

# Quem somos nós? Esboço para a crítica do problema da empatia

*Who are we? Outline for a critique of the problem of empathy*

Daniel Rodrigues Ramos

*Universidade Federal do Tocantins (UFT)*

*dr.ramos@outlook.com.br*

## Resumo

Elabora-se uma crítica ao problema da empatia, tendo por base a pergunta pela ipseidade (*Selbstheit*) do modo ser do homem nas diversas etapas do pensamento heideggeriano. Concentram-se as análises finais na ontologia fundamental de *Sein und Zeit*. Contudo, a crítica não tem o sentido de avaliar as concordâncias ou discordâncias das análises fenomenológicas de Heidegger com outras elaborações fenomenológicas de autores que dedicaram parte de sua obra à análise do problema. Antes, entende-se a crítica como recondução do ato de conceber as vivências alheias à experiência fundamental da coexistência e compreensão originária do outro. Em foco, estará o existencial ser-com e o fenômeno do ser-um-com-o-outro.

**Palavras-chave:** empatia, simpatia, analítica existencial, compreensão do outro, coexistência.

## *Abstract*

*A critique of the problem of empathy is elaborated based on the Selfhood (Selbstheit)'s questioning of man's mode of being in various stages of Heideggerian thought. The final analyses focus on the fundamental ontology of Sein und Zeit. However, the critique is not meant to evaluate the agreement or disagreement of Heidegger's phenomenological analyses with other phenomenological elaborations by authors who have devoted part of their work to the analysis of the problem. Rather, this critique is understood as a reconduction of the act of conceiving other people's experiences to the fundamental experience of coexistence and original understanding of the other. On focus will be the existential being-with and the phenomenon of being-one-with-the-other.*

**Keywords:** *empathy, sympathy, existential analytic, understanding others, coexistence.*

## Introdução

Esboçar é desenhar em traços essenciais aquilo que se quer fazer visível. O esboço não é o resultado acabado, mas sim um exercício preparatório. Deste modo, esboçar é ensaiar, fazendo inúmeras tentativas para encontrar a melhor forma, o movimento mais expressivo e o traço mais preciso, tal como nos estudos artísticos de uma obra. Todo esboço deixa o esboçado sem preenchimento. Seu vazio, porém, não é deficiência, pois é dele que emerge a forma esboçada e a obra acabada, revelando seus traços. No seu preenchimento, a forma é repetida, solicitada de novo em mil concreções. Seu vazio, então, deixa a forma ser renovadamente a cada concreção. Neste sentido, esboçar há que ver com o filosofar radical, aquele que, ao pôr sua questão fundamental, permite ser movido pela coisa a se pensar. Deste modo, o filosofar sematiza na experiência do pensar em acordo com a sua temporalidade própria e, assim, só pode desenhar em forma de esboços. Pois se sabe preparatório por não poder dizer definitivamente e com certeza absoluta o que o convoca a pensar. Resta-lhe aguardar e esperar pacientemente a manifestação do inusitado, que o inesperado venha preencher a figura esboçada. O contrário deste modo de pensar são os esquemas e as elaborações conceituais esquemáticas. Estes são arcabouços, armações, cujo preenchimento terminam em rígidos sistemas com suas rigorosas engrenagens de conexões conceituais. Esquematisando, o pensar articula com rigor. Ao proceder deste modo, avança à rumo a sua meta de um saber total e concatenado, preenchendo as lacunas em obediência à estrutura rígida e previamente armada. Assim, liga e conecta com acuidade lógica, mas nem sempre se dispõe, como o ato do existir, a permanecer à disposição daquilo que pensa; não se abre para o advir do pensado, em suas aparições e recusas. Os sistemas, então, pouco sabem da força criativa dos vazios, do essencial não acabamento dos esboços.

Entretanto, o tempo dos sistemas já passou, ensina-nos Heidegger (2003, p. 5, GA 65)<sup>1</sup> nos seus *Beiträge zur Philosophie*. Inspirado neste ensinamento e movendo-se nos caminhos e trilhas do pensamento heideggeriano, esboça-se uma

---

<sup>1</sup> Especificamente, nas referências das obras em língua original de Heidegger, após a informação de ano e data, inclui-se o número do volume das obras completas (*Gesamtausgabe* [GA]). Em caso de citação direta de trechos das obras dos pensadores, não somente das obras heideggerianas, acrescentar-se-á ainda uma segunda informação sobre a data e a(s) página(s) correspondente à tradução portuguesa.

crítica ao problema da empatia. Toda crítica deve principiar apontando desde onde ela opera e para onde ela envia. Deve deixar nítido o horizonte de sua atuação. Em síntese, ela deve esclarecer a compreensão de filosofar que ela pressupõe. Em Heidegger, filosofar pertence ao existir humano<sup>2</sup>. O ser humano vigora como uma questão para si mesmo, na medida que seu modo de ser é busca pelo sentido da verdade do ser. Em guardá-lo e protegê-lo, o existir se faz propriamente humano. Começamos a crítica, então, esclarecendo este horizonte que se abre como busca existencial e questionante em torno da ipseidade humana. Este começo deverá mostrar que a crítica deve se realizar como um projeto de destruição do problema em foco, assim como o sentido deste projeto. Somente em seguida será possível fazer o exercício preparatório de pensar o que verdadeiramente está em questão com a empatia, isto é, esboçar a referida destruição.

## 1. O horizonte da crítica: a busca existencial e questionante em torno da ipseidade humana

“Quem somos nós?” não é uma pergunta qualquer. No cumprimento de seu questionamento, decidimos o sentido de nosso existir. É, pois, a pergunta que está sempre, mesmo tacitamente, a decidir os destinos de nossa humana história. Por mais estranho que pareça, é ela mesma o “sujeito” da ação existencial-histórica dos homens. Quem fomos, somos ou seremos, isto é, como determinamos concretamente nosso modo de ser, depende da resposta que lhe damos em uma certa época. Por isto, é uma questão com uma estrutura própria em relação às demais perguntas feitas em vista do preenchimento dos afazeres cotidianos, do atendimento das urgências, bem como daquelas colocadas no horizonte das metas do conhecimento científico e que forjam o campo da pesquisa e o objeto

---

<sup>2</sup> De partida, deve-se acentuar que esta compreensão do questionamento filosófico perpassa todo o pensamento heideggeriano. Em *SeinundZeit*, por exemplo, o modo de ser do ente que somos nós é aquele que questiona o sentido do ser. Somos *die Fragenden*, mesmo que, onticamente, a maioria de nós jamais venha a colocar explicita e tematicamente a questão (HEIDEGGER, 2006a, p. 7, GA 2). O ponto de partida da analítica existencial é fato que, sempre, mas em diferentes níveis ontológicos de sermos *propriamente* nós mesmos, estamos imersos na experiência do questionar o sentido do ser, então, do pensar. Como fio condutor da investigação acerca da questão do *Ereignis*, discutimos esta intuição fundamental do pensamento heideggeriano em diversas etapas de seu itinerário (RAMOS, 2015). Veja também o estudo de J. Derrida (1987), *Dellospirito. Heidegger e la questione*; L. Amoroso (1993), *Lichtung. Leggere Heidegger*, p. 67-87.

pesquisado. Já aponta para tal peculiaridade o caráter daquilo por ela questionado, a ipseidade (*Selbstheit*) do ente que somos nós, do humano em sua essência mais própria. Como nos alerta Heidegger (2006a, p. 41-42, GA 2), nos primeiros passos preparatórios da analítica existencial de *Sein und Zeit*, o quem somos se determina somente na tarefa de ser e tornar um ente singular, de fazer-se ímpar, transformar-se em um *individuum* no sentido originário do termo. Portanto, nossa ipseidade apenas se decide na concreção de tomar posse de si mesmo, no aparecer e comparecer “no” mundo em singular existência, feita e por se fazer *cada vez* minha, tua. Deste modo, a pergunta vacila numa ambiguidade inalienável. De um lado, a pergunta, enquanto questão acerca da essência humana, pertence ao domínio de um ente que é um *Selbst*, permanece sempre um si-mesmo (HEIDEGGER, 1998, p. 35, GA 38). Nesta direção, a palavra “nós” aponta para uma misteriosa proveniência comum. De outro lado, este ser nós *mesmos* é somente possível na concreção singular de *eu* mesmo, *tu* mesmo, *vós* mesmos, *nós* mesmos. E nesta outra direção, dependente da primeira, nós e os demais pronomes pessoais não são meras partículas gramaticais, mas o indício da decisão quanto à intensidade e intimidade de pertencer ao nosso modo de ser. Sendo este sempre uma questão de todos em cada tarefa e história singular de concretizar a própria existência, a decisão diz respeito também ao modo de questionar, ora mais, ora menos originário, a única e fundamental questão: quem somos nós mesmos?

Por se referir a um ente único e indiviso, que se separa ou que se cinde constantemente de um mediano e aplainado ser-comum, não admite que seja desenvolvida na forma de pergunta que se serve para a mediação de um saber a respeito de uma situação em que envolve tanto quem pergunta como quem é perguntado. A pergunta “quem somos nós?” não se formula no plano superficial da situação comum em que os empenhos e desempenhos cotidianos se fazem compreensíveis e, assim, factíveis, embora ela aconteça no horizonte de nosso ser em situação que cotidianamente comungamos com os outros. Nesta modalidade de questionamento, que consiste na pergunta em busca de uma informação útil para as lidas ordinárias ou compartilhamento de informações sobre si ou o outro e, sobretudo, sobre algo que pertence à situação comum com a qual ambos, quem pergunta e quem é apelado com a pergunta, estão referidos e relacionados. Quem é interpelado, portanto, é aquele que comigo coexiste. Volto-me a ele como um tu,

coexistente na mesma situação. O outro, na sua resposta, volta-se a mim, para quem eu apareço também como um tu. Contudo, nesta pergunta não se põe em questão *quem* somos nós *mesmos*, não nos solicitamos desde e em nossa essência mais própria. No ato de perguntar, nem mesmo vem em questão o ser-com o outro na mesma situação, a condição de sermos coexistentes, embora seja ela o pressuposto para que a pergunta e a possível resposta sejam compreensíveis a ambos (ROMBACH, 1988, p. 15). Nela está em questão apenas o que está em primeiro plano: a coisa-tarefa a ser despachada, resolvida, preenchida, executada ou tão simplesmente informada. Na maioria das vezes, portanto, se está esquecido de quem somos e também da tarefa de ser e singularizar que constitui este ser si-mesmo com o outro, sempre junto a um mundo comum. Na mediação de um saber na forma de uma informação útil, a pergunta dirigida ao outro já toma por descontado quem somos em nossas alteridades. Tudo pelo que se pergunta é simplesmente o que está dado à mão. No domínio da vigência do modo de ser que é dado deante-mão, só é possível perguntar por algo feito ou, no muito, por processos de produção, de feitos.

Diante dos limites do perguntar usual que a todo instante dirigimos aos outros, poder-se-ia, então, supor que a pergunta “quem somos nós?” só poderia ser elaborada no âmbito da pesquisa teórica e com o rigor que lhe é próprio. O interrogar cotidiano pelo qual solicitamos cotidianamente o próximo seria por demais ingênuo para colocar a fundo a questão pelo nosso quem. Uma ciência privilegiada para interrogar a ipseidade poderia ser a psicologia, a propósito, por investigar de modo rigoroso e metódico a alma humana. Impostada e elaborada teoricamente, porém, a estrutura da pergunta perde seu caráter fundamental: deixa de configurar como uma pergunta-quem para ser uma interrogação pelo quê. Com aquela suposição, nem se percebe que a pergunta, em sua formulação, mesmo quando formalmente lança mão do pronome “quem”, na verdade, obedece à pré-compreensão: O que é o homem? O que somos nós? Pesquisando pela nossa essência, no seu sentido tradicional de uma propriedade comum enquanto elemento universal (genericamente válido), constantemente presente e anteriormente dado (não como o vigorar da vigência comum e/ou o acontecimento de tornar-se próprio, portanto) (HEIDEGGER, 1992, p. 58-64, GA 45), não se pergunta pela ipseidade como que um apelo instantaneamente a nos convocará decisão de determiná-la na

concreta singularização de nós mesmos, no feito de se tornar si mesmo. Ao contrário, pergunta-se por algo de genérico e vago. Aliás, este “se” indica uma impessoalidade e neutralidade no ato de perguntar. No fundo, investiga-se por propriedade(s) simplesmente dada(s) que caracteriza(m) o humano como humano, procura-se por algo que convém a todos os seres humanos. Deste modo, chega-se à determinação daquilo que corretamente assinala o gênero humano, mas não distinguem nenhum ser humano singular dos demais entes em sua verdade. Isto quer dizer: metafisicamente, não se faz a experiência de quem é o humano desde a sua misteriosa proveniência comum, nem desde aquele apropriar-se de sua essência em cujo acontecer se chega a saber desta proveniência una, a saber, a facticidade da existência. Resumidamente, não se apreende um quem concreto, singular e historicamente determinável, mas tão somente para um ser-isto como um conceito universalizante e símile ao ser-coisa de qualquer coisa efetiva. Nesta perspectiva da pesquisa teórica, o questionamento da tradição filosófica acerca da ipseidade humana foi seduzido pela tentação de perguntar pela existência humana no mesmo modo e direção que se pergunta pela essência das coisas – a pergunta pela *quidditas*, pelo ser-isto. Desta sedução não se libera quando se pergunta pelo *como* isto se põe ou é posto, pois o como-é se pré-determina a partir do quê cada coisa é no seu ser (HEIDEGGER, 1998, p. 33, GA 38).

Contudo, é a investigação científica com o seu específico modo de perguntar e colocar seus problemas que realiza plenamente esta vocação teórica herdada da tradição filosófica. A modalidade de perguntar que caracteriza a investigação teórico-científica, em princípio, não se dirige ao outro na sua alteridade como um mediador de uma informação acerca do real. Diretamente, ela interpela o ente. Neste modo de investigar, o quem é uma região do ente, que vem a ser interrogado sem a mediação do outro segundo métodos adequados a esta região e à especificidade da ciência que dela se ocupa. Porém, ela o faz não mais a partir daquilo que caracteriza uma originária busca e descoberta dos entes: manter-se livre e precaver-se, a todo instante, de rígida determinação prévia acerca do ente que se levanta em torno a nós, favorecendo que ele se mostre por si e sem pressuposições sobre o seu ser (ROMBACH, 1988, p. 46). Para ser radical, o questionamento, em especial, da pergunta “quem somos nós?” necessita ser uma busca e esta não pode forjar de antemão o que se busca encontrar, ou seja, forçá-lo que venha à aparência sob uma

rigorosa antecipação. Mas isto não significa que o questionamento originário não possua uma compreensão prévia daquilo que é buscado. Também ele deve retirar do buscado e a partir dele mesmo uma direção prévia e, por isto, a busca, enquanto questionamento radical, “é procurar cientemente o ente naquilo que ele é como ele é” (HEIDEGGER, 2006a, p. 5, GA 2; 2000, p. 30). Porém, a sua compreensão não é teórica, mas sim pré-temática ou pré-conceitual, a qual, por sua vez, deve ser sempre de novo “reconhecida”, cientemente recolocada desde a incessante inquisição de seus princípios e evidência, em vista de conduzi-la à sua simplicidade e origem. Deste modo, nem toda perspectiva prévia é pressuposição teórica e ela assim se caracterizadamente quando, por detrás e ao longo de toda a investigação, já há uma contabilidade sobre aquilo que se quer encontrar na busca, precisamente, uma delimitação antecipada sobre o espaço da busca e daquilo que nele deve aparecer. É esta contabilidade que faz possível que o ente investigado seja descoberto neste campo previamente delimitado de investigação; interrogar cientemente, na sua essência, é calcular, aliás, diria Heidegger (2004, p. 128, GA 7), com uma medida inadequada. E se trata de uma antecipação que não toca unicamente as qualidades externas do buscado, mas que o põe em seu ser, na sua essência como o dado positivo e almejado das futuras “descobertas”. De outro modo, deve-se introduzir entre quem pergunta e o perguntado outra modalidade de referência, pelo qual o perguntado e buscado deve responder, ao ser solicitado segundo métodos específicos, confirmando ou não a uma compreensibilidade calculadora e prévia acerca dele mesmo. Desta espécie compressibilidade não escapa nem quem pergunta, pois deve dar-se a si mesmo como sujeito interrogante diante de um objeto.

Por tudo isto, quando o ente interrogado é o homem no seu quem, na sua ipseidade, por meio do perguntar da investigação teórico-científica, pode-se dirigir ao outro que é o meu coexistente e, em certo sentido, que sou eu mesmo de modo rigoroso e metódico, diferentemente da primeira situação do perguntar cotidiano. Direta e metodicamente, interpelamos quem somos, mas às custas da introdução de uma modificação no nosso modo de ser. É que eu mesmo, tu mesmo, nós mesmos estaremos fadados a aparecernem mesmo como coexistentes na mesma situação, mas como coisas do conhecimento. Como qualquer outra, a coisa do conhecimento que somos comporta-se segundo o sentido da

compreensibilidade dada na antecipação calculadora, em consonância com o quê posto de antemão para a investigação científica-teorética. Qual é este sentido? *Ego sum*, o eu em sua egoidade, aquele ente que por princípio conhece e determina a si mesmo somente ao pôr a si e a partir de si, em síntese, na (auto)consciência – um ser-consciente tantas vezes isolado, apartado da situação de ser-com-os-outros e junto-ao-mundo<sup>3</sup>. Substituída pelo sujeito e a subjetividade, pensada desde a centralidade do ego e pelas vias da representação, mais uma vez a ipseidade deixa de ser a mira do perguntar quem somos nós.

A pergunta-quem, então, é uma modalidade de questionamento radicalmente diversa das duas anteriores. Ora, trata-se da questão que faz de nós interrogadores e, ao mesmo tempo, interrogados - uma especificidade, diga-se a propósito, que não faz de nós mesmos sujeito e objeto do questionamento. Ao longo dela, interrogamo-nos no nosso ser, tornamos questionáveis para nós mesmos. Não se a questiona, dirigindo a pergunta a um outro como meu coexistente na mesma situação vivida, menos ainda transformando-o em objeto da pesquisa teórica específica. Claro, são estes caminhos pelos quais se pode buscar saber quem somos, porém, por estas vias ou entrega-se a questão ao outro ou nelas se move por mera curiosidade, epistemológica ou não. Em ambas as posturas, desincumbe-se da responsabilidade de saber de si mesmo senão na tarefa de concretizar de modo próprio a existência: ocupa-se com a questão sem implicar nela a própria existência. Dirigindo-se predominantemente ao outro, pergunta-se impessoalmente ou de modo neutro por um quem, mas sendo a busca dominada por uma

---

<sup>3</sup>No pensamento de Heidegger, há uma nítida e explícita convicção da impossibilidade de pensar originariamente a essência do homem enquanto questão em torno da *Selbstheit*, elaborando-a como uma pergunta científica. Ao contrário, trata-se de uma questão originariamente filosófica (HEIDEGGER, 1998, p. 46, GA38), pertence ela a um questionamento filosófico que não admite em si traços nem conserva vestígios de impositação teorética, por exemplo, como o ideal de filosofia como ciência rigorosa. Admitir tal impositação, seria recair na tendência do pensamento moderno de pensar a ipseidade como fundamentada na egoidade do eu. Na perspectiva ontológico-histórico-fundamental do pensamento do sentido (da verdade) do ser, a relação entre ipseidade e eu é inversa (HEIDEGGER, 1998, p. 37-38, GA 38). Deste modo, a convicção acima acenada se traduz sinteticamente na seguinte tese: o questionamento filosófico moderno apenas investiga o *cogitare* do *ego*, deixando totalmente indeterminado o sentido do ser, do *sum* originariamente incluso no *cogito-sum* (HEIDEGGER, 1994a, p. 173, 175, GA 61; 2006a, p. 45-46, GA2). Na realização da questão “quem somos nós?” ao longo da história do pensamento ocidental, de modo paradigmático desde a idade moderna, na maioria das vezes, permaneceu fora da nossa experiência o sentido e a verdade de sermos nós mesmos. Pois, na colocação e desenvolvimento da questão sob a guia da teoria do conhecimento, concebeu-se a ipseidade como uma ligação representacional do eu consigo mesmo, caminho pelo qual jamais pode ser alcançada a essência do si-mesmo (HEIDEGGER, 2003, p. 319, GA 65).

compreensão mediana, aplainada e pública - o que transforma o encontro com o outro em sua alteridade em dar-se com um eu-coisa que não sou e com “quem” me ocupo curiosamente. Desse modo, o quem somos é todos e não é ninguém (HEIDEGGER, 2006a, p. 117-118, 126-127, GA 2). Por conseguinte, tais caminhos são desvios, pelos quais se perde de si mesmo. Inversamente, o questionamento genuíno da pergunta implica a disposição de não se evitar, desviar de si. Isto quer dizer que um dos momentos estruturais de seu questionamento é a viragem para nós mesmos. Tão somente é questionado quem somos se, ao longo da consumação, voltamos permanentemente a pergunta contra nós. Toda virada para a questão, todo voltar-se interrogante para o quem (seja o que eu sou ou que tu és) é, continuamente, contraviragem (para nós mesmos), pois toda resposta a ela dada sempre volta contra nós como exigência de manter-se resolutamente na busca sobre o sentido originário de nossa existência a partir de uma inevitável implicação do meu, teu existir com a questão. A pergunta pelo quem eu sou ou tu és, cada qual na sua alteridade, portanto, pressupõe voltarmos a nós em um sentido de referência que não nos tomamos como coisa qualquer, objetos neutros, mas sim como entes que existem sempre na constante apropriação de si mesmos<sup>4</sup>.

De modo algum, este voltar-se contra nós significa que esta pergunta representa um questionamento autocêntrico, isto é, ego-cêntrico no sentido literal da expressão, por exemplo, por meio de uma reflexão ou inspeção sobre as profundezas do próprio mundo interno e anímico. Tal postura não passa de um ensimesmamento teórico (HEIDEGGER, 2003, p. 49, GA 65), do qual as teorias

---

<sup>4</sup>Deste modo, revela-se que não basta ter o quem por interrogado, mas também é necessário ter ciente e manter em vista o sentido pelo qual o interrogado vigora em si. Sendo o interrogado a ipseidade de um ente que possui o modo de ser chamado *Dasein*, ele mesmo não permite que seja tematizado com algo simplesmente dado à mão ou posto diante da mão como objeto com o fito do conhecimento e ocupação científicos. Aqui se revela a distinção entre dois momentos estruturais da investigação da questão do ser em *Sein und Zeit*, a saber, entre *Befragte* e *Gefragte* (HEIDEGGER, 2006a, p. 5-7, GA 2). Interroga-se o homem (*Befragte*), mas tendo em consideração a sua ipseidade enquanto o seu modo de ser mais próprio (*Gefragte*), na qual está inclusa estruturas ontológicas como o ser-com (*Mitsein*) e ser-junto (*Sein bei*) ao mundo (HEIDEGGER, 2006a, p. 53-54, GA 2). Porém, há se levar em conta o terceiro momento estruturante da questão do ser: o *Erfragte*, o que se busca questionar originariamente: o sentido (da verdade) do ser. Neste sentido, busca-se quem nós somos como uma proveniência misteriosa e comum. Tendo isto em mira e em primeiro plano da visão, deve-se então atentar para o sentido de realização (*Vollzugssinn*) de tal questionamento: ele não admite uma busca de nós mesmos que não seja ela mesma a meta, atada existencial e concretamente ao ser como origem e ao modo mesmo memos dela se dar, acontecer. De outro modo, não admite uma impostação teórica, seja ela científica ou filosófica, como acenado acima.

psicologistas de autoconhecimento são particularmente reféns<sup>5</sup>. Pelo contrário, indica em primeiro lugar uma específica pertinência do eu, do tu a um nós, entendido como uma proveniência misteriosa. Voltando a mim mesmo, descubro-me um outro ou melhor um não-outro, pois, não se trata tão somente da alteridade que me distingue daqueles junto aos quais coexisto ou de uma retração da minha pessoa a mim mesmo (o lado desconhecido do meu ser pessoal, mas que continua pertencendo à minha pessoa), mas de um modo de ser ou da estrutura fundamental e profunda do ser humano como tal que qualquer realização singular jamais esgotará em suas possibilidades. Desperto-me para o fato que já me encontro inserido e, ao mesmo tempo, convocado a inserir-me de modo inigualável em um fundo comum da coexistência humana em que, nele mesmo, resguarda-se um abismo de possibilidade ser sermos historicamente nós mesmos. Existindo, assumindo a tarefa de tornar-me próprio, descubro-me assentado naquilo que fenomenologia heideggeriana chamou de *Da-sein*. Deste modo, vejo-me tomando parte no acontecimento de uma mesmidade (no sentido da ipseidade mesma desde o seu fundamento originário e não de identidade plana, igualdade abstrata) que me antecede e ultrapassa e, assim, vincula-me epocalmente à comum-*unidade*<sup>6</sup> de todos os homens (HEIDEGGER, 2006b, p. 37-38, GA 2). Esta é a mesma experiência que

---

<sup>5</sup>Uma autêntica teoria psicológica acerca dos fatos e processos anímicos também não está totalmente isenta desta impostação egocêntrica, pois “tudo que é anímico é passível de objetivação” (SCHELER, 2008, p. 39; 2003, p. 45). Outra é a questão acerca da suficiência da via de escape da objetivação psíquica, a saber, a admissão da ipseidade como espírito pessoal, fonte e centros de atos que, como tais, são impassíveis de ser representados. Atos, com efeitos, são apenas sabidos na coefetuação, realização concomitante ou sucessiva ou, ainda, prévia deles por quem deseja apreendê-los em seu sentido (SCHELER, 2000a, p. 386). Porém, em *SeinundZeit*, sustenta-se que esta admissão não sustentaria de modo bem fundamentado a possibilidade de captar quem é o humano em sua unidade, por faltar ainda uma explícita ontologia do modo próprio do homem ser si mesmo (HEIDEGGER, 2006a, p. 47-49, GA 2). A destruição do problema da empatia, como se verá, terá que levar esta posição em consideração, colocando a compreensão do próximo no plano da ontologia fundamental.

<sup>6</sup> Note-se que o acento cai no uno da comum-*unidade*. Não se trata de uma identidade comum e, portanto, de uma *comum*-unidade. Entendida na segunda direção, a pertinência dos homens a um nós se igualaria ao fazer parte de uma sociedade de iguais que unificaria os diferentes a partir de uma representação genérica do humano, de seus direitos, deveres e dignidades fundamentais. Seria o mesmo que pertencer a um sistema, participando da sua engrenagem que articula, segundo a sua ordem e os seus princípios ordenadores, os desiguais a partir de uma igualdade prévia. Recai-se, assim, uma apreensão teórica da identidade e ipseidade humanas, que tem por consequência a ideia de unificação meramente regida pela associação numérica de sujeitos previamente isolados. Porém, com a pergunta “quem somos nós?” não está em questão a igualdade entre os homens, mas a mesmidade enquanto fundo e fundamento da comum-*pertinência* dos homens a partir da origem, do mistério do ser. Tal pertencer, como resposta humana, é somente correspondência do singular ou de um povo ou comunidade ao apelo que provém deste fundo abismal e doa a nós, certa época, certo sentido de realização histórica de nossa humanidade.

faz o outro ao cumprir o questionamento em torno da ipseidade, voltando-se contra ele mesmo e interrogando-se. Ser si mesmo, então, não é termos o *Da-sein* ou dentro de nós, como se a estrutura essencial pertencesse particular-subjetivamente a cada um de nós. Antes, é ser cada vez e de modo único “no” *Da-sein*; somos nós que a ela pertencemos e é a estrutura profunda que, como dom, nos inclui nela mesma, favorecendo que nossa existência seja essencialmente histórica e comunitária.

Em base desta estranha pertinência, a pergunta “quem somos nós?”, no ato mesmo de pô-la em ação enquanto questionamento que se cumpre como consumação singular-histórica, igualmente indica que somos nós mesmos no *medium* ou ínterim entre a pergunta e a resposta, o apelo e a correspondência. Propriamente, existimos nos entremeios de dois polos necessitados um do outro, visto que vigoram apenas meio de uma mútua referência, na correspondência de ambos num jogo existencial de apelo e resposta. De um “lado” ou polo, está o modo de ser que convoca a mim ou a ti, solicita-nos a tomar a posse de nós mesmos. Do polo oposto, está a nossa resposta, a qual tem o caráter de uma decisão, no sentido de deixar límpido o campo de ressonância da solicitação – o que faz do homem um originário buscador (*Sucher*), aquele que procura sem impor ao buscado, no caso, a proveniência e apelo misteriosos do si-mesmo, o jugo de uma determinação *a priori*, no mais das vezes determinada teoricamente. Nesta limpidez, permite-se que a busca (do acontecer de nós mesmos) seja ela mesma a meta (HEIDEGGER, 2003, p. 17-18, GA 65). Mas a decisão também vigora no sentido de cindir-se, fazer-se próprio num embate que vai a fundo, medindo-se consigo mesmo, senão para revelar a estrutura profunda em que estamos assentados<sup>7</sup>. Neste sentido correlato, a decisão é uma renúncia: recusamos e afastamo-nos da tendência dominante de compreendermos e insistir em permanecermos como sujeito, para fundar nossa existência de modo próprio, ou seja, assentá-la resoluta e insistente no *Da-sein* e, assim, abri-la na transparência que deixa ser a proveniência misteriosa de nós mesmos. Para tanto, recusamos desdobrar nossa existência guiados pelo sentido

---

<sup>7</sup> Em qual acontecimento, porém, esta estrutura mesma está assentada? Este assentamento define a ipseidade humana, tendo por fundo o mistério do ser. Porém, é para esta dimensão que a crítica-destruição do problema da empatia não poderá ser encaminhada, meramente pela razão do estreito limite deste esboço. Admite-se, no entanto, a necessidade de levá-la a um fundo mais profundo.

de ser-sujeito, pois a esta atual figura de nós mesmos necessariamente pertence a pretensão de definir arbitrariamente o que somos e poderemos ser, de imprimir na busca-questionamento de quem somos metas ligadas, em primeiro plano, à razão e ao querer do eu puro ou empírico. Nesta recusa, não se encontra nenhuma negação de nós mesmos, mas a afirmação da possibilidade mais silenciosa de saber da nossa ipseidade (HEIDEGGER, 2003, p. 408, GA 65).

Desta decisão, não podemos escapar, em hora nenhuma. Mesmo na negação ou denegação da recusa acima já acenada, a decisão também foi tomada. Nos cotidianos e irrefletidos desvios de nós mesmos, também a decisão sobre quem somos é imperante. Em qualquer caso concreto, já se enviou uma decisão em saber menos ou mais originariamente acerca de nossa comum identidade. Pois da busca-questionamento de sermos nós mesmos não podemos nos desembaraçar e, de um modo ou outro, já a colocamos em obra:

O perguntar é de tal natureza, que nele é experienciável um inevitável embate direcionado para nós mesmos. Se nós nos colocamos contra a pergunta, ou a acompanhamos, ou se nós a deixamos passar com imperturbável comodismo – em cada caso acontece uma decisão sobre nós mesmos. Também quando nós deixamos passar a pergunta somos atingidos e qualificados como aqueles que se esquivam, aos quais de resto tudo vai tudo bem. Tal perguntar não alivia, faz pesar sobre nós um fardo, de tal forma que o *Dasein* talvez se torne o mais importante (HEIDEGGER, 1998, p. 52, GA 38; 2008, p. 104).

A pergunta é incontornável. Ela assim é não porque nos obriga de fora, por uma lei formal evidentíssima, como que um imperativo categórico, a uma decisão. Ela nos constringe por uma indigência (*Not*) interna à nossa existência, pois tudo que somos ou deixamos de ser depende do seu questionamento. A necessidade (*Not-wendigkeit*, a contravirada para a indigência que reside no seio de nossa existência) de questioná-la é imposta por ela mesma, na intensidade em que nos voltamos à tal indigência, virando a pergunta contra nós, deixando sermos atingidos por ela. Por isto, rigorosamente, a pergunta não só solicita uma decisão, mas sim vigora na decisão e conquanto decidimo-nos<sup>8</sup>, no que somos constantes na nossa

---

<sup>8</sup> Com rigor e acertadamente, a pergunta-quem é nomeada por Rombach (1988) *Entscheidungsfrage*, a pergunta-decisão. Não obstante a diferença terminológica, indica-se o mesmo: a pergunta em torno da existência humana, de caráter inadiável para cada ser humano, que possui em si a própria meta, por ser a resolução do homem de tornar si mesmo. Entre os elementos estruturais descritos por este fenomenólogo (ROMBACH, 1988, p. 71-77), destacamos o seguinte: qualquer resposta não depõe seu caráter de questão, porque não pode sair do horizonte de sua

referência ao nosso ser, constituinte de nós mesmos, ao ter que compreendê-lo e perfazê-lo, cotidianamente. Somos esta referência e não podemos dela nos desviar totalmente. Então, no seio da decisão está lançada a nossa existência e assumir esta situação, de um modo ou outro, significa ser-humano ou humanizar-se no *Da-sein*, dando a esta estrutura o tempo e o espaço de nossa existência para que se determine dada humanidade histórica. A pergunta, por meio da necessidade e a indigência acenadas, portanto, liberta-nos para nós mesmos: é ela a “lei” fundamental da liberdade. Daí que a questão acerca de nossa existência não é só incontornável, mas também nos coloca face a face com o único necessário: conduzir a nossa existência para experiência de sermos nós mesmos, na via o quanto mais originária possível, revelando o que há de uno na estrutura fundamental e profunda da nossa humanidade. Fazer patente tal estrutura, em sua unidade e simplicidade abscôndita, ao mesmo tempo, é compreender o sentido de sermos nós mesmos.

Esta recondução à proveniência comum e misteriosa de nós é um passo atrás rumo à fonte a partir da qual não só somos quem somos, mas também sabemos de nós como coexistentes, essencialmente vinculados. Paradoxalmente, este retroceder abre-nos a existência e libera-nos para a nós mesmos numa transcendência dirigida para frente, quer dizer, rumo aos entes. Se, ao abirmo-nos, criamos nós mesmos numa intrínseca referência às coisas, aos outros e, deste modo, construímos o mundo histórico como o espaço familiar de nossa coexistência e das ações, retroceder à fonte é a tarefa da finitude humana, em toda época e de cada trajetória pessoal de singularização. Se esquecemos de realizá-la ou se a nossa destinação histórica nos conduzirá a olvidar definitivamente as condições necessárias para sua realização é uma questão conexas, indissociável ao passo para trás. Pois todo genuíno retrocesso à fonte é em vista e em prol de nós mesmos, da renovação da concretude histórica atual de nossa existência no sentido de uma fundação mais originária. Em todo o caso, reconduzir à(s) experiência(s) originária(s) de sermos nós mesmos, guardadas e ocultadas e até sepultadas ao longo da tradição, indo a fundo e ao fundamento cada vez mais originário das dimensões de nossa existência e, a

---

própria ação e só existe no seu contínuo agir, isto é, enquanto a existência humana está se consumando. Deste modo, decisão, originariamente, não significa escolher fazer ou fazer algo, resolver isto ou despachar aquilo, agir deste ou daquele modo. Antes, tal como se apreende da ontologia fundamental de *Sein und Zeit*, decidir-se é projetar cada vez a existência segundo a possibilidade singular e inalienável de ser mais próprio, o que sempre de novo coloca a tarefa de assumir e realiza a mesma possibilidade renovadamente.

partir deste ir a pique que caracteriza a busca essencial de sermos e compreendermos nós mesmos, estabelecermos uma relação libertadora com tudo que nos rodeia, aquela que deixa cada coisa ser na sua verdade a partir desta referência, isto se chama, em termos do pensamento heideggeriano, destruição (HEIDEGGER, 2006a, p. 22, GA 2; 2007b, p. 34, GA 59). Destrutivo, portanto, é questionamento da pergunta em que estamos às voltas, na medida em que ela vigora como busca da compreensão essencial de nossa ipseidade a partir da origem, portanto, como um passo atrás.

Como tal, a pergunta-quem não nos aniquila. Ao contrário, *reclama-nos* para as “coisas mesmas”, reivindica-nos para o que nos compete de modo essencial e único. Se a coisa mesma é o sentido originário de nossa (co)existência e ipseidade, a pergunta é uma convocação para ir a fundo e ao fundamento da situação fática e concreta do existir, preparando-nos para uma realização mais genuína de nossa existência. É deste modo que ela nos devolve para a tarefa de consumá-la de modo mais próprio. É certo que isto implica “negativamente” uma desconstrução ou demolição (*Abbau*) das compreensões consolidadas a partir das quais nos lidamos com nosso ser e decidimos nossa existência a partir de fora, ou seja, desde o modo de ser daquilo que nos rodeia. Contudo, a demolição está em vista da reconversão das direções de nossas múltiplas relações com os entes e com o todo da situação junto a qual estamos: não interpretando-nos a partir do predomínio do modo de ser dos entes dados à mão, mas voltando-nos a eles desde o sentido fundamental de sermos nós mesmos. A destruição, portanto, destranca a nossa existência a partir de nossa ipseidade, de tal modo que seu sentido “positivo” implica uma elevação (*Aufbau*) da (co)existência “no” mundo, mas de modo que o lidar com as coisas e o conviver com os outros não apague a busca de nós mesmos, mas a renove incessantemente. Este é, certamente, o sentido mais fundamental da destruição: o olhar para trás e “juízo” do passado possui a exigência de contribuir para o revigoração da ipseidade da existência humana (HEIDEGGER, 2007b, p. 75, GA 59) e, conseqüentemente, reinstauração de sua cadência originária. O sentido da destruição reside em visar a decisão de nossa existência histórica, assinalar nossa concretude fática com a necessidade de um renovamento ou conversão do sentido do transcender da existência.

É claro que há sempre o perigo de compreender teoreticamente a desconstrução, como alerta Heidegger (2007b,p. 185, GA 59). Nesta tendência, a destruição é tão somente um passo metodológico que se aplica a conceitos, distinguindo significados das palavras fundamentais cunhadas pela tradição. Torna-se, então, comprovação teórica do significado primitivo dos conceitos, dando-lhes um atestado de nascimento, historiograficamente datado. Nesta perspectiva, dar-nos-ia a destruição somente informações sobre a tradição e os tempos idos, esquecendo-nos que somos nosso passado, o que significa que ainda no presente vigora como ter-sido, doando-nos o horizonte de compreensão de nosso ser, de modo que desde ele projetamos o nosso futuro (HEIDEGGER, 2006a, p. 20, GA 2). Então, não nos inseriria de modo autêntico na historicidade de nosso modo de ser. Para tanto, é necessário que significados sejam entendidos existencialmente, isto é, são direções específicas de momentos históricos que guiam a experiência fática de tomar posse de nós mesmos. Mediante os conceitos fundamentais, explicamo-nos a partir destes significados em cada época. Eles revelam como nascemos em uma época, surgimos para nós mesmos desde o sentido fundamental de sermos nós mesmos, protegido e dissimulado pela tradição. Portanto, em oposição à mera ocupação teórica com o significado de conceitos, a destruição deve ser entendida e executada: a partir de uma imersão no sentido fundamental da existência, para dele emergirmos em renovado significado. A tarefa da destruição dos conceitos fundamentais e tradicionais da ontologia, então, só se dá originariamente no acontecimento de apropriação de nossa ipseidade, isto é, se com ela nascemos desde uma experiência originária e própria do existir humano. Em resumo, a destruição é a pergunta-quem, enquanto busca questionante em torno da ipseidade humana, em ação como existência.

## **2. Esboço do problema da empatia na perspectiva crítico-destrutiva**

Na perspectiva da destruição, empenhamos por uma crítica do problema da empatia. Nesta direção, ela deverá mostrar que a elaboração do problema não leva em consideração o modo de sermos nós mesmos a partir da estrutura profunda do ser humano. Deste modo, a crítica consiste em mostrar que o problema em questão

não nasce nem reconduz para o quem é o ser humano, em especial, daquele que coexiste comigo - ou melhor, ao fundamento da coexistência e compreensão recíproca, que está tanto em mim como no outro de modo igualmente originário. Conforme o delimitado escopo desta crítica, deve-se esclarecer que a ideia de uma projeção no mundo vivencial e interior do outro, na verdade, obstrui o acesso a quem somos, a partir do momento que a pergunta-quem é mais fundamentalmente concebida a partir do modo de ser homem no *Da-sein*. Em foco deve ser colocada uma dimensão inerente à existência, o ser-com (*Mitsein*) o outro e deste comigo, pois é a partir dela que se faz evidente como nos compreendemos mutuamente. Deste modo, é uma orientação prévia para os próximos passos o seguinte:

A teoria psicológica usual segundo a qual se percebe o outro pela “empatia”, pela “projeção” de si mesmo no outro, não significa nada, porque a representação de uma empatia e de uma projeção sempre já pressupõe o ser-com o outro e ser-com do outro comigo (*das Mitsein mit dem anderen und das Mitsein des anderen mit mir*). Ambos pressupõem o ter compreendido o outro como outro ser humano (*das anderen als anderen Menschen*), senão eu estaria projetando dentro do vazio (HEIDEGGER, 1987, p. 207, GA 89; 2001, p. 184, ligeiramente modificada)<sup>9</sup>.

### *2.1. A empatia e a constituição do sujeito psicofísico (E. Stein)*

O problema da empatia é uma forma modificada e derivada da pergunta-quem, visto que é dirigida à descoberta do outro. O fenômeno visado, no entanto, é a sua vida anímica com suas particulares vivências. Pergunta-se quem é outro, à medida que se preocupa em revelá-lo desde a meta de compreender as suas vivências psíquicas próprias. Sendo pertencentes a um único sujeito, no seu fluxo, elas constituem um eu que é meu, teu. Neste sentido, empatizar é um ato em vista da compreensão da identidade de outro sujeito a partir do fluxo unitário de suas vivências anímicas e fatos psíquicos. Na base do problema e de todo debate em torno dele está a pergunta pela possibilidade de saber quem é o outro, porém, sob a seguinte modulação: como nos é dado um sujeito alheio com as suas vivências?

---

<sup>9</sup>A tradução consultada verte “*anderen Menschen*” por “outra pessoa”. O uso do termo pessoa, remetendo de modo oblíquo o problema em questão para o âmbito das estruturas pessoais e induzindo-o para a maneira possível de aproximar-se e compreender o próximo enquanto espírito pessoal, é inadequado pelas razões acenadas na nota 5.

Pressuposto, então, que o outro é um puro sujeito psicofísico<sup>10</sup>, cuja unidade é apreendida como a identidade do eu que se vive, experimenta-se. Vivendo a si mesmo e de um modo que ele somente pode fazer a experiência de si, ele é um eu mesmo, uma ipseidade. Mas o outro, sendo também uma ipseidade, faz ele a mesma experiência de vivenciar-se de um modo singular, portanto, ele é um tu, um ele. No confronto destas experiências individuais, o eus sabem reciprocamente do outro enquanto um *alter ego*, outro eu, isto é, uma mesmidade vivida e colhida do fato que as experiências que a constituem pertencem unicamente a certo eu e não outro. Portanto, é a partir da experiência de serem um *cogito* – ou seja, um eu-vivente que se percebe como um feixe de atos diversos e dirigidos para seus específicos objetos – que os “indivíduos” se reconhecem como idênticos (pertencentes à ipseidade humana) e diversos; é como *cogito* que cada um coloca a si e ao outro a pergunta “quem somos nós?”.

Em base desta experiência possível apenas no horizonte da pura idealidade e não da fatualidade dos fatos empíricos, cada qual toma a sua identidade psíquica e pessoal não mais enquanto coisa dada, mas sim como algo de próprio. No entanto, por meio dos atos, a particularidade da experiência vivida do eu é estendida também aos objetos percebidos.

Vejo do objeto, que se doa em si mesmo, aquilo que está no horizonte de minha apreensão segundo a especificidade de meus atos com que o visto e que constituem a particularidade de minhas experiências vividas. Assim, ao mesmo tempo, cada eutoma o seu mundo e a si enquanto vivido e constituído por ele mesmo no fluxo de suas vivências. Porém, este eu constituinte é revelado e revela-se para si mesmo apenas como eu puro, emerge somente a partir da supressão da compreensão ingênua e natural que o mundo e ele mesmo estariam simplesmente aí, como realidades empiricamente dadas, à disposição. Ao contrário, o sujeito (com o seu

---

<sup>10</sup> Este ponto de partida da análise da empatia, considerando a constituição do indivíduo psicofísico como sujeito puro, não significa que o mesmo não seja concebido a partir do espírito. O sujeito espiritual é aquele que “está por essência, submetido às leis racionais e suas vivências estão em um contexto compreensível” (STEIN, 2008, p. 114, tradução minha). Como espiritual, o sujeito se percebe não como um ponto de intersecção de atos desconexos, mas si como um conjunto de atos unificado partir um centro fontal e pessoal. É uma totalidade vivida de atos, fundada desde um substrato comumente chamado pessoa. Como tal, é compreensível a si e a outros, originariamente ou por via da empatia. Por causa da submissão à legalidade pura do sentir, querer e agir, está livre da causalidade psíquica. O espírito se expressa por motivação (por exemplo, o valor a que a vontade tende intencionalmente), o modo da próprio da legalidade compreensivo-espiritual.

corpo vivido ou próprio, *Leib*) e o mundo, enquanto percebidos na experiência constituidora, são fenômenos. Como tais, o mundo fenomenal da percepção externa e até mesmo o eu puro com seu corpo próprio se dão aos atos constituidores à medida em que são intuídas suas específicas datidades (*Gegebenheiten*), as quais se mostram a partir delas mesmas. Sendo que o mundo anímico com os seus fatos e fluxos não se doa de igual modo dos dados físicos e constitui um grosso erro explicá-los a partir da submissão do primeiro à mesma legalidade do último, as vivências psíquicas são datidades bastante particulares. Acrescenta-se que, em se tratando de vivências alheias, a datidade a ser intuída se comporta de modo particular, único para cada sujeito que a experimenta. Por isto, elas requerem atos específicos de apreensão para que sejam compreendidas. Na sua totalidade, estes atos são denominados empatia (*Einfühlung*): “Todas estas datidades do vivenciar alheio remetem a um tipo fundamental de atos, nos quais o vivenciar alheio são concebidos e os quais [...] queremos designar como empatia” (STEIN, 2008, p. 13-14, tradução nossa)<sup>11</sup>.

A principal característica deste tipo de atos deve-se ao fato que a empatia não é uma idealização (STEIN, 2008, p. 15), isto é, não intui de modo originário a datidade visada, concebendo o objeto intencional no instante de sua doação. Como entender a não-originariedade dos atos empáticos? É certo que eles presentificam para quem se dirige ao outro o conteúdo dos dados psíquicos alheios, atualiza-os tal como eles se dão no mundo psíquico não pertencente ao sujeito empático. Porém, não o fazem como se este conteúdo estivesse se doando pela primeira vez ao sujeito que fez a experiência da vivência empatizada, pois na empatia não se trata de colher a vivência psíquica alheia “aqui e agora”. O sujeito empático é capaz de transportar-se para dentro da totalidade psíquica em que se cumpriu a vivência, torná-la mais uma vez presente, mas isto não significa que seja uma representação arbitrária e deficitária por ser uma apreensão não originária. Também não significa

---

<sup>11</sup> As citações da obra *Zum Problem der Einfühlung*, de E. Stein (2008) serão todas traduzidas por nós. Deste modo, evita-se repetir esta informação nas próximas referências. A elaboração do breve esboço terá por base alguns aspectos desta obra, bem como da crítica elaborada por M. Scheler (2005) ao problema, especialmente na sua obra *Wesen und Formen der Sympathie* (*Gesammelte Werke* [GW] 7). A seleção e a apresentação destes aspectos estão orientadas apenas para uma caracterização extremamente provisória dos atos empáticos e sua estrutura, fornecendo uma base para elaboração da destruição da temática em conformidade com o pensamento fenomenológico heideggeriano. A respeito das traduções das obras de Scheler, quando feitas por nós, também se evitará repetir exaustivamente essa informação.

que ele compreenda a vivência alheia a partir do que ele vê e sente a respeito do outro ou viu e sentiu em situação semelhante à alheia e anteriormente vivida pelo primeiro, nem mesmo, como gosta de afirmar o senso comum, que se pôs no lugar do outro e reviveu o mesmo sentimento, fazendo-se um com ele. Trata-se antes de deixar o objeto intencional se apresentar desde a sua própria datidade, mas a partir de posterior doação e correlato colhimento ou apreensão de seu conteúdo. Enquanto uma específica vivência do sujeito empático, pertence somente a ele. No entanto, concerne a uma atualização: é um conceber que se dirige ao dado psíquico alheio, este já uma vez vivido e concebido pelo sujeito empatizado. Então, o caráter não-originário do ato empático é tão somente em referência ao conteúdo apreendido, não enquanto ato de concepção do vivido alheio, o qual na sua realização se presentifica e se doa de modo vívido para quem se empatiza com o outro. Deste modo, a empatia tem algo em comum com outros atos, como o da recordação, da espera e da fantasia. A recordação, por exemplo: um é o ato da percepção do conteúdo da coisa percebida, outro é o de recordar este conteúdo da percepção. Em comparação ao ato perceptivo, a recordação, quanto ao conteúdo, não é tão originária em relação àquele que se constitui na percepção externa; ela só pode, pois, (re)atualizar o conteúdo percebido. Porém, quanto ao vivenciar, o ato mnêmico mesmo é originariamente constituinte conquanto colhe e concebe mais uma vez a mesma datidade segundo a sua específica intencionalidade. Dito em torno da empatia, um ato é o alegrar-se do outro referido intencionalmente àquilo que o alegra, outro é o ato de perceber a alegria dele como um dado que me se doa a mim no inusitado encontro com ele, quando se apresenta diante de mim com um vulto resplandecente. Se me alegro ou, por inveja, entristeço-me com sua alegria, foi porque eu a colhi e a compreendi, então, em ambos os casos me empatizo-me com ele. E este meu ato é originário quanto à sua atuação, porém, não quanto ao conteúdo que pertence, de modo primário, unicamente ao sujeito com quem me empatizo. Disto já decorre que empatizar não é necessariamente sentir o mesmo o que outro sente, enquanto igualdade de conteúdo e intensidade, como se usa a palavra cotidianamente conforme o significado comum e não fenomenológico.

Contudo, há algo totalmente distinto entre a empatia e os atos de recordar, esperar e do fantasiar: o fato que o colher e o colhido não pertencem ao mesmo sujeito, mas sim a sujeitos separados. “O sujeito das vivências empatizadas – e a

novidade fundamental em frente à recordação, a espera, a fantasia das vivências próprias – não é o mesmo que realiza a empatia, mas sim um outro. Ambos estão separados, não ligados [...] por uma continuidade de vivências” (STEIN, 2008, p. 20). A alegria do outro e o seu ato de alegrar-se doam-se de modo originário somente a ele, são experiências próprias do sujeito empatizado. Por meio da empatia, ela pode pertencer ao fluxo das vivências do sujeito empático, porém, não de modo originário: sua alegria será sempre uma co-alegria. Deste modo, a empatia é um ato pelo qual se pode experimentar as vivências alheias, favorecer que elas se anunciem em si mesmas para o sujeito empático, mas não como a mesmo caráter originário. Como experiências de quem empatiza, as vivências empáticas são “minhas”, “tuas”, “dele”, não obstante, por meio delas se faça também uma experiência da consciência alheia. Justamente como tais, mantendo tal distinção de caráter dos atos e a separação dos sujeitos, que se concebe os conteúdos e os fatos da vida anímica do outro.

A novidade ou particularidade dos atos empáticos em relação aos demais, acima apontada, toca nem tanto o caráter (não) originário do surgimento das vivências nos sujeitos, mas sim *como* esses atos se consumam na relação estabelecida no seio da distância entre ambos. Esta nuance quanto ao nível em que a vivência empática decorre declara o sentido da realização da empatia. Ela “une” sujeitos, mas que a princípio necessitam estar separados e distintos. A aniquilação da separação destruiria a base ontológica no qual a explicação da empatia está assentada, o ser do humano e sua ipseidade fundada no *ego cogito* transcendental, como também “seria suprimida a diferença entre o vivenciar alheio e próprio, assim como a entre eu próprio e eu alheio” (STEIN, 2008, p. 27). A rigor, a empatia não é uma identificação, o ser-um advindo de unificação afetiva (*Einsfühlung*), se entendida a princípio como a dissolução dos sujeitos no nós. Isso não quer dizer que a partir da empatia não se possa constituir um nós de uma comunidade, desde que nele cada um dos sujeitos sejam preservados conscientes da sua ipseidade, então, saibam de si mesmos a partir do fluxo particular de suas vivências. Somente assim se poderia falar de uma autêntica unificação afetiva ou sentir-uno, porém, na base deste acontecimento do nós estaria em ação a empatia no sentido estreito e rigoroso. Por exemplo, no caso de se saberem unidos pelo sentir da mesma alegria, mas não de modo igual, antes, como o *nosso* sentir comum. Neste, porém, os

sujeitos estariam cientes que percebem a vivência da alegria de modo vívido ora como minha, ora como tua ou sua, ao ponto que pareça desaparecer o caráter de não-originariedade e “desde o ‘eu’ e o ‘tu’ instaura o ‘nós’ como um sujeito de grau superior, e o que e agora é sentido, sentimos como membro desta comunidade” (STEIN, 2008, p. 29). Com efeito, para saber que sentirmos unos como membros de uma comunidade, é necessário que antes se conceba que o outro e, passo a passo, também os demais sujeitos sintam por ele(s) mesmo(s) e de modo originário para cada qual aquilo que eu sinto e, não obstante a unidade do mesmo sentimento, possam senti-lo de uma maneira diferente e até mais rica. Diga-se de passagem, que, no nosso sentir comum, a riqueza do sentir do outro poder corrigir a pobreza ou a unilateralidade da minha percepção ao sentir a mesma alegria a respeito do que a motiva.

Uma absoluta impossibilidade de ligação dos sujeitos separados destruiria a ideia e o tipo de ato designado empatia, vinculado essencialmente com a aproximação e a conexão com o outro mediante a concepção compreensiva das vivências alheias. Deste modo, para que se consumem os atos empáticos e possa se chegar ao nós e, eventualmente, a uma ampla comunidade, é necessário estabelecer uma ponte sobre a separação. Pergunta-se pelo modo como esta ponte ultrapassa a separação, isto é, pelos momentos estruturais do ato empático. Ora, este nós não é a associação numérica, mas sim uma comunidade vivencial, que se constitui em um nível superior, em e sobre a base dos sujeitos que têm mantida a consciência de suas vivências. Em primeiro lugar, portanto, ela exige a tendência de um sujeito em virar para as vivências alheias sem jamais poder fazer do outro, no sentido estreito do termo, um objeto intencional. A ponte começa, portanto, com a capacidade do sujeito em se referir à consciência de outro e de consumir a referência em adequada impositação, sem decair em um processo de objetivação, por exemplo, introduzindo nas vivências alheias o conteúdo recordado de uma vivência por ele efetuada no passado. Para fazer este giro, é necessária uma passagem de um vivenciar originário para outro não-originário, sem aniquilar esta diferença: a empatia, então, é o ato em que o sujeito se transporta e salta para dentro da consciência alheia, entra na interioridade dos que estão a sua volta, mas sem poder consumir com isto a plena adesão dos sujeitos com suas consciências (STEIN, 2008, p. 18-19). Portanto, a empatia é a teoria acerca da possibilidade e

limites de saltar, lançar-se dentro ou intro-jetar na consciência do outro. Consideremos isto, brevemente, por meio de um exemplo. De início, quando a alegria está livre da inveja, alegramo-nos pelo motivo da alegria do outro (o sentir originário) e, depois de muito alegrarmo-nos por termos compartilhado do mesmo sentir, voltamo-nos para a alegria alheia e com ela regozijamos (o sentir não-originário). Neste ponto, passamos a um sentir-com (*Mitfühlen*), o qual, deve-se reforçar, não pode ser de modo nenhum influenciado pelos fluxos vivenciais do outro. Na influência, o que Scheler (2009, p. 25-26) chama de contágioafetivo (*Gefühlsansteckung*), o sujeito perdeu o giro como tal, pois seu sentir ou perceber as vivências não é mais intencional; ele não é mais uma *cogito* dirigido em ato para captação e concepção da vivência alheia em questão.

Sentir-com é o núcleo da ponte que ultrapassa as distâncias entre os sujeitos e os une sem confusão identitária. Neste sentido, pode-se dizer que empatizar é, literalmente, “sim-patizar”,  $\square\square\square\square\acute{\alpha}\square\square\square\square$ , comunhão de tonalidade afetiva ou coparticipação afetiva, guardada a diferença de originariedade entre a vivência empatizada e o vivenciar empático. Deste modo, sentir-com (*Mitfühlen*) não significa ter a vivência ou sentimento alheio com o mesmo conteúdo. Pelo contrário, implica conceber certa vivência como a do outro. Por isto, empatizar é, em todo co-sentir, persistir em um consentir que o sentimento alheio se descubra nele mesmo, independentemente se aquilo que outro vivencia me agrada ou não, me seja ou não satisfatório. Caso contrário, a empatia, por ser essencialmente o ato de colher e conceber compreensivamente as vivências de outrem como alheias, deixará de ser um evento que se dá ao lado ou junto com quem se alegra ou se entristece e pelo qual o sujeito empático, ao mesmo tempo, reconhece-se contente ou condolente pela alegria ou tristeza de seu próximo, respectivamente. Em outras palavras, desfigurar-se-á em um engano que também não permite o próprio sentimento ou vivenciar empático se mostrar como o fenômeno correlato que ele inevitavelmente é: uma *coalegria*, um *condoimento*, um *umentretecimento* ou *contentamento* sempre paralelo ao vivenciar originário, de modo geral, ato autêntico desentir-com que não precisa ter a mesma originalidade em termos de conteúdo. Não consentindo, então, a empatia é obscurecida por uma ilusão<sup>12</sup>. Paralelamente, ela pode ser igualmente

---

<sup>12</sup> Ilusões são falsos resultados. Iludir-se é a experiência de enganar-se. Contudo, não devem ser interpretadas como erros, que são enganos que ocorrem na passagem de âmbito da indutivo

deficiente se o sujeito empático passa por cima da alegria alheia e não a coloca em primeiro plano no campo de seus atos intencionais, por exemplo, quando colhe a alegria e o motivo da alegria do outro em momento que está inteiramente tomado por uma dor. Deste modo, a alegria oriunda da empatia pode ser menos intensa e duradoura e o ato pode não se realizar em um pleno sentir-com. Contudo, a alegria compartilhada possui a pretensão de ser idêntica em todos os casos que verdadeiramente se sente com o outro. Deste modo, “em casos ideais (nos quais não tem lugar nenhuma ilusão) [...] tem o mesmo conteúdo e apenas outro modo de dar-se (*Gegebenheitsmodus*)” (STEIN, 2008, p. 25). Em que sentido o mesmo conteúdo? Apenas em termos ideais, de um *ideelleGehalt*, aquele que é capaz de se realizar, na maioria das vezes, como sendo o mesmo em diferentes correntes de atos intencionais, logo, em sujeitos diversos. Então, é o mesmo conteúdo apenas no plano eidético, não quanto ao aparecimento do vivido e como ele é atuado em cada um dos sujeitos.

## *2.2. A simpatia e as suas múltiplas formas (M. Scheler)*

No intuito de liberar a empatia de interpretações teóricas, responsáveis por equipará-la aos atos cognoscitivos, Scheler (2009) retira do sentir-com, no significado descrito acima, a culminação da ponte compreensiva para o outro, distinguindo-o da inteira simpatia e da sua forma acabada e nobilíssima. Na sua hermenêutica, aquilo que há e é digno de ser questionado no que concerne à percepção e compreensão do outro é somente a simpatia; a noção de empatia é

---

para o lógico-predicativo ou na inferência de uma falsa conclusão a partir de uma falsa premissa. Como experiências, as ilusões permanecem na esfera do intuitivo e, portanto, instauram-se entre a datidade originária e uma intuição que presume tê-la captado com absoluta evidência. Porém, de fato, aquela não veio à aparência, apenas se doou de outro modo (como um bastão que, debaixo d'água, deixa-se captar em sua aparência como partido). A fonte das ilusões, portanto, é estado de coisas em que o dado intuído engana quem o mira. Scheler (2007a, p. 226) reconhece que a raiz do engano, então, está no fenômeno, precisamente, em seu poder passar por aquilo que não é. A ideia da projeção afetiva dentro da consciência de outro sujeito é, para ele, uma ilusão da compreensão, pois não se capta como se doa o fato fenomenal da compreensão da vida afetiva alheia (SCHELER, 2009, p. 21). Em discordância com o referido autor, Stein (2008, p. 105) crê que a empatia não está completamente livre de ilusões, porém, reafirma que é pela empatia mesma que se remediam os enganos. Em todo o caso, ilude-se quando o sujeito confere às vivências alheias, em base das suas próprias com as suas características, certo conteúdo que não se sustenta a partir dos dados intuídos. Por exemplo, no caso de uma decepção se teria a correção desta ilusão, mas esta mesma é um ato empático.

uma ilusão a respeito desta compreensão. Pois, para ele, as teorias a respeito da empatia, geralmente, tomam por resultado da realização de atos o que, a princípio, devem pressupor: “As vivências de compadecer e co-sentimentos aderem sempre, pois, às vivências do outro já compreendidas, concebidas” (SCHELER, 2009, p. 19). A compreensão do outro com as suas vivências alheias não é ponto de chegada, mas de partida. Isto quer dizer que a evidência do outro com a particularidade de suas vivências não é dada mediante a constituição do indivíduo psicofísico; o conhecimento do ser e a alteridade do outro não é possibilitado e constituído por atos de introjeção. Ao contrário, “que esteja dado um eu como tal, quando está dada uma vivência, isto é imediatamente fundado no contexto eidético e intuitivo; para tanto não é necessária nenhuma empatia do próprio eu” (SCHELER, 2009, p. 20). Desse modo, o fato de se ter apreendido o outro, em sua alter-identidade, implica previamente a participação em uma esfera de “comunhão” mais originária em base da qual ele se doa e, correlativamente, recusa-se, pois pertence a todo eu individual uma dimensão de absoluta intimidade, de modo que o tu não pode ser plena e adequadamente concebido. Porém, não se trata de uma comunhão em que a individualidade dos eus se dissolveria, pois a diferença do outro só pode ser percebida mediante a própria individualidade que compreende a individualidade alheia; a fusão de ambas já teria excluída uma participação compreensiva e mútua numa esfera da convivência e, na verdade, isto não passaria de contágio afetivo.

A evidência de que o outro *é* e *vive* como ele mesmo, isto é, a percepção dele com vivente independente e distinto de mim mesmo, bem como de que *sou* e *vivo* a mim mesmo como uma individualidade singular – o que significa compreendermo-nos em nossa singularidade e alteridade –, é anterior à qualquer explicação que se possa ser constituída por meio da introjeção afetiva e, como resultado dela, admitir a alter-individualidade do outro e a vida anímica alheia com seus conteúdos particularidades como pertencente a outro corpo (SCHELER, 2009, p. 236). A compreensão do outro, de sua existência como alter eu-vivente e dos dados de sua vida anímica, por conseguinte, não pode ser um adendo sobre a percepção externa do seu corpo vivo e próprio, aquele habitado por suas vivências psíquicas, geralmente, dadas ao sujeito empático por meio de suas expressões ou de seu movimento. A admissão do viver/vivenciar alheio e singular por via da projeção seria apenas uma reduplicação ingênua e infundada da compreensão de

que dá-se vida em todos os viventes (a consciência, enquanto apreensão afetiva, da vida presente em todos os viventes a uni-los em único contexto eidético). Primeiramente, ter-se-ia que projetar este sentimento da vida em todo o vivente, depois, numa segunda projeção, um eu individual, vivente, no contexto já antes vivificado na primeira projeção. Falta à empatia a evidência primeira, o primordial sentimento da vida, una e unificante de todos os viventes. Por isto, necessário é pressupor a vida enquanto um protofenômeno, de cuja evidência se tem uma experiência arquetípica da existência de outro ser vivente, de sua vida como pertencente a outro corpo e como uma individualidade singular; trata-se de uma primitiva consciência da vida em geral que se constitui por obra de um sentimento vital-cósmico. Diante desta experiência, são ilusórias as explicações para a existência do outro e de sua compreensão como resultado da projeção de atos empáticos sobre a vida da sua consciência. A ilusão consiste em fazer da vida em geral uma explicação resultante de um fato psíquico, a saber, a projeção afetiva da própria vida sobre a vida do outro<sup>13</sup>.

Retroagindo a esta evidência primeira, faz-se patente que a ideia de atos empáticos estaria baseada em suposições cegas, recaindo em admissão infundada acerca da evidência da alteridade do outro, ademais esquecendo-se que a doação de um eu com as suas próprias vivências é compreensível em base do substrato concreto e pessoal que é cada ser humano de maneira singularíssima. De certo, uma singularidade concreta que também estabelece uma comunidade ou contexto essencial de vinculação interpessoal, em base de vivências também concretas (não como um conjunto e síntese de vivências puras da consciência como tal), em diferentes níveis, desde o vivencial até o espiritual. Portanto, encobrendo o modo de ser do humano, o ser-pessoa, ao qual pertence a comunicação de si ao outro como experiência fundamental de perfazer-se e concretizar-se (MOUNIER, 1964, p.

---

<sup>13</sup> De outro modo, como anota Scheler (2009, p. 235), a ilusão é querer derivar a existência do outro eu do fato que as vivências dele são distintas das nossas. Contudo, doa-se antes o ser de eu estranho, para somente depois se doarem as suas vivências. A passagem para as suas vivências é um passo subsequente, não o dado fenomenológico primário. O resultado desta inversão de tendência gnosiológica é ter que pressupor o solipsismo como exigência lógica. A este erro, também chama atenção Heidegger (2001, p. 146, GA 27; 2008, p. 155): “Assim como é um erro fazer que um-com-o-outro aflore apenas de um erro parcial, é também acreditar que a relação eu-tu seja a base a partir do qual o ser-aí como tal deva ser determinado. Mas se, em vez de um ponto de partida egóico e solipsista, optamos por uma posição altruísta - então o erro é, neste caso, apenas duplicado e passamos a dispor de um solipsismo num grupo binário. Igualmente errôneo é considerar o um-com-o-outro como princípio único”.

59, 63-64). De outro modo, a pessoa é ontologicamente determinada e destinada à comunhão no nós (no amor), então, inserida e livre para inserir-se de modo cada vez mais essencial em contextos relacionais com o outro, a natureza e o mundo.

Por tais razões, o sentir-com nada tem a ver com o ato de compreender a vida alheia, a partir do momento que é determinado como o reviver e reatualizar o sentimento alheio de forma não-originária, concebendo-o em seu conteúdo eidético, por meio de um ato empático dirigido à consciência do outro. E, no entanto, na medida em que para Scheler aquilo que realmente importa é o simpatizar enquanto *originário* ato de compreensão mútua, permanece em questão o “sentir-com”. Em sua fenomenologia, porém, o fenômeno adquire um sentido largo, expõe-se uma envergadura tal que antecede e ultrapassa o reviver do sentimento alheio, visto que é tomado como um conjunto de funções e/ou formas simpatizantes interdependentes e cooperantes - funções que devem, assim, ser radicalmente distinguidas do “compreender”, “conceber” e “reviver” relacionados com o anterior (empático) co-sentir. Interpretados a partir de outra base, que tem a fundo a mútua compreensão, a saber, certa esfera do sentir um-com-o-outro, a qual se concretiza em diferentes graus e degraus, e a partir de particular legalidade de cooperação entre as modalidades simpatéticas, o “sentir-com” não é senão como um trânsito em uma ponte ou ligação pré-jacente entre os viventes. Neste sentido, dá-se tanto uma orientação ascendente quanto descendente. Pois a lei de fundamentação da referida cooperação é a seguinte: as forças superiores do coração e ânimo humanos, singulares em razão da natureza pessoal, não se desdobram plenamente, se não estiverem recolhidas e sustentadas no prévio desenvolvimento das potências inferiores, aquelas mais gerais e comum a todos os homens. Do mesmo modo, para se exporem como plenamente humanas, as últimas necessitam ser elevadas pelas primeiras ao concreto plano de ser da pessoa espiritual e de sua inerente abertura e relações com tudo e todas as demais (incluída a pessoa divina). Deste modo, a simpatia recobre uma série de modalidades de ser unido ao outro vivente, que vai desde a unificação (*Einsfühlung*) afetiva vital-cósmica, no nível mais inferior, passa por relações inter-humanas, até alcançar a sua plena maturação no amor acomístico a tudo mais, assentado no amor à pessoa divina (*akosmische Personliebe*).

No centro desta rede de cooperação simpatética das funções, está o sentir-com, a simpatia enquanto o sentir o mesmo com o outro (*Mitgefühl*), porém,

interpretado agora como um momento estrutural do desenvolvimento das forças do coração e do amadurecimento da vida afetiva humana. Trata-se de um dirigir do sentir, como um ato de percepção afetiva, para o sentimento do outro, distinguindo o sentimento alheio do próprio, no caso do compadecimento, a dor do outro e a participada por meio desta função simpatética. No entanto, esta virada intencional já se dá enredada com um autêntico sentir-com (*Mitfühlen*), sustentada por este fato fenomenal. O que o caracteriza? Precisamente, um sentir um com o outro, isto é, na unidade de um movimento emocional e intencional em que ambos os indivíduos possuem o mesmo complexo axiológico como motivador do ato e para o qual se dirigem na mesma direção. Nesta íntima conexão, sentir-com não é, fundamentalmente, reproduzir em si o mesmo sentimento alheio a partir da introjeção na consciência do próximo, por exemplo, ao compreender a dor do outro em mim; mas sim abrir-se intencionalmente em conjunto do outro, por cuja unidade são responsáveis a presença de só um valor motivador e a direção compartilhada de apreensão e compreensão afetiva da datidade deste valor. Faltando este último componente (o *Mitfühlen*) e absolutizando o primeiro (*Mitgefühl*), o ato será empático, embora se mostre com grandes chances de desfigurar-se em um fato reativo, contagioso, mas seguramente não será simpático: a dor alheia pode se tornar causa de alegria para um cruel sujeito empático, o que é passível de ocorrência por se ter concebido a dor alheia sem ter a compreendido desde um autêntico “tomar-parte”, isto é, sem sentir uno com a dor do outro. Ao contrário desta distinção e desagregação possível, no genuíno sentir-com, a dor alheia e a dor “participada” são um único fato fenomenológico.

Esta unidade, porém, não advém do nada, ela é preparada e fundada em uma função menos desenvolvida: o *nachfühlen*, o “reviver”, o sentir que refaz ou reatualiza o sentimento do outro, por já tê-lo compreendido. Trata-se de ter em si o mesmo sentimento, o que se aproxima do empático sentir-com, porém, com uma extrema diferença. De um lado, apreendida esta função a partir da cooperação com o sentir-com e em direção ascendente (do plenificar das forças do coração do *Mitgefühl* para o amor), repete-se em si o sentimento alheio, por notar e ser afetado pelo sentir do outro, não deixando-o na indiferença; então, por um giro intencional e amoroso, certamente, já (ter sido) “sensível” ao valor de quem sente e do motivo pelo qual sente dor ou alegria. De outro lado, a partir das vivências basais e mais

primitivas que fundamentam a *Nachfühlung*, aquelas que concernem à consciência vivencial-cósmica, sente-se o mesmo não por causa da superação da distância inextinguível entre os sujeitos, mas sim por já serem indivíduos unidos (não fusionados) desde a pertinência a certa comunidade de vida (com todos os viventes, com a humanidade como tal, com um povo ou grupo mais restrito, tal como a família). Como membros desta comunidade arquetípica, sentem-se unidos em um mesmo sentir captador de valores que lhe são importantes, sabem-se remetidos a eles de modo não desperto, pré-teoreticamente, e os apreendem em conformidade com um único modo de se darem e se ordenarem em um contexto axiológico (SCHELER, 2009, p. 105-106). Percebem-se, então, incluídos em uma única esfera da consciência vital, pertencentes a um único viver com seus correlatos intencionais - pertinência esta, se genuína, que acontece no reino intermediário da constituição da essência humana, a saber, acima e mais nobre que a região dos automatismos dos processos biofisiológicos e abaixo daquela nobilíssima, a da espontaneidade dos atos espirituais-noéticos (SCHELER, 2009, p. 45-46). Nesta região anímica, “repete-se” o mesmo sentir do outro, portanto, por causa da prévia e fundante unificação afetiva dos membros de uma comunidade vital.

Por ser um âmbito instaurado por uma consciência vital, própria à região psíquica com seus impulsos de vida e morte, paixões e afetos e pulsões, esta comunidade tem o caráter de um corpo próprio compartilhado. Ela é o espaço vivido de um nós, no qual se tem plantadas as raízes mais nobres e altas das formas superiores da simpatia, nutrindo todas as relações interpessoais, como também das pessoas com a natureza em vínculos emocionais-afetivos. Segundo a sua lei de constituição, tal comunidade possui suas origens na unificação afetiva vital-cósmica enquanto fonte primigênia de participação no ser como tal. Por causa deste caráter fontal e nutriente, a noção de mundo compartilhado, a expressão histórica da totalidade destas relações, espirituais por excelência enquanto são conformadoras de mundo (SCHELER, 2008, p. 33), deve começar a ser explicada pela mais primitiva forma de simpatia. Por conseguinte, noção de sentir com o outro, compartilhando certa esfera comum de participação no ser, deve ser retroagida a um participar afetivo na comunidade de um nós. Caso contrário, sem a base compreensiva mais “rudimentar”, pela qual o indivíduo sabe de sua singularidade e alteridade a partir de uma comunhão afetiva com todos os demais e com o mundo físico e natural que

o rodeia, tanto a introjeção na consciência alheia quanto o autêntico sentir-com da simpatia cairia no vazio. Em Scheler, segundo o seu modo de desmascarar as ilusões em torno da empatia e reconduzir a simpatia à fonte, considerando as suas formas plurais e a conexão operativo-eidética entre elas, o problema é remetido para como se constitui pré-teoricamente (afetivamente) um mundo circundante comum, intimamente correlacionado com o conhecimento dos valores por meio de atos específicos (o perceber afetivo, *Fühlen von*), pelos quais se chega à subsequente ordenação deles em um *ethos* histórico. Aliás, este pode corresponder ou não à indestrutível hierarquia dos valores, não necessariamente expressar a objetividade universal deles, a depender de quais elementos ou atos afetivos predominam nesta constituição do mundo comum: o amor ou o ódio ou o ressentimento (SCHELER, 2000b, p. 355-356; 2007b, p. 122-123). Em virtude desta razão, por certo, é compreensível a seguinte tomada de posição de caráter crítico-destrutivo:

O problema da “empatia” coloca-se gnosiologicamente e é por isto equivocado em seu princípio. A concepção de Scheler aproxima-se maximamente do correto, embora esteja em grande medida carregada por sua teoria do conhecimento (HEIDEGGER, 2011, p. 88, GA 60; 2010, p. 79).

### **3. A destruição do problema da empatia a partir da ontologia fundamental**

Ao início, foi notado que a crítica possui o caráter da destruição, cumprida de modo temático enquanto recondução fenomenológica e, ao mesmo tempo, existencialmente operante. Em ambas as perspectivas - indissociáveis por princípio, se a fenomenologia é assumida como possibilidade radical do pensar e modo de concretizar-se desta possibilidade de ser do homem num único “corresponder ao apelo do que deve ser pensado” (HEIDEGGER, 2007a, p. 101, GA 14; 1972, p. 107) -, a destruição vigora na forma da pergunta “quem somos nós?”. Na perspectiva dos desdobramentos temáticos, esta questão ultrapassa a análise existencial da ontologia fundamental, sobremaneira elaborada em *Sein und Zeit*. No itinerário do pensamento heideggeriano, o tratamento da questão se radicaliza na busca de compreender a ipseidade humana desde o mistério do ser, a partir do clareamento da ocultação da verdade do ser em seu acontecimento histórico. Ao

apelo do acontecer desta verdade o problema em foco deveria ser (re)conduzido; para ali necessitar-se-ia encaminhar a destruição temático-existencial do que se almeja pensar com a empatia. No entanto, permanecemos no horizonte da ontologia fundamental. E nos estreitos limites do presente esboço, prioritariamente, deve-se fazer visível que o conhecimento do outro na sua alteridade está vinculada de modo originário na mútua revelação dos homens enquanto os únicos entes a possuírem o modo de ser da ek-sistência (*Dasein*) e, como tais, igualmente (co)constituidores do espaço doador e possibilitador de encontro, junto ao qual essencialmente permanecem (o mundo).

Grosso modo, empático é o sujeito que, saindo de si, dirige-se ao outro, tocando a vida de sua consciência; empatia é um ato específico da transcendência do sujeito. Como ek-sistente, no entanto, o homem já tocou todas as coisas conjuntamente com os coexistentes, em íntima relação com o seu próximo. Dirigir-se a... e relacionar-se com... constituem *a priori* a essência do humano (HEIDEGGER, 1987, p. 197, GA 89); ele sempre está “fora”, de modo que poder ir ao encontro das coisas e do próximo junto ao mundo lhe é uma possibilidade essencial. A determinação fundamental do modo de ser do homem como ek-sistência, portanto, antecipa que a elaboração psico-antropológica de caráter transcendental do problema é solta nos ares, carente de um fundamento sólido e originário, remetido para o modo próprio pelo qual o homem, cada vez, concretiza e conquista a si mesmo desde a estrutura fundamental de ser junto ao mundo. Falta-lhe a ontologia da existência humana em situação, isto é, no seu concreto estar presente, aqui, abrindo o mundo com o outro, o que significa que a investigação do problema não foi plenamente fundada *a priori*. Se o esboço começasse do elementar e fosse completo e exaustivo, ter-se-ia que mostrar queo ponto de partida, a pressuposição da essência do homem como ser sujeito, é responsável para esta insuficiência que concerne, não menos, ao fundamento e, correlativamente, impede uma radical concepção do *apriori* que deixa emergir o problema primeiríssimo: o ser humano no seu existir concreto, individual e histórico. Cria-se, com isto, o aparente problema de como um sujeito pode alcançar a consciência de outro. E isto vale tanto para concepção tradicional da subjetividade como uma esfera egóica, de partida, encapsulada, desprovida de mundo quanto à fenomenológica, isto é, como consciência intencionalmente ligada às coisas e constituinte do mundo vivido.

Se todas as modalidades do sujeito se comportar com as coisas que não tem o modo de ser da eguidade e com os demais sujeitos assentam-se na abertura da existência<sup>14</sup>, é a intencionalidade enquanto constituição fundamental da ek-sistência (o ser essencialmente referido a...) que funda o sujeito e seus atos compreensivos, não o contrário, isto é, o ser sujeito a dar base aos seus comportamentos intencionais enquanto constitutivos de sua transcendência (HEIDEGGER, 2005, p. 89, GA 24). A inversão é uma subjetivação do ser do humano, aliás, numa direção de fundação, pondo o fundado como aquilo que se instaura por si mesmo e dá sustento, logo, ocupando o lugar do fundamento. Então, as análises em torno da compreensão empática foram subjetivadas por uma ontológica inversão e, assim, não são orientadas para as “relações existenciais concretas” (HEIDEGGER, 2001, p. 14, GA 27; 2008, p. 150). São estas aquelas pelas quais a existência de eu e do tu se descerra como “cada vez minha”, na singularidade de uma *mesma* ipseidade, então, unidos por princípio em um nós. Portanto, ambas as concepções acima referidas acerca da subjetividade também não são bastante suficientes para demonstrar que em todo encontro com o outro, o qual também possui o modo de existente (*Dasein*), já foi sempre compreendido, de um modo outro, por exemplo, como portador de vivências a mim estranhas.

Por mais deficiente que seja a interpretação acerca de quem somos nós mesmos, nela se deu a compreensão de uma fundamental “igualdade” entre nós, concernente à nossa identidade de sermos todos, no nosso modo de ser, o único ente que tem que abrir incessantemente a nossa existência, assim como essencialmente diferentes, “desiguais” quanto à fática concretização desta abertura enquanto singularidade. Por conseguinte, a destruição consiste em revelar que o sentir-com necessita da compreensiva base de ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*), isto é, da originária comunidade de um nós. Por sua vez, esta é a expressão fática de um existencial constituinte do humano, justamente aquele que se mostram ter que, em todo abrir a si mesmo, instaurar um mundo com o outro,

---

<sup>14</sup> Na impossibilidade de discutir os argumentos em que se opera a destruição da subjetividade (intencional), conduzindo-a retroativamente ao modo de ser do humano como abertura, remete-se para a preleção de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Sintética é a afirmação contida no §9, claramente remetida a Kant: “A intencionalidade é a *ratiocognoscendi* da transcendência [do *Dasein*]. Esta é a *ratioessendi* intencionalidade nos seus diversos modos” (HEIDEGGER, 2005, p. 91, GA 24, tradução minha). A problemática foi amplamente traçada no estudo de A. Ciatello (2005), nomeado *Soggettività e trascendenza*.

a saber, o ser-com (*Mitdasein*). Em vista desta radicalidade na recondução do sentir-com à origem existencial, fica claro que a crítica do problema não consiste em tomar posição favorável ou contrária a Stein ou Scheler, o que falsa e facilmente o esboço acima pode dar a entender, visto que foi exposto em vista da destruição. Antes, trata-se da decisão de não trilhar, de modo algum, a via da subjetividade pura, mas de captar quem somos nós mesmos a partir da situação concreta-fática em que estamos, junto ao mundo (*Seinbe*). Nela, mesmo que não estejamos acompanhados do outro, não tenhamos seu corpo ao nosso lado, a partir de cujas expressões colheríamos suas vivências interiores, somos com ele, “sentimos” a sua presença, precisamente ao enredarmos nossa existência nas tramas da significância que instauram o nosso mundo comum.

Vejamos mais perto este fenômeno<sup>15</sup>. Ora, a estrutura fundamental da existência é ser-no-mundo. Faz-lhe parte, como se fosse o “fora” da ipseidade humana, o ser-junto ao mundo, ou seja, cuidar que apareça e cresça uma totalidade familiar, o aberto de uma situação na qual se pode habitar humanamente e se referir aos entes intramundanos. Cotidianamente, o homem faz ao ocupar-se das coisas, relacionando-as umas com as outras, à medida que as deixa aparecer mutuamente referenciadas a partir da significância de sua fática existência. Porque o *Dasein* já cuidou de uma singular possibilidade ser si mesmo que aparece o mundo, que reúne numa totalidade conjuntural tudo aquilo que precisa para as suas ocupações - por isto, em todo estar “fora”, o *Dasein* já está no seu “dentro”. Um professor, por exemplo, se faz rodear de instrumentos necessários ao labor educativo, porque já cuidou da sua possibilidade de concretizar-se como aprendiz e mestre. Ocupar-se (*Besorgen*, o cuidado que providencia, que faz surgir as coisas do mundo) é uma modalidade de cuidar, portanto. Porém, nem todo cuidar é ocupar-se. Intrincado com o cuidado-ocupação, há o cuidar-se (a modulação do cuidado como *Fürsorge*, o cuidado que vela para que a possibilidade mais própria de ser si mesmo se concretize na e como existência). E este é o zelo responsável em descerrar a existência como singular, do que se levanta o mundo como o horizonte das ocupações. Dentro deste horizonte, estão as coisas percebidas por muitos, às quais

---

<sup>15</sup> Para tanto, tenha-se em vista o §26 de *Sein und Zeit* (HEIDEGGER, 2006, GA 2) e o de mesmo número da preleção do semestre de verão de 1925, *Prolegomena zur Geschichtedes Zeitsbegriffs* (HEIDEGGER, 1994b, GA 20).

se referenciam diversos seres humanos em inumeráveis intencionalidades, os instrumentos, as instruções e as metas comuns, as convenções que regem a convivência e muito mais. Tudo isto está à mão no mundo das ocupações para um e para o outro ser humano, desde que a existência de cada um é aquele essencial fazer-se junto ao mundo. Desse modo, no referenciar-se a tudo que está à mão não só cada existente se vê essencialmente referenciado aos entes intramundanos, mas também encontra o outro e, quando o encontra de verdade, isto é, no momento que não o toma como algo que estaria à mão dentro do mundo, descobre-o como um coexistente, (outro) *Mitdasein*. Somente assim, ele também será um quem, não uma coisa, que, como ser-no-mundo, está sempre se constituindo no abrir-se, no “fora” que traz à tona o “dentro” de sua ipseidade - mas este jogo de “fora” e “dentro” não é o jogo de interno e externo da subjetividade. O quem do *Dasein* que sou e que outro é como coexistente é aquilo que aparece fenomenalmente junto ao mundo, aliás, no mistério de cada singularidade.

Daí que um discurso sobre o homem como sujeito desprovido de mundo não só deturpa o sentido de sua existência, mas impede desde o princípio a possibilidade de um encontro com o outro (HEIDEGGER, 1994b, p. 327, GA 20). Encontramo-lo de fato e abrimos a possibilidade de compreendê-lo se a estrutura fundamental do ser-no-mundo é preservada. Preservar não significa apenas mantê-la de modo evidente ao longo da descrição temática do fenômeno. Primordialmente, significa referir-se ao outro como ser-no-mundo, isto é, cuidar para que ele apareça e se constitua com a mesma modalidade de cuidado adequada à minha ipseidade (*Fürsorge*, o cuidado que favorece o aparecimento de meu modo próprio de existir, a concretização de minha ipseidade). Cuidar, então, para que o outro seja o desencerrar de si mesmo, de sua existência própria, o que é a inalienável tarefa da *sua* singularização. Cuidar-se, então, é possibilitar que ele assuma a sua tarefa de ter que ser. Desse modo, deixo-o aparecer em sua alteridade e ele se me apresenta com o mesmo zelo de ser ele mesmo (em referência a si e a mim: no cuidado que o outro se faz responsável pelo seu ser, ele também me devolve para a mesma responsabilidade). O zelo de ser si mesmo e realizar a ipseidade humana implica o deixar que o outro também se faça a si mesmo a partir do mesmo cuidar-se, porque não somos somente existentes, mas sim coexistentes pelo simples fato que somos igualmente ser-no-mundo. Somente assim, no cuidado pelo próprio e fática

realização “individual” da ipseidade, acontecimento da existência em que estamos unidos, dá-se encontro de *Daseins*. Fora disto, seria encontro com entes à mão.

Tudo isto ainda poderia decair numa compreensão subjetivista. Porém, deve-se não perder de vista o horizonte deste encontro: o mundo das ocupações. Este nos revela que o referir-se à... é constitutivo da existência. Não somos sujeitos sem mundo e desligados do que nos rodeia e que *a posteriori* se abriam, inclusive na referência que poderia se concretizarno favorecimento que outro apareça em sua alteridade, por exemplo, empaticamente - isto seria recair nas ciladas da subjetividade, o que caracteriza apenas um modo deficiente de realizar nossa (co)existência. Ao contrário, já somos sempre abertos desde certa interpretação da possibilidade de realizarmos o próprio de nós mesmos; estamos sempre “fora” desde o “dentro” de nossa ipseidade. Por esta razão, no mundo da ocupação, referidos às mesmas coisas, “sentimos” a presença do outro, próxima ou distante, mas também como uma coisa que dever ser utilizada ou afastada, se ele é representado como ameaça ou algo a impedir o conseguimento das metas e fins comuns. Então, juntos ao mundo, no tomar providências de mil coisas, já descobrimos que ser aqui e agora, na tarefa de elevação da totalidade habitável, isto é, que somos *Dasein*. A esta descoberta e encontro conosco mesmos é inerente a que somos *Mitdasein*. Trata-se não de duas descobertas, mas de uma só. Pois o ser-com, não está em um *Dasein* e não no outro, nem em um e no outro desde o momento que ocasionalmente se aproximam, mas vigora pertencendo *a priori* a quem somos e, misteriosamente, a *cada vez* em cada um de nós. Por si, então, a existência é indelevelmente coexistência. Isto em função de que não instauramos sozinhos o mundo das ocupações, mas sim com o outro.

Desse modo, na totalidade do mundo da ek-sistênciase desentranha outra camada, o da coexistência, o mundo compartilhado (*Mitwelt*). Da nossa cotidiana referência às coisas que nos ocupamos, que no seu conjunto constituem o mundo circundante (*Umwelt*), passa-se a outra dimensão que é, por excelência, a do ser-com-o-outro. Contudo, a este não se chega porque nos associamos; esta dimensão mundana não se constitui por uma soma de existentes ou, subjetivamente, por dar conta sensivelmente da presença corporal do outro ao meu lado e depois, em mútua empatia, percebemos um sentimento de mundo comum. Aquém de tudo isto, surge o mundo da convivência porque cuidamos de sermos nós mesmos como

ser-no-mundo, no duplo indissociável deste cuidado que somos: ora ocupação (conjunta), ora (mútuo) favorecimento de nossa possibilidade singular de existir. *SeinundZeit* refere-se a este surgimento do seguinte modo: “Enquanto ser-com, o *Dasein* “é”, essencialmente, em função dos outros” (HEIDEGGER, 2006a, p. 126, GA 2; 2000, p. 175). Não o é porque esquece de si e doa-se filantropicamente ao outro. Pelo contrário, por estar no “fora” desde o “dentro” de sua ipseidade. É por ser cada qual em vista de si mesmo, isto é, descerrando singularmente a existência própria que está para um mundo comum, no qual, junto com o outro, isto é, comungando o mesmo inter-esse (de ser no cuidado-ocupação com determinadas coisas que vem à conjuntura no espaço da familiaridade, sempre vinculadas à uma possibilidade bem determinada de abrir-se, por exemplo, docente, estudante)<sup>16</sup>, que existe em favor do outro. O outro não seria para mim, não se daria ao encontro, se também o meu *Dasein* não fosse empenhado no cuidado de desvelar o mundo, junto ao qual nos encontramos, o que exige certa comunhão de interesses desde aqueles advindos do parentesco, dos grupos mais nucleares de convivência e “cuidados” primordiais da vida, até os mais amplos, livres e espirituais. No mundo compartilhado, ao sentido da própria abertura pertence unitariamente o abrir-se do outro com sua singular presença. Não é ele um adendo que vem na passagem da vida privada-individual para a social. Mas também não porque regredimos o social ao vital sentir-com, pois também este depende do ek-sistencial descerramento da existência em um comum interesse, do persistir de mesmo modo junto ao mundo, mesmo que fazendo ou ocupando-se de coisas diferentes.

Não somos tão somente referenciados a algo de subsistente em cada ocupação, mas também essencialmente remetidos uns aos outros (HEIDEGGER, 1994b, p. 351, GA 20) e isto por graça de nossa situação, de sermos sempre junto ao mundo. Se assim é e se comporta o estado de “coisas” de nossa existência, do outro já sempre se tem um saber. Trata-se de um saber que não vem pelo conhecimento, nem pelo reconhecimento (HEIDEGGER, 2006a, p. 124, GA 2). Não

---

<sup>16</sup> “Inter-esse quer dizer: ser sob, entre e o meio das coisas, estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir” (HEIDEGGER, 2004, p. 125, GA 7; 2002, p. 113). A noção, portanto, não deve ser vista como a representação de algo de útil e proveitoso ao sujeito, segundo as suas metas ou ambições particulares. É de interesse da existência aquilo que a toca desde o cerne de sua abertura e, pondo-se como possibilidade do homem ser si mesmo, convoca-o a singularizar-se e concretizar-se, instaurando o mundo como o livre que permeia o encontro com as coisas, deixando algumas e não outras estejam dadas à mão.

vem da inspeção de si que reconhece conteúdos psíquicos antes despercebidos, o que fornece o modelo para o conhecimento da vida anímica alheia. Também não vem na direção do outro para o sujeito que olha para fora e, no confronto das diferenças entre o eu e o tu, percebe a alteridade do primeiro e no conhecimento desta é obrigado a retornar para dentro de si e reconhecer a sua identidade. Se em questão está um conhecimento, esse diz respeito apenas ao aprender saber essencialmente de si ou de ver-se desde o acontecimento fundamental da própria condição: o abrir da própria existência, com o outro, cujo modo de ser também é marcado com caráter da mundanidade, então, no referenciar de ambos às coisas em comum, inaugurando o mundo. Desse modo, trata-se da compressão que nasce e se alimenta no ser-com e que se consolida em todo ser-um-com-outro em diversos graus de originalidade. Independente se esta compreensão deixa o outro vir ao encontro como *Mitdasein*, a todo instante, compreendeu-se o outro; se o compreender desfigura-o no seu modo de ser mais próprio, é porque não surge incessantemente do questionamento da pergunta pelo quem, mas da subjugação do outro ao significado do quê, da subsistência efetiva que convém tão somente ao compreender do que se dá à mão, no uso, desuso e abuso. Em todo o caso, se o ser-no-mundo é um estar “fora” a partir do “dentro” da ipseidade, o que implica um relacionamento questionador e compreensivo consigo mesmo, esta mesma relação, ao mesmo tempo, é compreensão do próximo e se move como questão acerca da sua alteridade. De novo, isto se deixa ver a partir da ocupação com o que está à mão, porém, no cuidado de não dar predominância a este específico modo de ser. Para evidenciar este dado, finaliza-se com um brevíssimo exemplo. O leitor que me lê ocupa-se deste texto. Ele não compreende somente o que lê. A cada passo da leitura, compreende-me também de modo muito determinado, como docente, pesquisador em filosofia e estudioso do pensamento heideggeriano. Deste modo, não somente remete-se para o que está descrito com estas linhas. Concomitantemente, ele abre comigo, conquanto faz do meu inter-esse o seu, o mundo de conceitos, significados que tornam compreensível o descrito. Deste modo, referenciando para aquilo que me referencio, abrindo-se no sentido que me abro para deixar visível o que descrevo, aquele que faz destas linhas uma experiência do pensar, ao mesmo tempo, experimenta quem sou a partir de um único mundo, aquele contexto que eclode ao longo do ato da leitura.

## Considerações finais

Para a crítica-destruição do problema da empatia, é fundamental não perder de vista o horizonte do mundo, tê-lo sempre em límpida visãocomo o âmbito concreto de desvelamento, “aproximações” e “afastamentos” entre os seres humanos, isto é, identificações e diferenciações em seu modo de ser. Pois na mundanidade do mundo se fazemvisíveis só não as coisas dadas à mão.Na referência a elas e na realização conjunta do mundo pelos homens também se faz presente, para o *Dasein* que está empenhado em fazê-lo surgir por meio do cuidado que constitui cada qual, o outro como ser-com em seu próprio *Selbst*. Por mor deste traço essencial da existência humana, o mundo, então, é o espaço de encontro dos humanos com as coisas e deles entre si, bem como da distinção dos *Daseins* entre si e deles em relação aos entes circundantes. No mundo, descortinam-se alteridades daqueles que junto a ele coexistem, mesmo que não seja por razão dele que elas se constituam; no cuidado que o faz emergir na sua mundanidade, porém, as singularidades se apresentam e as diferenças dos homens deixam ser compreendidas. Ora, é ao longo do exercício cotidiano de liberar o mundo enquanto o livre que deixa ser, isto é, âmbito que permite vir ao encontro o outro *Dasein* e as coisas subsistentes, cumprido na tarefa permanente de ser em situação, de ek-sistir, que o outro me sabe e experimenta quem sou. De igual modo, está a minha compreensão a respeito dele. Junto ao mundo, sabemos pertencentes a um nós.

Diante deste achado fenomenológico, se podemos falar ainda em empatia ou simpatia, a noção terá que dizer o acontecimento de co-abrir a existência e participar de um único sentido de sua abertura. Mas isto não exclui deixar ser nossa existência entoada por uma única tonalidade afetiva. No entanto, também sentir-com nesta única tonalidade nos remeteria de novo ao como nos dispomos junto ao mundo e nele fazemos a nossa morada (*Aufenthalt*) comum<sup>17</sup>. Deter-se junto ao mundo, fazer dele uma morada que revela o tom pelo qual nos deixamos ser encontrado pelos entes, tomados por eles, é também um referir-se às coisas que compõe nosso arredor em consonância ao modo que comportamos com o próprio

---

<sup>17</sup> Aqui deve ser re-petida a pergunta e observação, feitas na nota 7. Em que acontecimento se funda a nossa morada? Quais são as tonalidades afetivas fundamentais da fundação deste paradeiro, quando a existência é apelada pela verdade ou mistério dos ser?

ser e com a alteridade do ser do outro (HEIDEGGER, 1987, p. 204-205, GA 89). De outro modo, somos jogados de novo para o nosso ser-no-mundo como uma questão incontornável.

Antes do interrogar como nos empatizamos ou simpatizamos com o outro, portanto, é necessário pôr em questão como somos unos e diversos no modo de ser que nos constitui. O erro consiste em inverter a ordem de dignidade das perguntas, o que indica o plano em que a elaboração do problema da empatia possui a sua justificação. E como se deixa claro em *Sein und Zeit*, a problemática em torno da empatia tem sua importância para devolver o nosso olhar, crítica e destrutivamente, para as formas deficientes que estamos como o outro junto ao mundo: “Sua hermenêutica específica terá que mostrar como as diversas possibilidades ontológicas da própria presença (*Dasein*) desviam e deformam o ser-com-o-outro e seu respectivo conhecimento” (HEIDEGGER, 2006a, p. 125, GA 2; 2000, p. 177). Então, elaborar tal problema, levantar sempre de novo as suas justas indagações em torno do conhecimento do viver alheio ou colocar-lhe interrogações acerca das bases de sua elaboração em vista do aprimoramento dos ganhos outrora conquistados, será significativo se com este esforço, sobretudo, oferecermos a nós mesmos a via de retorno à realização própria de nossa coexistência: pôr-nos em concreta e cuidadosa consideração de nosso ser-com, em vez de tomar sucedâneos, como o da subjetividade, entranhando-nos e perdendo-nos nos problemas infundados em torno da consciência. Estes só são imperiosos enquanto o ser-sujeito ainda nos apela para sermos, em uma presunção humanista, centro de tudo que há e da nossa ipseidade. Porém, interpelando-nos para essa direção de concretização de nossa existência, tais problemas impedem-nos de ver nitidamente e compreender o mistério que reside na própria identidade, na alteridade do próximo, nem das coisas de nosso arredor.

## Referências<sup>18</sup>

AMOROSO, L. *Lichtung*. Leggere Heidegger. Torino: Rosenberg & Sellier, 1993.

---

<sup>18</sup> Excepcionalmente, as obras originais de Heidegger são ordenadas a partir do plano das obras completas (*Gesamtausgabe*[GA]), obedecendo ao seu critério cronológico. Ao contrário, as traduções consultadas de algumas destas obras são ordenadas pelo ano da edição na língua vernácula. Os volumes das obras completas (*Gesammelte Werke*) de M. Scheler são indicados com a sigla GW.

CICATELLO, A. *Soggettività e trascendenza*. Da Kant a Heidegger. Genova: Il Melangolo, 2005.

DERRIDA, J. *Dellospirito*. Heidegger e la questione. Milano: Galilée, 1987.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006a. (GA 2)

\_\_\_\_\_. Was heißt Denken? In HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004. p.123-137. (GA 7)

\_\_\_\_\_. Identität und Differenz. In HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006b. p. 27-79. (GA 11)

\_\_\_\_\_. Mein Weg in die Phänomenologie. In HEIDEGGER, m. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007a. p. 93-102. (GA 14)

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994b. (GA 20)

\_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005. (GA 24)

\_\_\_\_\_. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2001. (GA 27)

\_\_\_\_\_. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998. (GA 38)

\_\_\_\_\_. *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992. (GA 45)

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007b. (GA 59)

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011. (GA 60)

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994a. (GA 61)

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003. (GA 65)

\_\_\_\_\_. *Zollikoner Seminare*. Protokolle, Gespräche, Briefe. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 89)

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. O quer dizer pensar? In HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002.

\_\_\_\_\_. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. Meu caminho para a fenomenologia. In HEIDEGGER, M. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. São Paulo: DuasCidades, 1972. p. 99-109.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, p. 2010.

MOUNIER, E. *O personalismo*. São Paulo: Duas Cidades, 1964.

RAMOS, D. R. *A questão do Ereignis*. Terosópolis: Daimon, 2015.

ROMBACH, H. *Über Ursprung und Weser der Frage*. Freiburg, München: Karl Alber, 1988.

SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn: Bouvier, 2000a. (GW 2)

\_\_\_\_\_. Ordo Amoris. In SCHELER, M. *Schriften aus dem Nachlaß*. Bonn: Bouvier, 2000b. p. 345-376. (GW 10, Bd I)

\_\_\_\_\_. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In SCHELER, M. *Vom Umsturz der Werte*. Bonn: Bouvier, 2007a. p. 33-147. (GW 5)

\_\_\_\_\_. Die Idole der Selbsterkenntnis. In SCHELER, M. *Vom Umsturz der Werte* Bonn: Bouvier, 2007b. p. 213-292. (GW 5)

\_\_\_\_\_. Die Stellung des Menschen im Kosmos. In SCHELER, M. *Späte Schriften*. Bonn: Bouvier, 2008. p. 7-71. (GW 9)

\_\_\_\_\_. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 2009. (GW 7)

\_\_\_\_\_. *A posição do homem no cosmos*. São Paulo: ForenseUniversitária, 2003.

STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008. (GA 5)

RECEBIDO: 23/07/2020

Aprovado: 25/05/2021

RECEIVED: 23/07/2020

Approved: 25/05/2021