



SEÇÃO: FILOSOFIA & INTERDISCIPLINARIDADE

## O problema da empatia na fenomenologia da intersubjetividade de Husserl

*The problem of empathy in Husserl's phenomenology of intersubjectivity*

*El problema de la empatía en la fenomenología de la intersubjetividad de Husserl*

**Fabio Caprio Leite de Castro<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-5156-0492](https://orcid.org/0000-0002-5156-0492)  
[fabio.castro@pucrs.br](mailto:fabio.castro@pucrs.br)

**Recebido em:** 14 abr. 2023.

**Aprovado em:** 05 jun. 2023.

**Publicado em:** 14 set. 2023.

**Resumo:** No debate teórico sobre a empatia, há uma recente renovação do interesse pelo modelo husserliano. Após uma análise prévia sobre o lugar da empatia na fenomenologia transcendental, propõe-se uma investigação sobre como Husserl desenvolveu sua perspectiva, a partir de dois textos, em especial, nas *Ideias II* (HUSSERL, 1952) e na *Fenomenologia da Intersubjetividade* (HUSSERL, 1973b, 1973c, 1973d). Avalia-se inicialmente, nas *Ideias II*, qual é o papel da empatia na constituição da realidade anímica. Em seguida, propõe-se, a partir da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, uma análise sobre como Husserl desenvolveu os argumentos da apercepção analógica e do emparelhamento originário. A noção de emparelhamento surge por volta de 1927, em conexão com os estudos de Husserl sobre a síntese passiva e o aprofundamento sobre a fenomenologia genética. A fenomenologia da empatia torna-se, para Husserl, o fundamento de uma monadologia "com janelas".

**Palavras-chave:** empatia; fenomenologia da intersubjetividade; corpo próprio; alteridade.

**Abstract:** In the theoretical debate about empathy, there is a recent renewal of interest in the Husserlian model. After a previous analysis on the place of empathy in transcendental phenomenology, we propose an investigation on how Husserl developed his perspective, from two texts, in particular, in *Ideas II* (HUSSERL, 1952) and *Phenomenology of Intersubjectivity* (HUSSERL, 1973b, 1973c, 1973d). We evaluate first, in *Ideas II*, what is the role of empathy, in the constitution of the psychic reality. Then, from the *Phenomenology of Intersubjectivity*, we propose an analysis on how Husserl developed the arguments of analogical apperception and original pairing. The notion of pairing appears around 1927, in connection with Husserl's studies on passive synthesis and the deepening of genetic phenomenology. The phenomenology of empathy becomes, for Husserl, the foundation of a monadology "with windows".

**Keywords:** empathy; phenomenology of intersubjectivity; own body; alterity.

**Resumen:** En el debate teórico sobre la empatía, hay una renovación reciente del interés por el modelo husserliano. Luego de un análisis previo del lugar de la empatía en la fenomenología trascendental, se propone una investigación sobre cómo Husserl desarrolló su perspectiva, a partir de dos textos, en particular *Ideas II* (HUSSERL, 1952) y la *Fenomenología de la Intersubjetividad* (HUSSERL, 1973b, 1973c, 1973d). Se evalúa inicialmente, en *Ideas II*, cuál es el papel de la empatía en la constitución de la realidad anímica. Después, desde la *Fenomenología de la Intersubjetividad*, se propone un análisis de cómo Husserl desarrolló los argumentos de la apercepción analógica y el emparejamiento. La noción de apareamiento aparece hacia 1927, en conexión con los estudios de Husserl sobre la síntesis pasiva y la profundización de la fenomenología genética. La fenomenología de la empatía se convierte, para Husserl, en el fundamento de una monadología "con ventanas".

**Palabras clave:** empatía; fenomenología de la intersubjetividad; cuerpo propio; alteridad.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

## Introdução

É bastante difundida a ideia de que a empatia é a "capacidade de se colocar no lugar do outro", mas o fato é que a busca por uma definição mais exata do termo nos coloca diante de um problema filosófico bastante complexo. Quando usualmente falamos dessa capacidade, o que está em jogo é uma metáfora, na forma de um "como se", ou seja, antes de tudo, uma espécie de reconhecimento da vivência alheia *como se* a pessoa empática estivesse no lugar do outro que vivencia um afeto, por exemplo, a alegria ou o sofrimento. A empatia não parece abranger a possibilidade da substituição factual e concreta do próximo, embora tampouco a exclua<sup>2</sup>. Afinal, como a empatia pode ser definida, em termos cognitivos? A essa interrogação, a fenomenologia husserliana ofereceu uma contribuição singular, desde o prisma da corporeidade (*Leiblichkeit*)<sup>3</sup>.

O tema da empatia é apresentado por Husserl na quinta meditação das *Meditações Cartesianas* (HUSSERL, 1973a, §§ 42-62)<sup>4</sup> e ocupa um lugar argumentativo privilegiado em sua resposta ao solipsismo e na construção da ideia de uma intersubjetividade transcendental. Embora a quinta meditação seja proporcionalmente a maior de todas, podemos ficar com a impressão de que a empatia ocupa nela um lugar transitório ou de menor importância. No entanto, essa perspectiva muda completamente quando temos acesso a dois textos póstumos de Husserl: as *Ideias II* (HUSSERL, 1952), editadas por Marly Biemel, e a *Fenomenologia da Intersubjetividade*, editada em três volumes por Iso Kern (HUSSERL, 1973b, 1973c, 1973d). Husserl ocupou-se intensamente

com o tema da intersubjetividade de 1906 a 1935. Ao longo desse período, certamente, o tema da empatia é, entre todos, o mais analisado e o mais decisivo para a fenomenologia transcendental. Não se trata, portanto, de um tema secundário, mas de uma questão que Husserl considerava essencial, justamente, para a superação metodológica do solipsismo.

Antes de nos ocuparmos com essa questão, entendemos que seja conveniente fazer um exercício propedêutico para mostrar a atualidade da teoria fenomenológica da empatia e contextualizar o problema desde a dimensão que ele ocupa em uma fenomenologia transcendental. Essa etapa é necessária para realizarmos o nosso propósito de oferecer uma via de análise ao tema da empatia, por meio de três desenvolvimentos que se mostram essenciais na elaboração progressiva do problema por Husserl: a constituição da realidade anímica através da empatia, o argumento em favor da apercepção analógica como *apercepção experiencial* e o surgimento da tese do *emparelhamento originário*. Ao final dessa incursão na fenomenologia da empatia, pretendemos ratificar a afirmação de Paul Ricoeur (2004b, p. 233) de que a maneira como conhecemos os outros é a "pedra de toque da fenomenologia transcendental".

## 1 A atualidade da abordagem fenomenológica da empatia

O surgimento do termo "empatia" e a interrogação sobre as suas características eram relativamente recentes quando Husserl passou a dedicar-se ao tema em sua fenomenologia

<sup>2</sup> Se tomarmos *literalmente* a ideia de "colocar-se no lugar do outro", o gesto equivale a posicionar-se concretamente em seu lugar. No limite, estaríamos falando da possibilidade de uma *substituição*, tal como, por exemplo, a entende Levinas, ou seja, no sentido radicalmente ético da possibilidade de dar a vida para salvar a do próximo. Porém, o próprio filósofo lituano tratou de dissipar um possível equívoco nesse sentido. A substituição não equivale à empatia: a minha substituição por outro não se limita à "empíria do acontecimento psicológico, de uma *Einfühlung* ou de uma compaixão" (LEVINAS, 1978, p. 200). Em outros termos, a possibilidade da substituição ética não depende de empatia ou compaixão. Por outro lado, a empatia não exclui a possibilidade da substituição ética. Eis uma questão legítima que, de início, já nos levaria a um outro contexto de debate.

<sup>3</sup> A diferença entre os termos *Körper* e *Leib*, em língua alemã, torna-se emblemática no pensamento de Husserl. Habitualmente, *Körper* é traduzido por "corpo", em um sentido estritamente objetivo. A dificuldade advém da tradução de *Leib*. Entre as alternativas, encontramos "carne", "soma", "corpo vivente" e "corpo próprio". Cada uma dessas traduções possui vantagens e desvantagens. Optamos pela expressão "corpo próprio", na esteira do uso que podemos encontrar em Merleau-Ponty (1945).

<sup>4</sup> Todas as traduções referenciadas em citações diretas ou indiretas foram realizadas a partir do texto husserliano em alemão, sob responsabilidade do autor. Importantes traduções foram consultadas e cotejadas com o texto original, permitindo uma melhor avaliação das opções e alternativas. Para as *Ideias I*, foi consultada a tradução de Márcio Suzuki (HUSSERL, 2006a); para as *Ideias II*, a tradução de Antonio Ziri6n (HUSSERL, 2005); para as *Meditações Cartesianas*, a tradução de Pedro Alves (HUSSERL, 2013) e para a *Fenomenologia da Intersubjetividade*, a tradução de Natalie Depraz (HUSSERL, 2001a, 2001b).

transcendental. O termo "empatia" foi cunhado em alemão (*Einfühlung*) no século XIX, de acordo com uma considerável convergência entre os autores que abordaram essa questão (CURTIS, 2012; MATRAVERS, 2017). Já ao final do século XVIII, o verbo "*sich einfühlen*" foi empregado por Herder e Novalis, por exemplo, para nomear a tentativa de imaginar vividamente eras passadas e culturas estrangeiras (CURTIS, 2012). Entretanto, somente no último terço do século XIX o substantivo "*Einfühlung*" foi empregado e ganhou certo destaque, inclusive em seu uso científico, no encontro entre a filosofia estética e o campo emergente da psicologia.

Em 1873, Robert Vischer publicou uma notável dissertação, transformada em livro, *Sobre o sentimento da forma ótica: Uma contribuição para a estética*, na qual ele introduz a empatia em uma combinação entre psicologia, ótica e estética, a fim de descrever como percebemos traços de atitudes, humores e emoções nas formas de objetos, sejam eles móveis ou estáticos (VISCHER, 1873). A empatia consistiria em algo como uma *capacidade projetiva* de nos colocarmos no lugar da estrutura inerente ao objeto (tomando-o do centro para a forma). Com a variação desse procedimento, através da imaginação, da forma para o centro, teríamos outras experiências, como o sentimento de aproximação suave (*Anfühlung*), a intensificação do sentimento de resposta (*Nachfühlung*), o sentimento do imediato (*Zufühlung*) (VISCHER, 1873).<sup>5</sup>

A partir do trabalho de Vischer (1873), o tema da empatia logo ganharia destaque nos estudos de psicologia experimental. Nessa passagem ao estudo científico da empatia, a teoria desenvolvida pelo filósofo e psicólogo Theodor Lipps teve grande impacto no início do século XX (CURTIS, 2012; MATRAVERS, 2017). Para além da resposta estética, a sua teoria ampliou a investigação sobre a empatia ao campo do acesso a emoções

e sentimentos alheios. No artigo *O conhecimento do Eu alheio*, com efeito, Lipps (1907, p. 694) formula a questão que posiciona a empatia como problema eminentemente epistemológico: "Como é possível, ou como ocorre que, para cada indivíduo, ou para cada eu, outros indivíduos existem?". Orientado por essa interrogação, Lipps (1907, p. 707) apresenta uma *teoria da empatia como uma projeção* dos próprios sentimentos, ao modo de uma "pulsão de imitação" e "de expressão". Veremos, em seguida, o quão determinante foi essa perspectiva para que Husserl desenvolvesse, em contraposição, uma *teoria da empatia corporificada* através da apercepção analógica.

Paralelamente a esse debate teórico entre Lipps e Husserl, que contou com as relevantes contribuições de Scheler (1973) e Stein (2008), outro passo importante na difusão dos estudos sobre o problema da empatia, no campo da psicologia experimental, foi a tradução de *Einfühlung* para "*empathy*" por Edward Titchener (CURTIS, 2012; MATRAVERS, 2017), o criador do modelo estruturalista. Em suas *Lições sobre Psicologia Experimental* Titchener (1909) utiliza o termo para tratar da representação de qualidades materiais, como a gravidade, ou humanas, como o orgulho. Em um livro posterior, *Um Manual de Psicologia*, interessado em descrever a dimensão imaginária dos sentimentos de relação, Titchener (1909, p. 514) sustenta que esses sentimentos, sempre complexos, são ordinariamente tipos da "empatia motora".

Nas primeiras décadas do século XX, o tema da empatia, em seu sentido psicológico, especialmente afetivo, rapidamente adentrou no campo da psicologia clínica. Nesse sentido, a empatia foi comumente associada a uma forma de aproximação do paciente, com sensibilidade, a fim de acolhê-lo em seu sofrimento, por meio de um modo compreensivo de escuta, o qual não expressa, ou evita, de início, o julgamento moral.<sup>6</sup> Entre as diferentes concepções sobre a empa-

<sup>5</sup> No prefácio do texto, Vischer (1873, p. VII) considera que o conceito de "transferência simpatética" (*mitlebende Versetzung*), apresentado de modo não sistemático por Hermann Lotze no segundo volume do livro *Microcosmo*, bem como os seus exemplos, seriam compatíveis com o conceito de empatia motora (*motorische Einfühlung*). Essa alusão parece-nos central para traçarmos o caminho que levou à construção da noção de empatia, desde o Romantismo aos primórdios da psicologia experimental na Alemanha (LOTZE, 1869).

<sup>6</sup> Freud foi um dos primeiros a empregar o termo no contexto da clínica, em um de seus textos técnicos, de 1913 (2000), recomendando, para o início do tratamento, que se adote o ponto de vista da empatia (*Einfühlung*), e não moralizante (*moralisierenden*). Anos mais tarde, em 1928, propondo um "resgate da dimensão sensível do encontro terapêutico" (KUPERMANN, 2017, p. 22), Ferenczi (1939, p. 383)

tia no campo da psicoterapia, ela parece estar associada a uma capacidade cognitiva e afetiva a ser desenvolvida com o objetivo *terapêutico*.

Nas últimas décadas, o tema da empatia tem recebido uma especial atenção em psicologia cognitiva. Nessa área, a teoria de Daniel Goleman sobre a inteligência emocional fez um grande sucesso. Goleman (1995, p. 96) estudou o impacto cognitivo da capacidade de empatia para os relacionamentos humanos enquanto "sintonia emocional" ou "capacidade de saber como o outro se sente". Não apenas a criança bem sintonizada tornou-se objeto de suas investigações, mas também a falta de sintonia, a neurologia da empatia, a relação entre a empatia e a ética, assim como o estudo do quadro da sociopatia. A sua abordagem estabeleceu uma notável aproximação com o campo da neurociência. Talvez a mais notável descoberta neurológica sobre a empatia tenha sido a dos "neurônios-espelho", realizada através de estudos eletrofisiológicos de acompanhamento e neuroimagem (GUO, 2017, p. 45). Esses estudos levaram à afirmação da hipótese do "sistema de espelhamento humano", o qual teria um importante papel, por exemplo, na capacidade de imitação, aquisição de linguagem e inferência (DEBES, 2017, p. 56).<sup>7</sup>

Não obstante o grande sucesso e a grande difusão de abordagens científicas sobre a empatia, existem importantes debates e divergências teóricas sobre esse fenômeno. É possível classificar as teorias que disputam a sua definição e funcionamento em três tipos (BATTALY, 2011; ZAHAVI, 2017): (i) alguns defendem a tese de que a empatia seria uma forma de compartilhamento de estados mentais, ao modo do contágio e do mimetismo; (ii) outros entendem que, além da

capacidade de compartilhamento, seria inerente à empatia um conhecimento, um processo cognitivo, de modo que os processos simulatórios seriam ainda insuficientes para explicá-la; (iii) outros, ainda, enfatizam que a empatia consistiria em um processo cognitivo, independentemente do quão teórico ou inferencial seja o procedimento.

É nesse contexto que a perspectiva fenomenológica voltou a ser cogitada como um modelo teórico adequado para uma resposta epistemológica sobre o problema da empatia. A abordagem desenvolvida por Dan Zahavi deve ser mencionada por sua relevante contribuição a esse debate. Em um artigo decisivo sobre o tema, Zahavi (2011) retomou as origens do debate sobre a empatia, através de Lipps, Husserl, Scheler e Edith Stein, assim como situou a perspectiva fenomenológica diante da controvérsia entre a teoria simulatória da mente (*simulatory theory of mind*) e de uma teoria intelectual da mente (*theory-theory of mind*). O mais interessante é perceber que, na verdade, essas teorias reeditam os mesmos debates sobre a empatia quando do nascedouro da questão, entre a estética e a psicologia. Está em jogo um debate sobre a definição da empatia: como impulso projetivo, de natureza imitativa; como uma analogia inferencial, de natureza intelectual; ou como um modelo analógico reportado à sensopercepção.

A vantagem da perspectiva fenomenológica reside em sua concepção corporificada da empatia, o que permitiria preencher as inúmeras lacunas e suprimir as incongruências das teorias rivais (a teoria projetiva e a teoria inferencial). As contribuições de Zahavi (2011) suscitaram um renovado debate sobre a empatia, por exemplo, sobre os níveis da empatia (FUCHS, 2017); sobre a inibição da abertura ao outro em casos de depres-

---

desenvolve o que se chamou de um estilo em psicanálise baseada no "tato", a ser entendido como a capacidade de empatia (*Einfühlungsvermögen*). Na terapia centrada na pessoa, segundo o enfoque da psicologia humanista de Carl Rogers, a compreensão empática é definida como atitude de compreensão do mundo do paciente desde dentro, por parte do terapeuta facilitador, no sentido de um "como se" (ROGERS, 1970, p. 284). Inclusive na terapia cognitiva de Aaron Beck (1979), a empatia é valorizada no processo psicoterapêutico como um modo de auxiliar o terapeuta a trabalhar como colaborador, reduzindo as chances de o paciente colocá-lo no papel de um super-homem. Mesmo um psicólogo clínico como Albert Ellis (1963, p. 119), criador da terapia racional emocional, conhecido por sua crítica a Rogers e por negar à empatia a qualidade de uma "condição necessária" para a psicoterapia, reconhece, não obstante, que ela seria "desejável". Poderíamos multiplicar os exemplos em outras abordagens.

<sup>7</sup> De acordo com os neurocientistas que pesquisam o tema, neurônios-espelho são neurônios que respondem ao perceber uma ação ou durante a execução de uma ação, fornecendo um contato direto da experiência das ações ou emoções de outra pessoa, de modo a reforçar a hipótese de que eles poderiam ser a base neurológica da empatia (MACGILLIVRAY, 2009). Enquanto adepto à tese de uma "fenomenologia naturalizada", Zahavi (2011, 2014) procurou aproximar e comparar achados empíricos advindos das neurociências, especialmente no que tange à hipótese dos neurônios-espelho, da perspectiva fenomenológica.

são (RATCLIFFE, 2015; CASTRO, 2021); bem como sobre aspectos da empatia como a ressonância (CASTRO, 2022). Uma das mais notáveis contribuições sobre o tema da empatia em investigações fenomenológico-antropológicas dos últimos anos encontra-se em *Intersubjetividade corporificada e a Empatia*, de Thiemo Breyer (2015).

Não parece haver dúvida, portanto, sobre a importância da perspectiva husserliana nos debates mais atuais acerca da empatia. É interessante notar que o problema tal como o conhecemos hoje, tanto em filosofia quanto em psicologia, surgiu no século XIX, em um contexto muito próximo a Husserl. Ele foi, precisamente, um dos responsáveis por colocar o tema em maior evidência. Além disso, o renovado interesse nos estudos sobre a empatia colocou novamente em cena a peculiar perspectiva husserliana sobre a empatia como uma *experiência corporificada*.

## 2 Precauções metodológicas para o estudo da empatia em Husserl

Antes de iniciarmos uma via de análise sobre o tema da empatia em Husserl, convém estabelecer algumas precauções metodológicas. O ponto que merece atenção, como uma espécie de alerta teórico, é que o problema da empatia deve ser necessariamente contextualizado após o que se costuma chamar de *virada transcendental* da fenomenologia (COOB-STEVENSON, 1990). Ou seja, o problema da empatia situa-se no projeto husserliano de uma fenomenologia transcendental, cujo gesto metodológico da *epoché*, de colocar a tese do mundo natural entre parênteses, a fim de consolidar uma nova atitude teórica, atinge por completo a ideia da fenomenologia e o seu objetivo epistemológico.<sup>8</sup>

Ao fazermos uma leitura das *Ideias I*, podemos prontamente reconhecer as vantagens teóricas que Husserl (1976) vislumbrava em um recuo transcendental. Através da *epoché*, evitam-se os equívocos e mal-entendidos do naturalismo positivista. Além disso, estabelece-se com esse

método o fundamento filosófico da fenomenologia, a assunção do "princípio de todos os princípios", ou seja, a intuição originária, que se encontra no § 24 das *Ideias I* (HUSSERL, 1976, p. 51). Em outros termos, afirma-se uma fundamentação filosófica universal que, ao mesmo tempo, substitui definitivamente o método da dúvida hiperbólica cartesiana. É ao método cartesiano que Husserl (1976) compara a *epoché* fenomenológica no § 32 das *Ideias I*. Por fim, existe a vantagem de se oferecer, progressivamente, a partir de um longo processo, com os múltiplos passos da redução transcendental (HUSSERL, 1976, §§ 56-62, p. 65-66), um acesso à região da *consciência pura*, adentrando o frutífero campo da análise fenomenológica das estruturas noético-noemáticas da consciência.

Não obstante, no texto das *Ideias I* há uma dificuldade maior que emerge ao longo do percurso fenomenológico da redução transcendental. No § 57 das *Ideias*, Husserl (1976, p. 123) apresenta dificuldades sobre o que ele chama de um "ponto-limite" (*Grenzpunkt*). Assumindo que a redução, em sua radicalidade, deva alcançar inclusive o eu puro (transcendental), seria mesmo possível colocá-lo fora de circuito (*Ausschaltung*)? Por meio dessa interrogação, chega-se a um problema crucial da fenomenologia. O eu puro não é um *momento real* da vivência do eu empírico. Tampouco se trata da transcendência descrita no § 41,<sup>9</sup> ou seja, não é um *objeto transcendente* à própria composição concreta da percepção (no polo noemático). A transcendência do eu puro é definida por Husserl (1976, p. 124) como "transcendência na imanência", uma expressão altamente controversa. Porém, é essa expressão que contém o segredo daquilo que Husserl entreviu no eu puro: trata-se não de um objeto propriamente dito, mas de um resíduo da redução do mundo e da subjetividade empírica, uma transcendência de tipo específico – uma transcendência *não constituída*. Não seria possível submeter esse "resíduo" à redução, colocando-o

<sup>8</sup> Para um maior aprofundamento na periodização do pensamento husserliano e uma explicação da crescente crença no significado fundacional da fenomenologia e o seu papel na fundamentação de uma cientificidade rigorosa, conferir: Ricoeur (2004a, p. 94); Zahavi (2003, p. 44); e Sacrini (2019).

<sup>9</sup> Cf. observação de Ricoeur (1950, p. 188).

fora de circuito, dado o seu papel essencial em cada *cogito*. Isso leva Husserl (1976, p. 124), inclusive, na frase que encerra o § 57, a prometer um capítulo próprio, no segundo volume das *Ideias*, acerca das “difíceis questões sobre o eu puro”, no qual ele consolidaria a sua, então, “posição provisória” sobre o tema.

De fato, no texto das *Ideias II*, podemos confirmar que Husserl trata das distinções entre o eu puro e o eu empírico, como veremos logo a seguir, mas isso em nada modifica a descoberta feita nas *Ideias I* sobre a irreduzibilidade do eu puro. Essa irreduzibilidade, tomada como um ponto-limite da redução, deixa de ser um problema para a redução quando percebemos que, não fosse ela, o próprio método sucumbiria, tornando impensável o acesso à região da consciência pura. Ou seja, a irreduzibilidade do eu puro deixa de ser um problema para ser *fundamento* de uma fenomenologia transcendental.<sup>10</sup> Ponto-limite da redução, o eu puro torna-se o fundamento transcendental da egologia husserliana. Ocorre que a afirmação desse fundamento transcendental traz consigo o risco do *solipsismo*.

Essa dificuldade não é nenhuma surpresa. Como afirma Ricœur (2004b, p. 234), “a objeção do solipsismo sempre foi a do senso comum

contra os filósofos idealistas”. Husserl sabia dessa objeção desde o princípio, muito provavelmente desde o momento em que optou pela virada transcendental.<sup>11</sup> Podemos rapidamente lembrar que nas *Ideias I*, embora o tema do solipsismo não seja explicitamente suscitado, é improvável que Husserl (1976, p. 66) o tenha ignorado quando redigiu o § 29 sobre os “outros” sujeitos no mundo circundante intersubjetivo natural. O uso das aspas é feito expressamente pelo próprio Husserl, ao que parece, para salientar que se trata da existência dos outros dada como certa no plano ingênuo da atitude natural. Colocando-se a tese do mundo natural fora de circuito, inclusive no que tange à intersubjetividade, no mundo natural, o passo metodológico na direção da região transcendental, aparentemente, nos levaria ao solipsismo.

De certo modo, Husserl assume esse risco de cair no solipsismo ao propor a redução transcendental na direção do eu puro. Porém, ele o faz conscientemente, já com a expectativa de superá-lo. Não seria o caso de negar a via transcendental apenas para, com isso, tentar evitar o solipsismo.<sup>12</sup> Ao contrário, o solipsismo é, inclusive, uma etapa metodológica da fenomenologia, o que fica bastante claro nos textos posteriores de Husserl. Nas *Ideias II*, o problema do

<sup>10</sup> Nessa mesma passagem do § 57 das *Ideias I*, Husserl (1976) deixa registrada uma mudança de perspectiva em relação à postura cética sobre o “eu puro”, que ele defendida na primeira edição das *Investigações Lógicas*. No § 8 da 5ª *Investigação*, Husserl opunha-se à tese sobre o “eu como um centro” defendida por Paul Natorp. Com efeito, em *Introdução à Psicologia segundo o Método Crítico*, Natorp (1888, p. 13) afirma que em cada momento da consciência real, com seus diferentes conteúdos, há sempre a mesma consciência “como um centro” (*wie auf ein Centrum*). Comentando essa tese, Husserl (1968, p. 361) deixava claro, na primeira edição das *Investigações Lógicas*, que o “eu puro” não era visto por ele como um centro de referência necessário. No entanto, se percorrermos o § 8 da 5ª *Investigação Lógica* até o fim, encontraremos uma nota de rodapé, introduzida na 2ª edição das *Investigações Lógicas* – precisamente, de 1913, ano de publicação das *Ideias I*. Nessa nota da 2ª edição, Husserl afirma que, muito embora o tema do eu puro fosse irrelevante para as suas investigações lógicas, ele já não aprovava mais a sua primeira posição. A partir das *Ideias I*, Husserl assume firmemente a convicção sobre a necessidade de o “eu puro” transcendental acompanhar todas as vivências da consciência.

<sup>11</sup> Exemplo disso é a primeira lição da *Ideia de Fenomenologia*, de 1907. Em um contraponto ao ceticismo humeano, Husserl (1950, p. 20) se interroga: “Devo, pois, instalar-me no ponto de vista do solipsismo? Uma dura exigência”. Nessa passagem crítica sobre o ceticismo, o filósofo reconhece a questão e um possível risco a ser enfrentado.

<sup>12</sup> Até mesmo porque o prejuízo seria duplo. Negar a existência do eu puro não apenas colocaria a perder todo o projeto de uma fenomenologia transcendental: tampouco restaria comprovada ou garantida a existência do outro por um retorno à atitude natural. Essa questão foi plenamente compreendida por Sartre. Anos depois de redigir *A transcendência do ego* (SARTRE, 2003), ele reconhece, em *O Ser e o Nada* (SARTRE, 1943, p. 274), que a sua tese sobre o ego como objeto transcendente à consciência não respondeu suficientemente ao problema do solipsismo: “Porém, de fato, ainda que eu permaneça persuadido que a hipótese de um sujeito transcendental é inútil e nefasta, seu abandono não faz avançar em um passo a questão da existência de outrem”. Ou seja, ainda que a hipótese do sujeito transcendental seja abandonada, em nada fica garantida a existência do outro. Para Sartre (1943), o problema do caminho proposto por Husserl, através de uma intersubjetividade monádica, conduz a uma ligação entre o eu e o outro unicamente de conhecimento, razão pela qual não responderia, ainda, ao problema do solipsismo. Em seu lugar, Sartre (1943) propõe, para a prova da existência do outro, uma fenomenologia do olhar, que mostraria a raiz ontológica para que a consciência reconheça no interior da própria estrutura da consciência a existência do outro. No entanto, se fizermos, contra Sartre, o exercício de um retorno à perspectiva de Husserl, fica claro que a própria “fenomenologia do olhar” exige, antes, a explicitação transcendental de uma fenomenologia da empatia como sua condição, através da qual seria possível descrever como o corpo próprio pode ser tomado como objeto através da intersubjetividade. Esse aspecto foi percebido por Ricœur (2004a, p. 128), visto que, diferentemente dos fenomenólogos franceses, como Sartre e Merleau-Ponty, para Husserl, a realidade psicofísica ganha sentido não em oposição, mas em *correlação* com a natureza material: “Os problemas de constituição não coincidem com essa oposição: a análise intencional começa mais ao nível do corpo próprio e termina manifestamente ao nível do corpo objeto quando a intersubjetividade entra em jogo”.

solipsismo aparece como uma *etapa* da descrição do corpo, ou seja, como uma “experiência solipsista”, tanto na constituição da natureza material quanto na constituição da natureza animal (realidade anímica). Há algo como uma experiência solipsista de si mesmo, através da qual o corpo revela-se em um movimento regressivo que vai do objeto percebido ao corpo percipiente (RICŒUR, 2004a).

Essa experiência solipsista de si é assumida, nas *Ideias II*, como um momento no processo constitutivo da realidade anímica, ou seja, uma etapa a ser superada na direção de uma fenomenologia da intersubjetividade. Anos mais tarde, nas *Conferências de Paris*, assumindo definitivamente a perspectiva de um idealismo transcendental, Husserl (1973a, p. 38) confirma que o projeto de uma fenomenologia transcendental, como uma ontologia universal concreta, deve percorrer duas etapas: a primeira é a de uma “egologia solipsisticamente delimitada” (*solipsistisch beschränkte Egologie*), para, somente depois, alcançar uma fenomenologia intersubjetiva.

Essas observações colocam em relevo dois aspectos que não podemos perder de vista ao longo de nossas análises. O primeiro é que a teoria da empatia deve ser situada, em Husserl, desde a perspectiva da fenomenologia transcendental. Sem essa consideração, toda a sua teoria corre o risco de ser distorcida. Além disso, o segundo aspecto é que a empatia não é apenas um ponto qualquer na fenomenologia transcendental, mas, justamente, uma condição essencial para a superação metodológica definitiva do solipsismo, através da fundamentação fenomenológica objetiva do mundo intersubjetivo.

### 3 A constituição da realidade anímica através da empatia

Uma das vias que propomos para o estudo da teoria da empatia em Husserl (1952) encontra-se

nas *Ideias II*, cujo subtítulo é *Investigações fenomenológicas sobre a constituição* e cujo objetivo fundamental é perpassar a constituição da natureza material, da natureza animal e do mundo espiritual. O problema da empatia emerge nesse texto ao final da segunda parte – sobre a constituição da natureza animal – em especial, em um capítulo sobre a constituição da realidade anímica através da empatia. Esse mesmo capítulo prepara a passagem para a terceira parte, acerca do mundo espiritual. Em outras palavras, através da empatia, perfectibiliza-se a constituição da realidade anímica e torna-se possível a passagem ao mundo espiritual.

É sabido que Husserl não publicou em vida as *Ideias II*. Na “Introdução do editor”, de Marly Biemel (1952), encontram-se importantes informações a esse respeito. O primeiro manuscrito das *Ideias II* data de 1912, ou seja, do mesmo período em que Husserl redigia as *Ideias I*. De 1912 a 1928, o manuscrito foi muitas vezes revisado, o que é compreensível, considerando que o tema da “constituição” se tornou o problema principal da fenomenologia husserliana por 15 anos (BIEMEL, 1952, p. XV). Coube à Edith Stein fazer duas transcrições do manuscrito estenográfico (Husserl escrevia em taquigrafia *Gabelsberger*), em 1915 e 1918.<sup>13</sup> Entre 1924 e 1925, o professor assistente Ludwig Landgrebe realizou uma transcrição das *Ideias II e III* com máquina de escrever (BIEMEL, 1952). Após essa versão, Husserl (1952) fez ainda correções e observações críticas que integram a edição póstuma das *Ideias II* nas *Husserliana IV*. Essas informações permitem situar no tempo a redação das *Ideias II*: sua primeira versão é contemporânea à redação final das *Ideias I*.

Chama-nos a atenção que o conceito de empatia (*Einfühlung*) emerge logo no primeiro parágrafo das *Ideen I*, quando Husserl (1976) faz uma distinção inaugural entre a experiência original-

<sup>13</sup> Vale lembrar que Edith Stein aproximou-se de Husserl em 1912, justamente no período em que ele consolidava suas *Ideias*, e que, sob a sua orientação, defendeu, em 1916, uma tese de doutorado sobre a empatia, cujas partes II a IV foram, no ano seguinte, publicadas com o título *Sobre o problema da empatia* (STEIN, 2008). Através do notável livro de Edith Stein, sob a supervisão e a confiança do seu mestre, muitas das questões sobre a empatia, na esteira da fenomenologia husserliana, receberam uma contribuição original da filósofa. Até hoje, o livro de Edith Stein é considerado como decisivo no debate entre a fenomenologia da empatia de Husserl e as teorias rivais, mais ou menos próximas da perspectiva fenomenológica, como a perspectiva de Scheler (1973) sobre a simpatia, *Mitgefühl*, a noção de individualidade em Dilthey (1964) e, especialmente, a concepção de empatia como imitação em Thomas Lipps (1907). Em continuidade com Husserl, o tema da empatia, também em Edith Stein, torna possível a passagem da reflexão sobre a consciência de si ao tema da pessoa e da alteridade, questão fundamental em todo o pensamento steiniano.

mente doadora, a *percepção*, de outros modos da experiência; assim como distingue a experiência originária de si mesmo (e dos próprios estados de consciência) de atos como a empatia. A mesma distinção reaparece no § 75 (HUSSERL, 1976, p. 157). Essas primeiras menções à empatia, nas *Ideias I*, como um ato *não originário* em relação à intuição perceptiva deixa o leitor sem maiores explicações. Nesse contexto, elas parecem ter uma finalidade meramente exemplificativa. Talvez Husserl ainda não tivesse uma exata compreensão do papel que a empatia viria a ter na passagem para a ideia de uma intersubjetividade transcendental. Porém, tudo leva a crer que ele já tinha ciência do seu potencial como questão epistemológica central, na medida em que, no § 140 das *Ideias I* (HUSSERL, 1976, p. 325), ele promete, para o segundo volume do livro, a descrição de um tipo fundamental de evidência para a empatia, por *atestação não originária*. Para o segundo volume das *Ideias*, Husserl deixa a promessa de aprofundar a investigação sobre o eu puro e também sobre a empatia. Ambos os temas aparecem interconectados na segunda parte das *Ideias II* (HUSSERL, 1952).

Husserl cumpriu essa promessa (§ 57 das *Ideias I*) ao dedicar um capítulo inteiro sobre o problema do "eu puro" nas *Ideias II* (HUSSERL, 1952, §§ 22-29). Nesse capítulo, Husserl desenvolve três descrições significativas acerca do eu puro. Em primeiro lugar, o eu puro não é apenas uma condição transcendental de tipo lógico-formal, que, por assim dizer, não poderia ser captada pela própria consciência. À essência do eu puro pertence, na reflexão do eu, a possibilidade de *captação originária de si mesmo* como eu puro (HUSSERL, 1952, § 23, p. 101-103). Em segundo lugar, embora o eu possa modificar-se em diferentes vivências à medida da atuação do eu empírico, em si mesmo, em sua absoluta simplicidade, o eu puro *permanece idêntico a si e imutável* (HUSSERL, 1952, § 24, p. 104-105). Em terceiro lugar, o eu empírico expressa a multiplicidade concreta de atos vivenciais, enquanto o eu puro configura o próprio *centro de irradiação* e o *centro de recepção* de todos os atos do "polo-eu".

Enquanto o eu empírico requer uma constituição mediante multiplicidades, o eu puro capta-se originalmente e em identidade consigo mesmo (HUSSERL, 1952, § 28, p. 110-111).

Ao introduzir essas descrições do "eu puro", que permitem melhor prescrutar a ideia de uma "transcendência na imanência", Husserl oferece um importante complemento às *Ideias I*: não apenas o eu se irradia através de seus atos, a "irradiação do eu é assinalada por uma contrairradiação proveniente dos objetos" (RICCEUR, 2004a, p. 118). Quando o eu empírico é constituído (através da corporeidade) em sua relação oposicional com os objetos, não há oposição propriamente entre o próprio *eu empírico* e o *eu puro*, pois esses são duas dimensões do eu-polo. A ideia de polos opostos aparece na distinção entre o eu e o objeto. É porque o eu puro é inseparável de suas vivências – como eu empírico –, o que Husserl (1973a, § 30, p. 99) confirma nas *Meditações Cartesianas*, que podemos estabelecer a sua correlação com o polo objetual das vivências. É importante deixar claro que a constituição do eu empírico não se faz ao modo de um objeto qualquer, *precisamente*, porque ele é inseparável do eu puro. Uma vez estabelecida a originariedade, a identidade e a centralidade do eu puro, Husserl inicia uma análise sobre a realidade anímica (do eu empírico), que passará pelas dimensões constitutivas do corpo (como *Leib*) da relação com a presença alheia por meio da empatia.

Na experiência solipsista de si mesmo, a realidade subjetiva não se constitui em seu todo. Nesse nível da constituição anímica, o sentido do corpo é revelado por uma localização primária das sensações táteis, assentado em uma espacialidade vivida do corpo; reciprocamente, o corpo é vivido como campo de localizações do psíquico. No entanto, o corpo próprio, nesta experiência solipsista, percebido estritamente desde si mesmo, em sua relação com os objetos, não é tomado de modo inteiramente objetivo. Ou seja, na experiência solipsista, todo o acesso aos objetos se faz unicamente através do corpo próprio, faltando-lhe uma dimensão de objetividade que lhe é conferida por uma intencionalidade externa,

proveniente da consciência alheia. A plenitude da aparição objetiva dos objetos e, inclusive, do corpo próprio como corpo objetual depende da partilha com os outros. Como Husserl (1952, p. 161) afirma no § 42 das *Ideias II*, nesse nível puramente solipsista da experiência do corpo com os objetos, não se alcança a dação de si mesmo como *coisa espacial* assim como todas as outras, nem como um *ser animal*.

Para superar a experiência solipsista, Husserl volta-se, primeiramente, para o modo de dar-se dos animais. A "protopresença" (*Urpräsenz*), ou presença original do *corpo vivo* do animal, é dada como qualquer coisa. Porém, a interioridade anímica do animal constitui-se como "não presença" (*Appräsenz*), pois ela não se dá de modo direto ou perceptivo. Não percebemos diretamente a alma do animal. Somente de modo indireto temos acesso à sua interioridade, sempre em remissão à sua protopresença (HUSSERL, 1952, § 44, p. 162). A diferença do encontro do ser humano com outro (ser humano) é que, nesse caso, por uma percepção humana (*Mensch-Apperzeption*), é dada a possibilidade de interação mútua, ou mutualidade comunicativa (HUSSERL, 1952, § 43, p. 162). Nesse sentido, a diferença entre o encontro com o animal e com o outro ser humano é que a interioridade anímica deste último se expressa, em sua vida anímica, *através do corpo*, ligando-se a vivências anteriores indicadas ou conjecturadas, em um sistema de signos indicativos (HUSSERL, 1952, § 166).

Nessa passagem das *Ideias II*, fica claro que é graças a essa capacidade de reconhecer a vida anímica do outro e a objetividade de si *por analogia* que se torna possível a constituição da realidade humana. A empatia seria precisamente este processo analógico (HUSSERL, 1952, § 46, p. 168) que se instala entre as dimensões subjetivas e objetivas do corpo, garantindo a plena objetividade do mundo inter-relacional e a unidade do humano. A tese central de Husserl sobre a empatia já se encontra apresentada no § 28 das *Ideias II*, no capítulo sobre o eu puro: o eu empírico e as objetividades são constituídas não somente com referência a um eu puro e um circuito de consciência com suas múltiplas aparições,

[...] mas também com referência a uma consciência intersubjetiva, ou seja, uma multiplicidade aberta de eu puros – ou de suas correntes de consciência – separados monadicamente uns dos outros, que são unificados por empatia mútua em um nexos constituinte de objetividades intersubjetivas (HUSSERL, 1952, p. 111).

Husserl considera que, através da empatia, a própria consciência corpórea de si ganha localização e objetividade no espaço objetivo. Desde o processo analógico produzido na empatia, a aparição dos mesmos objetos é partilhada com os outros, e o corpo próprio é tomado, ele mesmo, finalmente, em sua dimensão objetiva. É por esse caminho de acesso a uma objetividade comum que Husserl antevê a possibilidade de constituição da *natureza objetiva*, precisamente como intersubjetivamente comum e objetivamente determinável (HUSSERL, 1952, § 47, p. 171). Ademais, na seção dedicada ao mundo espiritual, Husserl retoma o problema do processo empático, desta vez abrangendo a dimensão do sentido da pessoa na *comunidade cultural* (HUSSERL, 1952, § 56, 'h', p. 243). A esse tema, ele retorna, ainda, em um texto complementar à terceira seção. Por meio da empatia, constituímos a vida social do eu e a vida de outros "eus" – e não meramente a sua realidade psicofísica –, de modo que os outros são encontrados nas referências sociais do mundo circundante, enquanto *pessoas*: colegas, trabalhadores, familiares etc. (HUSSERL, 1952, p. 347).

No contexto das *Ideias II*, Husserl (1952) parecia mais preocupado em explicitar as diferentes dimensões constitutivas de nossa relação corpórea com o mundo, onde a empatia exerce um papel central para a constituição plena da realidade anímica. Além disso, ao que parece, nesse manuscrito, o seu propósito principal acerca da empatia é demonstrar como a objetividade alcançada pela apreensão empática do corpo próprio leva a um conhecimento pleno do "eu" como ser humano e permite, assim, passar ao nível constitutivo da pessoa e da cultura, ou seja, do mundo espiritual. Entretanto, nas *Ideias II*, ainda restam inexplorados aspectos essenciais sobre a empatia (HUSSERL, 1952). Para completar esse percurso, propomos um estudo da empatia na *Fenomenologia da Intersubjetividade*.

#### 4 O acesso à vivência do outro pela corporeidade através da apercepção analógica

Quando fazemos a leitura das *Meditações Cartesianas*, especialmente da polêmica 5ª Meditação, na qual Husserl (1973a) apresenta a ideia de uma comunidade monádica e de uma intersubjetividade transcendental, podemos ficar com a impressão de que o filósofo passa muito rápido pelo tema da empatia. Com efeito, temas fundamentais à empatia, como a apercepção analógica e o emparelhamento originário (ao modo de uma síntese passiva de associação), são abordados rapidamente por Husserl. Se desejamos aprofundar o entendimento sobre esses temas, é preciso investigar as pistas e os traços do caminho progressivo percorrido por Husserl, entre 1906-1935, em direção ao aprofundamento da tese da intersubjetividade transcendental, nos três volumes da *Fenomenologia da Intersubjetividade* (HUSSERL, 1973b, 1973c, 1973d).<sup>14</sup> Esses volumes reúnem um conjunto enorme de textos cuidadosamente organizados e comentados por Iso Kern.

Faremos uma escolha estratégica de alguns textos da *Fenomenologia da Intersubjetividade* para investigar como Husserl desenvolveu a sua teoria sobre a empatia. Tomaremos como guia de nossas análises o tema da *apercepção analógica*, em convergência com a interpretação de Natalie Depraz (2001, p. 263), segundo a qual o problema da "analogização" está no coração da compreensão husserliana da empatia. Propomos ainda uma delimitação para o estudo da apercepção analógica, através do debate fundamental entre Husserl e Thomas Lipps (KERN, 1973). Como vimos no primeiro ponto, Lipps (1907) foi um dos pioneiros na investigação psicológica sobre a empatia. Entender a teoria de Husserl em oposição à de Lipps parece-nos uma forma bastante eficaz de compreendermos a posição husserliana.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que Husserl não aceita uma teoria da empatia como "inferência por analogia", como a de Benno Erdmann,<sup>15</sup> e, nesse aspecto, ele concorda com Lipps. A empatia não é um *processo intelectual*. Apercepção não significa, portanto, uma inferência racional sobre a existência do outro. Ou seja, a empatia como apercepção não tem para Husserl o sentido intelectualista de um "raciocínio por analogia": a apercepção analógica é, *eo ipso*, uma apercepção *experencial*, constituída, em seu nível mais nuclear, através da sensibilidade inerente ao corpo próprio. Por outro lado, ele diverge da teoria de Lipps (1907), segundo a qual a empatia decorreria de uma ação pulsional constituída por uma *pulsão expressiva e imitativa*.

O texto nº 2, do volume 1, intitulado *Extrato de minhas páginas mais antigas sobre a empatia antes de 1909* (HUSSERL, 1973b), é particularmente importante para compreendermos esse debate. De acordo com a crítica de Husserl a Lipps, este não se interroga sobre como a percepção e a apercepção trazem consigo uma exigência de atestação (*Ausweisung*) ou de recusa (*Abweisung*) específicas. Em outros termos, Lipps não se interroga, em sua teoria, sobre o que torna possível a evidência do alheio na empatia. Deixando de refletir sobre a distinção entre a percepção e a apercepção, Lipps refugia-se, com a ideia de "instintos inexplicáveis", em uma "ignorância fenomenológica" (HUSSERL, 1973b, p. 24). Para Husserl, a apercepção do corpo vivo do outro não pode ser, por princípio, uma apreensão originária ou imediata (HUSSERL, 1973b), como ocorre na teoria dos instintos de Lipps (1907). Nesse sentido, um primeiro aspecto a ser salientado em uma teoria da empatia é que o reconhecimento da vivência alheia ocorre por meio de uma *apercepção experencial*, enquanto apreensão analógica do corpo próprio do outro, a partir do

<sup>14</sup> Ao nosso conhecimento, não há, ainda, nenhuma tradução completa desses volumes. É possível encontrar uma tradução para o inglês do texto *Grundprobleme der Phänomenologie*, do semestre de inverno 1910/1911, feita por Ingo Farin e James Hart (HUSSERL, 2006b), que integra o primeiro volume da *Fenomenologia da Intersubjetividade*. Também há uma tradução para o francês, em dois volumes, sob o título *Sur l'intersubjectivité* (HUSSERL, 2001a, 2001b), de boa parte dos textos dos três volumes reunidos, a partir de temáticas escolhidas (*primordialité, analogisation, réduction intersubjective, anthropologie e individuation*). Embora esses dois volumes sejam uma tradução francesa incompleta da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, o maior interesse em consultá-los, para além da excelente tradução, diz respeito à compilação, organização e explicação dos textos, baseadas em uma hermenêutica original proposta por Natalie Depraz.

<sup>15</sup> Cf. Apêndice IX. "Crítica da teoria da inferência por analogia com o eu alheio. Crítica de Benno Erdmann", texto redigido entre 1908 e 1909 (HUSSERL, 1973b).

corpo próprio (de si mesmo). Sublinhe-se que, desde o princípio, para Husserl, a questão da analogia, como fundamento da empatia, está intrinsecamente relacionada com a temática da fenomenologia do corpo.

No período em que Husserl escreve esse texto, por volta de 1909, a dificuldade que emerge da concepção da empatia diz respeito ao fato de que o corpo próprio do outro não seria dado por uma atestação originária. Ou seja, percebo o corpo do outro, sua sensibilidade, observo suas expressões e reconheço por apercepção a alteridade desse ponto de vista, dessa posição vivencial singular. No entanto, não posso, jamais, acessá-la diretamente. Isso implica que a consciência originariamente doadora do corpo se cinde em doação primária e secundária (HUSSERL, 1973b). Originariamente, ela é doadora de si (corpo próprio), e, secundariamente, ela representa uma com-presença (*Kom-präsens*). Haveria, portanto, uma diferença entre dois tipos de originariedade: a primária, relacionada à "apresentação impressional"; e a secundária, por "com-apresentação", pela qual se representa a presença do outro em seu corpo próprio e não apenas como corpo percebido. Logo em seguida, no mesmo texto, Husserl (1973b) passa a denominar essa com-presença como uma "não presença" (*Apräsens*), termo que ele emprega igualmente nas *Ideias II*. Esse problema remete à distinção fundamental na fenomenologia husserliana entre o ato originário de apresentação (a percepção como intuição originária) e o não originário (representado sem a presença do objeto). A peculiaridade da empatia, em relação a outros atos não originários de representação (como a recordação e a imaginação), é que ela representa o outro *em sua presença corporal*.<sup>16</sup>

Há uma segunda crítica de Husserl a Lipps que pode ser importante para a nossa investigação.

Ela encontra-se no apêndice XVI do vol. 1, *A teoria de Lipps sobre a empatia*, escrito por volta de 1913 (HUSSERL, 1973b). Nesse texto, Husserl afirma que seria errado buscar na empatia um contato "imediatamente" com a dimensão psíquica do outro – tal como o faz Lipps. A empatia não dispõe de um acesso imediato ao "psíquico" do outro através das suas expressões. Em Lipps, há uma primazia da expressão da vida psíquica através dos movimentos gestuais externos, enquanto em Husserl, há uma primazia da camada estesiológica corporal (DEPRAZ, 2017). Ou seja, para Husserl, não acessamos o psiquismo alheio "imediatamente" na sua expressão corporal. O acesso à sua expressão pressupõe a captura da sua unidade corpórea (expressável) como uma *corporeidade própria*. Dessa forma, a primeira camada da empatia se constitui através da própria *corporeidade*. A questão passa a ser como o reconhecimento da corporeidade alheia se constitui.

As camadas estesiológicas e cinéticas fazem do corpo um corpo próprio (*Leib*), e é a partir deste que se forma o campo do eu: o sujeito egóico exprime-se em seu corpo próprio (HUSSERL, 1973b). A autopercepção constitui-se na unidade corpóreo-carnal (*Leibkörperlichkeit*) constituída pelo campo das sensações (e respectivamente dos movimentos), incluindo a localização das sensações internas. Quando encontro o outro, entretanto, o que encontro não é meramente o seu corpo objetual, pois já reconheço nele, por apercepção analógica, um corpo próprio, uma *corporeidade alheia*. Encontro o outro perceptivamente através do seu corpo, mas reconheço nele a sua *corporeidade própria* por apercepção. A partir do corpo próprio, a apreensão da exteriorização da expressão de outrem já supõe uma mediação, que é feita pela *apreensão do corpo próprio do outro* como tal, através de uma esfera de sensações que corresponde à sua corporeidade própria.

<sup>16</sup> O tema fundamental da não originariedade ou da originariedade secundária da empatia será notadamente retomado por Stein (2008) em sua tese, no item em que ela desenvolve uma comparação entre os atos de representação, como a recordação, a espera, a fantasia e a empatia. Stein esclarece o ponto que estamos enfrentando nessas difíceis passagens de Husserl. Assim como para ele, a empatia é, para Stein (2008), original como experiência presente, mas não original no seu conteúdo. Nesse sentido, ela se distingue de todos os outros atos de representação, pois ela ocorre em relação à presença originária do objeto (o corpo de outrem), diferentemente dos outros atos (como a recordação e a imaginação), que estão separados do próprio objeto. Ou seja, a empatia é um ato experiencial *sui generis*. Talvez possamos acrescentar a isso, de acordo com Husserl, conforme veremos a seguir, que a empatia, em uma de suas várias camadas, pode acessar e ser enriquecida por recordações e imaginações significativas.

Essa segunda crítica de Husserl (1973b) a Lipps que colocamos em relevo, feita no apêndice XVI do vol. 1, desdobra-se, ainda, em um segundo aspecto, que aparece de modo fragmentário, ao final do texto. Lipps não estabelece uma gradação entre as expressões, nem descreve a diversidade do sentido intencional das expressões (HUSSERL, 1973b). Essa observação contempla o fato de que o próprio Husserl havia, alguns anos antes, proposto uma descrição da empatia em suas diversas camadas (*Stufen*), em sentido fenomenológico. No texto nº 4, *Camadas da empatia*, escrito por volta de 1910, Husserl (1973b) descreve o conjunto de camadas por onde opera a empatia, em diversos níveis de expressão, considerando os processos corporais cambiantes relacionados a específicas modalidades, como pensamentos, sentimentos, decisões, desejabilidades, espera ou atenção. Nesse sentido, Husserl (1973b) distingue entre uma camada *não comunicativa* (ou seja, *involuntária*, que não seria propriamente uma expressão, apenas uma *expressão possível*) e uma *camada comunicativa* (que ele subdivide, ainda, em linguística e não linguística).<sup>17</sup>

O que podemos concluir das análises de Husserl nesse período é que, em primeiro lugar, temos acesso perceptivo ao *corpo físico* do outro, mas somente temos acesso por apercepção a esse corpo físico como *corpo próprio*, à sua alteridade enquanto tal, à vivência singular de seu corpo próprio. Em segundo lugar, é precisamente por essa apercepção analógica do corpo do outro, não apenas como corpo físico, mas como *corpo próprio* – em unidade com o corpo físico –, que se torna possível identificar, em correlação com a via sensória, as suas diversas camadas expressivas. Um desenvolvimento desse argumento encontra-se no texto nº 3, do volume 2, *Carne – Coisa – Empatia. Conexão alma-carne*, de 1921 (HUSSERL, 1973c). Husserl (1973c, p. 60-62) reafirma, no § 4: "Quanto ao meu corpo próprio, há o 'primado de uma percepção somatológica'

em relação à 'percepção física' que faço de mim mesmo". Ou seja, o meu corpo é acessado por mim como uma "coisa física" sob a base originária do meu corpo próprio (*Leib*), constitutiva da unidade primeira do eu (HUSSERL, 1973c, p. 61). Inversamente, é através da apercepção que o outro é captado como *corpo próprio alheio*, na específica unidade somatológica com o seu *corpo físico* (*Körper*).

O caminho interpretativo que propomos mostra como e por que Husserl se afasta de uma teoria projetiva (por imitação) tanto quanto de uma teoria da inferência analógica (de caráter intelectual). A apercepção analógica proposta por ele realiza-se *na própria experiência* e supõe uma presentificação corporal primeira, a qual é ela mesma fundadora da apresentação aperceptiva da vivência psíquica de outrem (DEPRAZ, 2001). No entanto, essa é ainda uma primeira etapa da construção de Husserl de uma fenomenologia da empatia. Ao longo do percurso da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, Husserl se depara com dificuldades teóricas que o levam a propor a tese do emparelhamento originário.

## 5 O surgimento da tese do emparelhamento originário e a "Monadologia com janelas"

A explicação da empatia pela via da apercepção analógica não significa que a questão da empatia esteja plenamente resolvida. Vimos que a analogia não depende de um raciocínio reflexivo, pois ela desde logo já se configura pela via da apercepção – na relação perceptiva com o corpo do outro. Husserl aprimora suas descrições sobre o caráter experiencial originário dessa apercepção. É conhecida a sua versão final sobre esse tema, apresentada no § 51 das *Meditações Cartesianas*, segundo a qual o ego e o alter-ego são dados em um *emparelhamento originário* (*ursprungliche Paarung*), como um fenômeno

<sup>17</sup> O reconhecimento da diferença entre esses níveis de expressão, *comunicativa* e *não comunicativa*, contribui para a compreensão das diferentes camadas de sentido da empatia, envolvendo: (1) as sensações (que podem ser localizadas), por exemplo, na mão que toca; (2) as percepções simples (que podem ser compreendidas), por exemplo, em uma orientação na sala, ou uma música cantada; (3) as recordações e as imaginações significativas (que possuem relação com o corpo próprio); (4) os níveis do psíquico em sentido preciso (*prägnanter Sinn*, como atos, emoções e posições) (HUSSERL, 1973b).

universal da esfera transcendental (HUSSERL, 1973a).<sup>18</sup> O caminho que leva Husserl (1973a) a essa perspectiva pode ser reconstruído a partir de uma noção que igualmente se encontra no § 51 das *Meditações Cartesianas – a associação emparelhante (paarende Assoziation)*, mas não é suficientemente explicitada nesse contexto.

A associação emparelhante é uma protoforma da *associação*, uma forma de síntese passiva que Husserl (1966), em suas *Análises da Síntese Passiva*, distinguiu da *identificação*. Ocorre que Husserl, na primeira metade dos anos 1920, ao introduzir em seu programa fenomenológico, para além da fenomenologia estática, a ideia de uma fenomenologia genética, voltada para as dimensões constitutivas originárias, através do estudo da síntese passiva, termina por desvelar um ponto fundamental da empatia que ele ainda não havia sido alcançado em suas descrições. O emparelhamento, como núcleo da apercepção analógica do outro, ele mesmo, é *originário*: ele inscreve-se como *síntese passiva associativa* ao nível da esfera de primordialidade corpórea (do corpo próprio). O próprio emparelhamento, como núcleo essencial da analogia, desenvolve-se como um jogo, em uma dimensão constituinte originária, entre a percepção e a apercepção.

Na associação emparelhante, dois elementos são dados *originariamente*, através de uma síntese passiva, na passagem da consciência interna do tempo, fundados por uma unidade de semelhança e constituídos como um par. É a análise da síntese passiva de associação que torna possível, a Husserl, explicitar a conexão genética íntima entre a corporeidade e a empatia, na constituição da intersubjetividade, em que o emparelhamento assume a *posição originária* como uma protoassociação. Nas *Análises da Síntese Passiva* (HUSSERL, 1966), nos textos que vão de 1918 a 1926, encontramos uma expli-

tação sobre a síntese passiva de associação e sobre as bases da fenomenologia genética, mas permanece em aberto como Husserl transportou essas noções para a fenomenologia da empatia, com o emparelhamento originário. Essa questão pode ser respondida com o segundo volume da *Fenomenologia da Intersubjetividade* (HUSSERL, 1973c), cujos textos de 1921 a 1928 cobrem praticamente o mesmo período das *Análises da Síntese Passiva*.

É precisamente um conjunto de análises de Husserl, por volta de 1927, que culmina na noção de emparelhamento, conforme o texto nº 35, do vol. 2 da *Fenomenologia da Intersubjetividade, O outro como modificação de mim mesmo. Associação. Encobrimento. Emparelhamento na experiência do outro. Problema do emparelhamento entre o corpo-zero e o corpo externo* (HUSSERL, 1973c). A identificação do corpo externo do outro ao seu corpo próprio como esfera originária estrangeira é experienciada no mesmo processo em que meu corpo próprio se torna parte do campo perceptivo presentificado do outro. Em outras palavras, o emparelhamento ocorre como *experiência de semelhança* do corpo próprio alheio com o meu corpo próprio (HUSSERL, 1973c). Se uma apercepção do corpo próprio do outro é possível, simultaneamente à presentificação do seu corpo objetivo, é necessário que ela seja motivada em sua *esfera original*, ou seja, despertada de modo associativo, ou seja, através de uma *associação por semelhança (Ähnlichkeitsassoziation)* com o meu corpo próprio. Essa associação pode ser atestada de modo direto: partindo do corpo próprio "lá fora", dirijo-me ao meu próprio corpo próprio, em uma correspondência que eu posso atestar por uma análise direta desde a experiência de outro ser humano (HUSSERL, 1973c, p. 527).

Esse passo da descrição do emparelhamento é essencial para caracterizar a apercepção analo-

<sup>18</sup> Embora Heidegger (1977, p. 125) não nomeie Husserl em uma célebre passagem do § 26 de *Ser e Tempo*, é muito provavelmente a ele que se endereça a sua afirmação de que o fenômeno designado de maneira infeliz (*unglücklich*) como "empatia" (*Einführung*) só é possível sobre o fundamento do ser-com (*Mitsein*), ou seja, a empatia "não é um fenômeno existencial originário, assim como não o é o conhecer em geral". Por outro lado, a opção metodológica de Heidegger não explicita qual seria o sentido da originariedade do ser-com, precisamente porque uma legítima fenomenologia do corpo não parece ser o seu objetivo. O tema da corporeidade própria (*Leiblichkeit*) é superficialmente mencionado no § 12 (HEIDEGGER, 1977, p. 56) e expressamente evitado no § 23 (HEIDEGGER, 1977, p. 108). Mesmo que Heidegger retorne ao problema do corpo, por exemplo, nos *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 1994), ele jamais pareceu ter modificado a sua perspectiva de evitar o tema da corporeidade em uma analítica do *Dasein*.

gizante na empatia e, neste nível mais originário da constituição, trouxe novos fundamentos para a ideia de monadologia e para a tese da comunidade intermonádica. É interessante notar que o tema da monadologia é estudado por Husserl (1973b) desde muito cedo, como podemos notar no texto *Monadologia*, apêndice II do volume 1 da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, escrito por volta de 1908, e que coincide com uma crítica à teoria naturalista da consciência baseada no paralelismo psicofísico. É nesse ponto que ele recorre à ideia de uma monadologia leibniziana, para a qual as mônadas não interagem – não possuem janelas.<sup>19</sup>

Anos mais tarde, no semestre de verão de 1920, conforme o apêndice LIV, *Empatia como "experiência interna"*. *As mônadas têm janelas*, Husserl (1973b, p. 470-475) retoma a sua crítica à teoria restritivamente naturalista sobre o corpo, que o reduziria à sua dimensão física e objetiva de uma causalidade psicofísica. Uma teoria desse tipo não conseguiria estabelecer uma distinção entre a internalidade (espírito) e a externalidade (natureza), e disso resulta que ela não conseguiria explicitar a empatia (HUSSERL, 1973b). Husserl (1973b, p. 472) acrescenta que a "psicologia individual", no sentido de uma psicologia baseada unicamente na exterioridade da psicofísica, é uma "pura ficção". Nesse exato ponto, ele recupera a monadologia de Leibniz (1995), mas de uma forma essencialmente nova:

Leibniz dizia que as mônadas não possuem janelas. Eu penso, porém, que cada mônada da alma (*Seelenmonade*) tem infinitamente (*unendlich*) muitas janelas, nomeadamente, toda percepção compreensiva do corpo próprio do outro é uma janela (HUSSERL, 1973b, p. 473).

Ou seja, a monadologia assume em Husserl uma nova posição: é de uma monadologia com "janelas abertas" de que trata na constituição objetiva da intersubjetividade, em que cada sujeito constitui-se a si mesmo.

No segundo volume da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, no texto nº 13, escrito entre 1921 e 1922, *A transcendência do ego do outro em*

*contraposição à transcendência das coisas. Absoluta monadologia como ampliação da egologia transcendental. Interpretação absoluta do mundo*, Husserl (1973c) traz, ainda, uma nova explicitação sobre o sentido de uma reformulação da monadologia de Leibniz. Desenvolvendo a ideia de transcendência do outro, Husserl retoma a tese de que cada "eu" é uma mônada, mas as mônadas têm janelas. Não são janelas da mônada no sentido de que algum sujeito possa realmente por ela entrar, "mas através das quais (as janelas são as empatias) isso pode ser experimentado, assim como as próprias experiências passadas através da lembrança" (HUSSERL, 1973c, p. 260). Nessa passagem, é clara a relação que Husserl pretendia estabelecer entre a empatia e uma nova monadologia. A empatia fundamenta, em uma egologia transcendental, a esfera intersubjetiva através da ideia de comunidade intermonádica, que encontramos, em sua formulação definitiva, a partir do § 55 das *Meditações Cartesianas* (HUSSERL, 1973a, p. 149-156).

É aproximadamente nesse período que Husserl chega a afirmar algo novo em sua fenomenologia: o mais radical significado da transcendência é encontrado na intersubjetividade. Essa afirmação encontra-se no texto nº 1 do volume 2 da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, *A apercepção do corpo próprio como apercepção original do corpo e a mediatidade da apercepção do corpo próprio do outro* (HUSSERL, 1973c). Trata-se de uma aparente reconsideração sobre o conceito de transcendência: é na intersubjetividade que encontramos o mais profundo significado da transcendência e a possibilidade radical de a consciência ultrapassar a si mesma: "A empatia cria (*schafft*) a primeira transcendência (transcendência, então, em um sentido peculiar). [...] Aqui a consciência ultrapassa pela primeira vez verdadeiramente a si mesma" (HUSSERL, 1973c, p. 8). Embora fragmentário, esse texto mostra que Husserl estava efetivamente preparando um novo modo de colocar o tema da transcendência do outro, ao qual ele daria posteriormente a maior relevância através da ideia de emparelhamento

<sup>19</sup> "As mônadas não possuem janelas, pelas quais alguma coisa possa por ali entrar ou sair." (LEIBNIZ, 1995, p. 96).

originário.

Nos últimos anos da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, uma nova questão somou-se às anteriores. Vimos que no núcleo fenomenológico da empatia encontra-se uma síntese passiva de associação por emparelhamento. Entretanto, é possível, ainda, interrogar-se como o processo empático se constitui na infância, tema sobre o qual Husserl se ocupa por volta de 1935. No apêndice XLV, *A criança. A primeira empatia* (HUSSERL, 1973d), do 3º volume da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, fica evidente o interesse de Husserl sobre o tema. Husserl parece sinalizar que o bebê de colo, a *protocriança (Urkind)*, em suas primeiras relações com os objetos e seus movimentos, os experimenta sob algum horizonte perceptivo, por uma aquisição de experiência com o corpo materno. A mãe se constitui, inicialmente, como corpo visual e tátil, em uma relação de conexão eu-tu (HUSSERL, 1973d). O corpo próprio (da mãe), em sua primordialidade, reapresenta-se, repete-se, sempre o mesmo, em sua unidade, conduzindo o bebê, gradativamente, à síntese de um eu-centro. Embora não tenha sido um tema desenvolvido por Husserl, a colocação do problema em termos de uma "primeira empatia" abre um campo de investigação, em diálogo com a psicologia e a psicanálise, sobre como a captação do corpo próprio enquanto objeto percebido pelo outro (a mãe ou primeiro cuidador) constituiria a base para o emparelhamento originário.<sup>20</sup>

### Considerações finais sobre a fenomenologia da empatia – Um modo de ler Husserl

O percurso hermenêutico que propomos levou-nos a algumas considerações sobre o lugar do problema da empatia na fenomenologia de Husserl. Inicialmente, mostramos a permanente atualidade da problematização filosófica e científica sobre a capacidade empática. Nesse contexto, a renovação do interesse por uma perspectiva fenomenológica da empatia deve-se, principal-

mente, ao modo como Husserl a situa em referência ao tema do corpo próprio. Sugerimos uma precaução metodológica para a contextualização da teoria da empatia em Husserl, especialmente para jamais perdermos de vista que ela se situa no âmbito da fenomenologia transcendental.

Com isso, passamos a um exame mais detido sobre a empatia, a partir de dois textos, as *Ideias II* (HUSSERL, 1952) e a *Fenomenologia da Intersubjetividade* (HUSSERL, 1973b, 1973c, 1973d). Nas *Ideias II*, a empatia cumpre uma função constitutiva fundamental, pois é através dela que se completa a passagem à constituição da realidade anímica, assim como à constituição do mundo espiritual. Embora a empatia já tenha, nas *Ideias II*, um papel epistemológico central e mediador, viabilizando a passagem ao mundo cultural, aspectos fenomenológicos essenciais restaram inexplorados nesse livro.

Passamos, assim, a uma análise da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, que organizamos em função dos principais textos sobre a empatia. Colocamos em destaque dois temas que se mostram sucessivamente fundamentais na construção da teoria da empatia em Husserl: a apercepção analógica e o emparelhamento originário. Através das críticas à teoria mimética de Lipps (1907), é possível compreender, por contraste, o modelo proposto por Husserl, de uma apercepção analógica e experiencial do corpo do outro. Procuramos mostrar que o aprofundamento de Husserl sobre o tema da síntese passiva levou-o à ideia de que o núcleo da analogia se desenvolve a partir de um emparelhamento originário, como uma protoassociação, cujo fundamento epistemológico solidifica a sua monadologia "com janelas" e abre um campo de possíveis investigações, como a "primeira empatia".

<sup>20</sup> O tema abre-se para um vasto campo de debates, por exemplo, sobre as possibilidades de leituras fenomenológicas e psicanalíticas acerca da formação do eu corpóreo. Em especial, a investigação sobre o tema da "primeira empatia" aproxima-se do "primeiro sorriso da criança", o qual recebeu um estudo no artigo de 1947 de Buytendijk (1988), recentemente comentado e analisado por Claudinei Silva (2018).

## Referências

- BATTALY, Heather D. Is empathy a virtue? In: COPLAN, Amy; GOLDIE, Peter (org.). *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 277-301.
- BECK, Aaron. *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York: Meridian, 1979.
- BIEMEL, Marly. Einleitung des Herausgebers. In: HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. p. XIII-XX. (Husserliana IV, v. 2).
- BREYER, Thiemo. *Verkörperter Intersubjektivität und Empathie: philosophisch-anthropologische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.
- BUYTENDIJK, Frederick Jacobus Johannes. The first smile of the child. *Phenomenology + Pedagogy*, Edmonton, v. 6, n. 1, p. 15-24, 1988.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Fenomenologia da depressão: aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Nau; Lisboa: Documenta, 2021.
- CASTRO, Gilliano José Mazzetto de. Empatia fenomenológica: cenários e possibilidades. *Veritas*, Porto Alegre, v. 67, n. 1, e41354, 2022.
- COBB-STEVENSON, Richard. Husserl's Transcendental Turn. In: COBB-STEVENSON, Richard. *Husserl and Analytic Philosophy*. Springer: Dordrecht, 1990. p. 162-181. (Phaenomenologica, v. 116).
- CURTIS, Robin. Einfühlung and Abstraction in the Moving Image: Historical and Contemporary Reflections. *Science in Context*, Telavive, v. 35, n. 3, p. 425-446, 2012.
- DEBES, Remy. Empathy and mirror-neurons. In: MAIBON, Heidi (org.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. Londres: Routledge, 2017. p. 54-63.
- DEPRAZ, Natalie. Lipps et Husserl: L'Einfühlung. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 96, p. 441-460, 2017.
- DEPRAZ, Natalie. Traduction, introduction, postface et index. In: HUSSERL, Edmund. *Sur l'Intersubjectivité*. Tradução: Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001. v. 1. p. 7-39.
- DILTHEY, Wilhelm. *Über vergleichende Psychologie: Beiträge zum Studium der Individualität (1895/6)*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1964. (Gesammelte Schriften, v. 5).
- ELLIS, Albert. *Reason and emotion in psychotherapy*. 3. ed. New York: Lyle Stuart, 1963.
- FERENCZI, Sándor. Die Elastizität der psychoanalytischen Technik. In: FERENCZI, Sándor. *Bausteine zur Psychoanalyse*. Berna: Hans Huber, 1939. p. 380-397. v. III.
- FREUD, Sigmund. Zur Einleitung der Behandlung (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse) [1913]. In: FREUD, Sigmund. *Studienausgabe*. Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik. Frankfurt am Main: Fischer, 2000. p. 181-203.
- FUCHS, Thomas. Levels of empathy: primary, extended, and reiterated empathy. In: LUX, Vanessa; WEIGEL, Siegrid (org.). *Empathy: epistemic problems and cultural-historical perspectives of a cross-disciplinary concept*. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. p. 27-47.
- GOLEMAN, Daniel. *Emotional intelligence*. New York: Bantam, 1995.
- GUO, Christine Cong. The neuroscience of empathy. In: MAIBON, Heidi (org.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. Londres: Routledge, 2017. p. 44-53.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe, v. 2).
- HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Nijhoff, 1966. (Husserliana XI).
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2. ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a. (Husserliana I).
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología fenomenológica*. Libro Segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Tradução: Antonio Ziri6n. 2. ed. Ciudad de M6xico: UNAM, 2005.
- HUSSERL, Edmund. *Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana II).
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. (Husserliana IV, v. 2).
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Husserliana III, v. 1).
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia*. Tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006a.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 5. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1968. v. II.
- HUSSERL, Edmund. *Mediações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução: Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *Sur l'Intersubjectivité*. Tradução: Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001a. t. I.
- HUSSERL, Edmund. *Sur l'Intersubjectivité*. Tradução: Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001b. t. II.
- HUSSERL, Edmund. *The basic problems of Phenomenology: from the Lectures, Winter semester 1910-1911*. Tradução: Ingo Farin e James Hart. Dordrecht: Springer, 2006b.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1905-1920)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b. (Husserliana XIII, v. 1).

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1921-1928)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973c. (Husserliana XIV, v. 2).

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1929-1935)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973d. (Husserliana XV, v. 3).

KERN, Iso. Einleitung des Herausgebers. In: HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1905-1920)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. p. XXII-XLVIII. (Husserliana XIII, v. 1).

KUPERMANN, Daniel. *Estilos do cuidado: a psicanálise e o traumático*. São Paulo: Zagodoni, 2017.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*. Tradução: Laurence Bouquiaux. Paris: Gallimard, 1995.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer, 1978.

LIPPS, Theodor. Das Wissen von fremden Ichen. In: LIPPS, Theodor. *Psychologische Untersuchungen*. Leipzig: W. Engelmann, 1907. p. 694-722. v. I.

LOTZE, Hermann. *Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*. Leipzig: Hirzel, 1869. v. II.

MACGILLIVRAY, Lindsey. I feel your pain: mirror neurons and empathy. *Health Psychology*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 16-20, 2009.

MATRAVERS, Derek. Empathy in the aesthetic tradition. In: MAIBOM, Heidi (org.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. New York: Routledge, 2017. p. 77-85.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

NATORP, Paul. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: Mohr, 1888.

RATCLIFFE, Matthew. *Experiences of depression: a study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

RICŒUR, Paul. Analyses et problèmes dans *Ideen II*. In: RICŒUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 2004a. p. 93-158.

RICŒUR, Paul. Introduction et commentaires. In: HUSSERL, Edmund. *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Paris: Gallimard, 1950.

RICŒUR, Paul. La cinquième Méditation Cartésienne. In: RICŒUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 2004b. p. 233-272.

ROGERS, Carl. *On Becoming a Person: a therapists view of psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1970.

SACRINI, Marcus. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. La transcendence de l'Ego. In: SARTRE, Jean-Paul. *La transcendence de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: J. Vrin, 2003. p. 91-131.

SCHELER, Max. Wesen und Formen der Sympathie. In: SCHELER, Max. *Gesammelte Werke*. Bern: Francke Verlag, 1973. p. 17-258. v. 7.

SILVA, Claudinei Aparecido Freitas da. Buytendijk e o fenômeno do primeiro sorriso na criança. *Revista do NUFEN*, Belém, v. 10, n. 3, p. 105-123, 2018.

STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung: Frühe Phänomenologie 1*. Freiburg: Herder, 2008. (Edith Stein Gesamtausgabe, v. 5).

TITCHENER, Edward. *A Text-book of Psychology*. New York: Macmillan, 1919.

TITCHENER, Edward. *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. New York: Macmillan, 1909.

VISCHER, Robert. *Über das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Ästhetik*. Leipzig: Hermann Credner, 1873.

ZAHAVI, Dan. Empathy and mirroring: Husserl and Gallese. In: BREEUR, Roland; MELLE, Ullrich (ed.). *Life, Subjectivity & Art: essays in honor of Rudolf Bernet*. Londres: Springer, 2011. p. 217-254. (Phaenomenologica, v. 201).

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ZAHAVI, Dan. Phenomenology, empathy and mindreading. In: MAIBOM, Heidi (org.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. Londres: Routledge, 2017. p. 33-43.

ZAHAVI, Dan. *Self & Other: exploring subjectivity, empathy and shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

---

## Fabio Caprio Leite de Castro

Doutor em Filosofia pela Université de Liège (Bélgica). Professor no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS.

---

## Endereço de Correspondência

Fabio Caprio Leite De Castro  
Av. Ipiranga, 6681, Prédio 8, Sala 405,3  
Partenon, 90619-900  
Porto Alegre, RS, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.*