomenológicas e ontológicas que estruturam o pensamento steiniano, evidenciando como suas reflexões sobre a constituição do eu, a intersubjetividade e a experiência do outro se articulam na construção de uma filosofia da empatia. Trata-se, portanto, de um percurso conceitual que prepara o terreno para a análise aprofundada do tema, a ser desenvolvida no Capítulo 3, onde o conceito de empatia em Stein será examinado de modo mais detalhado e sistemático.

2.1 Fundamentos fenomenológicos do conhecimento e da pessoa em Edith Stein

2.1.1 *A compreensão da essência*

É possível apreender o significado das coisas em sua própria essência? O método fenomenológico propõe-se como um caminho que permite aos objetos manifestarem-se tal como são, ou seja, que se revelem por si mesmos. Dessa forma, a compreensão dos fenômenos ocorre a partir deles próprios. As essências não são criações da mente humana; em vez disso, seu sentido é percebido pela consciência. A intuição, nesse contexto, atua como um meio de apreensão do *eidos* (Husserl utiliza o termo grego) revestido pela experiência fenomenológica. Para ilustrar essa ideia, um exemplo pode auxiliar na compreensão:

Vamos realizar uma experiência semelhante àquela sugerida por Husserl: uma pessoa bate com a mão na mesa e, de imediato, reconhecemos que se trata de um som. Esse reconhecimento ocorre de forma instantânea e intuitiva. Sempre que ouvimos um ruído, somos capazes de identificá-lo e afirmar: “isso é um som”. Esse processo acontece naturalmente, a menos que haja algum impedimento. Quando não há obstáculos, conseguimos intuir a essência do fenômeno, ou seja, captar seu significado e colocá-lo em perspectiva (Bello, 2006, p. 54).

Ao perceber um som, que é um fenômeno físico, a consciência se dirige intencionalmente a ele, caracterizando um ato fenomenológico. O som se revela à consciência por meio de uma intuição imediata, permitindo seu reconhecimento. No entanto, como podemos afirmar que esse som percebido é verdadeiro? A resposta está em sua análise. O primeiro elemento a ser considerado é o dado sensível, o som em si. A partir disso, torna-se

essencial investigar seu significado e essência. O fenômeno, ao se manifestar, não apenas se apresenta, mas também carrega em si uma revelação sobre sua própria natureza. O objetivo do método fenomenológico, portanto, é descrever a ideia que subjaz àquilo que se manifesta.

Dessa forma, evidencia-se que a fenomenologia se dedica à investigação das essências. Quando Edith Stein adere a essa abordagem para estudar a estrutura da pessoa humana, seu propósito é fundamentar o conhecimento na verdade dinâmica do ser. Em contrapartida, a tendência do Positivismo era restringir o conhecimento à observação dos fatos. No entanto, a compreensão genuína dos atos empáticos exige uma investigação mais profunda, que vá além da mera constatação dos fatos (Cf. Stein, 2004).

A *epoché*, nesse contexto, consiste em suspender provisoriamente os juízos sobre o mundo e os fatos, sem negá-los, mas submetendo-os a um exame rigoroso de sua veracidade. Esse procedimento inaugura o método fenomenológico e tem como finalidade descrever as essências das experiências, adotando uma postura de contemplação isenta de influências subjetivas ou psicológicas. O foco recai sobre a ideação apodítica, isto é, a busca por um conhecimento absoluto e evidente. E ainda:

Isso é algo compreensível por si só, pois uma ciência que pretende ser a base última para a clarificação de todo conhecimento científico não pode depender de uma disciplina já estabelecida. Pelo contrário, precisa estabelecer seus próprios fundamentos de maneira autônoma (Stein, 2004, p. 79).

Certamente, os fenômenos que envolvem o ser humano e se manifestam nele conferem experiências singulares e intransferíveis. Suspender o mundo significa, portanto, suspender os juízos e suas particularidades. No entanto, essa suspensão não implica uma negação, mas sim uma submissão à busca por uma verdade objetiva e universal. Nesse sentido, “a fenomenologia da percepção não se limita a descrever percepções individuais, mas busca investigar o que é ‘percepção em geral’, segundo sua essência, e, a partir desse entendimento, extrair uma abstração ideal a partir dos casos particulares” (Stein, 2004, p. 80).

A vivência subjetiva, por sua vez, possui duas dimensões: uma de intensidade, inacessível ao conhecimento direto, e outra objetiva, ou seja, o conteúdo vivenciado, que pode ser compreendido por sua universalidade.

Nessa perspectiva, a redução fenomenológica assume o papel de um processo de purificação e apreensão das essências. A universalidade está vinculada à demonstração

apodítica do objeto dado, isto é, do fenômeno que, revestido de suas contingências, necessita de uma clarificação. O objetivo do método fenomenológico é alcançar as experiências puras do sujeito.

Além disso, tanto a vivência quanto a experiência, em sua totalidade, não podem ser descritas de maneira absolutamente fiel. Nesse sentido, a redução fenomenológica surge como um recurso para evitar julgamentos equivocados e juízos definitivos. Por meio da redução fenomenológica, é possível analisar os traços do fenômeno, eliminando elementos acidentais e retendo apenas sua estrutura essencial. Assim, a fenomenologia não se limita à observação superficial, mas propõe um método que permite alcançar a compreensão da realidade para além da aparência sensível (Stein, 2004).

A compreensão fenomenológica da essência, tal como desenvolvida nesta seção, constitui o fundamento metodológico indispensável para a análise da empatia em Edith Stein. Ao compreender que o conhecimento autêntico não se reduz à apreensão factual, mas exige a intuição do fenômeno tal como ele se dá à consciência, prepara-se o terreno, crê-se, para distinguir a empatia de atos como a percepção externa, a inferência psicológica ou a projeção afetiva. No capítulo a seguir, essa distinção será decisiva para compreender a empatia como um ato originário, dotado de estrutura própria, e não como um juízo mediado ou uma construção imaginativa. Assim, a noção de essência aqui trabalhada permitirá, no capítulo posterior, identificar o núcleo invariável da vivência empática, condição para sua descrição fenomenológica rigorosa.

2.1.2 A redução transcendental

A redução transcendental, conforme desenvolvida por Husserl (1992), e depois retomada por Edith Stein, representa um marco teórico fundamental na fenomenologia, ao deslocar o foco da realidade objetiva para o campo da subjetividade. Husserl propõe que o fluir da consciência é o lugar por excelência onde se realizam os atos vividos pelo sujeito, sendo o exame desses atos, na percepção, na esfera afetiva e intelectual, o que permite adentrar na profundidade da subjetividade. Essa abordagem implica uma conversão da atitude natural para uma atitude reflexiva e crítica, onde o mundo é “colocado entre parênteses”, permitindo a investigação das essências que sustentam os fenômenos.

A redução transcendental permite que se introduza à esfera do eu puro. Guimarães (2005, p. 47) afirma que “a redução transcendental, por sua vez e simultaneamente, nos coloca em relação direta com o eu puro enquanto lugar da vivenciação do mundo”. Assim,

ela representa uma transcendência do universo das essências ao campo da subjetividade e evidencia a consciência como lugar da constituição do mundo.

Edith Stein estabelece um diálogo crítico com essa concepção. Ao aproximar-se do mestre em 1913, como lembra Gyrão (2015), percebe na fenomenologia uma via promissora para sua busca filosófica. Trabalhando diretamente com Husserl na organização e publicação de seus manuscritos, Stein teve acesso privilegiado às bases da fenomenologia, o que lhe permitiu desenvolver uma leitura própria da redução transcendental.

A redução transcendental, ao introduzir o acesso ao eu puro como lugar da vivência, oferece os instrumentos conceituais necessários para compreender como a empatia se insere no campo da subjetividade sem se reduzir a um ato puramente imanente. No capítulo a seguir, ao tratar da constituição da empatia, será precisamente essa distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica que permitirá descrever o modo pelo qual o outro é dado à consciência como outro sujeito, e não como simples objeto do mundo. Além disso, o diálogo crítico de Stein com Husserl, já esboçado nesta dissertação, será retomado quando se mostrar que a empatia impõe limites à suspensão transcendental, exigindo o reconhecimento ontológico do outro como existente extra mentem.

2.1.3 Sobre a percepção

Edith Stein organiza, em seu livro sobre a empatia seu pensamento distinguindo dois tipos principais de conhecimento: o da natureza e o da subjetividade. Antes de falar diretamente sobre como se dá o ato de conhecer, ela escolhe explicar como os objetos naturais são formados na consciência. Essa escolha revela a importância de entender como a mente humana se relaciona com o mundo por meio de experiências que a conectam aos fenômenos.

Entre essas experiências vividas, Stein destaca a percepção como a mais importante para o contato com os objetos naturais. Para ela, perceber é o primeiro modo de conhecimento. Trata-se de algo direto e imediato, diferente do conhecimento que depende de raciocínio ou dedução. Por exemplo, quando vemos um objeto pela primeira vez, simplesmente o reconhecemos como algo presente ali. Só depois começamos a refletir sobre o que ele é ou como se relaciona com outras coisas.

Stein define o ato de conhecer como uma passagem do não saber para o saber. Isso significa que o conhecimento surge quando algo nos é revelado e se torna claro para nós. Mas essa clareza precisa de uma confirmação: o juízo. O juízo é o que garante que aquilo

que foi percebido tem valor como conhecimento. Mesmo assim, o ponto de partida é sempre a percepção imediata de algo:

O espírito, que com sua vida intencional ordena o material sensível em uma estrutura, e, ao fazer isso, vê em si um mundo de objetos, chama-se razão ou intelecto. A percepção sensível é a sua primeira e mais elementar atividade (Stein, 2004, p. 42)

A autora (2004, p. 43) chama essa primeira experiência de “acusação da existência”, ou seja, um contato direto com um ser que ainda não sabemos o que é, mas que se apresenta a nós. Nesse momento, não se trata de saber se é verdadeiro ou falso, mas apenas de reconhecer que algo está ali, diante da nossa consciência. A partir disso, o juízo pode surgir e avaliar.

Algumas dessas acusações da existência podem estar sujeitas a erro, especialmente quando envolvem os sentidos, como a visão e a audição. No entanto, há um tipo de percepção que não pode ser enganoso: a percepção da própria consciência. Quando vivemos algo dentro de nós, diz Cardoso (2012) como um pensamento ou emoção, temos certeza imediata de que isso está acontecendo, pois faz parte de quem somos.

Assim, pode-se dizer que a percepção ocupa um lugar central na fenomenologia de Edith Stein, pois constitui o modo fundamental pelo qual o sujeito se orienta em direção ao mundo e aos objetos que o cercam. Para Stein (2001, p. 46), “é próprio da percepção, o fato que esta seja percepção de um objeto individual, do qual o conteúdo é de um todo determinado”. A filósofa entende que perceber não é apenas receber impressões sensoriais, mas apreender a unidade do objeto que se apresenta à consciência. Esse ato perceptivo não se limita à aparência imediata, mas implica uma síntese entre sujeito e mundo, onde o fenômeno se manifesta em sua concretude.

A percepção, portanto, é o ponto de partida do conhecimento fenomenológico, pois é nela que o sujeito tem contato direto com o dado originário. Stein (2001, p. 204) observa que “a percepção corpórea se limita aos dados do estado presente, sem recorrer aos precedentes e à síntese, que faz aparecer o processo de desenvolvimento”.

Assim, a percepção revela apenas o que está dado no momento atual, o *hic et nunc*, sem abarcar o passado do objeto percebido. Essa limitação não é um defeito, mas a característica própria da percepção: ela dá o imediato, o presente vivido.

Ao considerar o exemplo de uma pessoa com uma cicatriz, Stein mostra que o ato perceptivo apenas apreende o visível, “esta pessoa tem uma cicatriz de queimadura” (Stein, 2001, p. 205), sem penetrar na história e na experiência que deram origem a essa

marca. A percepção, enquanto fenômeno presentificante, não reconstrói o passado, mas fornece os dados corpóreos que estão diante de nós. Trata-se de um ato que se restringe ao campo sensível e, por isso, é o fundamento sobre o qual se podem construir compreensões mais complexas, como a empatia ou a reflexão.

Para Stein, o valor fenomenológico da percepção não depende da veracidade empírica do percebido. Mesmo quando há erro, a descrição fenomenológica permanece válida. Ela afirma:

Se acreditarmos perceber um pássaro voando, mas depois olhando melhor nos damos conta de que se trata de uma folha caindo, agora a nossa percepção vem desmascarada como um engano [...]. Todavia, o perceber um pássaro que voa é um dado de fato que não se pode suprimir (Stein, 2001, p. 45-46).

Na percepção, assim, encontramos uma espécie de síntese de sensação (externa ou interna) e juízo. Não é a percepção como um todo que é enganosa em si, mas o juízo "isto é um pássaro", que acompanha a sensação. O juízo é corrigido; a sensação não.

A análise fenomenológica, portanto, não se ocupa com o verdadeiro ou o falso do mundo empírico, mas com a maneira como o fenômeno se dá à consciência.

Esse exemplo do pássaro ou da folha evidencia que a percepção é um fenômeno de intenção. Por isso, Stein insiste que “a percepção se volta para um objeto que se manifesta de certo modo, e isto permanece verdadeiro, ainda que a percepção se mostre enganosa e o objeto percebido não exista” (Stein, 2001, p. 45). A fidelidade fenomenológica consiste em descrever a vivência perceptiva tal como ela se dá, independentemente da existência objetiva do objeto.

Stein aprofunda a compreensão da percepção ao destacar que a fenomenologia não se limita a descrever casos particulares, mas busca compreender a essência do ato perceptivo. Nas suas palavras:

A fenomenologia da percepção não se limita a fornecer uma descrição das percepções individuais, mas tem a intenção de empurrar a investigação do que é uma ‘percepção de si’ em sua essência (Stein, 2001, p. 69).

Assim, a percepção não é apenas um evento psicológico, mas uma via para o conhecimento eidético, isto é, do que constitui a própria estrutura do perceber.

A filósofa reconhece que todo ato perceptivo está condicionado pelo tempo fenomenológico. Cada percepção dura um intervalo, é uma síntese de múltiplas vivências contínuas. Por isso, o conhecimento perceptivo é sempre parcial, pois “toda percepção,

ainda que a mais rápida e menos atendível, dura um tempo”, como observa García-Baró (1998, p. 43). A temporalidade da percepção indica que o sujeito apreende o mundo de modo fragmentário, mas em continuidade vivencial, uma sucessão de atos que compõem a experiência do real.

Outro aspecto essencial na teoria steiniana da percepção é a relação entre subjetividade e objetividade. A filósofa alerta que:

não se pode descrever completamente a vivência, quando se faz unicamente do lado subjetivo [...], mostra que não se pode descrever o lado subjetivo sem levar em consideração o seu polo oposto: a objetividade que contém a vivência (Stein, 2001, p. 45).

A percepção é, assim, o lugar de encontro entre sujeito e objeto, onde se dá a síntese intencional que caracteriza a consciência fenomenológica. Perceber é sempre perceber algo, e esse algo se apresenta como presença objetiva para o sujeito.

A partir dessa concepção, Stein distingue a percepção externa e a interna. A percepção externa refere-se à apreensão do mundo em “carne e osso”, ao dado sensível imediato, enquanto a percepção interna concerne ao modo como a consciência apreende suas próprias vivências. Sobre a primeira, ela afirma: “É claro que não é possível uma percepção externa da dor, enquanto que a percepção externa é uma característica dos atos, no qual o ser cósmico espaço-temporal e seu acontecimento se dá em carne e osso” (Stein, 2001, p. 72). Já a percepção interna permite acessar as dimensões psíquicas e espirituais que não são observáveis externamente, abrindo espaço para a reflexão.

A percepção em Edith Stein, assim, é a porta de entrada da fenomenologia, o campo onde se manifesta a relação originária entre sujeito e mundo. Ela é sempre uma experiência presente, intencional e situada, que revela o fenômeno tal como aparece à consciência. A percepção, para Stein, não é um mero registro sensorial, mas um ato de apreensão dotado de estrutura e sentido. Mesmo quando falha, ela é verdadeira enquanto vivência fenomenológica. Por isso, compreender a percepção significa compreender a base de toda experiência e de toda possibilidade de conhecimento, um ponto em que se unem, em um mesmo gesto, consciência e mundo, sujeito e objeto, vida e essência.

A análise da percepção desempenha papel decisivo na preparação conceitual da empatia, uma vez que permite estabelecer seus limites e sua especificidade. Ao mostrar que a percepção externa apreende apenas o dado presente e sensível, sem acesso à interioridade alheia, criou-se aqui, crê-se, as condições para compreender, no próximo capítulo,

por que a empatia não pode ser confundida com percepção nem com observação comportamental.

2.1.4 O juízo

A partir daí, Stein passa a falar do segundo nível de conhecimento: aquele que vem do juízo. Esse tipo de conhecimento busca compreender melhor aquilo que foi percebido. O juízo, por sua vez, possui duas partes: o ato de julgar e o conteúdo daquilo que é julgado. É necessário diferenciar também o que é lógico do que é apenas psicológico no julgamento.

O juízo, lembra Cardoso (2012, p.107), vai além da percepção inicial, pois exige que a pessoa pense sobre o sentido do objeto percebido. Isso quer dizer que, ao olhar para algo, reconhecemos não apenas que aquilo existe, mas que pertence a um grupo maior, uma categoria ou tipo. É nesse momento que passamos a dar sentido mais profundo ao que percebemos.

Quando se consegue compreender algo em sua forma geral, ou essencial, pode-se dizer que se fez um juízo verdadeiro. Esse juízo é o que nos permite dizer coisas sobre o mundo de forma clara e coerente, por meio de frases ou proposições. Cabe à lógica pura investigar como esses juízos são construídos e quais são suas regras.

Além da forma lógica, o juízo, prossegue Stein, também tem um conteúdo que se refere ao objeto real sobre o qual estamos falando. Quando conseguimos captar um significado universal a partir de uma situação concreta, temos uma verdade válida. Como diz a própria Stein: “o juízo é expressão de uma objetividade entendida e tem uma forma universal” (Stein, 2004, p. 56).

Essa verdade, segundo Stein, não pode ser apenas formal, ou seja, não pode ser verdadeira só porque segue regras lógicas. É preciso que ela esteja relacionada com as coisas do mundo real. Por isso, ela critica qualquer análise do conhecimento que ignore o contato direto com os objetos e seus significados reais.

Stein afirma que, ao falar de conhecimento, não podemos deixar de lado os dados que recebemos da experiência. Isso quer dizer que, além das regras formais do pensamento, é necessário considerar aquilo que os objetos nos mostram. A realidade tem uma estrutura própria, que deve ser reconhecida pelo pensamento.

A reflexão sobre o juízo permite delimitar ainda mais o lugar próprio da empatia no conjunto dos atos cognitivos. Ao evidenciar que o juízo supõe mediação conceitual e

universalização do sentido, busca-se a distinção, aprofundada no capítulo seguinte, entre a empatia e os atos inferenciais.

2.1.5 *A pessoa humana para Edith Stein*

De acordo com Sberga (2004), a estrutura da pessoa humana, na filosofia de Edith Stein, é analisada a partir de uma antropologia filosófica que busca compreender o homem em sua totalidade, articulando corpo, alma e espírito.

Stein (2003) parte da constatação de que o ser humano possui uma dimensão animal, mas essa condição não esgota sua constituição. Diferente dos animais, o homem possui a capacidade de experimentar seus próprios atos instintivos de modo reflexivo, ou seja, há uma interioridade sensível que se expressa nos atos perceptivos.

A corporeidade humana é afetada por estímulos sensíveis que provocam reações, e essas reações, diferentemente do que ocorre nos animais, podem ser inibidas ou moduladas voluntariamente. As sensações estão sempre acompanhadas de sentimentos que julgam essas impressões: de aprovação ou desaprovação. Para Stein (2003, p. 645), embora os instintos existam, “neles o homem não possui segurança e fineza”, o que revela uma tensão entre o natural e o espiritual na vida humana. A partir dessa tensão, a autora investiga o papel das potências e dos atos que se manifestam no indivíduo.

Sberga (2004) explica que na experiência espontânea do ser humano, ou seja, quando ele age sem reflexão, é possível perceber traços regulares e permanentes do sujeito, ou o que Stein (2003, p. 645) chama de “homem mesmo”. Essa experiência permite identificar a estrutura do agir humano, constituída por atos e potências.

A denominação que a escolástica oferece à potência atualizada é *habitus*. Em Stein, o *habitus* é um princípio interno que permite ao ser humano desenvolver disposições permanentes orientadas à ação. Ela reconhece que, nos animais, essa disposição pode ser observada no adestramento. No entanto, apenas o ser humano é capaz de desenvolver *habitus* como “uma disposição, uma capacidade da natureza humana, a qual se enraíza em sua natureza específica e individual, finalizada pelo agir” (Massimi, 2013, p. 119).

A alma humana, portanto, é uma unidade dinâmica que envolve atos, potências e *habitus*. Para Stein, nem todas as potências são ativadas ao mesmo tempo, pois há um limite na força da alma. O homem pode exercer algumas atividades, mas ao mesmo tempo inibir outras, o que implica que muitas de suas potências podem nunca se atualizar. Assim,

“a potência é ordenada pelo ato” (Massimi, 2013, p. 113), sendo a potência uma forma accidental e não essencial da alma.

Quando se diz, então, que a potência é “uma forma accidental e não essencial da alma”, isso quer dizer que ela não constitui o que a alma é em sua essência, mas apenas algo que lhe pertence de modo contingente e mutável. A essência da alma humana, para a tradição aristotélico-tomista que Massimi comenta, reside no ser racional e espiritual, isto é, na capacidade de conhecer e querer em ato. Elas dependem das circunstâncias e do exercício do sujeito, podendo permanecer inativas ou se desenvolver ao longo da vida.

Essa estrutura revela a complexidade do ser humano, que vive em um “contínuo processo de fazer-se e transformar-se” (Stein, 2003, p. 647). A forma anímico-corporal do homem vai se estabelecendo progressivamente, com base na atualização de certas capacidades e retenção de outras. Contudo, as condições externas, como o contexto material e social, desempenham papel fundamental nesse desenvolvimento. Assim como um animal em cativeiro não desenvolve plenamente suas capacidades, “as capacidades do homem que não encontra ocasião para atualizar-se podem findar atrofiadas” (Stein, 2003, p. 648).

O que distingue o homem dos animais, segundo Edith Stein, é o fato de ele ser pessoa. Ele possui consciência de sua própria unidade entre corpo, alma e espírito e pode dizer de si mesmo “eu”. Essa capacidade reflexiva e autônoma o coloca em um patamar distinto. Como observa Sberga (2004, p. 44), a propósito das ideias de Stein, o ser humano tem uma estrutura pessoal, ele é uma pessoa, e isso o diferencia de todos os outros seres da natureza.

A pessoalidade se manifesta no encontro com o outro. Quando dois “eus” se cruzam e se reconhecem, o outro passa a ser um “tu”. Essa abertura do eu ao outro é uma marca da espiritualidade humana. Para Stein, “ser pessoa quer dizer ser livre e espiritual” (Stein, 2003, p. 648), e essa espiritualidade é compreendida por meio dos conceitos de despertar e abertura.

Essa liberdade espiritual permite ao homem ter consciência de si e das coisas. Ele não apenas existe e vive, mas sabe que vive: “Não só sou, e não só vivo, senão que sei de meu ser e de minha vida” (Stein, 2003, p. 649). O saber, nesse sentido, é intrínseco ao ser, uma luz originária que emana da própria existência consciente.

A liberdade implica a possibilidade de escolha. O homem pode dizer “posso”, e essa consciência de possibilidade o distingue dos animais. Enquanto os animais são guiados por instintos, o homem pode escolher resistir ao que o mundo lhe oferece. A liber-

dade traz consigo a dimensão do dever: escolher um caminho implica deixar outro, e essa decisão envolve julgamento intelectual.

A interioridade humana permite que o homem molde a si mesmo. A forma interna do ser humano atua sobre sua matéria, organizando-a e informando-a. Contudo, em Stein, há uma inovação: o homem é capaz de “auto-informar-se”, ou seja, através do espírito, ele molda sua natureza animal em direção à sua plenitude pessoal.

Essa autoformação ocorre a partir do eu. O “eu” é aquele que pode dizer “si mesmo”, mas o si mesmo não pode dizer “eu”. Essa diferença sutil mostra que há uma dimensão espiritual no eu que o torna capaz de se tornar sujeito de suas ações, responsável pela sua trajetória.

A percepção sensível, embora fundamental, é considerada por Stein como uma das atividades mais baixas do espírito. A estrutura sensorial permite ao homem captar os objetos do mundo, mas o espírito pode ir além da aparência sensível e alcançar a essência dos objetos, o que ela denomina de intelecto.

A estrutura intencional é, para Stein, o fundamento da vida anímica especificamente humana. Essa estrutura envolve três elementos: “o eu que mira a um objeto; o objeto ao qual o eu mira; o ato no qual o eu vive em cada caso e se dirige a um objeto desta ou daquela maneira” (Stein, 2003, p. 650). É a intencionalidade que permite ao homem perceber, julgar, compreender e agir sobre o mundo.

Ao contrário dos animais, cujas respostas aos estímulos são fixas, o ser humano qualifica os objetos com base em estados interiores e atos intencionais. Ele não apenas sente prazer ou desprazer, mas percebe os valores implicados nas situações. “O mundo se nos revela como um mundo de valores” (Stein, 2003, p. 652), o que indica uma dimensão valorativa intrínseca à experiência humana.

O eu não está localizado espacialmente no corpo, mas está em unidade com ele. Stein afirma: “Eu não sou meu corpo, senão que o possuo e o domino. Também posso dizer: sou em meu corpo” (Stein, 2003, p. 654). Essa afirmação mostra que o eu tem uma relação íntima e ativa com seu corpo, sem que se confunda com ele.

Mesmo que se possa idealmente separar o eu do corpo e contemplá-lo como de fora, “na realidade, estou atado a ele: estou ali onde está meu corpo (...)” (Stein, 2003, p. 654). Mesmo que uma lesão cerebral elimine a consciência, não se pode dizer que o eu reside em um ponto específico do corpo.

O corpo é pessoal na medida em que é informado por uma alma pessoal. Para Stein, “toda a alma – a que informa ao corpo, a animal-vital e a espiritual – é concebida

como uma só alma” (Stein, 2003, p. 657). Isso significa que a alma é uma unidade complexa que inclui os aspectos vitais, psíquicos e espirituais, integrados de modo singular.

O eu habita toda a extensão do corpo, sendo sua vida pessoal corporificada. Cada ato do corpo é um ato pessoal que se refere à totalidade do ser humano. Essa unidade entre corpo e alma expressa a centralidade do eu na constituição da pessoa.

A alma possui uma interioridade espacial simbólica, ou seja, tem profundidade e extensão interiores. “Minha alma tem extensão e altura, pode ser enchida por algo, há coisas que podem penetrar nela” (Stein, 2003, p. 656), diz Stein, indicando a capacidade da alma de acolher vivências e conteúdos diversos.

Não se pode localizar o eu fisicamente, pois ele é manifestação de vivência. Stein lembra que “Husserl afirmou que o eu é o sujeito dos atos [...] carece de extensão, de qualidade, de substancialidade” (Stein, 2003, p. 656). O eu é, portanto, um princípio funcional e não espacial. O eu precisa recolher-se à profundidade da alma para alcançar a plenitude de sua existência. Quando permanece na superfície, a pessoa se torna incapaz de lidar com suas próprias falhas e com as exigências do mundo.

A liberdade permite ao eu recolher-se a si mesmo e assumir posição diante de si e do mundo. Essa responsabilidade é constitucional, pois é própria da estrutura da pessoa. O eu, ao tomar posição, determina o rumo de sua existência.

Essa configuração não é opcional: o homem é, por natureza, livre e responsável. A liberdade que permite dizer “posso” exige que se diga também “devo”. A consciência é o ponto em que o eu reflete sobre suas possibilidades e orienta suas escolhas, agindo de forma consciente e deliberada.

A alma, então, em Stein designa o âmbito vital e psíquico. Nela estão impulsos, instintos, necessidades e emoções que ligam o corpo vivo ao ambiente: fome, sede, medo, ira, alegria, afeição. É uma esfera responsiva: reage a estímulos internos e externos, busca conservação e descarga de tensões, e pode ser comparada, nesse nível, a dinâmicas observáveis também em animais. Por isso, a alma é a “ponte” pela qual o mundo atinge a interioridade por meio das sensações e, de volta, se expressa em movimentos, gestos e afetos.

O espírito, por sua vez, indica o nível especificamente humano. Aí se localizam a capacidade de avaliar, deliberar e escolher; a consciência reflexiva que volta sobre o vivido; a orientação por valores e a responsabilidade. O espírito pode inibir ou ordenar impulsos, instituir fins, conferir significados às experiências e projetar um futuro. É tam-

bém o lugar do conhecimento, da cultura e das ciências, bem como da abertura ao transcendente.

Alma e espírito não funcionam em paralelo isolado. Como lembra Barea (2015), para Edith Stein, a alma enraíza-se no corpo e se apoia no espírito; o espírito, por sua vez, integra e organiza o material anímico, transformando afetos e impulsos em atos, pensamentos, decisões e obras. Essa mediação espiritual dá unidade à pessoa, favorece a formação de hábitos, orienta o caráter e articula, a partir de um núcleo pessoal, as potencialidades e limites singulares de cada um. Assim, o que a alma sente e movimenta, o espírito elabora e orienta segundo valores e fins.

A diferença também se revela na vida comum. A alma explica a contagiosidade de atitudes e emoções, conforme Barea (2015), que atravessam grupos; o espírito funda o juízo e a tomada de posição responsável diante dessas influências. Desse modo, a formação pessoal é sempre intersubjetiva: o eu se atualiza em diálogo com o mundo e com os outros, sem perder a própria liberdade.

Feitas estas considerações, arriscamos a elaboração de um quadro-síntese (veja em anexo) sobre a concepção de pessoa humana para Edith Stein.

Assim, vê-se que a estrutura da pessoa humana para Edith Stein revela uma constituição ontológica profundamente espiritual, onde corpo, alma e espírito se entrelaçam numa unidade dinâmica. O eu, centro da vida consciente, é responsável por realizar a plenitude do ser pessoal, guiado por sua liberdade, intencionalidade e abertura ao valor. A existência humana, nesse sentido, é uma jornada de autoconfiguração e resposta ao chamado do mundo e de si mesmo.

Assim, ao compreender o ser humano como unidade dinâmica de corpo, alma e espírito, torna-se possível explicar como a empatia opera simultaneamente nos planos expressivo, psíquico e espiritual. A noção de eu, núcleo pessoal e liberdade, aqui trabalhada, será retomada adiante para mostrar que a empatia não é mera reação afetiva, mas um ato espiritual pelo qual um sujeito reconhece outro sujeito como centro de vivências próprias. Desta feita, a antropologia steiniana apresentada neste capítulo fornece o fundamento ontológico e fenomenológico da empatia como experiência intersubjetiva originária.

3 A EMPATIA COMO EXPERIÊNCIA FENOMENOLÓGICA EM EDITH STEIN

Sobre o problema da empatia é a obra inaugural do pensamento filosófico de Edith Stein e resulta de sua tese de doutorado, defendida em 1916 e publicada em 1917. Inserida no campo da fenomenologia, a investigação nasce da necessidade de esclarecer conceitualmente a experiência pela qual um sujeito apreende a vivência de outro sujeito, problema central para a compreensão da intersubjetividade. Desde o início, Stein demonstra que a empatia não é um tema periférico, mas um fenômeno estrutural para a constituição do mundo comum e da vida social.

O contexto de produção da obra, lembra Merlier (2019), é marcado pela intensa efervescência intelectual da fenomenologia husserliana no início do século XX. Stein se forma inicialmente na psicologia empírica, mas rompe com esse campo ao entrar em contato com as *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, que lhe oferecem um método rigoroso para o exame da experiência consciente. Esse deslocamento metodológico foi decisivo para que a empatia deixasse de ser tratada como simples mecanismo psicológico e passasse a ser abordada filosoficamente.

Ao ingressar no círculo fenomenológico de Gotinga, Stein encontra um ambiente propício ao debate sobre intersubjetividade, ainda que o conceito de empatia fosse frequentemente mencionado de modo pouco sistemático. A autora percebe que, embora Husserl reconhecesse a relevância do tema para a constituição do outro e do mundo intersubjetivo, faltava uma investigação específica que descrevesse sua essência e seus modos de manifestação. É precisamente essa lacuna que sua tese se propõe a preencher (Merlier, 2019).

Diferentemente da fenomenologia transcendental desenvolvida por Husserl, Stein adota uma postura mais próxima da experiência concreta, interessada em compreender como, de fato, se dá o acesso às vivências alheias. Seu trabalho não nega a herança husserliana, mas a reorienta. Assim, a empatia é abordada como uma experiência vivida, situada e estruturada, que ocorre entre sujeitos reais.

Metodologicamente, a obra fundamenta-se na redução transcendental, tal qual caracterizada no capítulo anterior, procedimento que permite apreender a essência do fenômeno empático para além de suas manifestações empíricas particulares. Stein busca identificar aquilo que permanece invariável na experiência de empatia, distinguindo-a cuidadosamente de outros atos da consciência, como a percepção externa, a memória, a imagi-

nação e a inferência. Esse rigor metodológico confere à obra um caráter sistemático e inovador.

Um aspecto central do livro, conforme Merlier (2019), é o diálogo crítico com as teorias psicológicas da empatia, especialmente com Theodor Lipps, de que já se tratou no primeiro capítulo desta dissertação. Embora reconheça a importância histórica de suas contribuições, Stein rejeita a concepção de empatia como simples projeção emocional do sujeito sobre o outro. Para ela, ver-se-á neste capítulo, a empatia não consiste em atribuir ao outro sentimentos próprios, mas em apreender vivências que pertencem originariamente a uma consciência distinta da minha.

A obra também se destaca por sua forte dimensão antropológica. Stein concebe o ser humano como uma unidade composta de corpo vivo, alma e espírito, tal qual se viu no capítulo anterior, e é a partir dessa estrutura que a empatia se torna possível. Ao reconhecer a corporeidade expressiva do outro e sua interioridade espiritual, o sujeito empático não apenas percebe sinais externos, mas compreende o outro como pessoa.

Essa compreensão ampliada da empatia ultrapassa o plano individual e abre caminho para reflexões posteriores sobre comunidade, sociedade e vida ética. A empatia aparece como fundamento da convivência humana, da constituição de vínculos sociais e do reconhecimento recíproco entre sujeitos. Não por acaso, esse tema se desdobra em obras posteriores de Stein dedicadas à vida comunitária, ao Estado e à ética (Barea, 2015).

Pode-se dizer, então, que *Sobre o problema da empatia* consolidou-se como uma obra fundamental nos debates sobre intersubjetividade, permanecendo relevante para a filosofia contemporânea, a psicologia e as ciências sociais. Ao tratar a empatia como um ato específico, irreduzível a projeções ou inferências, Edith Stein oferece uma contribuição decisiva para pensar o reconhecimento do outro, a alteridade e os fundamentos da vida em comum.

3.1 A subjetividade e a constituição da empatia

A subjetividade constitui uma dimensão essencial de cada ser humano, manifestando-se no modo como o indivíduo se coloca na vida e se abre ao encontro com o outro. Edith Stein enfatiza que essa subjetividade não é algo secundário, mas parte integrante da própria constituição da pessoa, razão pela qual a singularidade humana só pode ser compreendida em sua totalidade, visto que “nenhuma subjetividade pode ser suprimida ou colocada fora de circuito” (Barea, 2015, p. 86). Essa abertura ao outro, contudo, não se

realiza de maneira indiferenciada: nem todo encontro implica um acesso à experiência alheia. É nesse horizonte que se delineia a empatia, entendida como uma forma específica de relação intersubjetiva que preserva a distinção entre eu e outro, ao mesmo tempo em que possibilita o reconhecimento da vivência do outro como vivência de outrem. Assim, a empatia não ocorre no isolamento nem na fusão das subjetividades, mas em uma relação que integra e respeita simultaneamente a singularidade do eu e a alteridade do outro.

Essa perspectiva filosófica mostra que o estudo da subjetividade não se restringe à análise de elementos internos da pessoa, mas se volta também para a forma como essa subjetividade se constitui na relação intersubjetiva. Cada indivíduo é chamado a reconhecer que sua própria formação envolve o contato com o alheio, que se apresenta como parte constitutiva da experiência humana. A empatia surge, assim, como o espaço onde a subjetividade se manifesta e se confirma.

Para Stein, a descrição da pessoa humana é uma das tarefas fundamentais da filosofia, uma vez que é a pessoa quem estabelece conhecimento e contato com o mundo. Essa integridade do ser humano, entendida como unidade de corpo, psique e espírito, torna-se o ponto de partida para compreender as relações empáticas. Nesse processo, não se trata apenas de observar o funcionamento da subjetividade, mas de entender como ela se expressa em vivências concretas que ligam o sujeito ao mundo e ao outro.

A análise filosófica da subjetividade busca esclarecer os modos como a pessoa se relaciona com a realidade circundante. Ao voltar-se para aquilo que constitui a singularidade pessoal, Edith Stein mostra que a subjetividade exerce influência determinante no desenvolvimento da vida interior e das relações intersubjetivas. A empatia aparece como elemento decisivo para compreender essa constituição.

Quando se procura compreender a complexidade da pessoa, surgem questões inevitáveis sobre como se conhece o que se conhece, como se forma a personalidade ou por que determinadas reações se manifestam em situações específicas. Para Edith Stein, essas perguntas só encontram resposta quando se considera a presença do outro, que, em sua singularidade, possui aspectos constitutivos semelhantes aos do próprio eu. O alheio, portanto, não é apenas um complemento, mas parte fundamental do processo de autocompreensão.

Essa presença do outro evidencia que a formação do eu não ocorre de maneira solitária. O ser humano só pode compreender sua própria constituição a partir do reconhecimento da alteridade. A empatia, nesse sentido, é indispensável, pois é nela que se

revela a dimensão compartilhada da existência, ainda que marcada pela diferença de cada sujeito.

O ser humano, embora compartilhe uma estrutura comum, apresenta particularidades que constituem sua identidade pessoal. Essa distinção não rompe a unidade do humano, mas a reforça, uma vez que cada pessoa carrega uma combinação singular de vivências. A experiência da empatia, como movimento cognitivo, permite perceber a humanidade comum, ao mesmo tempo em que preserva a diferença constitutiva de cada indivíduo.

Dessa forma, a empatia não elimina a singularidade, mas torna possível reconhecê-la em sua relação com a universalidade da condição humana. Cada pessoa se descobre semelhante aos demais, mas também distinta, e é justamente essa tensão que permite a verdadeira experiência empática.

A diferença entre as pessoas não significa separação, mas expressão da individualidade que caracteriza cada ser. Edith Stein utiliza o termo alemão *Selbstheit* para indicar a peculiaridade da personalidade, ressaltando que ela não deve ser compreendida em isolamento, mas sempre em relação intersubjetiva. Essa noção mostra que o reconhecimento da individualidade é inseparável do encontro com o outro.

Assim, a *Selbstheit* reforça a importância de considerar cada pessoa em sua integridade. O “eu” e o “tu” não são fragmentos solitários, mas sujeitos completos que se relacionam. A empatia, portanto, só pode ser compreendida quando se reconhece que a diferença é condição da relação e não obstáculo para ela.

A personalidade constitui a base das vivências de cada indivíduo e permite a diferenciação em relação ao outro. Essa diferenciação se dá no encontro entre duas personalidades, quando uma se revela distinta da outra. Edith Stein explica que: “O outro se revela como outro em relação ao meu eu, no momento em que me é dado de modo diverso do ‘eu’: por que é um ‘Tu’. Mas esse ‘Tu’ vive a si mesmo, assim como eu vivo a mim mesmo, pois o tu é outro eu” (Stein, 2004, p. 120-121).

Essa afirmação revela que o reconhecimento da alteridade não anula a própria identidade, mas a fortalece. O “eu” permanece sendo ele mesmo, enquanto o “tu” se apresenta como outro, igualmente portador de uma interioridade. A empatia, nesse contexto, é o espaço onde essa relação se torna possível.

Stein denomina de “eu puro” (*reine Ich*) o sujeito que mantém sua individualidade diante do outro. Esse conceito mostra que a singularidade da pessoa não depende apenas do contraste, mas da própria constituição pessoal. Nas palavras da autora:

O eu experimenta sua individualidade não pelo fato de que se encontra diante de outro, mas pelo fato de que sua individualidade, ou como preferimos dizer a sua 'personalidade' [...] vem em ressaltado com a alteridade do outro (Stein, 2004, p. 121).

Ao relacionar-se com os outros, a pessoa conserva sua subjetividade. A identidade não é perdida no encontro, mas reafirmada. Edith Stein observa que: “A sua ipseidade e alteridade se fundam sobre aquela do sujeito que lhe pertence” (Stein, 2004, p. 122). Essa constatação revela que a constituição da pessoa é inseparável da sua ipseidade, mas também da abertura ao outro.

O conceito de identidade e ipseidade em Edith Stein articula-se, assim, a partir de uma concepção fenomenológica da pessoa enquanto unidade viva e espiritual. Para Stein, a identidade pessoal não é uma mera construção psicológica da memória, mas um processo que se desenvolve no tempo e envolve o corpo, a alma e o espírito. Em suas palavras, “o eu pessoal não é um eu sem ipseidade nem um começo sem conteúdo, mas um ser materialmente realizado em si mesmo, um ser já possuidor de um núcleo” (Stein, 2003, p. 383). A ipseidade, portanto, expressa essa dimensão originária e singular do eu, o seu “núcleo” (*Kern*), onde reside a essência mais profunda da pessoa e de onde emergem as suas possibilidades de realização.

Esse núcleo, segundo Stein, é o ponto de partida e também o horizonte da formação da pessoa. Ele contém, de modo potencial, todas as possibilidades de atualização que fazem de cada ser humano um ser único: “o núcleo prescreve de antemão como a sua vida pode e deve ser vivida e o que pode e deve se tornar. O que a pessoa é em si mesma é ser atualizado e retido como habitual” (Stein, 2003, p. 214). Assim, a identidade pessoal não é um dado estático, mas o resultado de um movimento contínuo de passagem da potência ao ato, um processo em que o indivíduo se forma ao atualizar o que está contido em sua ipseidade.

A aparente tensão entre o núcleo imutável e o devir da pessoa é resolvida por Stein com uma metáfora luminosa: “Um raio de luz atinge um pequeno ponto na superfície; o ponto brilhante destaca-se da área escura circundante, mas não é cortado do resto da superfície” (Stein, 2003, p. 206). A ipseidade, portanto, permanece íntegra enquanto suas potencialidades se tornam atuais. Há uma unidade dinâmica entre o ser e o vir-a-ser da pessoa: o núcleo não se altera em sua essência, mas se manifesta gradualmente na exis-

tência concreta, por meio de atos livres e conscientes que configuram a identidade pessoal.

Essa ipseidade se concretiza por meio do ego pessoal, que é o sujeito responsável pela atualização do núcleo. O eu, em Stein, não é uma abstração, mas um eu encarnado e situado, que se reconhece “em casa” apenas quando habita sua alma. Ela afirma: “Só um ego que tem alma pode sentir-se em casa e, a partir daí, podemos dizer que se sente em casa quando está em si” (Stein, 2003, p. 132). A ipseidade, então, é a morada do eu, o lugar onde ele se reconhece e se assume como responsável por si mesmo. A identidade emerge desse processo de interiorização e autoconhecimento, em que o eu espiritual assume as potências do núcleo e as realiza no mundo.

Como vimos no capítulo anterior, Stein entende o ser humano como uma unidade de corpo, alma e espírito: “O ser do homem é um composto de corpo, alma e espírito [...] A pessoa humana carrega e envolve seu corpo e sua alma, mas ao mesmo tempo é carregada e envolvida por ambos” (Stein, 2003, p. 386-387). A ipseidade não é, portanto, uma instância puramente espiritual ou racional, mas a integração viva dessas dimensões. O corpo é o lugar da presença e da expressão; a alma é o centro de interioridade e sentimento; e o espírito é a abertura para o sentido e para o transcendente. A identidade pessoal se constitui na harmonia dessas dimensões, quando o eu domina e ordena o corpo e a alma em direção a uma forma de vida coerente com o seu núcleo.

Por fim, a ipseidade é inseparável da liberdade e da responsabilidade. O ser humano é chamado a formar-se, a atualizar o seu núcleo mediante atos livres e conscientes. “Não sou o meu corpo; eu tenho meu corpo e o domino. Também posso dizer: sou meu corpo. [...] Na realidade, estou ligado a ele” (Stein, 2003, p. 116). A ipseidade é, assim, o centro da pessoa que, por meio de sua liberdade, realiza a própria identidade.

A vivência empática é iluminada pelo fluxo de consciência, que organiza as experiências e lhes confere sentido. Esse fluxo não é idêntico em todos, mas cada indivíduo, em sua singularidade, interpreta os acontecimentos a partir de sua própria história de vida. É nesse processo que a empatia encontra seu fundamento, pois permite que experiências diversas sejam compreendidas na base comum da estrutura humana.

Assim, a empatia não se reduz a comparação de vivências, mas constitui o movimento de reconhecimento da alteridade a partir da comunidade da estrutura humana. Cada sujeito, único e irrepetível, torna-se capaz de se abrir ao outro porque compartilha a mesma condição de ser pessoa.

Por fim, Edith Stein afirma que a empatia só é possível quando a pessoa experimenta a si mesma como um todo integrado. A autora escreve: “[...] só quem experimenta a si mesmo como pessoa, como um todo significativo, pode entender a outra pessoa” (Stein, 2004, p. 107). A empatia, nesse sentido, exige autocompreensão e integralidade, sem as quais não é possível compreender o outro.

Esse pensamento mostra que a empatia é mais que um exercício intelectual. Trata-se de um movimento transcendental (um processo de ultrapassagem da mera experiência em direção às condições que tornam possível a própria experiência) que envolve o reconhecimento do outro em sua totalidade. Nessa dinâmica, cada pessoa confirma sua própria identidade e, ao mesmo tempo, abre espaço para a constituição da vida em comum.

Por fim, a análise da subjetividade, desenvolvida a partir da redução transcendental, revelou que o eu não se confunde com o fluxo empírico das vivências, mas constitui o centro a partir do qual o mundo e o outro são dados à consciência. Essa distinção será fundamental para compreender a empatia como um ato no qual o sujeito permanece em si mesmo, sem se confundir com o outro.

3.2 A Empatia como Via de Compreensão dos Sujeitos Espirituais

Edith Stein desenvolve, em sua obra sobre o problema da empatia, uma reflexão que amplia a noção de empatia para além do plano psicofísico, caracterizando-a como instrumento de compreensão dos sujeitos espirituais. Para a autora, a empatia não é apenas um fenômeno que se refere ao corpo ou à psique, mas um processo que permite reconhecer o outro em sua dimensão espiritual. Nesse sentido, Stein afirma: “Um Sujeito espiritual capta o outro e se porta ao dar-se de seu operar” (Stein, 2004, p. 198).

Esse trecho mostra que a empatia não se limita ao reconhecimento das manifestações externas, mas atinge o núcleo mais profundo da pessoa: o espírito. Trata-se de um movimento que alcança a interioridade do outro, sem dissolver sua singularidade. Na perspectiva steiniana, compreender alguém espiritualmente significa reconhecê-lo como um sujeito ativo, cujos atos revelam um mundo próprio, constituído pela razão e pela vontade. É o que se expressa na afirmação: “[...] um Eu em cujos atos, um mundo de objetos é constituído e no qual ele mesmo cria objetos por razão de sua vontade” (Stein, 2004, p. 201).

Essa compreensão leva à conclusão de que a pessoa humana é marcada por uma tripla orientação de desenvolvimento. Como aponta Stein:

Se nos remetemos à raiz do ser humano, encontramos esta tríplice orientação de desenvolvimento: configuração do corpo, configuração da alma e desenvolvimento da vida espiritual (Stein, 2004, p. 123).

Dessa forma, a vida espiritual não pode ser vista como algo acessório, mas como um eixo que orienta e dá unidade à pessoa.

Na antropologia filosófica steiniana, a empatia torna-se o meio pelo qual se capta a vida espiritual do outro em sua riqueza. O corpo, nesse contexto, funciona como veículo que expressa o interior da pessoa, revelando significados que vão além do mero funcionamento biológico. Como observa Kusano (2014, p. 89): “Pode-se dizer que o espírito usa o corpo para fins espirituais. O corpo dá notícia do ser espiritual que vive nele”. Assim, a empatia, ao interpretar os sinais corporais, atinge o nível espiritual da pessoa.

Esse processo evidencia a complexidade da condição humana, que não pode ser reduzida ao plano psicofísico. A empatia, ao contrário, permite acessar o núcleo mais profundo da pessoa, em que corpo, alma e espírito se entrelaçam.

Ao tratar da dimensão espiritual, Stein mostra que o estudo da pessoa ultrapassa os limites das ciências naturais. MacIntyre (2007, p. 85) interpreta essa ideia ao observar que, em sua tese, Stein propõe uma compreensão renovada da empatia. Segundo ele, a filósofa reconhece que o ser humano pode transitar entre perspectivas de primeira e de terceira pessoa, e que essa capacidade revela o caráter espiritual do homem. MacIntyre explica que a consciência empática é essencial para a compreensão do mundo espiritual, diferentemente do que ocorre no estudo da natureza.

Essa leitura de MacIntyre reforça a novidade do pensamento steiniano, pois mostra que a empatia não é apenas uma ferramenta psicológica, mas uma experiência fundamental que abre o acesso à interioridade espiritual do outro. A ciência do espírito, nesse contexto, não pode ser construída sem considerar a empatia como seu fundamento.

Para Stein, compreender espiritualmente uma pessoa significa lidar com o conjunto de vivências subjetivas e intersubjetivas que constituem sua vida. Não é possível julgar um sujeito apenas pela sua história, pelo ambiente ou pelas condições psicofísicas, porque há sempre uma dimensão racional e espiritual que orienta seus atos. É por isso que ela afirma: “O sujeito espiritual é por sua essência subordinado às leis da razão” (2004, p. 217).

Esse princípio indica que as vivências do sujeito espiritual não são caóticas, mas seguem uma ordem inteligível que pode ser captada pela empatia. Trata-se de perceber o

outro em sua interioridade, reconhecendo-lhe motivos, intenções e valores que não são imediatamente visíveis, mas que constituem a base de sua existência espiritual.

Stein detalha esse processo ao explicar como é possível atribuir aos outros sentimentos ou disposições mesmo sem perceber sinais explícitos. Ela escreve:

Se sinto que uma pessoa foi surpreendida por uma notícia, que pelo seu significado está em grau de revelar-se nele uma alegria, agora atribuo esta alegria, também se não percebo uma expressão de alegria [...]. Quanto mais conheço os fundamentos motivacionais do viver de uma pessoa, tanto mais posso presentificar-me em modo atendível aos singulares traços deste viver (Stein, 2004, p. 212).

Esse trecho mostra que a empatia ultrapassa a simples observação, pois envolve uma presença interior junto ao outro.

A passagem acima mostra que a empatia não é mera observação sensorial, mas uma presença interior que integra percepção e juízo em um mesmo movimento intencional. Quando ela afirma que é possível atribuir alegria a alguém “mesmo se não percebo uma expressão de alegria”, está descrevendo um ato que começa pela percepção, um dado sensível ou uma ausência dele, mas que se eleva ao juízo fenomenológico. O sujeito empático percebe um fenômeno, mas não se detém no dado visível; ele julga, a partir de motivações interiores, que naquele outro habita uma vivência afetiva. O juízo é um ato cognitivo que formula uma afirmação ou avaliação sobre algo, enquanto a empatia é uma experiência de compreensão afetiva pela qual apreendemos a vivência do outro a partir de uma relação de co-presença sensível. Assim, a empatia é uma extensão da estrutura do conhecer: parte da apreensão imediata (percepção) e se confirma como saber significativo pela reflexão avaliativa (juízo). A empatia, vale dizer, é um conhecimento singular não apenas por ter como objeto a interioridade do outro, mas por sua forma própria, caracterizada por uma espécie de ressonância vivencial entre sujeito e alteridade, algo que não ocorre em outras modalidades cognitivas e que pode faltar mesmo quando se conhece intelectualmente a experiência alheia.

No campo da percepção, Stein mostra que conhecer começa como um contato direto com algo que se manifesta à consciência. Essa “acusação da existência” é o primeiro passo para toda forma de saber. Contudo, na empatia, o que se percebe não é apenas o corpo do outro, mas o indício de uma vida interior que não se dá em “carne e osso” ainda que, como se destacou acima, que se dá de forma mais profunda. Quando o sujeito sente que o outro foi surpreendido por uma notícia, ele apreende sinais mínimos, talvez o

silêncio, um olhar, uma tensão do corpo, e, ainda assim, reconhece uma alegria. A percepção, então, se torna janela para uma interioridade que não se vê; ela prepara o terreno para um juízo que não é dedutivo, mas afetivo e intuitivo. Essa passagem do perceptível ao sentido interior constitui a base da empatia como modo de conhecimento fenomenológico do outro.

Já o juízo, como Stein o concebe, garante a validade do percebido ao elevar o dado sensível à compreensão de sentido; contudo, é preciso distinguir esse juízo enquanto ato cognitivo em geral do juízo propriamente empático. Julgar que alguém está alegre, por exemplo, pode resultar de uma síntese entre sinais percebidos e categorias compreensivas, sem que haja qualquer envolvimento afetivo, tal como ocorre quando um psiquiatra identifica clinicamente um estado emocional. Nesse caso, há conhecimento da vivência alheia, mas não necessariamente empatia. O que especifica o juízo empático não é apenas a atribuição de sentido à experiência do outro, mas a presença de uma ressonância vivencial, um “sentir com” que acompanha o reconhecimento. Assim, o juízo empático não se reduz a uma operação intelectual ou diagnóstica, pois implica uma participação afetiva que co-constitui o próprio ato de conhecer, fazendo da empatia não um juízo qualquer, mas um modo singular de apreensão da alteridade.

Por fim, a empatia em Stein integra percepção e juízo em uma dialética fenomenológica do conhecimento humano. Perceber é apreender o dado imediato do outro; julgar é reconhecer, a partir dele, a verdade do vivido. Essa unidade funda a possibilidade de compreender a subjetividade alheia sem reduzi-la à exterioridade. Quando Stein diz que “quanto mais conheço os fundamentos motivacionais do viver de uma pessoa, tanto mais posso presentificar-me em modo atendível aos singulares traços deste viver”, ela descreve o ponto culminante dessa síntese: a percepção se torna abertura e o juízo se torna presença. Empatia, nesse sentido, é uma forma de conhecimento que transborda o visível para alcançar o inteligível, sustentando a comunhão intersubjetiva que caracteriza o espírito humano.

A capacidade de presentificar-se nas vivências alheias não consiste apenas em apreender a interioridade do outro como objeto de conhecimento, mas implica um movimento correlato na própria interioridade daquele que empatiza. Essa presentificação supõe uma abertura afetiva pela qual o sujeito não apenas reconhece a dor, a alegria ou a angústia do outro, mas deixa que essa vivência encontre em si uma espécie de eco ou ressonância. Trata-se de uma modulação interna da própria vida psíquica, na qual o sujeito experimenta, de modo não originário, mas real, algo da tonalidade afetiva que se mani-

festa no outro. Assim, a empatia não é um simples direcionamento intencional para fora, mas envolve uma transformação sutil da própria experiência interior.

Essa ressonância não significa fusão ou perda da distinção entre eu e outro. Ao contrário, a empatia mantém a diferença estrutural entre as duas interioridades: o sofrimento que percebo permanece do outro, não se torna meu sofrimento originário. Contudo, ao ressoar em mim, posso dizer, ele mobiliza minhas próprias disposições afetivas, ativando experiências, memórias e capacidades de sentir que tornam possível a compreensão viva da alteridade. É nesse ponto que a empatia se distingue de um conhecimento puramente descritivo ou inferencial: ela envolve a participação afetiva do sujeito que conhece, cuja interioridade é convocada e implicada no ato de compreensão.

Portanto, a empatia caracteriza-se por uma dupla dimensão: de um lado, a manifestação expressiva da vivência do outro; de outro, a disponibilidade interior do sujeito que empatiza, que se deixa afetar sem perder sua posição própria. Sem essa implicação do polo subjetivo, sem essa vibração interna que acompanha o reconhecimento, a empatia se reduziria a um juízo externo sobre estados mentais alheios. É justamente essa articulação entre alteridade percebida e interioridade mobilizada que constitui o núcleo específico da experiência empática.

A percepção do outro em nível espiritual, portanto, vai além das aparências externas e das reações imediatas. Edith Stein sustenta que:

Se a empatia é a consciência experiencial na qual se chega ao dar-se das pessoas alheias, em tal caso esta é, ao mesmo tempo, a base exemplar para adquirir estes tipos ideais como a experiência da natureza é para o conhecimento eidético da natureza (Stein, 2004, p. 201).

Essa afirmação mostra que a empatia é a chave para compreender as formas espirituais do humano, tal como a experiência sensível é a base para a ciência natural.

Cada sujeito espiritual, ao vivenciar o mundo, traz consigo uma visão particular, que constitui sua identidade. Por isso, Stein acrescenta:

Se tivermos presente o fato de que nem todo sujeito vê o mundo do mesmo 'lado' na idêntica sequência de aparições, mas o fato que cada um percorre a sua própria peculiar 'visão do mundo', então está obtido com isto uma característica individual dos sujeitos espirituais" (Stein, 2004, p. 194)

Por fim, Stein afirma que a pessoa não é algo acabado, mas um ser em constante transformação. Sua constituição espiritual se desenvolve continuamente, influenciada

tanto pelas circunstâncias externas quanto pelas dinâmicas interiores. Como escreve a filósofa:

O caráter da pessoa, limitada a linguagem comum, assim como no sentido mais amplo que abarca em si todas as qualidades da pessoa, não é algo que se encontra já acabado, mas que está em frequente desenvolvimento, transformando-se incessantemente sob o efeito das circunstâncias externas [...]. Por outro lado, se fala de extensão da personalidade, como desenvolvimento de algo que reside ou que se encontra radicado na pessoa, e que no curso de sua vida se vai manifestando paulatinamente (Stein, 2004, p. 147).

A compreensão da pessoa como um ser em constante abertura e transformação exige um modo de acesso que não a reduza a estados fixos ou a determinações externas. Nesse sentido, a empatia torna-se indispensável não por acompanhar passivamente um processo já dado, mas por possibilitar a apreensão da singularidade do outro enquanto sujeito em devir. É por meio desse ato que se torna possível reconhecer a pessoa para além de suas manifestações imediatas, alcançando sua dimensão espiritual e compreendendo não apenas aquilo que ela é no presente, mas também as possibilidades que se inscrevem em seu modo próprio de estar no mundo.

Destarte, o exame dos atos de percepção e de juízo permitiu estabelecer os limites dos modos tradicionais de conhecimento no acesso à interioridade alheia. A percepção externa restringe-se ao dado sensível presente, enquanto o juízo implica mediação conceitual e inferencial. Esses limites tornam evidente a necessidade de um outro tipo de ato, capaz de tornar presente uma vivência que não é minha sem reduzi-la a objeto. É nesse espaço que a empatia emerge como fenômeno específico, cuja descrição exige categorias próprias.

3.3 O Sujeito Empático na Filosofia de Edith Stein: Reconhecimento do Outro e Constituição da Comunidade

A pesquisa de Stein mostra que o sujeito empático só pode perceber a alteridade a partir da consciência de sua própria interioridade. A empatia, nesse sentido, não é uma técnica externa de observação, **nem um juízo comum**, mas um ato fundado na experiência do eu em relação com o outro.

A percepção do outro, conforme Stein, inicia-se na captação dos fenômenos expressivos. Esses fenômenos, observados objetivamente, revelam uma vida anímica que se deixa entrever através de gestos, palavras e expressões. Ela afirma:

A presentificação empatizante da vida da alma, que vem expressa, como da sua expressão proveniente do ‘interno’ nos manda a um viver próprio como sua ‘origem’ [...] e, ao mesmo modo, nos leva a tal, viver a ‘coincidência’ da mudança do corpo vivente presentificado através da empatia com a manifestação externa percebida” (Stein, 2004, p. 213-214).

Percebe-se que a empatia é um movimento de coincidência entre o que se percebe externamente e o que se intui internamente como expressão do outro. Trata-se de uma presentificação que, ao mesmo tempo, espelha e confirma a vida interior, constituindo a experiência intersubjetiva como reconhecimento da alteridade.

Stein também afirma que o sentido do mundo não se esgota no eu isolado, mas nasce do encontro com os outros. Ela escreve: “Cada pessoa está longe de representar um mundo totalmente fechado em si mesmo. Vimos que o seu ser natural se assenta na abertura a todo ser, especialmente na abertura recíproca entre as pessoas” (Stein, 2004, p. 145). Assim, a constituição do sujeito empático só ocorre em conjunto com os demais, que fornecem a base para o reconhecimento da humanidade comum e da singularidade pessoal.

Essa abertura recíproca é destacada por Bello (2006, p. 162), que observa que a constituição do indivíduo fora de mim é condição para a constituição do indivíduo em si mesmo. Ao captar o corpo do outro como semelhante, o sujeito se reconhece também como igual. O movimento empático, portanto, é duplo: parte de mim em direção ao outro e retorna do outro em direção a mim.

Nesse movimento duplo, de saída e retorno, o sujeito se descobre em relação. A percepção do corpo do outro, semelhante ao meu, não é uma simples analogia física, mas a base para o reconhecimento de uma interioridade compartilhada. Ao projetar-se para fora de si e acolher o outro como sujeito de experiência, o eu realiza um movimento de abertura, no qual reconhece no outro uma consciência e uma liberdade equivalentes às suas. Esse retorno à própria interioridade, mediado pelo encontro empático, reafirma a identidade pessoal como algo que se constitui no entrelaçamento de consciências. Assim, o movimento empático, ao mesmo tempo que reconhece o outro, restaura o sentido de unidade entre o eu e o mundo, tornando-se um caminho privilegiado para compreender a dimensão comunitária da existência humana.

A empatia, para Stein, não gera confusão de vivências, mas um processo de correlação e distinção recíproca. Cada pessoa mantém sua interioridade própria, ainda que influenciada pelas vivências do outro. Como observa a filósofa,

As atitudes de uma pessoa têm a peculiaridade de atuar ‘contagiando’, de ‘transmitir-se’ de uma pessoa a outra. [...] Posso sentir-me contagiado pela cólera e a irritação, pelo amor e o ódio que se sente em meu entorno, posso experimentá-los sem que brotem do meu ‘eu’ pessoal (Stein 2004, p. 475).

Essa transmissão de atitudes mostra como o sujeito empático participa de uma rede de influências que moldam sua vida interior. O contágio não significa perda de identidade, mas abertura a novas possibilidades de desenvolvimento.

A empatia, portanto, deve ser entendida como um ato espiritual intencional, isto é, um movimento consciente da pessoa em direção ao outro, no qual se reconhece a existência de uma interioridade alheia sem se confundir com ela. Diferentemente da mera imitação ou do compartilhamento automático de sentimentos, a empatia envolve um processo ativo de compreensão, que preserva a distinção entre o eu e o outro e, ao mesmo tempo, torna possível o encontro autêntico entre ambos. A empatia, ao não se reduzir à imitação automática de sentimentos, implica um ato de discernimento, isto é, de juízo, que reconhece a diferença entre o eu e o outro, avaliando o sentido do que é vivido por este. Assim, compreender empaticamente alguém exige julgar o fenômeno percebido, atribuindo-lhe significado sem confundi-lo com o próprio sentir.

Nesse sentido, ela é constitutiva da comunidade humana não por dissolver as diferenças, mas por fundamentar a convivência no reconhecimento recíproco de sujeitos livres e singulares, que se abrem uns aos outros e, nessa abertura, crescem espiritualmente, transformando-se de modo consciente e mútuo.

Segundo Stein, a personalidade se constitui a partir das vivências intersubjetivas e espirituais. O contato com o outro não apenas confirma disposições já existentes, mas pode despertar potencialidades adormecidas. A filósofa escreve:

Se vivo permanentemente em um ambiente em que tão só posso desenvolver uma parte de minhas disposições, então as demais correm perigo de atrofiar-se, e, por outro lado, existe a possibilidade de que o contato com outra pessoa desperte em mim algo que até então estava dormindo e tenha que se desenvolver características inteiramente novas da minha personalidade (Stein, 2006, p. 476).

Essa afirmação mostra que a empatia não se limita a reconhecer o outro, mas tem efeito transformador sobre o próprio eu. O desenvolvimento da personalidade é resultado do diálogo entre interioridade e alteridade, em que cada encontro pode suscitar novas formas de ser.

A abertura ao outro, no entanto, não elimina a liberdade pessoal. Stein ressalta que, embora o ambiente exerça influência, a pessoa conserva a capacidade de aceitar ou rejeitar essas influências. Como afirma:

O amor que encontro me fortalece, me anima e confere energia para realizar ações impensáveis; a desconfiança com o que tropeço, paralisa a minha energia criativa. As tomadas de posição alheia intervêm imediatamente na minha vida interior e regulam seu percurso... (Stein, 2006, p. 421).

Desse modo, a empatia é compreendida não apenas como receptividade passiva, mas como exercício ativo de liberdade.

Essa influência se estende também às produções culturais e artísticas, que permitem captar, por empatia, os vestígios do fazer humano. Stein exemplifica que as influências de uma pessoa sobre a outra que manifestam o seu ser e o seu ser assim, se adicionam ao seu ‘operar’ como tratamentos ulteriores do seu ser. Quando, por exemplo, observa-se um quadro nota-se vestígios de um fazer criativo, no qual foi concebido, e pode-se presentificar este fazer mediante a empatia.

Esse exemplo mostra que a empatia se aplica a todas as dimensões da vida humana, não apenas às relações pessoais diretas. Através dela, é possível intuir a interioridade criadora que se manifesta em obras, ações e gestos.

Em sua análise da vida comunitária, Stein sublinha que o encontro entre as pessoas gera atitudes de estimação positiva ou negativa, que podem atrair ou repelir. A intensidade desse movimento encontra seu ápice no amor, que tende à unificação. A filósofa escreve:

Temos visto que as pessoas, quando entram em contato mútuo, geram umas nas outras, por meio de sua peculiaridade individual, certas atitudes que têm o caráter de uma estimação positiva ou negativa dos valores [...] impulso que em sua máxima intensidade – no caso do amor – tende a uma completa unificação, até uma comunidade de vida e até uma comunidade de estado existencial” (Stein, 2006, p. 478)

A empatia não se restringe à percepção intelectual, mas fundamenta os vínculos afetivos e existenciais que constituem a comunidade. A abertura mútua permite que os indivíduos construam juntos uma vida compartilhada.

Essa percepção não se confunde com a própria, mas possibilita compreender a diversidade de modos de agir e de decidir diante da vida. O ato empático torna-se, assim, critério de discernimento para escolher formas de vida pacíficas, construtivas e promotoras do bem comum.

A efetivação dos encontros humanos, quando orientada por valores que respeitam a dignidade do outro, prova a capacidade de superação do egoísmo. Como observa Sberga (2004, p. 167), as experiências afetivas contribuem significativamente para a abertura ao mundo dos valores. A empatia, nesse horizonte, é fonte de responsabilidade comunitária, permitindo a constituição de uma vida social fundada no respeito e na solidariedade.

3.4 A Alteridade como Núcleo da Dignidade Pessoal: o Estatuto Fenomenológico do “outro” enquanto pessoa humana e os limites da Empatia

A análise steiniana parte do reconhecimento de que a percepção da vivência alheia é condição para a efetivação do ato de empatia. A alteridade não é um simples “outro” indiferenciado, mas uma pessoa singular que se dá em sua ipseidade. Por isso, Stein insiste que “a ipseidade e a alteridade se fundam no sujeito a que pertence”, e que o outro “não é somente outro, mas sim é diferente” (Stein, 2004, p. 122).

Essa diferença não anula a possibilidade de compreensão; ao contrário, funda a necessidade de uma via específica, a empatia, para acessar o que no outro se manifesta como próprio.

Ao distinguir a essência vivida de um afeto de sua ocorrência pontual, Stein evita confusões entre vivências. O fato de captar a alegria do outro não a torna idêntica à alegria própria: trata-se de reconhecer a forma do afeto como estrutura compreensível, preservando a singularidade do sujeito que a vive. Daí a formulação: “O outro se revela como outro do meu eu, no momento pelo qual me vem dado em um modo diferente do ‘eu’” (Stein, 2004, p. 121). A alteridade, portanto, é simultaneamente compreensível e irreduzível. No exemplo célebre de Stein:

A mão que está firme sobre a mesa, não está do mesmo modo que o livro se encontra, esta ‘afirma’ [...] contra a mesa; nesse estar na mesa, é relaxada ou tensa, e eu ‘vejo’ esta sensação de pressão ou de tensão em modo co-originário” (Stein, 2004, p. 149).

O corpo próprio do outro, diferentemente de um objeto, fornece graus de possibilidade para a compreensão empática.

Quando Edith Stein afirma que a sensação de pressão ou tensão da mão é percebida “em modo co-originário”, ela quer dizer que, ao perceber o corpo do outro, não captamos apenas um objeto físico no espaço, como o livro sobre a mesa, mas apreendemos

simultaneamente algo de sua vivência interior. A mão apoiada na mesa não é simplesmente uma coisa colocada ali; seu modo de estar, firme, relaxada ou tensa, manifesta uma dimensão sensível que não é acrescentada por inferência posterior, mas se dá juntamente com a percepção corporal. O termo “co-originário” indica, portanto, que a dimensão física e a dimensão vivencial aparecem unidas no mesmo ato perceptivo, ainda que distinguidas quanto ao seu modo de ser.

Isso não significa que eu sinta originariamente a tensão da mão do outro como se fosse minha, mas que a experiência interior dele se anuncia de modo imediato na sua expressão corporal. A percepção não é neutra ou meramente objetiva; ela já carrega um sentido vivencial que se revela na corporeidade expressiva. Assim, o “co-originário” designa essa estrutura fenomenológica na qual corpo e vivência se dão conjuntamente à consciência: o corpo é percebido como corpo vivido, e não como simples objeto material. É justamente essa doação conjunta que fundamenta a possibilidade da empatia, pois a interioridade do outro se manifesta na exterioridade de seu corpo de maneira direta, ainda que não originária para mim.

Essa via exige referenciação tipificadora: compreender um gesto (altivez, renúncia, pudor) supõe referi-lo a um horizonte de movimentos semelhantes já observados. Tal referência, porém, não dissolve a singularidade intersubjetiva numa coleção de sinais. Pelo contrário, Barea (2015, p. 163) confirma que “o indivíduo humano isolado é uma abstração” e que “sua existência é existência no mundo, sua vida é vida em comum”. A comunidade não é adendo exterior, mas traço estrutural do humano.

Um ponto decisivo na fenomenologia de Stein é o chamado “ponto zero de orientação”: a vida alheia se apresenta a partir do centro perspectivo do outro. Empatizar não é “substituir-se” ao outro, mas acompanhar, de fora, o modo como o mundo lhe aparece, o que a imaginação e a fantasia não conseguem realizar do mesmo modo. A presentificação empática respeita a assimetria originária entre posições: aquilo que para o eu é reconstrução, para o outro é doação originária. Por isso, Stein sublinha que a empatia torna possível “adquirir a própria imagem do mundo mediante as imagens dos outros” (Stein, 2004, p. 156), sem fusão de perspectivas.

As reações humanas, justamente por serem vivências e não meros movimentos mecânicos, tornam-se inteligíveis em termos de motivações, decisões e graus de liberdade. Mesmo a passividade diante de um acontecimento extremo não elimina a capacidade de posicionar-se em seguida; nela também se revela, como decisão, um modo de

“estar-diante” da realidade. A leitura empática, assim, não imita o outro, mas acompanha o seu posicionar-se no mundo.

A linguagem, os gestos e as expressões corporais transportam “nexos significativos do psíquico”, provendo, ao mesmo tempo, materiais e correções para o juízo empático (Stein, 2004, p. 186). Ainda assim, a empatia não produz coincidência plena: “posso intuir, empatizando, em modo atendível as percepções do outro [...] não segundo o seu estado pleno. Só aquilo que este tem em comum em modo legitimamente essencial comigo” (Stein, 2004, p. 217).

O reconhecimento do “outro” como pessoa humana resulta, pois, de um duplo imperativo: preservar sua alteridade e extrair, do que é comum, a inteligibilidade necessária à convivência.

3.5 A Vivência Empática como Eixo de Autoconhecimento ou Conhecimento de Si

O conhecimento de si é um processo de apreensão interior por meio do qual a pessoa se reconhece em sua constituição psicofísica, espiritual e anímica. Tal conhecimento é possível, lembra Cardoso (2012, p. 106), porque a vida da consciência se dá em um fluxo contínuo de vivências, e é a partir desse fluxo que o “eu” desperto se relaciona com o mundo e consigo mesmo.

Para Stein, o conhecimento de si não é um simples ato de introspecção, mas um movimento intencional e espiritual, no qual o sujeito se volta à própria interioridade e descobre, nela, a unidade entre corpo, psique e espírito. É por isso que a autora afirma que podemos falar de uma vida espiritual “quando as vivências são intencionais, ou seja, na medida em que refletem a presença de um ‘eu’ desperto em relação ao mundo circundante” (Stein, 2001, p. 344).

A alma ocupa, nesse contexto, um lugar central. Ela é o núcleo pessoal que confere singularidade a cada ser humano e é também o centro irradiador das vivências individuais. Tais vivências pertencem ao que Stein chama de “vida do ânimo” (Stein, 2001, p. 345), e nelas se manifestam as peculiaridades da pessoa. A alma, contudo, não é um objeto passivo de observação, mas uma dimensão viva que se revela sob a “luz interior” (ibid.) da consciência. Essa luz é o princípio que torna possível ao sujeito compreender a si mesmo, iluminando gradualmente as camadas mais profundas de sua vida interior. Assim, quanto mais enraizada estiver uma vivência na alma, “tanto mais ela será clarificada pela cons-

ciência”, indicando que o autoconhecimento é um processo de aprofundamento progressivo.

Edith Stein observa que a alma possui um conhecimento imanente de si mesma, semelhante à consciência original que “coincide com o próprio objeto de conhecimento” (Stein, 2001, p. 346). Mesmo sem que o sujeito volte deliberadamente o olhar para si, permanece um saber intuitivo e constante da própria vida anímica. A alma “reconhece a si mesma de maneira intuitiva”, pois, ainda que a atenção esteja voltada a outros objetos, as vivências e estados do ânimo nos acompanham continuamente. Esse saber imediato revela que o autoconhecimento antecede o gesto reflexivo: antes de pensar sobre si, o sujeito já vive e se sente como um ser consciente de si mesmo.

Contudo, Stein adverte que a alma não se esgota nas vivências que dela emanam. Há sempre uma dimensão que permanece velada, inacessível à plena luz da consciência. Por isso, o conhecimento de si é sempre limitado, parcial e inesgotável. Como afirma a autora, “a consciência ilumina apenas as vivências da alma que se mostram a ela, de modo que a totalidade da alma permanecerá sempre obscura e seu conhecimento, inesgotável” (Stein, 2001, p. 346). Essa incompletude não significa fracasso, mas uma característica estrutural da condição humana: conhecer-se é um ato em aberto, que se refaz continuamente conforme novas experiências se apresentam à luz da consciência.

O conhecimento de si, lembra Cardoso (2012, p. 106) sempre a partir do pensamento de Edith Stein, implica também a compreensão da estrutura psíquica individual. Quando o sujeito reflete sobre suas vivências anímicas, ele apreende nelas aquilo que define sua particularidade pessoal, seu caráter, suas disposições e tendências. Stein explica que esse processo é possível porque a consciência original ilumina o interior do vivenciar, revelando a estabilidade e a permanência da alma por detrás das mutações momentâneas das vivências. É por isso que ela escreve que a percepção interna “fornece [...] uma síntese de atos, a partir dos quais de um objeto unitário vai-se intuindo progressivamente o que anteriormente havia sido dado de modo vazio” (Stein, 2001, p. 348). Essa percepção progressiva é o que permite ao sujeito descobrir a unidade de sua própria vida interior.

No entanto, o caminho do autoconhecimento não está isento de enganos. Stein adverte que a percepção interna pode se turvar, seja por falta de “clareza” da consciência original, seja pela inautenticidade dos sentimentos que o sujeito assume como próprios, mas que, na verdade, são fruto do “contágio” externo. Tais sentimentos são “vazios internamente”, e a alma não se reconhece neles. Surge então uma experiência de estra-

nhamento, de não coincidência entre o sentir e o ser. Para superar esses enganos, Stein propõe o confronto entre as vivências atuais e aquelas originalmente experimentadas, comparando-as para verificar sua autenticidade. Ela resume esse ponto ao afirmar: “posto que toda percepção interior apreenda o caráter como um todo [...] são possíveis enganos [...] que podem ser eliminados unicamente por meio de percepções em confronto (pelo curso da ‘experiência’) ou mediante o recurso à peculiaridade vivenciada” (Stein, 2001, p. 351).

A alma, portanto, se revela por meio de um duplo movimento: o da consciência que ilumina suas vivências e o da reflexão que as organiza em uma totalidade significativa. A percepção interna, análoga à percepção externa, é o modo pelo qual a pessoa apreende sua própria vida anímica “de maneira unitária”, reconhecendo-se como um ser único e contínuo. Esse processo permite identificar não apenas as qualidades sensíveis e intelectuais, mas também os traços permanentes do caráter e as capacidades pessoais que configuram a identidade de cada sujeito. O autoconhecimento, nesse sentido, é uma forma de unificação interior, em que o indivíduo se reconhece como uma totalidade viva e em constante formação (cf. Cardoso, 2012).

É nesse horizonte que o autoconhecimento se articula à empatia. Assim como o sujeito apreende a si mesmo pela percepção interna, também pode apreender o outro pela representação empática, um modo de perceber a vida anímica alheia como expressão de uma personalidade única. Ao conhecer o outro, o sujeito reconhece em si a estrutura da consciência que o torna capaz de compreender e de ser compreendido. A empatia, portanto, prolonga e aprofunda o autoconhecimento, pois ambos partem da mesma fonte: a vida da alma iluminada pela consciência. Na medida em que me reconheço como um ser dotado de interioridade, torno-me capaz de reconhecer o outro como tal, e esse reconhecimento recíproco é o fundamento espiritual da comunidade humana.

Como desfecho, convém enfatizar que a empatia cumpre uma dupla função: ilumina a vida alheia e, ao mesmo tempo, devolve ao sujeito um espelho crítico de si. Não se trata apenas de “ver o outro”, mas de compreender-se em contraste e em diálogo com ele, descobrindo aspectos próprios que, isoladamente, permaneceriam opacos. Nessa medida, a empatia opera como dispositivo de autoconhecimento, capaz de refinar percepções sobre motivações, limites e possibilidades do próprio agir.

Esse processo ganha densidade quando o encontro empático descortina esferas de valor antes inobservadas. Aproximar-se dos valores que organizam a vida do outro permite reordenar preferências e hierarquias, conduzindo a revisões axiológicas que impac-

tam as escolhas concretas. Há, portanto, um trânsito da compreensão à valoração: compreender melhor implica valorar de modo mais justo, consigo e com o outro.

A dimensão ética entra justamente aqui. A empatia, se restrita ao plano cognitivo, permanece incompleta; sua maturidade exige desdobramentos práticos. Interpretar com acuidade os estados vivenciais alheios deve converter-se em posicionamentos responsáveis, escolhas e ações coerentes com os valores reconhecidos. Esse imperativo vale na intimidade das relações pessoais e se amplia no espaço público, onde profissionais e cidadãos são interpelados a ler, com prudência e sensibilidade, situações em que a dignidade é ferida ou promovida.

Por fim, a circulação de influências entre pessoas não se explica por causalidades lineares, mas por responsabilidades assumidas. A empatia não “transfere forças”; ela comunica sentidos e desperta disposições que podem tornar-se atos e, por meio deles, irradiar efeitos comunitários. Nesse horizonte, a pertença a uma totalidade social não é adendo externo, mas traço estrutural do humano. Viver à altura dessa estrutura requer ancorar a experiência comum em valores que confirmam sentido à existência compartilhada.

Assim entendida, a empatia não é apenas via de acesso ao mundo dos valores; é também mediação prática entre constituição pessoal e vida coletiva, contribuindo para formas de convivência mais justas, solidárias e efetivamente humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, demonstrou-se que a empatia, em Stein, não pode ser reduzida nem a um mecanismo psicológico de projeção afetiva nem a uma inferência cognitiva por analogia, mas constitui-se como uma vivência originária, dotada de estrutura própria, que possibilita o reconhecimento do outro como sujeito de experiências. Esse resultado confirma a centralidade da empatia como condição transcendental da vida comunitária e da constituição do mundo intersubjetivo.

No que se refere ao primeiro objetivo específico, que consistia em examinar o desenvolvimento histórico e filosófico do conceito de empatia nas teorias anteriores a Edith Stein, este trabalho situou as contribuições e limites de autores como Theodor Lipps, Max Scheler e Edmund Husserl. A análise evidenciou que, embora essas abordagens tenham sido fundamentais para a consolidação do problema filosófico da empatia, elas permanecem marcadas por tensões conceituais importantes, especialmente no que diz respeito ao risco de dissolução da alteridade ou à insuficiência ontológica do outro. Esse mapeamento teórico mostrou-se decisivo para compreender o contexto no qual Stein elabora sua proposta original.

O segundo objetivo específico, voltado à apresentação dos fundamentos fenomenológicos e antropológicos do pensamento steiniano, foi atingido no segundo capítulo. A dissertação demonstrou que a compreensão da empatia em Edith Stein está indissociavelmente ligada à sua concepção de pessoa, consciência e corpo vivido, bem como à adoção rigorosa do método fenomenológico. Ao articular redução fenomenológica e reconhecimento da alteridade como realidade, o trabalho evidenciou que Stein ultrapassa limites da fenomenologia transcendental husserliana, abrindo caminho para uma antropologia filosófica que confere densidade real à experiência do outro.

Quanto ao terceiro objetivo específico, que visava investigar detalhadamente o conceito de empatia tal como desenvolvido por Edith Stein, destacando sua estrutura essencial e suas distinções em relação a outros atos da consciência, o estudo mostrou que a empatia steiniana se caracteriza por uma doação não originária da vivência alheia, que preserva simultaneamente a proximidade afetiva e a distância ontológica entre os sujeitos.

Essa análise permitiu compreender que a empatia não implica fusão nem apropriação da experiência do outro, mas um acesso mediado e intencional à sua vida interior, fundamento indispensável para relações éticas autênticas e para a vida comunitária.

Ao longo desta dissertação, tornou-se evidente que o reconhecimento do outro como sujeito empaticamente apreendido constitui a base para atitudes como o respeito, a responsabilidade e a abertura à alteridade. Nesse sentido, a empatia aparece não apenas como um fenômeno descritivo da consciência, mas como um fundamento da ética, capaz de sustentar uma concepção de convivência humana que evita tanto o individualismo solipsista quanto a dissolução indiferenciada das subjetividades.

A pesquisa apresentou algumas limitações que merecem ser explicitadas. Em primeiro lugar, o recorte teórico concentrou-se prioritariamente na obra *Sobre o problema da empatia*, o que implicou deixar em segundo plano possíveis desenvolvimentos do conceito em escritos posteriores de Edith Stein, especialmente aqueles marcados por sua virada metafísica e teológica.

Ao resgatar a originalidade e a atualidade da proposta de Stein, reafirma-se a pertinência da fenomenologia como via privilegiada para pensar a intersubjetividade, a ética e a pessoa humana em sua complexidade. Assim, a empatia, longe de ser um mero recurso emocional ou psicológico, revela-se como um dos núcleos estruturantes da experiência humana compartilhada, cuja compreensão permanece decisiva para a filosofia contemporânea.

Por fim, cumpre salientar que as reflexões desenvolvidas ao longo desta pesquisa permitiram aprofundar a compreensão da empatia no pensamento de Edith Stein, especialmente a partir de sua fundamentação fenomenológica e de suas implicações para a constituição da pessoa e para a relação intersubjetiva. Entretanto, o percurso investigativo também evidenciou a complexidade e a amplitude do conceito, cuja riqueza teórica dificulta sua redução a uma definição única e definitiva.

Assim, embora tenham sido identificados aspectos centrais da empatia na obra steiniana, não foi possível chegar a um conceito final e conclusivo que esgote todas as suas dimensões e desdobramentos filosóficos. Ao contrário, as questões suscitadas ao longo da pesquisa apontam para novas possibilidades de investigação, indicando que o tema permanece aberto a aprofundamentos futuros. Nesse sentido, os resultados aqui alcançados podem constituir um ponto de partida para estudos posteriores em nível de doutorado.

REFERÊNCIAS

AGOSTA, L. **Empathy in Context of Philosophy**. Londres: Palgrave Macmillian, 2010.

ARAÚJO, M. C. Vivenciando a experiência do outro: a empatia em Edith Stein. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 2020.

BAREA, R. **O tema da empatia em Edith Stein**. Dissertação de Mestrado. Santa Maria: UFSM, 2015.

BELLO, A. A. **Introdução à fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

BELLO, A. A. Intrapessoal e Interpessoal. Linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. SAVIAN, Filho Juvenal (Org.). **Empatia Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas**. São Paulo, SP: Loyola, 2011.

CARDOSO, C. **Contribuições de Edith Stein para a epistemologia das ciências e para a psicologia científica**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2012.

CARILLO, P. O. BERGES, B. M. Evolución Conceptual de la Empatía. **Iniciación a la Investigación. Revista Eletrónica**, v. 4, n. 3, 2009.

CARVALHO, L. **A empatia e o diálogo judaico-cristão em Edith Stein**. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

CRUZ, M. P. **Pessoa, comunidade e empatia em Edith Stein**. Brasília: UnB, 2018.

GARCIA, I. J. T. **Edith Stein e a formação da pessoa humana**. 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 1989.

GARCÍA-BARÓ, M. Introducción a los problemas que afectan a la noción fenomenológica de la vida. **Fenomenologia e Ciências Humanas: Congresso Santiago de Compostela**, 24-28 de setiembre de 1996. Universidade Servicio de Publicacións e Intercambios Científico, 1998.

GUIMARÃES, A. C. **Fenomenologia e direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

GYRÃO, M. L. S. Edith Stein –aspectos do método fenomenológico. Cadernos da EMARF, **Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 7, n.2, p.1-124, out., 2014/mar.2015.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Trad. Déborah Danowski. 2ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUSSERL, E. **Conferências de Paris**. Tradução de António Fidalgo e Artur Morão. Edições 70: Rio de Janeiro, RJ, 1992.

- HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001.
- KUSANO, M. **A Antropologia de Edith Stein: Entre Deus e a Filosofia**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- MACINTYRE, A. **Edith Stein: Um prólogo filosófico (1913 – 1922)**. São Paulo: Ecclesiae, 2007.
- MASSIMI, M. Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista, por Edith Stein. MAHFOUD, M.; MASSIMI, M. (ORG.). **Edith Stein e a psicologia: Teoria e Pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã, 2013, p. 101-126.
- MERLIER, P. S. La empatia según Edith Stein. **Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)**, 2019. Disponível em: <https://clafen.org/wp-content/uploads/2019/10/71-80-Merlier-270919.pdf> Acesso em 11 de mar. 2025.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011
- NUSSBAUM, M. **El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal**. Barcelona: Paidós, 2005.
- NOVINSKY, I. W. **Edith Stein: A pessoa na filosofia e nas ciências humanas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- OLIVEIRA, T. C. **O estudo da empatia em Edith Stein: possibilidades de uma atenção clínica de orientação fenomenológica para Psicologia**. Dissertação de Mestrado. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2019.
- RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.
- RICOEUR, P. **Na Escola da Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- ROSA, B. D. Reflexões acerca do outro: a empatia para Husserl, Sartre e Rogers. **EAIC**, v. 4, n. 3, 2020.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SANTOS, P. **A força da empatia em Edith Stein: uma maneira de viver e sentir**. Dissertação de Mestrado. Recife: UNICAP, 2013.
- SBERGA, A. A. **A Formação da Pessoa em Edith Stein: um percurso de conhecimento interior**. São Paulo: Paulus, 2004.
- STEIN, E. El método fenomenológico. **La estructura de la persona humana**. Madrid: Editora Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

STEIN, E. La fenomenología transcendental de Husserl. **La Pasión por la Verdad I**. Buenos Aires: Bonum, 2012.

STEIN, E. Introducción a la filosofía. **Obras Completas. Escritos filosóficos**. Volume II. Madrid: Monte Carmelo, 2001.

STEIN, E. Estructura de la persona humana. **Obras Completas. Escritos antropológicos y pedagógicos**. Volume IV. Madrid: Monte Carmelo, 2003.

STEIN, E. **Sobre el problema de la empatía**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

STEIN, E. **Obras Completas. Etapa fenomenológica**. Volume II. Madrid: Monte Carmelo, 2006.

STEIN, E. La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino. **La Pasión por la Verdad II**. Buenos Aires: Bonum, 2013.

STEIN, E. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2019.

STEIN, E. **Ser finito e ser eterno**. São Paulo: Forense, 2019.

TRICARICCO, C. F. O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein. **Argumentos - Revista De Filosofia**, v. 9, n. 18, 2018.

ZAPATA, A. P. CASTAÑO, L. C. La empatía: un concepto unívoco. **Katharsis**, v. 16, p.124-143, 2013.

ANEXOS

ANEXO 1 – A estrutura da pessoa humana para Edith Stein

DIMENSÃO	DESCRIÇÃO	FUNÇÃO NA PESSOA HUMANA
Corpo	Dimensão material e sensível, afetada pelos estímulos do mundo externo.	Permite a recepção de impressões sensoriais e está unida à alma como sua forma.
Alma (psique)	Unidade complexa que engloba os aspectos psíquicos e espirituais.	Responsável pelos sentimentos, percepções e pela mediação entre corpo e espírito.
Espírito	Dimensão superior que caracteriza a pessoa como livre e consciente de si.	Permite a intencionalidade, a liberdade, a consciência e o auto-desenvolvimento.
Eu (núcleo pessoal)	Centro da estrutura pessoal, sede da liberdade, intencionalidade e responsabilidade.	Unifica as experiências e dirige a vida pessoal em busca da verdade e do sentido.

Fonte: Elaborado pelo autor, 2026.