

Bruna Alves Schievano

**Estudo sobre a Análise Fenomenológica da Empatia de Edith Stein e suas contribuições
à Psicologia**

Uberlândia

2019

Bruna Alves Schievano

**Estudo sobre a Análise Fenomenológica da Empatia de Edith Stein e suas contribuições
à Psicologia**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao
Instituto de Psicologia da Universidade Federal
de Uberlândia, como requisito parcial à
obtenção do Título de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Uberlândia

2019

Bruna Alves Schievano

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Banca Examinadora

Uberlândia, ____ de _____ de 2019

Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Universidade Federal de Uberlândia (UFU) – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Paulo C. Castelo Branco

Universidade Federal da Bahia (UFBA)– Bahia, BA

Prof. Ms. Mak Alisson Borges de Moraes

Instituto Master de Ensino Presidente Antônio Carlos (IMAPEC)– Araguari, MG
Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) - Belo Horizonte, MG

Uberlândia

2019

RESUMO

O conceito de “empatia” (*Einfühlung*) tem sido estudado e usado por diversas disciplinas, marcando uma história conceitual de desacordos e discrepâncias. Na Psicologia, a empatia tem sido discutida particularmente por pesquisadores e profissionais de áreas clínica, social e do desenvolvimento. Dentre tantas formas de se explicar e compreender esse fenômeno, um movimento que raramente é realizado é o de revisitar o debate filosófico e psicológico sobre a empatia durante as primeiras décadas do século XX. Nesse trabalho, a partir de uma investigação teórica-bibliográfica, buscamos revisitar o conceito de empatia, destacando a análise empreendida pela filósofa Edith Stein (1891-1942), que promoveu uma análise antropológica-fenomenológica sobre a empatia, analisando esse ato em contraposição a outros atos da consciência pura, dialogando com autores como Theodor Lipps (1851-1914) e Max Scheler (1874-1928). Por fim, buscamos contrapor a concepção de Rogers sobre a empatia e os atuais trabalhos pós-rogerianos de abordagens humanistas-existenciais, com a análise desenvolvida por Stein. Por fim, de maneira geral, a empatia pode ser entendida como vivência não-originária pelo seu conteúdo, o que nos possibilita ter uma vivência originária do outro em uma presentificação empatizante.

Palavras-chave: Edith Stein; Empatia, Fenomenologia.

Sumário

Introdução	01
Método.....	12
Capítulo 1: A Fenomenologia da Empatia de Edith Stein.....	15
1.1 A essência dos atos de empatia: o que é empatia?.....	19
1.2 A essência dos atos de empatia: o que não é empatia?	21
1.3 Outras descrições de empatia: Theodor Lipps e Max Scheler.....	26
Capítulo 2: A Ideia de Empatia nas diversas Psicologias Contemporâneas: da	
Neuropsicologia e Psicologia Cognitiva à Psicologia Humanista.....	32
2.1 As possíveis contribuições da Fenomenologia da Empatia para a Psicologia.....	44
Considerações Finais.....	52
Referências bibliográficas	54

INTRODUÇÃO

A chamada “empatia” tem sido estudada por diversas disciplinas, desde a Filosofia, Teologia, Etologia, até a Psicologia, possuindo um histórico marcado por desacordos e discrepâncias. Nos últimos anos, pudemos observar um aumento nos trabalhos de diversas áreas que envolvem a temática, como na estética, na ciência cognitiva, na psicologia do desenvolvimento, neurociência social, antropologia, enfermagem, filosofia, entre outras.

No tocante a Psicologia, a empatia tem sido discutida particularmente por pesquisadores e profissionais de áreas clínica, social e do desenvolvimento. O termo empatia tem sua etimologia deriva da palavra grega “*empátheia*”, que significa “paixão”, “ser muito afetado”, “tendência para sentir o que se sentiria caso se estivesse na situação e circunstâncias experimentadas por outra pessoa”, “capacidade de interpretar padrões não verbais de comunicação” (Dicionário Michaelis, 2015) e também “forma de identificação intelectual ou afetiva de um sujeito com uma pessoa, uma ideia ou uma coisa” (Dicionário Aurélio, 2010).

Em 1909, o psicólogo estruturalista norte-americano Edward Titchener (1867-1927) foi quem traduziu pela primeira vez o termo *Einfühlung* – do alemão para o inglês, por *empathy*. Esse conceito foi descrito por Titchener como sendo a “capacidade de conhecer a consciência de outra pessoa e de raciocinar de maneira análoga a ela através de um processo de imitação interna”, sendo, dessa forma, possível compreender ao outro (Sampaio, Camino, & Roazzi, 2009, p. 213). Ao mesmo tempo, Theodor Lipps (1851-1914), Franz Brentano (1838-1917) e Robert Vischer (1847-1933), filósofos e psicologistas, utilizaram o termo da empatia no campo da estética, descrevendo esse fenômeno como um processo de imitação interna que acontecia enquanto da apreciação de obras de arte, em que ocorria a projeção do *self* nessas obras, fazendo com que sentimentos como a admiração (dentre outras propriedades subjetivas) emergissem naqueles apreciadores (Sampaio, et al., 2009). A esse processo, chamaram de *Einfühlung*, quer seja “empatia”.

De acordo com Furstenberg (2015), foi Lipps quem deu ênfase ao termo da empatia, colocando-a na análise das relações intersubjetivas, introduzindo o conceito e enfatizando o papel crítico da "imitação interna" das ações dos outros. O conceito de empatia (*Einfühlung*) abordado por Lipps foi então entendido como sendo um sentimento que um sujeito projeta no mundo interior alheio, tratando-se, dessa maneira, de um fenômeno psicológico. Ulteriormente, como veremos a seguir, o termo empatia começou a ser utilizado por psicólogos a fim de expressar a compreensão, percepção, e a intuição clínica para com os sentimentos do paciente.

A psicologia da personalidade, segundo coloca Sampaio, et al. (2009), foi alterando a explicação psicológica original, deixando os pressupostos da estética, elevando a empatia a uma capacidade humana de entender as outras pessoas, sentindo e percebendo aquilo que com o outro estava se passando, ou seja, capazes de reconhecer as experiências de outrem. Vemos que apesar de o conceito ter sido estudado por vários autores, como os já citados, será na década de 50, com Carl Rogers (1902-1987) que se iniciam investigações psicológicas de cunho clínico-empírico acerca do fenômeno da empatia. Rogers lidou com a empatia reconhecendo-a na prática terapêutica em sua abordagem Centrada na Pessoa (ACP). Nessa, o terapeuta buscará empreender com o cliente "atitudes terapêuticas" em que possam ser desenvolvidos sentimentos empáticos para com o cliente, a fim de lhe proporcionar um ambiente de aceitação incondicional. Assim, a empatia ganha importância fundamental e passa a compor definitivamente o vocabulário da prática clínica psicológica.

A empatia passou a ser entendida como imprescindível na relação entre o terapeuta e seu cliente, a fim de estabelecer com esse último uma "compreensão empática", para assim tornar possível o "estado de empatia" que consiste em: "aperceber-se do quadro de referências interno de outra pessoa, juntamente com os componentes emocionais e os significados a ele pertencentes, como se fossemos a outra pessoa, sem perder jamais a condição de 'como se'" (Rogers & Rosemberg, 1997, p. 72). Portanto, a empatia estaria para além de um entendimento

meramente exterior, isto é, dos comportamentos da pessoa e sua aparência física, mas sobre os seus pensamentos e sentimentos, podendo chegar a compreendê-los “de dentro”. A empatia, nesse caso, consistiria em “sentir”, ou seja, o que o outro sente assim como ele mesmo sente. Nessa proposta, Boemer (2009) ressalta que é importante que não saíamos da condição de “como se” visto que facilmente podemos nos perder na vivência do outro, em um processo de identificação com esse.

Rogers apresenta essa condição em outra proposta, colocando o termo “processo de empatia” que pode ser entendido como um penetrar-se “no mundo perceptual do outro e ainda assim sentir-se à vontade dentro dele”. Tal movimento para dentro do outro requer grande sensibilidade, uma vez que podem ocorrer mudanças da pessoa em relação aos significados das vivências que ela possui (Rogers & Rosenberg, 1997, p. 73). Apesar das tentativas de Rogers para a conceitualização do termo da empatia, mesmo posteriormente já fazendo uso do conceito de “vivência” (*Experiencing*) de E. Gendlin (1926-2007), entendemos que pode tornar-se difícil operacionalizá-lo, sendo muito fácil entrarmos em contradição, ou até mesmo incorrer em erro.

Outras importantes investigações acerca da empatia foram realizadas na psicologia social, a partir da década de 60, em que buscavam compreender os comportamentos de ajuda, em quais situações esses comportamentos seriam mais prováveis, e também qual seria a função da empatia nesse processo. Já na psicologia do desenvolvimento, por exemplo, temos os trabalhos clássicos como o de James Mark Baldwin (1861- 1934) que trabalhou com o processo de ejeção em sua psicologia moral, também os trabalhos de Susan Isaacs (1885-1948) e Lois Murphy (1895-1979) que investigaram as capacidades empáticas em crianças relacionadas à perspectiva que essas mostravam.

Autores como Martin L. Hoffman (1991, citado por Sampaio, *et al.*, 2009, p. 216) entendem que a empatia pode ser analisada segundo uma perspectiva psicogenética e evolutiva, e compreendida, dessa forma, como uma resposta afetiva apropriada à situação do outro do que

à sua situação. Hoffman propõe, dessa maneira, que a empatia estaria relacionada ao processo de diferenciação do *self*, ou seja, ligado ao senso cognitivo sobre a existência de outras pessoas. Ademais, o autor ainda propõe dois conceitos intrinsecamente ligados à empatia, a saber: “angústia empática” e a “angústia simpática”, sendo a primeira centrada no *self*, e a segunda direcionada ao outro, e ligada a comportamentos entendidos pelo autor como pró-sociais.

Ultimamente, a importância da empatia na disposição pró-social tem sido ressaltada, visto que favorece a percepção tanto das emoções quanto de suas sensações, atuando no desenvolvimento da resposta emocional proveniente da compreensão do estado de outrem, além da função inibidora da agressividade. Segundo Moya-Albiol, Herrero e Bernal, (2010) a empatia pode ser também entendida como forma de cognição social que compreende um “conjunto de operações mentais subjacentes às interações sociais e que incluem os processos envolvidos na percepção, interpretação e geração de respostas ante as intenções, disposições e comportamentos de outros” (p. 91), fazendo-se importante para o bom funcionamento de uma comunidade.

Assim, tendo em vista a relação da empatia com a disposição pró-social, além de sua função inibidora da agressividade, tem-se aumentado o interesse em assinalar quais são os substratos neurais subjacentes à cognição social e seus componentes. Com o desenvolvimento das técnicas de neuroimagem foi possível avançar nas investigações neurocientíficas a respeito da existência de mecanismos fisiológicos implicados na empatia. Para tanto, várias estratégias experimentais têm tentado de reproduzir situações cotidianas em laboratórios que a empatia pudesse estar implicada (Moya-Albiol, [et al.](#), 2010).

Como exemplo de uma descoberta em que tais técnicas foram usadas, temos a apontada por Furstenberg (2015) sobre os “neurônios-espelhos”. Esses foram desvendados em 1994, na Universidade de Parma (Itália) pelos neurocientistas Giacomo Rizzolatti, Leonardo Fogassi e Vittorio Gallese, com a observação de macacos *Rhesus* enquanto esses macacos faziam

atividades imitando outro macaco ou um pesquisador. Com essa observação, notaram que a região pré-motora era ativada quando um macaco pegava um objeto e também nos outros que observavam, sendo os efeitos de ativação das áreas cerebrais os mesmos. A tal mecanismo foi nomeado neurônio-espelho (Geremias, Abreu & Romano, 2017). No entanto, esse mecanismo não é apenas ativado pela observação de movimentos, como também pela comunicação, estando ligados a modalidades diferentes como: a imitação, aprendizado de novas habilidades e a leitura da intenção de outros, ou seja, interpretação do comportamento, o que abrange grandemente a empatia. Também as emoções podem ser espelhadas, assim como a comunicação não verbal, o que explicaria como se pode ter acesso às mentes dos outros, possibilitando a intersubjetividade, assim como o comportamento social (Moya-Albiol, Herrero & Bernal, 2010).

Por fim, como trabalhos experimentais mais relevantes nessa área, temos os que focam na apresentação de estímulos com conteúdo emocional em geral – com imagens ou situações -, estímulos dolorosos ou somatossensoriais. Como resultados, esses trabalhos demonstraram que o córtex pré-frontal, temporal, amígdala e outras estruturas límbicas tais como a ínsula e córtex cingulado desempenham um papel fundamental na empatia (Moya-Albiol, *et al.*, 2010). No mais, a disfunção desses neurônios poderia estar envolvida com a gênese do autismo. No entanto, não é nosso objetivo entrar na análise desse aspecto patológico da empatia (Lameira, Gawryszewski & Pereira, 2006).

Sampaio, *et al.* (2009) ainda encontraram a existência de três outras correntes da Psicologia, acerca do que seria a empatia, quer sejam: 1) a que considera que se refere a um traço de personalidade ou habilidade que permite que se conheçam os estados mentais de outrem, e também que os sintam; 2) a que considera como um construto que reflete respostas afetivo-cognitivas ligadas a situações específicas, e, dessa forma, compreendida como sendo mais disposicional do que constitucional, isto é, que o nível de empatia possa sofrer variações dependendo do momento, sendo mais importante o estudo dos fatores situacionais do que de

aspectos estruturais; 3) e a que compreende no ambiente terapêutico, isto é, como é vivenciada por pesquisadores, clientes e terapeutas nas sessões, considerada como um processo experiencial constituído em fases, no setting terapêutico, enquanto do desenvolver do processo terapêutico.

Igualmente a esses autores, Battaly (2011, citado por Zahavi, 2017) também buscou mapear algumas das propostas centrais acerca de como a empatia foi organizada ao longo do tempo, chegando também a três principais posições: 1) a empatia como uma partilha de estados mentais, onde esse compartilhamento significa a existência daquele que empatiza (empatizador) e do empatizado do mesmo tipo de estado mental. Dessa forma, o ato da empatia não envolveria o conhecimento sobre o empatizado em seu estado mental, e como exemplos temos: o contágio e mimetismo; 2) a empatia requer não apenas o compartilhamento, mas também o conhecimento. Ademais, não é necessário que haja correspondência entre o estado mental do empatizador e o alvo, e o empatizador, nesse caso, deve atribuir cognitivamente o estado mental ao alvo. Temos então que nessa visão, a empatia exige certa compreensão cognitiva e diferenciação de si mesmo, sendo, dessa forma, o mimetismo e contágio, simulações de baixo nível, e insuficientes para o ato da empatia; 3) por fim, Battaly discorre que a empatia também pode ser colocada em uma dimensão cognitiva, em que não se exige compartilhamento, mas que meramente seja um processo por meio do qual se conhece o estado mental do outro, não importando quão teórico ou inferencial esse processo possa ser (Zahavi, 2017). Dentre tantas formas de se explicar e compreender o fenômeno da empatia, um movimento que raramente é realizado, de acordo com Zahavi (2017) é o de revisitar o debate filosófico e psicológico sobre a empatia durante as primeiras décadas do século XX.

Essa breve revisão acerca dos aspectos históricos e conceituais da empatia, nos mostra como a tentativa de mapear, conceituar e operacionalizar o termo da empatia tem sido uma tarefa difícil e que muitas vezes conceitos diferentes se confundem e/ou misturam com outros

fenômenos. Com isso, seria importante que o termo fosse entendido em uma perspectiva multidimensional, além de um refinamento teórico-conceitual nesse campo de estudos, uma vez que termos como empatia, angústia pessoal, angústia empática, simpatia e compaixão entre outros são usados de forma indiferenciada, sem que exista cuidado com o uso dos significados das palavras utilizadas para definição, além de superposição entre construtos.

Diante disso, nesse estudo, buscamos refazer esse caminho, porém destacando a análise fenomenológica da empatia empreendida pela filósofa Edith Stein (1891-1942), que contribuiu para o debate da época, no contexto da Europa no século XIX, em que prevaleciam os métodos das ciências físicas como instrumentos de investigação. Entendemos que a Fenomenologia, como propunha *Edmund Husserl (1859-1938)*, mestre de Stein, consiste em um retorno "às coisas-mesmas" (*Zu den Sachen Selbst*), ou seja, uma maneira direta e livre para captar tudo aquilo que aparece, impedindo que o fenômeno seja entendido como aparência, captando propriamente a sua essência, buscando os fundamentos primeiros do conhecimento (Husserl, 1913/2006). Esse movimento filosófico diferiu das filosofia e ciências da consciência, pois exigiu uma descrição pura que busca a análise reflexiva por ela mesma, deixando "entre parênteses" toda explicação filosófica e científica (Goto & Moraes, 2018).

Nesse mesmo período, a Psicologia estava sendo reconhecida como ciência positivista, e para tanto, acabou por naturalizar seu objeto de estudo, isto é, naturalizou o acontecer humano a uma visão mecanicista-natural, efetivando uma redução do mundo e do ser humano, e por fim, transformando-se em uma "Psicologia sem alma" (Stein, 1936/2019; *Bello, 2017*). Para Goto, Holanda e Costa (2018), essa Psicologia se fundou como ciência natural pela incorporação direta e a prática dos modelos de ciência natural às investigações em Psicologia, como a observação, experimentação e quantificação, não desenvolvendo, dessa forma, uma metodologia (teoria e método) própria, mas se submetendo a ideologia do Positivismo. Assim,

tornou-se a Psicologia, uma ciência da consciência ou fenômenos psíquicos, do psiquismo e do comportamento.

Ainda, continuam os autores citados que tal mudança conceitual e epistemológica no estatuto teórico da Psicologia gerou grande “confusão na explicação de seus pressupostos, além de criar um claro problema de legitimação” (Canguilhem, 2012, citado por Goto, Holanda & Costa, 2018), o que Husserl identificou como “crise das ciências” e, mais propriamente a “crise da Psicologia”, em que apontava problemas epistemológicos para a constituição da Psicologia em ser ciência fundamental da vida psíquica. Para o filósofo, tal “confusão se situa na subordinação da vida do espírito à vida natural que afirma o espírito como um elemento derivado da natureza física”, em que se atribui às almas “formas da espaço-temporalidade” (Goto, Holanda & Costa, 2018, p.41). Os autores comentam que para Husserl apenas o espírito é autônomo, isto é, existe em si mesmo e para si. Já a natureza objetiva possui uma autonomia relativa. Assim, a psicologia que deveria estudar a vida psíquica por si, a essência da subjetividade na realidade, não o faz. Temos, então, que o Positivismo não capta o autêntico fundamento da subjetividade (Goto, 2015).

O progresso científico, iniciado em meados do século XIX e início do XX, despontou, segundo Husserl (1954/2012), uma crise da razão e da cultura, acometendo também, e de forma fundamental, as ciências humanas. Essa crise se deu pela falta do desenvolvimento de uma base segura da razão e da consideração do sentido pelo método científico que estavam sendo “incorporados para a exploração da subjetividade humana, como também de não ter sido tematizado com suficiente rigor o papel da ciência em relação ao sentido da existência e das questões fundamentais da vida” (Goto, 2015, p.166). Dessa forma, a Psicologia científica entra em “crise”, não em sua cientificidade, mas pela falta de capacidade de os métodos positivistas abrangerem o fundamento da subjetividade, não alcançando “com clareza o sentido e a finalidade da existência humana que transcende a *physis* científica” (Goto, 2015, p.181).

Diferentemente da Psicologia científica então que traduziu a subjetividade na ordem da objetividade, gerando uma limitação em seu campo epistemológico, a Fenomenologia de Husserl que se inseria no debate, reafirmava a autonomia da filosofia ante o modelo cientificista e positivista, além de reivindicar a prioridade da investigação filosófica, especialmente a “posição fenomenológica no estudo do ser humano na sua singularidade e na dimensão comunitária” (Bello, 2014, p. 53). O movimento fenomenológico buscava restabelecer uma “ciência rigorosa” que superasse o naturalismo objetivante, e assim pudesse reformular a Psicologia em uma Psicologia fenomenológica, pretendendo ser o fundamento metodológico sobre o qual se pode construir uma psicologia empírica cientificamente rigorosa (Husserl, 1927/1990; Husserl, 1954/2012; Goto, 2015).

Motivados nesse empreendimento, este estudo teve o objetivo de apresentar a descrição fenomenológica da vivência da “empatia” (*Einfühlung*) desenvolvida por Edith Stein evidenciando a sua importância em meio a tantas definições e contradições conceituais e, em que sentido esta pode se inserir no projeto de Psicologia fenomenológica de Husserl. Para isso, em primeiro lugar, identificamos as pesquisas e análises psicológicas e fenomenológicas referentes à empatia levantadas pelos filósofos Theodor Lipps e Max Scheler (1874-1928). Na sequência descrevemos propriamente o fenômeno da empatia analisado por Edith Stein, compreendendo como a filósofa se posicionou na busca da essência desse fenômeno. Por fim, debateremos o conceito de empatia, como colocado por Stein, com algumas psicologias atuais e como é compreendido na prática clínica, entre psicólogo e paciente/cliente.

A vivência da empatia (*Einfühlung*) foi o primeiro problema filosófico estudado pela fenomenóloga, que originou sua tese de doutorado intitulada “Sobre o Problema da Empatia” (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917), na qual parte da problematização de seu mestre Husserl sobre a intersubjetividade, em consonância com uma lacuna epistemológica, ainda por ser preenchida na fenomenologia. Nesse trabalho, Stein promoveu uma análise antropológico-

fenomenológica da empatia (Stein, 1917/2002), analisando esse ato em contraposição a outros atos da consciência pura, que, de maneira geral, pode ser entendida como “vivência não-originária” que nos possibilita ter a vivência originária do outro em uma “presentificação empatizante”.

Em outro trabalho, “Contribuições para uma fundamentação filosófica da Psicologia e ciências do espírito” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922), Stein evidencia que assim como as ciências do espírito, a Psicologia também deveria ter a sua própria estrutura científica, “mostrando que uma pesquisa madura deve possuir uma antropologia de base, que permita compreender a estrutura e as atividades do ser humano” (Bello, 2015, p. 119). De fato, Stein consegue realizar parte do projeto de encontrar uma fundamentação filosófica acerca de conceitos básicos, como a empatia, que poderiam ajudar as ciências humanas, e principalmente, a Psicologia que carecia, e ainda nos parece que carece de uma fundamentação teórica e epistemológica radical sobre o específico do psíquico humano, devido a tantas teorias e conceitos ambíguos e confusos. Vale lembrar o questionamento de Husserl: “Como seria, porém, possível um estudo e um trabalho conjunto efetivo, quando há tantos filósofos e quase tantas filosofias?” (Husserl, 1929/2013, p. 43). Não seria assim também com a Psicologia e com o tema da empatia? Ademais, tal pesquisa se faz importante, uma vez que no contexto brasileiro, ainda se necessita de uma compreensão aprofundada e extensa do que vem a ser a fenomenologia, além de suas contribuições específicas para a construção de uma Psicologia integral e mais humana (Goto, 2015).

MÉTODO

Essa pesquisa se caracteriza como uma investigação teórica que parte de trabalhos anteriormente documentados na literatura fenomenológica, acerca da vivência da empatia. Em conformidade com Embree (2011), a investigação fenomenológica que aqui demarcamos se caracteriza como teórica, sendo esse o tipo de estudo que mais se acentua nos estudos da área. Busca-se a partir de materiais bibliográficos correspondentes a essa vivência, tal como desenvolvidas pela filósofa Edith Stein, apresentar os aspectos que foram constituindo esse fenômeno.

Em vista da necessidade de se estabelecer uma estrutura do percurso metodológico que buscamos, podemos definir metodologicamente o presente estudo como uma pesquisa qualitativa teórico-bibliográfico (Lima & Miotto, 2007). A presente investigação se propôs a uma leitura que busca principalmente uma apropriação pelo campo da Psicologia, na possibilidade de se encontrar uma base fenomenológica para uma fundamentação mais rigorosa desse campo, para fins de contribuição e desenvolvimento de uma autêntica Psicologia fenomenológica, em nosso caso, destacou o estudo da vivência da empatia. Segundo Goto (2015) e Goto, Costa e Schievano (2019) essa forma de pesquisa é importante, tendo em vista que ainda psicólogos brasileiros carecem de uma compreensão mais ampla e profunda teórico-epistemológico.

Ainda, conforme colocam Lima e Miotto, (2007) a pesquisa bibliográfica pode ser desenvolvida partindo-se de uma reflexão pessoal, estando essa em próxima relação com a análise dos documentos já escritos. Deve também seguir uma ordem, na sequência dos procedimentos, devendo ser constantemente revisitado o percurso investigativo, conforme se relaciona os dados. Ademais, tal pesquisa se fez pertinente uma vez que buscamos nos aproximar do nosso objeto de estudo, utilizando de fontes bibliográficas capazes de auxiliar nos objetivos, sejam essas da autoria de Edith Stein ou de comentadores.

Além de possibilitar amplo alcance de informações, essa forma de pesquisa permite que esses dados antes dispersos, possam ser reorganizados, podendo possibilitar também uma melhor definição conceitual do objeto de estudo, uma visão sistemática do que já se foi produzidos em outros trabalhos (Lima & Miotto, 2007). A sequência de procedimentos que procuramos cumprir para o desenvolvimento dessa pesquisa teórico-bibliográfica pode ser organizada a partir das fases que apresentam as autoras que subdividem esse tipo de pesquisa em: a) elaboração da pesquisa, b) investigação das soluções, c) análise explicativa das soluções, e a d) síntese integradora. Assim, na primeira fase, formulamos do problema a ser pesquisado, quer seja a vivência da Empatia, a partir das análises de Edith Stein, elaborando o plano de pesquisa e a busca de respostas para algumas questões organizadas. A segunda fase foi compreendida pela coleta de documentos, e envolveu dois momentos: o levantamento da bibliografia e levantamento das informações contidas na bibliografia. Nessa fase, focamos o estudo do material bibliográfico. A terceira fase consistiu na análise dos dados, ou seja, na explicitação dos conceitos e na construção crítica dos pesquisadores. Como última fase temos síntese integradora que compreendeu “o momento de conexão com o material de estudo, para leitura, anotações, indagações e explorações, cuja finalidade consiste na reflexão e na proposição de soluções” (Lima & Miotto, 2007, pp. 40-41).

Quanto ao mapeamento bibliográfico, foi essencialmente utilizado a tese de doutorado de Edith Stein, intitulada “Sobre o Problema da Empatia” (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917) e a obra: “Contribuições para uma Fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922). Ambos os textos fazem parte do livro: “Escritos filosóficos: etapa fenomenológica”, sendo uma tradução do alemão para o espanhol, por Garrido e Bono (2005). Também foram consultados os trabalhos de intérpretes como: “A Fenomenologia do Ser Humano” (Ales Bello, 2000); “Fenomenologia, empatia e leitura da mente”

(*Phenomenology, Empathy, and Mindreading*, Zahavi, 2017); “Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl” (Goto, 2015), “O tema da Empatia em Edith Stein” (Barea, 2016), uma vez que são estudos esclarece pontos importantes acerca da Empatia em Stein; Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica, fazendo-se importante para o alcance dos objetivos anteriormente delineados.

CAPÍTULO 1

A Fenomenologia da Empatia de Edith Stein

Como já mencionado, o contexto epistemológico em que Stein escrevia sobre sua tese de doutorado era de uma *prosperity* da ciência, ao mesmo tempo de uma crise da razão e da cultura que acometia fundamentalmente as ciências humanas e, em especial, a Psicologia (Husserl, 1954/2012). Dessa forma, a Psicologia, que buscava o status de ciência também se afundava em uma crise pela falta de capacidade de os métodos positivistas abrangerem o fundamento da subjetividade, não alcançando o sentido e a finalidade da existência humana (Goto, 2015; Goto, Holanda, & Costa, 2018).

Stein buscou contribuir para a discussão, visando preencher uma lacuna epistemológica na Fenomenologia, sendo esse também seu primeiro problema filosófico, que originou sua tese de doutorado intitulada “Sobre o Problema da Empatia” (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917), em que discutiu a vivência da empatia (*Einfühlung*), partindo da problematização de seu mestre Husserl sobre a intersubjetividade (Bello, 2000). Ademais, Stein entendia que os estudos de Theodor Lipps, apesar de escrever sobre a empatia, fazia-o sem especificar em que consistia e, essa mesma palavra "empatia" possuía significados diferentes tanto em Lipps, quanto nos estudos iniciais de Husserl. Dessa forma, não é de surpreender a divergência entre Stein e Lipps, o que levou a profundas análises dessa fenomenóloga, como a que delineia os conceitos de *einfühlen* (empatia), *mitfühlen* (lidar) e *einsfühlen* (sentir a um) (Stein, 2002).

O ponto de partida das investigações estava em clarear o que Husserl mencionara em suas aulas como sendo “aquele ato de saber” chamado empatia (Stein, 2002, p.55). Nessas aulas em que tratava especificamente sobre natureza e espírito, Husserl já apontava caminhos para o estudo da empatia. De acordo com o filósofo: "mundo objetivo externo só pode ser experimentado intersubjetivamente, isto é, por uma pluralidade de indivíduos cognitivos que estão situados na troca cognitiva" (Stein, 2002, p.31). Assim, o mundo apenas poderia ser

experimentado intersubjetivamente, e de acordo com isso, a experiência de outros indivíduos é pressuposta (Bono, 2002). Para essa experiência peculiar, Husserl, seguindo os trabalhos de Lipps, chamou-a de "empatia" (*Einfühlung*).

O processo de desenvolvimento desse trabalho doutoral, que aparentemente durou dois anos, foi bastante irregular, visto que interrupções como o início da guerra mundial, o voluntariado de Stein as atividades da Cruz Vermelha, dentre outras atividades que Stein estava desenvolvendo (Stein, 2018). Com a guerra e a crise econômica acarretada, a publicação de todo o trabalho de Stein não pôde acontecer, fazendo com que decidisse não publicar o capítulo inicial de sua tese, que contava com um estudo histórico-crítico preliminar comparativo do conceito de empatia (desde os estudos de Herder até a época de então), que infelizmente, não fora preservado, visto que a publicação de sua tese em 1917, não contava com este primeiro capítulo. Assim, o texto original da tese e suas poucas cópias desapareceram, aparentemente por completo, os motivos englobam fatores como a perseguição nazista aos trabalhos de autores judeus, além da destruição de edifícios públicos e bibliotecas, com a Guerra. Há ainda dúvidas sobre a parte ou as partes finais da tese que foram deixadas para publicar. Partes como os "capítulos sobre empatia do ponto de vista social, ético e estético" não foram impressos, como consta na autobiografia de Stein (Stein, 2018).

Dessa forma, temos que o que se preservou foi o que Stein conseguiu publicar em 1917, que consistia em três partes: "(1) A essência dos atos de empatia; (2) A constituição do indivíduo psicofísico; (3) A empatia como uma compreensão das pessoas espirituais" (Stein, 2002, p.32, tradução nossa).

A primeira parte da tese publicada é um estudo referente à essência dos atos de empatia, seguindo o método fenomenológico, com a redução fenomenológica, tendo como objetivo a clarificação desse fenômeno, ou seja, chegar à base última sobre a Empatia, e para tanto, descrever tais atos em comparação com outros. Depois de descrever e comparar a empatia com

outros atos, encerra essa primeira parte com um confronto crítico acerca das teorias da apreensão alheia/sobre o outro formuladas Theodor Lipps e Max Scheler.

Na segunda parte Stein passa a analisar o problema da constituição do indivíduo psicofísico e o “tratamento da empatia como problema da constituição” (Stein, 2002, p. 55). Nesse momento, Stein afirma que o indivíduo é constituído por várias camadas, a saber: o eu puro, como sujeito de experiência e unidade de consciência; a alma como parte essencial e substancial do indivíduo; o corpo ao qual a alma está unida e que é vivida como "experiência", como corpo vivo (*Leib*¹). Dessa forma, temos a elucidação da constituição e de interconexões da condição tripartite da pessoa humana, ou seja, de um sujeito de corpo, alma e espírito.

O período em que Stein analisava a constituição do indivíduo era de um clima positivista que já atingiam as ciências do espírito; aquelas cujas investigações sobre o ser humano tinham já se separado da Filosofia. A Fenomenologia, por outro lado, sustentava a autonomia das ciências do espírito quanto ao modelo físico-matemático. Para Stein, a ciências do espírito não se fundam em uma “explicação causal, mas na compreensão pós-vivencial” sendo apenas no nível espiritual que se forma uma pessoa (Bello, 2000, p 163).

Husserl encontrou na análise do fluxo de consciência uma vivência particular, – empatia (*Einfühlung*) – já nos primeiros anos do século XX, e em 1905, introduziu em seus trabalhos a ideia de empatia, e entendia por tal a experiência da consciência alheia e de suas vivências. Na obra de Husserl intitulada “Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (1913/2006), o filósofo alude muitas vezes ao termo empatia, e isso pode ter influenciado Stein em seu trabalho. Mas, de fato, foi acima de tudo, no curso “Natureza e Espírito” (1913) em que a fenomenóloga despertou sua curiosidade, visto que seu mestre não havia oferecido uma definição formal sobre o termo, Husserl elaborou a relevância teórica deste

¹ Na Fenomenologia de Husserl o “corpo” foi descrito e conceituado de duas maneiras, a saber: *Körper* e *Leib*, sendo o primeiro para se referir a coisas materiais, seres orgânicos enquanto corpos físicos, e nesse sentido, se distingue de *Leib*, pois esse segundo termo se refere a um corpo vivo, vivente e animado, termo ao qual traduz-se aqui por “corpo vivo” (Goto, 2015; Husserl, 1913/2006).

e sua relação e conexão com a Psicologia de Theodor Lipps (Stein, 2005). Comenta Stein sobre isso:

Durante as aulas do curso “Natureza e Espírito”, Husserl havia dito que um mundo exterior objetivo podia ser apreendido apenas intersubjetivamente, ou seja, por uma pluralidade de indivíduos que conhecem e que comunicam entre si. [...] Husserl chamava essa experiência de *empatia*, em conexão com os trabalhos de Th. Lipps, mas não explicitava em que ela consistia. Era então uma lacuna a preencher: eu queria explorar o que era empatia. Isso não desagradou ao mestre (Stein, 2018, p.345).

Apesar de o conceito organizado por Stein acerca da empatia coincidir com o de seu professor, isto é: a apreensão das vivências alheias e o perceber-se do vivenciar do outro, sua análise fenomenológica de como esse ato é possível, diverge em alguns pontos daquilo que Husserl havia desenvolvido até aquele momento. Stein evitava em sua investigação o solipsismo para a investigação da essência da empatia, desenvolvendo, dessa maneira, sua própria investigação acerca desse ato. E, apesar de divergir de seu mestre quanto ao “idealismo fenomenológico” desse, ela buscou entender tal “giro idealista”, e apresentou uma visão própria de que não havia de fato uma ruptura absoluta entre as obras de Husserl, visto que nas “Investigações” já existiam os germes para a condução da Fenomenologia à questão do transcendental (Goto & Moraes, 2016).

Dessa forma, temos no trabalho de Stein uma distinção qualitativa das consciências, e para tanto se baseou no conteúdo de suas próprias correntes de vivência (tal desenvolvimento aproxima sua tese de um trabalho mais personalista do que naturalista, nesse sentido). De certo que a alteridade qualitativa não se apresenta como provável a Stein, permanece-se no eu puro, e isso põe em questão de maneira implícita a inconsistência da redução transcendental. Tal movimento evidencia o que passará a ser uma constante em seu pensamento, isto é, a possibilidade de uma leitura realista do problema fenomenológico da constituição (Stein, 2002).

1.1 A essência dos atos de empatia: o que é empatia?

Stein, diferentemente do que se espera, não oferece ao leitor uma definição rápida e única sobre a empatia, mas a contrapõe a outros atos da consciência pura, ressaltando, assim, o que não é empatia. Depois de abordar a história da empatia, afirma no § 1 da Segunda Parte, sua formulação do que seria a empatia, após mostrar que experiências alheias aparecem a um sujeito. Stein afirma que “somos remetidos a um tipo de atos nos quais é possível colher a experiência alheia mesma” (Stein, 2004, p. 22).

No §2 da segunda parte de seu trabalho, Stein continua sua investigação abordando *A essência dos atos de empatia*, explicitando que a base de toda controvérsia sobre a empatia subjaz tacitamente no seguinte pressuposto: “nos estão dados os sujeitos alheios e suas experiências” (Stein, 2004, p.20). Portanto, buscou entender do que se trata esse *dar-se*, o desenvolvimento desse processo, os efeitos, enfim, sua fundamentação. Assim, para iniciar a investigar a essência do ato de empatia é preciso da “redução fenomenológica”, entendendo que por ser o objetivo da Fenomenologia o esclarecimento e a fundamentação última de todo conhecimento, não poderia senão fundar-se em si mesma, sem fazer o uso dos resultados de nenhuma ciência já fundamentada. “Cada fenômeno, analisa Stein, é base exemplar de uma consideração de essência” (Stein, 2004, p.20).

Segundo a filósofa, seguindo o método do mestre Husserl, todo o mundo circundante deve estar entregue a redução ou suspensão fenomenológica. Destarte, pode-se duvidar de coisas que se vê, visto que existe a possibilidade de um engano, devendo-se, assim, excluir a possibilidade da existência dessas. No entanto, o que não está submetido a nenhuma dúvida é a nossa própria vivência das coisas e o seu correlato que continua sem alteração em seu caráter e pode ser objeto de consideração, sendo esses os fenômenos objetos da fenomenologia, aqueles que permanecem mesmo após a suspensão. Ademais, Stein ressalta que conduz a sua pesquisa com grande generalidade, buscando descrever a experiência da consciência alheia em geral,

sem considerar de que tipo é o assunto que tem a experiência e de que tipo o sujeito cuja consciência é experimentada. Assim, temos que lidou apenas com o ego puro, sendo a experiência que um Eu em geral tem de outro Eu em geral (Stein, 2005). Lidar com o ego puro, nesse aspecto, evidencia o caminho que tomou o trabalho de Stein de uma antropologia filosófica fenomenológica de base compreensiva, podendo ser a base para a psicologia fenomenológica, em que se toma os fenômenos psicológicos básicos como puros.

A fenomenóloga expõe que o caminho mais próprio para iniciar a pesquisa seria pelo fenômeno concreto, existente em nosso mundo de experiência, isto é, pelo indivíduo psicofísico e seu corpo vivo, em que consideraria as vivências concretas, compreendendo que, dessa maneira, esse *dar-se* poderia acontecer de diferentes modos. Comenta Stein que: “se quisermos saber o que é o ser humano”, por exemplo, “teremos que pô-lo de modo mais vivo possível na situação em que experimentamos a existência humana, ou seja, o que dela experimentamos em nós mesmos e em nosso encontro com outros humanos” (Stein, 2003, p. 33). Como observado, Stein quer alcançar a essência da empatia, isto é, como se dá propriamente a compreensão da experiência vivida alheia. À vista disso, também visa entender como conseguimos adotar transcendentemente a perspectiva do Outro que viveu a experiência, e nessa, viver a empatia.

Todavia, não é sua pretensão saber de imediato os motivos levaram a pessoa a ter sentir o que esta passando, mas como é possível identificar o que ela está sentindo. E, nesse sentido, Stein entra em desacordo com Lipps, visto que compreende que existe algo além de um *dar-se* em *relação simbólica*, como ressalta o psicologista. Stein expõe a questão de que apesar de entendermos o que está sendo expresso em rostos e gestos, entendemos também o que se oculta por trás, como motivações que não são expressas por qualquer "aparência sensível" (Stein, 2005, p.22).

No §2 Stein parte para uma descrição sobre a empatia, comparando com outros atos de consciência pura, querendo captar esse tipo fundamental de ato no qual os dados da experiência

de outros é apreendida. No entanto, ressalta que apesar de as expressões poderem ser objeto de pesquisa, o que lhe é caro é, na verdade, não o caminho pelo qual se chega a essa expressão, mas o que esse *notar mesmo e perceber em si*. O importante é evidenciar a empatia como um ato *sui generis*, que, não define ou conceitua previamente, mas busca chegar ao essencial dessa vivência.

1,2 A essência dos atos de empatia: o que não é empatia?

Para chegar à vivência da empatia, Stein começou pelas experiências vivenciadas no nosso cotidiano, como a experiência de se deparar com alguém e, muitas vezes, compreender os sentimentos que estão experimentando. Contudo, nessa compreensão do outro, não sentimos aquilo mesmo que o outro sente, tal como alguma alegria ou tristeza, mas podemos afirmar que temos “uma experiência vivencial, um *Erlebnis* tanto da alegria” quanto da tristeza (Bello, 2000, p. 160). Essa compreensão é como uma percepção externa acerca da alegria ou dor, sendo uma compreensão como de algo que não é dado como coisa material. “A dor não é uma coisa e não me é dada dessa maneira, nem mesmo quando a noto *no* rosto doloroso que percebo externamente e com o qual sou *um*”, como explica Stein (Stein, 2005, p. 23).

Mesmo assim, parece-nos que a empatia tem algo em comum com a percepção externa, pois em ambas existe o objeto em si e que está aqui e agora, quer seja, estão presentes. No entanto, Stein nos mostra que a empatia se distingue em caráter da percepção, porque na percepção externa existe um ato que é originariamente dado, quer seja: “originárias são todas as vivências próprias presentes como tais” (Stein, 2004, p. 23); enquanto na empatia esse caráter de originariedade não é negado, “mas nem todas as vivências estão dadas originariamente, nem todas são originárias segundo seu conteúdo” (Stein, 2004, p. 23). Isso abre o caminho para o entendimento que a empatia está em uma outra ordem de vivências, ou seja, como uma vivência “não-originária” que nos possibilita ter a vivência originária do outro em uma “presentificação

empatizante”. Em síntese isso significa que na empatia não se está vivendo originariamente um sentimento de alegria ou dor, mas que tenho originariamente “consciência que o outro sente alegria, a partir da alegria experimentada pelo outro que se torna para mim um conteúdo do meu ato de sentir” (Bello, 2000, p. 161).

Outros atos como a ideação, a intelecção, a captura de um valor, além do mundo externo, são exemplos de atos que nos são dados originalmente. No entanto, atos como a recordação, a expectativa, a fantasia são experiências que, apesar de serem dadas originariamente, não são originárias quanto ao seu conteúdo, assim, não têm propriamente presente em “carne e osso” diante de si seu objeto, mas “presentificam”. A empatia, diferentemente desses atos citados, cuida de apreender o sentido das vivências alheias, não sendo, dessa forma, uma ideação como nos outros casos (Barea, 2016); sendo assim, a empatia se trata também, sobretudo de apreender o que é *hic et nunc*, isto é, em “carne e osso” (Stein, 2005). Portanto, a empatia, como sintetiza Barea (2016), é originária por seu conteúdo, mas os atos de consciência analisados não, sendo esses, “não-originais”. Assim, presentificamos a vivência alheia, não a vivemos de maneira originária, mas podemos vivê-la de modo “não-originário” por meio de uma “presentificação empatizante” dessa vivência do outro. Por fim, apesar de ser semelhante ao ato de percepção, a empatia vai além da percepção externa, uma vez que capta o sentido da vivência alheia.

Stein (2005) continua descrevendo fenomenologicamente acerca da semelhança entre os atos de empatia e os atos em que a experiência não é dada originalmente, atos como a recordação, a expectativa, a fantasia. Como exemplo, a filósofa cita a lembrança de uma alegria, e explica que é originária enquanto “ato presentificação”, porém, a alegria, enquanto conteúdo, não é original; visto que ela existe como tendo estado viva alguma vez. Com isso, vemos a semelhança com a vivência da empatia, enquanto vivência de uma “presentificação empatizante”. Além disso, temos na “presentificação” do ato de recordar a possibilidade de o sujeito poder olhar para a alegria passada “presentificada”, (como um objeto intencional), e

com ela o seu sujeito, o “eu do passado”, podendo acontecer uma confrontação entre o “eu de agora” e o “eu do passado”, e, dessa forma, a lembrança recordada pode admitir diferentes modos de atuação, como coloca Barea (2016, p.106): “a originalidade do agora da vivência é mediatizado também pela presentificação imaginária”.

Ainda, na recordação é possível chegarmos à clarificação que algo que inicialmente se entendia de forma confusa, podendo-se elucidar o que era significante da vivência anterior (Barea, 2016). A recordação pode ter lacunas, como dúvidas, suspeitas, possibilidades acerca de situações passadas, nas quais não nos lembramos da conduta anterior. Nisso, Stein expõe que pode aparecer um substituto no lugar da recordação ausente, isto é, uma imagem do passado que surge como uma conclusão reivindicada pelo sentido do todo recordado (Stein, 2005).

Na fantasia temos que sua originariedade consiste no momento da criação do mundo fantástico, passível de “presentificação originária”. Dessa forma, temos que o Eu que cria o mundo imaginário, naquele instante, é originário, enquanto o Eu que está vivendo na fantasia é não-originário (Barea, 2016, p.107). Nessa fantasia, há a possibilidade de se vislumbrar diversas formas de ação, visto que o conteúdo da fantasia explicita o que seria possível em uma vivência originária. Destarte, assim como a recordação e a espera, a fantasia possibilita o indivíduo a se ver em outra vivência, podendo encontrar consigo mesmo “ainda que esta unidade não constitua uma continuidade de vivência que enlace ambos, é como se quase que pudesse ver eu mesmo refletido em um espelho” (Stein, 2005b, p. 26, tradução nossa).

Em suma, as experiências fantásticas são uma forma não original de experiência presente, sendo que “presente” não se refere a um momento objetivo agora, mas sim à experiência que agora é vivida. De acordo com Stein, a experiência da fantasia só pode ser objetivada em um agora entendido como “neutro”, isto é, do tempo da fantasia. Tal forma neutra corresponde a um não-posicionamento, que pode ser entendido como a “presentificação” algo

agora real, mas não dado de maneira corporal. Sendo assim, não estão dadas como uma “presentificação” de experiências reais (Stein, 2005).

Após diferenciar eideticamente a empatia de outros atos da consciência pura, ressaltando o que não é a vivência da empatia, a filósofa começa a tratar acerca desse ato mesmo. Ressalta que “se trata de um ato originário como vivência presente, todavia, não em seu conteúdo. E esse conteúdo, que é uma vivência, que de novo pode ser apresentado em vários modos de atuação: no recordar, a expectativa, fantasia. Quando aparece em um golpe, esse conteúdo aparece primeiramente como um objeto” (Stein, 2005, p.26). Stein cita como exemplo a tristeza que podemos ver no rosto de uma pessoa, porém quando vamos entender as tendências implícitas no estado de espírito dessa outra pessoa, ela deixa de ser simples objeto, se transferindo para dentro de si do observador que a via como objeto inicialmente (Stein, 2005). Isso significa que não se está mais voltado para o outro enquanto objeto, mas nos voltamos para seu objeto, e passamos a ser o sujeito junto a essa pessoa com a qual empatizamos, sendo que somente após o esclarecimento desse que a experiência volta a ser confrontada uma segunda vez (Stein, 2005). Trata-se então de um modo vital originário de outro que não está em uma relação contínua com aquele que “presentifica”, sendo muito importante não confundir e misturar as vivências empatizadas (Barea, 2016).

Deste modo, o ato de empatia intencionaliza o sentido originário na vivência do outro, assim, então, captando o sentido *sui generis* (que remete aos atos/experiências mais essenciais que podem ser vivenciados pelo ser humano) do significado desses atos, visto que temos semelhanças em nossa estrutura. De fato, na Fenomenologia de Husserl existe grande importância da passagem da experiência solipsista (cartesiana) para a experiência intersubjetiva (fenomenológica), sendo a vivência da empatia fundamental para que tal movimento ocorra entre as relações humanas, uma vez que contribui para a formação dos sujeitos e suas capacidades. Como observou Barea (2016, p. 113): “o Eu e o Outro existem em uma troca

recíproca, na qual se encontram pelas vivências intersubjetivas que o mundo da vida lhes possibilita”. Stein, contudo, aprofunda essa vivência intersubjetiva, evidenciando que na empatia não estamos mais voltado para o outro enquanto objeto, mas para o objeto de sua vivência, assim, passamos a ser o sujeito com a qual empatizamos, e após a “clarificação recebida mediante a atuação articulada à realização, a vivência mesma torna de novo a ser confrontada como objeto” (Stein, 2005, p. 27).

Na continuidade da descrição, Stein ainda sugere que as “presentificações” das vivências se organizam em três graus de atuação (os casos considerados são de presentificação de experiências, e nem sempre todos os graus são abordados em cada caso) que aparecem da seguinte maneira, de acordo com a fenomenóloga: 1) o primeiro grau: *aparicação do vivência/experiência* que compreende a vivência do outro, seu vivido, que surge como um golpe, de maneira improvisada diante daquele que empatiza; 2) o segundo grau compreende a *explicitação plena*, isto é, a vivência é atualizada, uma vez que me envolvo no estado de espírito do Outro colho o sentido que essa vivência me oferece, colho seu sentido/objeto; e por fim, 3) no terceiro grau: *a objetivação compreensiva do vivência explicitada*, assim, a vivência vem objetivada, isto é, a vivência volta para aquele que empatizou como objeto correlativo da consciência (Stein, 2005; Barea, 2016).

Todavia, Stein diz que no “primeiro e terceiro grau, a presentificação do vivido representa o paralelo não original da percepção” (Stein, 2005, p. 27), sendo somente o segundo grau aquele que corresponde ao ato da experiência empática, porque aí se chega a viver a vivência do outro como se fosse a própria, correspondendo à atuação da vivência. Sobre isso sintetiza Stein que:

[...] o sujeito da vivência empatizada – e esta é a novidade fundamental frente ao recordado, a espera, a fantasia das próprias vivências – não é o mesmo que realiza a empatia, senão o outro. Ambos estão separados, nem ligados por uma consciência de mesmidade ou por uma continuidade de vivência. E, mesmo que sinta aquela alegria do outro, não a sinto nenhuma alegria originária [**não ficamos alegres, N.A**]; ela não brota viva em meu eu, tampouco tem caráter de ter-estado-viva-antes como a alegria

recordada. [...] Em meu vivenciar não-originário me sinto, de certo modo, conduzido por algo originário que não é vivenciado por mim e que entretanto está aí, que se manifesta em meu vivenciar não-originário (Stein, 2005, p.27).

Por fim, conclui a fenomenóloga que a empatia é um ato que se diferencia do recordar, da expectativa, da fantasia, uma vez que o sujeito que realiza tais atos é o mesmo, existindo uma conexão por meio de uma consciência de identidade, uma continuidade de vivências. Assim, temos uma diferença fundamental, visto que na empatia, não é o mesmo sujeito que a realiza, mas um outro, sendo dessa forma que a empatia emerge e transcende o meu ser no outro.

1.3 Outras descrições de empatia: Theodor Lipps e Max Scheler

Na sequência de sua investigação, Stein compara sua análise acerca da empatia com as análises de Theodor Lipps, Max Scheler e Hugo Münsterber. Destacamos aqui alguns pontos que convergem e que divergem da análise da empatia proposta por Stein e pelos autores já mencionados, exceto de Hugo Münsterber, visto que apesar de a fenomenóloga ter realizado esse feito em sua tese, não teremos espaço para tanto.

Começamos com Theodor Lipps que ofereceu uma descrição sobre a experiência da empatia, que apesar de não ser uma pesquisa em generalidade pura, como adverte Stein, se assemelha em certos pontos com a descrição elaborada pela autora. Lipps, afirma Stein, “segue o exemplo do indivíduo psicofísico e o caso da *doação simbólica*, mas os resultados alcançados devem ser generalizados parcialmente” (Stein, 2005, p. 28).

A empatia era um conceito central no trabalho de Lipps e de sua filosofia (Bono, 2002), que podemos destacar três conceitos de *Einführung*: a “empatia genérica” que corresponde à noção de apercepção, e dessa forma, “toda captação de algo percebido é já empatia” (Lipps, 1903, citado por Bono, 2002, p. 3). A “empatia estética”, para Lipps consiste em uma vivificação ou animação de um objeto, uma vez que se projeta o mundo interior em um objeto morto, quer seja a ideia *projetiva* de empatia. E a “empatia intersubjetivo” que para Lipps é um

caso particular dessa projeção empática, uma vez que há a transmissão de certas determinações daquele que empatiza ao empatizado, um empréstimo da própria personalidade (Stein, 2005; Bono, 2002). Para esclarecer tal caso, Bono expõe a seguinte situação: “ao ver um gesto que na minha experiência aparece como sinal do sentimento de ira, tal visão desperta em mim a tendência para imitar ou reproduzir esse sentimento, depois, atribuo ao gesto a representação da ira como sendo do outro” (Bono, 2002, p. 03).

A esse processo Lipps denominou de imitação, que pode ser externa ou interna. O exemplo do acrobata pode nos ajudar a diferenciar a imitação externa da imitação interna, uma vez que ao imitar os gestos de um acrobata, podemos nos ver diferente dele, evidenciando aí o do princípio de individuação. “Mas quando se trata de minhas movimentações internas acerca dos movimentos desse acrobata que contemplo, não há separação entre o acrobata e eu” e ao me identificar com ele, tem-se assim a tendência ao vivenciar completo, ao que Lipps denomina como imitação interna ou empatia completa, uma vez que se dilui a diferença entre os eus, “em benefício de um eu puro supra individual” (Bono, 2002, p. 3, tradução nossa).

A crítica de Stein incide nesse ponto que destacamos, ou seja, sobre a tendência ao vivenciar completo, pois para a filósofa a empatia não tem o significado genérico, nem projeção e imitação, mas seu significado ligado ao intersubjetivo. Para a Stein (2005), a empatia é a consciência da vivência de outros, a experiência do vivenciar alheio, e nessa vivência, nunca se produz uma identificação entre aquele que empatiza e o sujeito empatizado, uma vez que o conteúdo das vivências que outro tem é para ele originário, mas para aquele que empatiza não é originário. Diante disso, a fenomenóloga estabelece “três atos diferentes, empatizar (*einfühlen*), consentir (*mitfühlen*) e sentir-a-um (*einsfühlen*)” (Bono, 2002, p. 04).

A diferenciação entre o “consentir” e a “empatia” está, segundo Stein, quanto ao caráter originário do conteúdo empatizado, pois no ato de consentir, suplantamos e nos envolvemos com a situação colocada pelo outro, chegando a uma experiência "correspondente" e atribuindo

ao eu-alheio aquela vivência, chegando, assim, a um saber sobre o seu vivenciar, que na verdade é suposto, não podendo ser chamada de uma vivência empática. Assim, o consentir não tem como objeto a alegria de meu colega que passou na prova, pois isso é a empatia (Bono, 2002, p.4, tradução nossa). Explica Stein que:

alegria consentida e empatizada não são de modo algum a mesma segundo seu conteúdo (segundo a qualidade não as são, porque uma é vivência originária e a outra não-originária): a alegria do mais proximamente implicado será em geral mais intensa e, na maioria das vezes, também mais duradoura que as congratulações dos demais; mas também é possível que as congratulações dos outros sejam intensas [...]. Ao contrário, a alegria empatizada é, segundo sua pretensão, igual a qualquer conceito de alegria apreendida; em todos os casos e no caso ideal (onde não há lugar para engano) tem-se o mesmo conteúdo e só outro modo de se dar (Stein, 2005, p.31).

Quanto à imitação interna, outro conceito de Lipps, Stein entende que se deve distinguir entre “empatizar” e “sentir-a-um”, sendo que esse último significa “sentir participativamente, esquecendo-se do corpo do outro e sua experiência” (Bono, 2002, p.4). É isso que acontece na imitação interna no exemplo do acrobata que para Lipps não se suprime a diferença entre o eu e o eu do acrobata, quer seja, entre vivência originária e não-originária. Assim, o júbilo coletivo é um exemplo do “sentir-a-um”, que constitui um sujeito superior, o nós, mas com ele não se anulam as diferenças individuais. Como crítica geral ao trabalho de Lipps, Stein expõe que o autor faz uma mescla entre a descrição e a explicação genética (de sua origem) não se reduzindo a uma generalidade pura (Stein, 2005). Dessa forma, a empatia não é um sentimento único (*Einsfuehlung*), no sentido de uma mesma experiência comum, uma vez que mesmo que sujeitos se alegrem por um motivo comum, não há uma dissolução do “eu” em um “nós”.

Ainda, para Stein a empatia se diferencia da inferência por analogia, ideia apresentada por Lipps, mas também nos de J. Stuart Mill (1806-1873), pois esse conceito se sustenta no fato de que “há uma evidência da percepção externa e uma evidência da percepção interna, sendo possível transcender somente por inferências o âmbito dos dados de fato fornecidos por essas duas evidências” (Stein, 2005, p. 43). Dessa forma, entende-se que apenas se pode interpretar o que se passa com o outro baseando-se no que se vive em si mesmo, como se não houvesse

acesso a evidência interna do outro. Segundo a filósofa, essa teoria se contradiz, visto que apesar de ter sido elaborada para justificar a validade de nosso saber referente à consciência alheia, ao mesmo tempo afirma a impossibilidade de acessar a essa consciência, sendo possível apenas acessar por inferências o corpo externo do outro (evidência externa). Nas palavras de Stein:

De certo modo não se pode negar que no conhecimento do vivenciar alheio há algo como inferências por analogia. É muito possível que a expressão de outra pessoa me lembre a uma própria e que eu atribua em outro o mesmo significado que ele costumava ter em mim. Só então se supõe a apreensão do outro como de outro eu, da expressão corporal como expressão do anímico. A inferência por analogia se estabelece no lugar da empatia falhada e não produz experiência, mas um conhecimento mais ou menos verossímil da vivência alheia (Stein, 2005, p.43).

Outro ponto que Stein (2005) explicita é que a empatia também não é uma associação (*Assoziation*), de forma de uma vivência pela qual o sujeito se aproxima da vivência de outrem por meio de um representante intuitivo. Stein (2005) coloca que ao ver uma pessoa dar um chute, ocorre que eu alguma vez chutei e ao mesmo tempo me apresenta a raiva que então naquele momento me imbuía. Com isso, imediatamente represento a raiva que senti e que me havia tomado, e digo a mim mesma a outra pessoa está com raiva/irritada agora. Nesse sentido, diferente da empatia, que nos põe imediatamente a vivência, sem nenhuma mediação ou representação, tenho que na associação a raiva não me é dada do outro para mim mesmo, mas “recolho a existência e intento aproximá-la a mim mediante um representante evidente: a própria raiva” (Stein, 2005, p. 41).

É possível perceber então que Lipps tratou da empatia partindo do empírico psicológico, como natureza objetiva, que como coloca Husserl, pertence a realidade psicofísico, sofre “efeitos”, ou seja, possui uma autonomia relativa, e, portanto, pode levar ao engano. Dessa forma, Lipps não faz um trabalho em generalidade pura. Lembram-nos Goto, Holanda e Costa (2018) que os problemas que a Psicologia enfrenta são reflexos do que Husserl denominou como “crise das ciências”, uma vez que os cientistas positivistas não compreenderam que

apenas o espírito existe em si mesmo e para si, isto é, apenas o espírito é autônomo e pode ser tratado dessa forma.

Max Scheler também fez críticas ao conceito de Lipps acerca da empatia como imitação, reprodução e projeção, pois esses processos supõem que já está apreendida a vivência alheia, e que tampouco se identificam em rigor com a “simpatia”. De acordo com Scheler, “se compreendo a angústia mortal de alguém que está se afogando, se empatico com essa angústia, não necessito reproduzir em mim tal angústia como diria Lipps, nem sequer atenuada, mas tampouco estou obrigado a sentir compaixão” (Bono, 2002, p.10). Assim, a empatia não é uma simples imitação (*Gebarde*) visto que nessa existem dois atos e vivências distintos, e, além disso, pela imitação não acesso ao fenômeno da vivência alheia, mas a minha própria vivência. No caso da transmissão de sentimentos, por exemplo, que se assemelha ao caso da imitação, pode haver um contágio de sentimentos/contágio emocional, mas os sentimentos atuais suscitados não se revestem de uma função cognitiva, não sendo empáticos, portanto.

Ainda, Scheler pensa a simpatia um ato reativo e não espontâneo, “uma reação edificada sobre a prévia compreensão das vivências do outro”, e dessa forma, pressupõe alguma forma de saber do vivenciar alheio, de suas “qualidades” e da existência em geral de seres animados diferentes do eu (Bono, 2002). Sem entrarmos em por menores aqui, cabe-nos salientar que apesar de Stein concordar em partes com as análises de Scheler, destacou existir certa indiferenciação no fluxo de vivências entre a consciência própria e alheia, pois Scheler não tinha a compreensão do “eu puro”, atribuindo tudo ao “eu psíquico” (Stein, 2005).

Para concluir, temos que Stein apresenta a vivência da empatia em contraposição a outros atos da consciência pura, como a percepção externa, o recordar, a expectativa, a fantasia; assim como também diferencia a consciência (vivência) da experiência psicológica. Ela vai, passo-a-passo, nos mostrando primeiro o que a empatia não é, para depois poder ir revelando que a empatia é um ato *sui generis*, no qual é possível colher a experiência alheia mesma, sendo

uma vivência originária por seu conteúdo, visto que presentificamos a vivência alheia, porém sem que a vivamos de maneira originária, mas vivê-la de modo “não-originário” por meio de uma “presentificação empatizante”. Em suma, na empatia não se está vivendo originariamente um sentimento, por exemplo, mas tem-se originariamente consciência que o outro sente alegria, a partir da alegria experimentada pelo outro que se torna para mim um conteúdo do meu ato de sentir.

CAPÍTULO 2

A Ideia de Empatia nas diversas Psicologias Contemporâneas: da Neuropsicologia e Psicologia Cognitiva à Psicologia Humanista

O conceito da empatia tem sido objeto de pesquisas na Psicologia, principalmente no que se refere aos processos psicológicos básicos e a certas condições ou atitudes de atendimento psicoterapêutico. Podemos dizer que ainda é atual o interesse de se estudar a “empatia”, pois como nos mostram Azevedo, Mota e Mettrau (2018), a partir da análise de publicações científicas acerca da empatia, a área que tem mais apresentado pesquisas no período de 2007 a 2017 é a área da Psicologia. Dentre esses estudos como os da Neuropsicologia, Psicologia Cognitiva e de algumas abordagens clínicas da Psicologia, como a Abordagem centrada na Pessoa (ACP) de C. Rogers, que analisam a empatia a partir de uma perspectiva exclusivamente psicológica, psicogenética e evolutiva, os autores ressaltam os estudos psicométricos, que têm como objetivo realizar validações e adaptações de escalas para medir o constructo empatia, entendida como um constructo multidimensional.

Com o desenvolvimento da neuroimagem tem sido possível avançar nas pesquisas neuropsicológicas a cerca de mecanismos fisiológicos e os circuitos neurais envolvidos na empatia. Isso significa analisar áreas cerebrais envolvidas nos aspectos emocionais, como percepção e compreensão das emoções até o estudo das áreas cerebrais associadas ao processos cognitivos. É possível perceber relações entre lesões na região pré-frontal do córtex e a capacidade da empatia, por exemplo, uma vez que regiões do córtex pré-frontal estão relacionadas a mecanismos autorregulatórios da vida em sociedade (Moya-Albiol, et al., 2010; Sampaio, et al., 2009). Como também há evidências científicas nos mostram que os aspectos emocionais e os cognitivos são componentes diferenciáveis entre as pessoas, ou seja, seu desenvolvimento, as bases funcionais e substratos neuroanatômicos, porém ambos se

complementam para produzir respostas empáticas e interações sociais apropriadas. Assim, os cientistas têm proposto que, a capacidade de empatia está ligada aos processos circuitos afetivos e cognitivos e dos circuitos neuronais em comum e específico e, que seria ativado conjuntamente durante a promoção e modulação de respostas empáticas (Filippetti; Lopez, e Richaud, 20020).

Os psicólogos cognitivistas entendem a empatia como um constructo que reflete capacidades e habilidades cognitivas, colocando a empatia como sendo a capacidade de compreender os pensamentos, sentimentos ou intenções de outras pessoas, existindo uma base evolutiva para tais comportamentos. Quanto às pesquisas realizadas pela Psicologia Cognitiva acerca da empatia, temos que essa se utiliza de diferentes instrumentos de avaliação como, por exemplo, as respostas fisiológicas, em que se utiliza de índices fisiológicos, como a verificação da temperatura, frequência cardíaca e respiratória, também análises das expressões faciais e gestos, ou histórias, questionários, escalas de autoavaliação e, por fim, neuroimagens funcionais (Sampaio, et al., 2009).

Outras investigações empíricas sobre a empatia também foram realizadas e aplicadas na prática psicoterapêutica, partir da iniciativa de Carl Rogers, no início da década de 50. Na Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), a empatia foi um conceito que assumiu grande importância, principalmente quando Rogers se aplicou em estudar a empatia por meio de técnicas de mensuração que avaliariam o nível de empatia das pessoas (Sampaio, et al., 2009). A partir desses estudos, elencou condições ou atitudes básicas para a mudança terapêutica ou fatores de sucesso para intervenção na terapia com o cliente, sendo essas: autenticidade/congruência, consideração positiva incondicional e “compreensão empática” (Rogers, 1973).

Destacaremos aqui mais detalhadamente a abordagem de Rogers, porque muitos psicólogos, principalmente no Brasil, tendem a relacioná-la com a Fenomenologia Filosófica e

a Psicologia Fenomenológica (Goto, 2015; Orengo, 2017; Castelo-Branco & Cirino, 2017). Durante algum tempo, assistimos a ascensão das abordagens humanistas e existenciais na Psicologia a partir de um contexto caracterizado como “fenomenológico”. Assim, dentre essas abordagens temos Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) que foi atribuído uma característica de ser uma abordagem psicológica fenomenológico-existencial. Como nos diz Castelo-Branco e Cirino:

Esta filosofia parece cancelar um lugar epistêmico e histórico de influência no pensamento rogeriano, ao passo que é possível encontrarmos muitos psicólogos humanistas centrados na pessoa que utilizam diversos aportes da Fenomenologia, seja como uma pauta profícua de crítica e/ou ampliação da abordagem de Rogers (Frota, 2012), seja como uma crença, por alguns (Fonseca, 2007; Amatuzzi & Carpes, 2010), de que ele foi um psicólogo de procedência fenomenológica (Castelo-Branco e Cirino, 2017, p. 45).

Ainda, apesar de novas vertentes da ACP terem vida própria e seguirem caminhos diversos, como coloca Goto (2015) e Castelo-Branco e Cirino (2017), é um equívoco associar pesquisas e práticas de Rogers à Filosofia Fenomenológica e à Psicologia Fenomenológica de Husserl e Stein, uma vez que o psicólogo estadunidense não se apropriou e nem se utilizou do “método fenomenológico” nas suas investigações científicas e clínicas. É possível identificar alguns pontos comuns e influências difusas, talvez pela “visão de ser humano e de mundo” (Stein, 2012) que a Fenomenologia enquanto filosofia produziu e que já estavam em circulação nos anos 50 nos EUA com a chegada de imigrantes europeus fugidos da guerra.

No entanto, mesmo que Herbert Spiegelberg (1972), conceituado historiador do “movimento fenomenológico”, tenha mencionado C. Rogers como um representante de tal movimento na psicologia estadunidense e, até o próprio Rogers tenha reconhecido certa aproximação tardia do seu pensamento com a Fenomenologia, porque via um paradigma alternativo ao Behaviorismo, como destacam Castelo-Branco e Cirino (2017); a sua psicologia, em verdade, se baseou decisivamente a partir da influência do funcionalismo e pragmatismo americano de W. James e J. Dewey. Essas influências podem ser identificadas pelo

entendimento de experiência (empírico), adaptação, organismo e do modelo de investigação utilizado por ele. Em um estudo mais aprofundado sobre essa questão, Castelo-Branco e Cirino concluem que:

Em relação ao Funcionalismo, Rogers reconhece que a dinâmica de ajustamento e adaptação é o âmago da intervenção clínica em aconselhamento psicológico. [...] No que reporta ao Pragmatismo, Rogers segue uma posição pragmática, ao enfatizar a verdade como um conhecimento que não é interno ou externo ao organismo, mas parte de uma interação com o meio, que é validada pela experiência e possibilita uma construção reflexiva além do habitual (Castelo-Branco & Cirino, 2016, p. 19).

Além desses conceitos, podemos também explicitar o de “empatia” em Rogers, cujo estudos e sua elaboração não sofreu influência da Fenomenologia Filosófica e nem mesmo da Psicologia Fenomenológica, quer de Husserl ou mesmo Stein. Nessa época, diferentemente do se costuma pensar, os psicólogos americanos não sabiam nada sobre a Psicologia Fenomenológica, elaborada a partir da Fenomenologia filosófica ou filosofia existencial (Buhler y Allen, 1972; Misiak e Sexton, 1973; Fourcade, 1982; DeRobertis, 1996; Goto, 2015). E, mesmo possuindo uma relação direta com o movimento humanístico americano, cuja influência também possuía da Antropologia cultural e da Psicanálise, podemos conjecturar que o envolvimento de Rogers estava mais ligado às questões de contracultura, que propriamente às questões epistemológicas. Em uma entrevista Rogers disse que:

Em verdade, não recebi grande influência da filosofia existencial. Descobri isso quando formulei meus próprios pontos de vista e percebi que havia grandes coincidências. Eu acho que os autores que tiveram o maior impacto em mim foram Kierkegaard e Martin Buber [...]. Nem Heidegger, nem Sartre, por outro lado, nunca influenciaram minha pesquisa (Besora, 1982, p. 13).

Retomando o conceito de empatia, podemos observar que não foi rapidamente organizado por Rogers, passando por reformulações. Todavia, podemos dizer que em síntese, para Rogers, o psicólogo no processo psicoterapêutico, por exemplo, deve desenvolver uma “compreensão empática” pelo cliente, sendo a empatia não apenas uma “resposta reflexa ao comportamento do outro, mas uma habilidade aprendida/desenvolvida que envolve o estabelecimento de vínculos cognitivo-afetivos entre duas ou mais pessoas, durante os quais

alguém se permite, deliberadamente, sensibilizar-se e envolver-se com a vida privada de outros” (Rogers, 1985/2001).

É importante salientar que seguiremos para a análise da empatia as três etapas clássicas da psicologia de Rogers, proposta por Hart & Tomlinson (1970) e Wood (1993), porém incluindo uma etapa de transição, tal como apresenta Castelo-Branco (2019), a partir da perspectiva epistemológica, quer seja, das influências e ideias que o psicólogo estadunidense assimilou.

Rogers, inicialmente, não definia a empatia em seus trabalhos, nem mesmo utilizava o termo de forma direta, mas já era possível perceber em seu pensamento, o conceito que vinha se formando, visto que enfatizava a importância da compreensão dos problemas e sentimentos do paciente pelo terapeuta, o que acabaria colaborando para ambiente terapêutico. Essa ideia inicial está presente na fase não-diretiva (dos anos de 1928 a 1950 aproximadamente) de Rogers, caracterizada por ter uma proposta de “terapia não-diretiva”, ou seja, pela mínima intervenção do terapeuta. “Rogers restringia sua atuação e investigação ao campo metodológico e técnico de intervenção clínica em tratamento de crianças desajustadas ou desadaptadas”, e como salienta Castelo-Branco (2019, p. 33), foi um período que “Rogers concluiu Ph.D na Universidade de Columbia, um grande centro funcionalista; concepção esta que alimenta nesse momento sua visão de ciência”.

Em outro momento, identificado como uma fase reflexiva (dos anos de 1950 a 1964 aproximadamente), devido à prática do reflexo de sentimento e da terapia centrada no cliente, exposta na obra “Terapia Centrada no Cliente” de 1951. Rogers amplia seu horizonte teórico “de outras teorias e pesquisas psicológicas para fundamentar sua nova abordagem: ele sai da dimensão do ‘aconselhamento’ para adentrar a esfera da ‘psicoterapia’” (Castelo-Branco, 2019, p. 33) e, preocupado com o processo psicoterapêutico e com as atitudes do terapeuta, explicita

a importância que a empatia tem na compreensão do terapeuta. Sobre essa questão comenta que:

o “orientador **[terapeuta]** pode conseguir algumas pistas que lhe permitam uma *empatia correta* [grifo nosso], mas, em certa medida, é forçado a ver o cliente de um ponto de vista de observador e só pode assumir ativamente o campo perceptivo do cliente quando algum tipo de expressão tem início novamente (Rogers, 1992, p. 42).

É conveniente explicitar, como analisa Castelo-Branco (2019, p. 33) que, nesse momento, “Rogers desenvolveu suas pesquisas na Universidade de Chicago, outro grande centro funcionalista, e depois na Universidade de Wisconsin. Nesse período, a concepção organísmica de Rogers ainda é alimentada pelo funcionalismo”. Ao elencar diversas pesquisas em contextos psicoterapêuticos e não-psicoterapêuticos, Rogers confirma a importância da empatia no processo relacional, pois a “capacidade de criar empatia pode ser uma outra forma de dizer que uma pessoa é capaz de assumir o papel da outra – um aspecto essencial a toda comunicação interpessoal e um fator muito importante na terapia individual (Rogers, 1992, p.399).

Também nos diz que, em relação as atitudes de transferência na psicoterapia, o cliente “pode sentir uma empatia agradável com o orientador à medida que vai investigando suas próprias atitudes” (Rogers, 1992, p. 230). Mesmo em um contexto grupal, o líder centrado no grupo possui características de comportamento que incluem a empatia, uma vez que:

Calor humano e empatia [grifo nosso] são termos usados para designar algo básico no modo de ser de um líder, algo importante para se criar uma atmosfera não-ameaçadora e de aceitação. Sem dúvida, esse padrão de comportamento manifesta-se no modo de falar, na expressão facial, nos gestos do líder (Rogers, 1992, p. 399).

Na sequência, temos uma “fase de transição” (dos anos de 1964 a 1977 aproximadamente) que, segundo Castelo-Branco (2019), caracteriza-se pela “transição entre a Terapia Centrada no Cliente (TCC) e a Abordagem Centrada na Pessoa (ACP)”, em outros termos, apresenta “reflexões sobre a aprendizagem, a facilitação de grupos e a perspectivas alternativas às ciências do comportamento” (Castelo-Branco, 2019, p. 33).

A empatia também será valorizada nesse contexto, mas agora pertencente às atitudes ou habilidades do terapeuta, não só no que se refere a psicoterapia, mas também ao processo de crescimento pessoal e grupal no cotidiano. Segundo Rogers, dentre as condições ou atitudes do terapeuta, uma condição é a compreensão empática, pois:

Quando o terapeuta é sensível aos sentimentos e às significações pessoais que o cliente vivencia a cada momento, quando pode apreendê-los “de dentro” tal como o paciente os vê, e quando consegue comunicar com êxito alguma coisa dessa compreensão ao paciente, então está cumprida essa terceira condição. [...] Recorremos a um outro tipo de compreensão que é muito diferente. “Eu compreendo o seu problema.” “Eu compreendo o que o levou a agir dessa maneira”; ou então: “Eu também passei por esse problema e reagi de modo muito diferente”; estes são os tipos de compreensão que estamos habituados a dar e a receber, uma compreensão que julga do exterior. Mas quando alguém compreende como sinto e como sou, sem querer me analisar ou julgar, então, nesse clima, posso desabrochar e crescer (Rogers, 1997, p. 73).

Rogers relaciona a empatia a uma forma de compreensão, não a intelectual, mas uma compreensão ligada aos sentimentos do cliente. Afirma que o terapeuta deve experienciar o mundo do cliente e para isso é preciso

Captar o mundo particular do cliente como se fosse o seu próprio mundo, mas sem nunca esquecer esse caráter de “como se” [...]. Sentir a angústia, o receio ou a confusão do cliente como se se tratasse de sentimentos seus e, no entanto, sem que a angústia, o receio ou a confusão do terapeuta se misturassem com os do cliente, tal é a condição que estamos tentando descrever (Rogers, 1997, p.327).

E, por fim, em sua fase entendida com experiencial (dos anos de 1964 a 1987 aproximadamente), uma vez que há uma maior preocupação com a experiência intersubjetiva e comunicativa entre cliente e terapeuta, que propriamente com a técnica psicoterapêutica (Hart & Tomlinson, 1970; Wood, 1983). Rogers buscou evidenciar a atitude compreensiva do psicoterapeuta, destacando no processo clínico a questão da comunicação dos sentimentos, das percepções e emoções ao cliente. Nesse último período, como observou Castelo-Branco (2019, p. 33), Rogers passa de uma “perspectiva funcionalista para uma perspectiva sistêmica”. São autores decisivos nesse período: Eugen Gendlin, filósofo com perspectivas fenomenológicas e

existenciais, que estudou com Rogers, mas também Fritjof Capra, Ilya Prigogine e Magorah Maruyama Castelo-Branco (2019).

A introdução da ideia de “experienciação” de Gendlin e a nova perspectiva sistêmica, fez com que Rogers enriquecesse sua definição de “compreensão empática”, apontando não só a questão da captação e comunicação dos sentimentos alheios. A compreensão empática ressalta “com sensibilidade o ‘significado sentido’ que o cliente está vivenciando num determinado momento, a fim de ajudá-lo a focalizar este significado até chegar à sua vivência plena e livre” (Rogers, 1997, p. 72)

A partir dessas breves colocações e definições de Rogers sobre a empatia, representando aqui diversos momentos de seus estudos, temos que sua concepção de empatia se aproxima mais da ideia de “empatia genérica” de Lipps que propriamente daquela apresentada a partir da fenomenologia de Stein. Apesar de Rogers ter identificado a empatia como uma experiência compreensiva não-intelectual (não avaliativa ou de julgamento), que capta/percebe os sentimentos e significados alheios, o que se aproxima da descrição fenomenológica de Stein; ao mesmo tempo, se diverge radicalmente ao relacionar a empatia a um estado consciente (ter ciência dela), intencional (propósito) e com condições de treinamento, precisão, pois é algo da habilidade e competência experiencial que se dá principalmente via ato comunicacional. Os terapeutas mais experientes estão, como observou Rogers (1992, 1997), mais aptos a “compreensão empática”, porque “quando está em sua melhor forma, o terapeuta pode entrar tão profundamente no mundo interno do paciente que se torna capaz de esclarecer não só o significado daquilo que o cliente está consciente como também do que se encontra abaixo do nível da consciência” (Rogers, 1983, p. 39).

Uma coisa é investigar, reconhecer e valorizar a percepção que se tem do mundo externo (comportamento) e do mundo interno (sentimentos) do outro, o que nos parece fazer Rogers; agora, outra coisa é analisar como é possível ter acesso ao que o outro vivencia, tal como

procede E. Stein. Isso nos parece ser o início da confusão, pois em Rogers é possível identificar certa oscilação conceitual entre a “empatia genérica”, quer seja, a condição de se captar ou apreender os sentimentos do outro, com a “inferência por analogia”, quer seja, a condição de se captar certos movimentos corpóreos (externos) e sentimentos (internos) do outro, porque se conhece esses sentimentos em si mesmo; ambos apresentados por Lipps.

Isso significa que, se por um lado Rogers entende a empatia como uma experiência psicológica (condição) que permite o terapeuta captar os sentimentos alheios; por outro, esse reconhecimento só é possível baseando-se naquilo que ele vive nele mesmo. Assim, quando Rogers afirma que a empatia é condição de captar “o mundo particular do cliente como se fosse o seu próprio mundo, mas sem nunca esquecer esse caráter de “como se” (Rogers, 1997, p. 327), e, é um captar “com precisão os sentimentos e significados pessoais que o cliente está vivendo” (Rogers, 1983, p.39), está entendendo-a como uma experiência psicológica de perceber/captar, seja externa ou internamente, algo que se experimenta.

Na continuidade, confirma a ideia que a empatia é experimentada pelo terapeuta por conhecimento próprio, quando diz que sentir “a angústia, o receio ou a confusão do cliente como se se tratasse de sentimentos seus”, porém, sem que a angústia, o receio ou a confusão do terapeuta se misturassem com os do cliente, tal é a condição que estamos tentando descrever (Rogers, 1997, p. 327). Stein nos mostrou em suas análises fenomenológicas que é preciso distinguir a vivência alheia, que é vivida pelo outro como experiência interna; da vivência da percepção (externa ou interna) que se pode ter no momento em que se tem a vivência alheia; e, da vivência que se pode ter da vivência alheia (empática).

Por fim, também podemos dizer que toda a análise rogeriana da empatia se limitou a ser uma análise psicológica, no nível empírico-pragmático naturalista, pautado tanto em pesquisas empíricas, estatísticas; quanto em análises descritivas pessoais. Ainda, seus estudos mais evidenciou a importância dessa experiência psicológica no processo relacional, seja

psicoterapêutico ou não-psicoterapêutico, que propriamente evidenciou o que é a empatia. A sua concepção de empatia se aproximou daquela comumente entendida na psicologia geral, quer seja, como a:

faculdade de experimentar os sentimentos e a conduta de outra pessoa. A empatia, ou endopatia, diz respeito a uma vivência pelo qual quem a experimenta se introduz numa situação alheia, real ou imaginária, objetiva ou subjetiva, de tal modo que aparece como se estivesse dentro dela. A empatia pode referir-se a toda espécie de situações, [...]. Adquire grande importância, do ponto de vista de compreensão do próximo. No entanto, isto não significa que a pessoa que a vive se identifique afetivamente com o estado alheio. Um desenvolvimento especial da empatia é bastante útil para os psicólogos e psiquiatras, principalmente no início do relacionamento com o paciente (Dicionário de Psicologia Prática, 1970, p.187)

Para isso lembremos que é *myster* a análise fenomenológica, pois só com a “redução fenomenológica” é possível chegar à essência da vivência da empatia e a sua natureza vivencial-transcendental, para além da psicológico-empírica. Devemos “apreender os fenômeno **[empatia]** em sua essência pura, desconectado de todas as contingências do aparecer”, recomenda Stein (2005, p. 37), para chegar a “coisa mesma” e assim se desvencilhar das diversas confusões conceituais de princípio sobre a questão, principalmente aquelas relativas à Psicologia.

De acordo com Pezzela (2003, p.110) a empatia é “um condição natural, imediato, por meio do qual se consegue apreender e compreender os outros, ou melhor, suas vivências os seus estados de alma, os sentimentos”, e não poderia ser uma prática que se aprende, desenvolve e se aplica. Assim, quando Rogers elenca condições para a empatia acontecer, temos uma representação da empatia, dependente condições, que não está em consonância com a elaboração fenomenológica, uma vez que para a autora, esse é um ato natural, espontâneo e imediato. Ademais, Rogers compreende que a compreensão empática se daria através dessas condições, no sentido de que a empatia pudesse ser aprendida/desenvolvida ou mesmo integrada em técnicas terapêuticas.

Essa confusão pode ser claramente identificada na concepção de “empatia” de Rogers que tem gerado, atualmente, uma série de confusões conceituais, principalmente por aqueles psicólogos pós-rogerianos, caracterizados por possuírem uma orientação fenomenológico-existencial. Moreira (2009), por exemplo, ao apresentar seu enfoque humanista fenomenológico da conceituação de Rogers sobre o que seja empatia, reintera dizendo que “a empatia possibilita que o psicoterapeuta não somente ‘penetre’ no mundo do cliente, como se mova na companhia do cliente, buscando a compreensão de sua experiência vivida” (p.52). Ainda, acrescentando uma interpretação pessoal do conceito husserliano de mundo-da-vida (*Lebenswelt*), Moreira (2009) afirma que, no processo psicoterapêutico, há uma “intersecção dos *Lebenswelten* do terapeuta e do cliente” (p.52) e que nessa intersecção que se pode estar com o mundo vivido de seu cliente, na condição de “como se”, “sem nunca separar-se de seu próprio *Lebenswelt*” (Moreira, 2009, p. 52).

A concepção de Moreira é confirmada por Fontgalland (2011) em sua pesquisa sobre a experiência de ser-empático, que, apesar de fazer uma revisão teórica sobre a empatia e que inclui o estudo fenomenológico de Stein, acaba mantendo a falta de clareza no conceito de empatia de Rogers, além de incluir conceitos fenomenológicos, aumentando a confusão conceitual. Assim nos diz, reafirmando a posição de Moreira que:

podemos compreender empatia, dentro de um enfoque fenomenológico, como sendo a capacidade de penetrar no mundo perceptual do cliente e percorrer todo o caminho desenvolvido pelo cliente juntamente com ele de mãos dadas, mas sem esquecer que estou nesse mundo numa condição de “como se” estivesse no lugar dele, devolvendo essa compreensão de seu mundo vivido para o cliente como forma de facilitar seu desenvolvimento pessoal numa relação que se estabelece com o mundo. [...] a empatia é a capacidade de penetrar no mundo vivido do cliente, por meio da redução fenomenológica, e apreender sua experiência vivida, para quando voltar para a si mesmo poder passar ao cliente essa compreensão que teve de seu mundo vivido, para que este possa perceber a sua relação estabelecida com o mundo (Fontgalland, 2011, p. 110).

Cabe ressaltar que não se deve tomar a empatia como “um ato deliberadamente dirigido, se distanciando da noção experiencial fenomenológica” (Ranieri & Barreira, 2012), visto que essa vivência é de origem transcendental, e, dessa forma, possui um sentido fundado na

motivação, diferentemente da experiência psicológica, isto é, não é mecanicamente determinada na causalidade. Ainda, parece-nos que a condição de “como se” apresentada pelas autoras, assemelha-se ao já mencionado “consentir” de Stein, visto que se está, na realidade, supondo sentir “como se” fosse originário o correlato dos sentimentos alheios, em que suplantamos e nos envolvemos com a situação colocada pelo outro, chegando a uma experiência "correspondente" e atribuindo ao eu-alheio uma vivência suposta. Ademais, como coloca Bello (2005, p. 50) “o dado entropatizado não pode ser idêntico ao dado entropatizante”, sendo assim, o que o outro vive “não é idêntico em relação ao conteúdo, sendo apenas universal em sua estrutura”. Dessa forma, podemos compreender o que o outro vive, mas não viver em primeira pessoa esse ato.

Para Castelo-Branco & Cirino (2017) podem existir dois fatores que contribuíram para a ascensão pós-rogeriana de orientação fenomenológico-existencial, sendo, o primeiro devido às traduções dispersas do trabalho de Rogers em várias editoras, fazendo com que exista uma sobreposição filosófica fenomenológico-existencial como fundamentação da teoria rogeriana; e, o segundo motivo, pelo fato de que os principais livros de Rogers nos quais encontramos suas sistematizações teóricas e clínicas, como: *Terapia centrada no cliente* (1951) e *Psicoterapia e relações humanas* (1959, 1962), não estão mais sendo editados.

No entanto, podemos também incluir dentre esses motivos o próprio desenvolvimento da denominada “psicologia fenomenológica brasileira” que esteve durante muito tempo relacionada aos psicólogos humanistas, vinculados à *Abordagem Centrada na Pessoa*, de Carl Rogers (Amatuzzi, 1989; Forghieri, 1993; Guimarães, 2000; Gomes, Holanda & Gauer, 2004; Amatuzzi, 2009; Paim, 2010; DeCastro & Gomes, 2011; Holanda, 2014; Goto, 2015; Castelo-Branco e Cirino, 2017; Castelo-Branco, 2019). Orengo (2017) realizou uma pesquisa empírica abordando o entendimento de Fenomenologia e Psicologia fenomenológica entre os psicólogos brasileiros e concluiu que diversos conceitos da fenomenologia e da psicologia fenomenológica

estão presentes na descrição de seus fazeres, porém não existindo correspondência conceitual epistemológica com a proposta de Husserl para a fenomenologia e a psicologia fenomenológica.

Diferentemente disso, como afirma Krüger (2014), Goto tem destacado na psicologia brasileira os elementos próprios da “Psicologia fenomenológica” de Husserl, no intuito de se retomar a ideia originária de Husserl na qual objetivo dessa “nova” psicologia está investigar e esclarecer seus principais conceitos (consciência, percepção, afetividade, empatia, cognição, etc.), a partir da redução psicológico-eidético (Goto, 2015; Goto, Costa & Schievano, 2019).

Assim, concluímos expondo alguns elementos epistêmicos, mesmo que ambíguos, presentes na concepção de empatia de C. Rogers e, a subsequente confusão teórica ao pensar essa questão via teoria fenomenológica pelos psicólogos pós-rogerianos. Cabe lembrar que Rogers oscilou entre uma perspectiva pragmatista e funcionalista de experiência consciente, diferentemente da perspectiva postuladas por Husserl e seus seguidores (Castelo-Branco & Cirino, 2017, p.49). Ainda, analisa Castelo-Branco (2019) que a Fenomenologia e o Existencialismo não comparecem como definidores epistemológicos da TCC e da ACP, muito embora Rogers, por vezes, os tenha confundido e os tratado como sinônimos, demonstrando que ele nunca foi um estudioso dessas filosofias (p.176).

2.1 As possíveis contribuições da Fenomenologia da Empatia para a Psicologia

Como já mencionamos, a Fenomenologia de Husserl reafirmava a autonomia da Filosofia ante o modelo cientificista, positivista, nisso consequentemente identificava certas limitações na Psicologia científica, pois sabia que psicólogos estão “sempre predispostos a pensar em termos de ciências naturais” (Husserl, 2000, p. 52). A Filosofia como fenomenológica deve se dirigir à subjetividade transcendental e ao mundo-da-vida e, para isso, visa recuperar metodologicamente as vivências, a automanifestação da subjetividade transcendental (Goto, Holanda & Costa, 2018, p.41).

Para tanto, pretendendo ser o fundamento metodológico de uma psicologia empírica cientificamente rigorosa, Husserl elaborou a “Psicologia Fenomenológica”, com o intuito de propiciar uma via direta de acesso da ciência psicológica à subjetividade, a fim de evitar confusões epistemológicas, na busca por ser uma ciência universal do psíquico (Goto, 2015).

Ao definir o que é Fenomenologia, Husserl nos diz que:

[...] Ao mesmo tempo em que a fenomenologia filosófica, mas sem se distinguir a princípio dela, surgiu uma nova disciplina psicológica paralela a ela, quanto ao método e ao conteúdo: a psicologia apriorística pura ou “psicologia/fenomenológica”, na qual, com um afã reformador, pretende ser o fundamento metódico sobre a qual pode, por princípio, erguer-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa. A demarcação desta fenomenologia psicológica rodeada do pensamento natural seja talvez conveniente como introdução propedêutica para elevarmos a compreensão da fenomenologia filosófica (Husserl, 1927/1990, p.59).

Na continuidade, em seus últimos escritos reunidos postumamente na obra *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (2012/1954), Husserl coloca questões importantes do que viria a ser a “Psicologia Transcendental” ou “Psicologia apriorística pura”, além do método da redução fenomenológico-psicológico. Assim, “segundo Husserl, a Psicologia fenomenológica deve ser entendida como uma disciplina que reúne um conjunto de descrições das estruturas psicológicas do ser humano; descrições estas que vão servir de base para a psicologia erguer-se como ciência” (Goto, 2015, p. 199), reconduzindo a uma reformulação radical da psicologia empírica e científica para uma psicologia fenomenológica. Portanto, a Psicologia Fenomenologia busca ir além de uma concepção psicofísica, não reduzindo o fenômeno psíquico a algo meramente físico (Spiegelberg, 1965). Reforça San Martin:

o psicólogo tem que levar em conta essa conquista da Fenomenologia, que a vida humana é uma experiência vivida em um mundo com significado. [...] A Fenomenologia transcendental, então, não deixa a Psicologia como algo indiferente, ao contrário, é munido desse paradigma conquistado na filosofia fenomenológica, ou seja, com uma nova imagem do ser humano, é que devemos que retornar à Psicologia” (San Martin, 2018, P. 16).

Tal psicologia se constitui como uma das vias apontadas por Husserl que possibilitam o acesso à subjetividade psíquica, e também uma “disciplina que pretende ser fundamento metodológico para uma psicologia rigorosa” (Goto, 2015, p. 13). Assim, teremos uma Psicologia fenomenológica, que reconduz a uma reformulação da psicologia empírica e científica, a fim de estabelecer uma clarificação dos conceitos mais utilizados na psicologia, tais como: consciência, percepção, afetividade, imaginação, fantasia, cognição, entre outros “processos psicológicos”, entendidos pela ciência natural, a partir de suas manifestações, e não de sua essência fenomênica. Dessa forma, a fim de descrever a vida da *psique*, a Psicologia fenomenológica identificando as suas estruturas sintéticas e universais, a partir dela mesma, isto é, a partir da própria identidade e constituição desses processos psicológicos (Goto, Holanda & Costa, 2018). Destarte, as funções fundamentais da Psicologia fenomenológica são para Husserl as seguintes:

Reformular a psicologia empírica e científica como psicologia fenomenológica: visto que não esclarece genuinamente a vida psíquica, mas iguala às propriedades da física, e, por fim, naturalizando a consciência. Esclarecer os principais conceitos usados na psicologia: em Crise, Husserl aponta que os psicólogos não têm analisado as “essências” de seus principais conceitos, o que impede a chegada radical à autêntica natureza do psiquismo. Constituir-se como uma ciência universal da subjetividade psíquica: Husserl aponta a necessidade de restaurar os fundamentos dos conceitos, sendo então a psicologia fenomenológica um caminho que oferece bases seguras para a construção de uma psicologia empírica ou científica. Descrever as vivências intencionais e as suas estruturas sintéticas e universais: tais descrições das estruturas psicológicas do ser humano servirão como base para a psicologia erguer-se como ciência (Goto, Holanda & Costa, 2018).

Como aponta Ales Bello (2004, citada por Goto, 2015), a psicologia fenomenológica deve ser uma disciplina que busque reunir descrições das estruturas psicológicas que sejam a base para a psicologia se estabelecer como uma ciência de rigor. Com essa concepção sobre a Psicologia fenomenológica, Husserl estabeleceu dois significados para a fenomenologia, sendo a primeira a *fenomenologia transcendental*, isto é, uma fenomenologia das vivências fundantes e universais; e a segunda como sendo uma *fenomenologia psicológica*, uma vez que se origina a partir da análise das estruturas psicológicas e das vivências psicológicas, e forma a identificar

os atos psíquicos em suas estruturas essenciais (Goto, 2015). Portanto, é na análise do impasse da psicologia científica em ser o fundamento autêntico da subjetividade que Husserl organiza a Fenomenologia Transcendental e a Psicologia Fenomenológica. Com ambas, lado a lado, têm-se a possibilidade de construção de um “sistema de relações entre a subjetividade e a objetividade, evitando a ruptura entre objeto/objeto e mundo vivido e mundo teórico” (Goto, Holanda & Costa, 2018, p.47) em que o objetivo é a construção de uma Psicologia Eidética que pode se alicerçar a Psicologia Empírica, uma vez que a psicologia interessa a consciência empírica, e a fenomenologia interessa a consciência pura.

Temos, então que a Psicologia Fenomenológica constitui-se uma ciência *a priori*, propedêutica; como uma ciência descritiva, analítica e eidética, uma vez que compreende os fenômenos psicológicos como fenômenos puros, fixando-se na descrição da essência (pureza) da estrutura psicológica tal como aparece à intuição e à reflexão; isso significa apreender o essencial da “vida anímica”. Nesse sentido, essa psicologia *a priori* e eidética deve se fundar como uma ciência das universalidades, isto é, das necessidades essenciais, das vivências psíquicas. Constituindo-se, então, como uma ciência das essências universais do psiquismo (Husserl, 2001; Goto, Holanda & Costa, 2018).

Como vimos nessa pesquisa, um dos processos psicológicos investigados na Psicologia é a “empatia”, porém até hoje tem sido investigado pela psicologia científica ou conceituado por alguma abordagem psicológica, principalmente aquela que se desenvolveram na psicoterapia. Assim, em todas essas “psicologias”, a empatia em vez de ser entendida em sua constituição como uma vivência, é, na verdade, entendida a partir de suas manifestação psicofísica, diferentemente do que propõe a Fenomenologia. Como desenvolvemos aqui, Stein nos mostrou que a empatia é uma vivência, um ato pelo qual o eu pode conhecer a experiência alheia, uma vivência humana e não apenas de caráter psicológico. Ademais, deve-se ressaltar que apesar das críticas a Psicologia científica, as contribuições dessa não são negadas, nem

rejeitadas por Husserl, uma vez que há de fato uma psicologia como ciência sobre o “mundo pré-dado, ou seja, dos homens e animais simplesmente no mundo” (Goto, Holanda & Costa, 2018, p.49).

Com o esclarecimento da empatia como uma vivência, tal como procedeu Stein em sua “fenomenologia da empatia”, evitamos confundir essa vivência com tantas outras, o que temos visto na Psicologia. Também é possível identificarmos, a partir da descrição fenomenológica, os elementos significativos (essenciais) da vivência da empatia, possibilitando assim o reconhecimento dessa vivência na experiência cotidiana, uma vez que se alcança a sua generalidade (universalidade). Dessa maneira, passamos a uma reformulação da imagem do ser humano (antropologia filosófica) que está na base de qualquer Psicologia humana, pois entendendo a empatia como uma vivência específica, em sua generalidade essencial, não é possível atribuir nela apenas as características psicofísicas (empíricas/naturais).

Nessa perspectiva, Stein em seu outro trabalho, “Contribuições para uma fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do espírito” (1918/2005), problematizando a questão da Psicologia científica, desenvolve uma análise fenomenológica da estrutura humana, a partir de uma descrição rigorosa do ser humano, por meio da análise das vivências, em que demarca estruturas da corporeidade, psíquico e espírito; revelando, assim a condição tríplice em unidade e interdependência (Stein, 2005; Almeida, 2016), e assim, contribuindo para uma fundamentação filosófica acerca da Psicologia.

É importante destacar que a fenomenóloga faz uma distinção entre psiquismo e consciência, sendo essencial tal diferenciação, uma vez que possibilita captar “o processo de inscrição das vivências do sujeito sem reduzi-las ao campo do psíquico” (Stein, 2005, p. 148), possibilitando o entendimento do campo psicológico, sem os danos naturalistas, visto que como já afirmava Husserl (1911/1965), há um predomínio na Psicologia de que o “psíquico” é de natureza psicofísica, e determinado por leis naturais e “fiscalista, pois ainda se entende que o

mecanismo causal, espaço-temporal da psique é regido exclusivamente por leis de associação” (Goto, Costa & Schievano, 2019, p.97).

Stein realiza uma descrição fenomenológica acerca da esfera da *psique*, identificando-a em uma unidade individual, que prescinde o corpo vivo, possuidora de relações psicofísicas e com uma causalidade existente (causalidade psicofísica), o que pode se assemelhar a causalidade do mundo físico, visto que é também determinada pelas condições do ambiente que circunda, como pelos dispositivos do corpo vivo (*Leib*), pois sentimos nosso corpo como vivo (Stein, 2005; Almeida, 2016). Exemplifica Stein:

Quando a ponta de meu dedo toca a mesa, tenho de distinguir, primeiro, o fato da sensação do tato e o dado táctil que não se consegue decompor; segundo, a dureza da mesa e o ato correlativo da percepção externa; terceiro, a ponta do dedo que apalpa e o ato correlato da ‘percepção corporal’. O que faz especialmente íntimo a ligação da sensação e da percepção é o fato que o corpo vivo está dado como sentiente, e as sensações se dão no corpo vivo (Stein, 2005, p. 62).

Na continuidade, além de ser uma “consciência corporalmente ligada”, como descreve Stein (2005), a *psique* se caracteriza como uma esfera passiva e espontânea, sendo sua lei da causalidade psíquica, visto que o que acontece ao sujeito, não ocorre pela ativação de uma “vontade”. No entanto, o que distingue a causalidade da *psique* da causalidade do mundo físico é sua condição qualitativa, não sendo, portanto, passível de quantificação, nem mesmo de nos assegurarmos de uma regularidade de reações psíquicas, mesmo que seja sobre o mesmo evento (Stein, 2005; Goto, Costa & Schievano, 2019).

Ao analisar a vida psíquica, Stein também descreve a presença de uma dimensão espiritual, caracterizada como a esfera ativa, uma vez que é possível identificar um “eu” está em vigília. Assim, atribui a essa dimensão uma lei da motivação, já que nesse âmbito o “eu” pode *dirigir-se a* (Stein, 2005; Bello, 2015). Essa esfera ativa se refere ao ato voluntário, e que, portanto compreende “sempre uma direção, orientada pela ação da vontade e que se fundamenta nos motivos (sentido/significações) dessa ação, tendo o eu, aquele que dirige seu olhar para a realização de tais motivos” (Goto, Costa & Schievano, 2019, p.98).

Com isso é possível compreendermos que a motivação pode atingir o psíquico, porque como afirma Stein, a “vontade se serve do mecanismo psicofísico para se exercer, para realizar o que se quer”, evidenciando que nele não pode haver um determinismo, apesar de se deparar limitações de ordem psíquica, a causalidade (biográfica), a presença *sine qua non* do corpo como vivo, influências externas físicas e sociais, que podem, no entanto, agir sobre ela. “Querer e tender atuam contrariamente e lutam para ser senhor do organismo” (Stein, 2005, p. 73). No entanto, temos a motivação como uma abertura ao mundo, ao outro humano, e, a si mesmo, proporcionando a possibilidade da livre decisão (Goto, Costa & Schievano, 2019).

Dessarte, como coloca Santos (2011), o ato livre engendrado pela motivação indica recursos e uma nova via para se vencer o determinismo psicofísico acerca da liberdade no humano. Na Psicologia o determinismo resulta, como já elencamos acima, em entender o ser humano como objeto, mensurado e tendo traduzido sua subjetividade a ordem da objetividade (Bello, 2014). “Se a causalidade psíquica engendra pulsões (*Triebe*), a motivação engendra aspirações (*Streben*)” (Santos, 2011, p. 231). Assim, causalidade e motivação devem ser discriminadas na Psicologia, porque são leis essenciais para o entendimento da *psique* e de sua unidade com o corpo e, principalmente com o espírito humano.

Mas como fica a empatia? Stein nos mostrou que a empatia é uma vivência pelo qual o “eu” pode conhecer a experiência alheia, permitindo a vivência da intersubjetividade, em uma compreensão não solipsista, e diferentemente da “percepção externa” que apresenta somente o corpo físico, tal como se limitou a Psicologia. Em verdade, a empatia está presente enquanto ser individual psicofísico, porém se constitui na consciência permitindo a conexão intersubjetiva. Dessa forma, é “apenas assim que eu sou, pela primeira vez e em sentido próprio, um eu defronte” (*over against*) a um outro (Husserl, 1952, p 242, citado por Zahavi, 2015), sendo que tal movimento de compreensão e reconhecimento não tem uma direção unívoca, mas recíproca.

Nesse sentido, a filósofa descreve o ser humano como um ser que se constitui a si mesmo e o outro de maneira intersubjetiva mediante a vivência da empatia, desde a experiência corpórea, uma vez que ao captar o corpo de um outro como meu semelhante, também capto a mim mesmo como similar”. Do mesmo modo, no nível psíquico “me situo no seu ponto de vista para olhar a minha vida psíquica, adquirindo a imagem que o outro tem de mim” (Stein, 1917, citado por Bello, 2000, p.162). Ainda, na empatia temos a “compreensão entre as pessoas a nível espiritual, que se manifesta em toda a amplitude no âmbito da vontade” (Bello, 2000, p.163). No entanto, isso não quer dizer que o outro possa me determinar no meu conceito de eu, mas que “desperta a comparação com aquilo que se apresenta a mim na percepção interior” (Bello, 2000, p.163).

A empatia, nesse sentido, é de essencial importância para na constituição da relação com o outro, e a partir da perspectiva desse outro, que “uma pessoa pode assimilar a orientação do outro para o mundo, incluindo para si tanto que esta orientação torna-se aspectos do próprio repertório psicológico da pessoa” (Zahavi, 2015, p.163). Assim, segundo Stein (2005) a empatia pode ser entendida como uma vivência intencional do outro, uma abertura para algo que não está cristalizado e para outras possibilidades de ser, uma vez que nela uma pessoa pode tomar para si a orientação de mundo de outra pessoa.

Diferentemente do que tratamos na Psicologia, em especial na acepção rogeriana, a empatia é a vivência que possibilita a relação intersubjetiva. Isso significa que só pode se dar a relação terapêutica, por exemplo, porque o humano já é intersubjetivo. A empatia, então, não consistiria em “sentir” o que o outro sente “assim como ele mesmo sente” e, menos ainda, estaria disponível como uma possibilidade de “sentir com” mais ou menos exatidão, pois essa “compreensão empática”, como observa Stein ao retomar as análises de Scheler sobre a teoria da imitação, nos parece mais uma imitação do terapeuta daquilo que se passa com o cliente,

pois se solicita nessa relação uma tendência da apreensão da experiência como expressão, que propriamente a vivência da empatia.

Stein nos esclarece que a Fenomenologia é diferente da Psicologia, apesar da Psicologia estar absolutamente ligada aos resultados da Fenomenologia. A investigação psicológica se limita ao estudo do indivíduo psicofísico e dos estados do desenvolvimento psíquico, mas deve pressupor a condição das vivências. Temos, a filósofa nos deixa uma tarefa como psicólogos, a tarefa de investigar como a vivência da empatia aparece na constituição psicofísica do indivíduo e qual seu desenvolvimento psicológico. Eis a tarefa ainda a realizar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De fato, Stein consegue realizar parte do projeto de encontrar uma fundamentação filosófica acerca da vivência da empatia, que poderiam fundamentar as ciências humanas, e principalmente, a Psicologia que careciam, e ainda carecem de uma fundamentação teórica e epistemológica radical sobre o específico do psíquico humano, contribuindo para o projeto de Psicologia Fenomenológica. Temos então que tal estudo se faz importante, uma vez que em nosso contexto, ainda se necessita de uma compreensão aprofundada e extensa do que vem a ser a Fenomenologia, além de suas contribuições específicas para a construção de uma Psicologia Fenomenológica (Goto, 2015).

Nesse sentido, temos que investigação da pessoa humana, Stein delineou como uma antropologia fenomenológica, contribuindo significativamente para a construção de uma Psicologia científica, possibilitando a superação de problemas epistemológicos e metodológicos (Moraes, 2016). Como contribuições de seu trabalho, temos esclarecimento da vivência da empatia, sua relação com psicofísico e a pessoa espiritual. Ainda, nos possibilitou com essa investigação, uma melhor compreensão do objeto de estudo da Psicologia, além de fornecer critérios para identificação e distinção entre os fenômenos psíquicos, orgânicos e

espirituais, e também clarificando interconexões da condição tripartite (Almeida, 2016). O “ser humano é entendido apenas como um ser espiritual, capaz de sair de si mesmo, de transcender a si mesmo. E essa transcendência é algo fundamental para o desenvolvimento de seu ser, tanto para conhecer o mundo quanto para conhecer a si mesmo” (Stein, 2005, p.55).

Também nos possibilitou um entendimento da experiência alheia e a constituição de si mesmo e do outro, mostrando que “o exercício da empatia é fundamental para que o ser humano reconheça os outros como ‘sujeitos’ da experiência, e não como meros objetos” (Stein, 2005, p.55). Assim, podemos diferenciar e perceber as limitações das tantas concepções psicológicas e, em especial a psicologia rogeriana, que buscam compreender, a partir do método científico, a empatia como essa possibilidade da experiência alheia.

Como foi visto aqui, para além das concepções da Psicologia científica, podemos afirmar que as atribuições fenomenológicas ao conceito de empatia de C. Rogers, feitas pelos pós-rogerianos, são equivocadas tanto na comparação com a análise fenomenológica da empatia de Stein e a ideia de uma Psicologia Fenomenológica, quanto em relação ao conhecimento propriamente epistemológico e histórico presentes na psicologia rogeriana.

Por fim, a investigação de Edith Stein acerca da constituição da empatia na pessoa humana, nos mostra a necessidade de ultrapassar uma visão psicologista, naturalista, daquilo que chamou de “Psicologia sem alma”, como também a visão humanista, que ainda carece da explicitação do “propriamente humano”. Isso só é possível restaurando o entendimento rigoroso de um ser humano racional e possuidor de vontade-livre

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, E. (2016) *Assim como nossos pais? Possibilidades de reinvenção nas relações de conjugalidade*. (Tese de doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Amatuzzi, M. (1989). O significado da psicologia humanista, posicionamentos filosóficos implícitos. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 41(4), 88-95.

Amatuzzi, M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanística. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 26(1), 93-100.

Azevedo, S. M. L., Mota, M. M. P. E. & Mettrau, M.B. (2018). Empatia: Perfil da Produção Científica e Medidas mais Utilizadas em Pesquisa. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 9(3) 3-23.

Barea, Rudimar. (2016). *O tema da empatia em Edith Stein* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Maria]. Recuperado de <http://w3.ufsm.br/ppgf/wp-content/uploads/2011/10/Rudimar-Barea.pdf>

Bello, A. A. (2014). Edith Stein. *A paixão pela verdade*. Curitiba: Juruá.

Bello, A.A. (2000). Edith Stein: os laços intersubjetivos; da empatia à solidariedade, Em Angela Ales Bello, *A Fenomenologia do Ser Humano* [p. 159-204], Bauru: Edusc.

Bello, A. A. (2017). *Introdução à Fenomenologia*. Belo Horizonte: SPES.

Bello, A. A. (2015). *Pessoa e Comunidade: comentários à psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. Belo Horizonte: Artesã.

Besora, M. V. (1986). La psicología humanista: historia, concepto y metodo. *Anuario de Psicologia*, 34(1) 1986.

Boemer, M. R. (1984). Empatia — proposta de abordagem fenomenológica. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, 18(1), 23-29.

Bono, José Luis Caballero (2002). Sentido y Alcance de La Empatía en Edith Stein. *Burgense: Collectanea Scientifica*, 43(2), 395-420.

Bühler, C. y Allen, M. (1972). *Introduction to Humanistic Psychology*. Monterrey. Cal.: Brooks Cole.

Castelo-Branco, P. C. & Cirino, S. D. (2016). Funcionalismo e pragmatismo na teoria De Carl Rogers: apontamentos históricos. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 22(1), 12-20.

Castelo-Branco, P.C. (2019). *Fundamentos epistemológicos e abordagem centrada na pessoa*. Rio de Janeiro: Via Veritas.

Castelo-Branco, Paulo Coelho, & Cirino, Sérgio Dias (2017). Fenomenologia nas obras de Carl Rogers: apontamentos para o cenário brasileiro. *Revista de Psicologia*, 8(2).

DeCastro, T. & Gomes, W. (2011). Aplicações do método fenomenológico à pesquisa em psicologia: tradições e tendências. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 28(2), 153-161.

DeRobertis, E. (1996). *Phenomenological psychology: a text for beginners*. University Press of America.

Dicionário de Psicologia Prática: prática de psicologia moderna I. (1970). São Paulo: Honor Editorial Ltda.

Embree, L. (2011). *Análise Reflexiva: uma primeira introdução na investigação fenomenológica*. Romania: Zeta Books.

Empatia. (2015). *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Positivo; Edição: 5ª

Empatia. (2015). *Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Editora Melhoramentos.

Feijoo, A. M. L. C. de, & Goto, T. A. (2016). É Possível a Fenomenologia de Husserl como Método de Pesquisa em Psicologia?. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(4).

Filippetti, V. A., López, M. B., & Richaud, M. C. (2012). Aproximación Neuropsicológica al Constructo de Empatía: Aspectos Cognitivos y Neuroanatómicos. *Cuadernos de neuropsicología*, 6(1), 63-83.

Fontgalland, R. C. (2011). A Experiência de Ser Empático para o Psicoterapeuta Humanista-Fenomenológico Iniciante [Dissertação]. Universidade de Fortaleza.

Forghieri, Y. C. (1993). *Psicologia fenomenológica. Fundamentos, método e pesquisas*. São Paulo: Pioneira.

Fourcade, M. (1982). Conferencia inaugural del VI Congreso Europeo de Psicología Humanista. *Revista de Psiquiatria Y Psicología Humanista*, 3, 293-301.

Furstenberg, C. (2015). *La empatía a la luz de la fenomenología: perspectivas en el contexto del cuidado*. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 2(29), 26-41.

Geremias, A. O., Abreu, M. A. B. & Romano, L. H. (2017). Autismo e Neurônio-Espelho. *Revista Saúde em Foco* 9(1), 171-176.

Gomes, W. B.; Holanda, A. F.; Gauer, G. (2004). História das Abordagens Humanistas em Psicologia no Brasil. In: Massimi, M. (Org.). *História da psicologia no Brasil do século XX*. São Paulo: E.P.U., 2004, p. 105-129.

Goto, T. A. & Moraes M. A. B. (2016). A Concepção de Fenomenologia para Edith Stein. *Revista Filosófica São Boaventura*, 10(2), 51-66.

Goto, T. A., Holanda, A. F., & Costa, I. I. da (2018). Fenomenologia transcendental e a psicologia fenomenológica de Edmund Husserl. *Revista do NUFEN*, 10(3), 38-54.

Goto, T. A. (2015). *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.

Goto, T. A. & Moraes M. A. B. (2018). O problema mente-corpo e a questão da naturalização da Fenomenologia. *Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 8(2), 51-66.

Goto, T. A., Costa, I. I. da & Schievano, B. A. (2019). Vivências psicológicas de homens que buscam profissionais do sexo. Uma proposta de análise psicológico-fenomenológico. *Revista de Psicologia, Fortaleza, 10(1)*, 90-104.

Guimarães, A. C. (2000). O pensamento fenomenológico no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia, 50 (198)*, 258-267.

Hart, J. T., & Tomlinson, T. M. (1970). *New directions in client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin.

Holanda, A. (2014). *Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.

Husserl, E. (1954/2012). *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

Husserl, E. (1927/1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Tradução de Antonio Zirión. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Husserl, E. (1911/1965). Filosofia como ciência de rigor. Coimbra: Atlântida. [Obra original de 1911]. *Journal of Consciousness Studies, 22(1-2)*, pp. 84-101

Husserl, E. (1913/2006). Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Aparecida: Ideias & Letras.

Husserl, E. (1929/2013). *Meditações Cartesianas e Conferência de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Husserl, E. (1925/2001). *Psychologie phénoménologique*. Paris: Vrin.

Krüger, H. (2014). Psicologia Humanista. In S. Araújo, F. Caropeso, G. Castanõn & R. Simanke (Orgs.), *Fundamentos filosóficos da psicologia contemporânea* (pp. 165-198). Juiz de Fora, MG: EDUFJF.

Lameira, Allan Pablo, Gawryszewski, Luiz de Gonzaga, & Pereira Jr., Antônio. (2006). Neurônios espelho. *Psicologia USP*, 17(4), 123-133.

Lima, Telma Cristiane Sasso de, & Miotto, Regina Célia Tamasso. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis*, 10(spe), 37-45.

Misiak, H. y Sexton. V. S. (1973). *Phenomenological, existential and humanistic psychologies: a historical survey*. Kew York: Grune & Stratton.

Monteiro, F., Reis, C., Albuquerque, C., Santos, V., Gomes, A., & Vieira, M. (2018). Possíveis propostas fenomenológicas de Edith Stein na promoção de saúde. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, 10(27), 157-164.

Moraes, M. A. B. (2016). *O problema mente-corpo na Psicologia Fenomenológica de Edith Stein: implicações para uma fundamentação da ciência psicológica*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia]. Recuperado de <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/17566/1/ProblemaMenteCorpoPsicologia.pdf>

Moreira, Virginia, & Torres, Rafael Bruno. (2013). Empatia e redução fenomenológica: possível contribuição ao pensamento de Rogers. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 65(2), 181-197.

Moya-Albiol. L., Herrero, N. & Bernal, C. (2010). Bases neuronales de la empatia. *Revista Neurología*, 50(2) 89-100.

Orengo, F. V. (2017). *O que um Psicólogo compreende por Psicologia Fenomenológica*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná]. Recuperado de <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/119>.

Paim, A. (2010). O movimento fenomenológico brasileiro. In: M. C. Natário, A. B. Teixeira, & R. Epifânio (Orgs.), *O movimento fenomenológico em Portugal e no Brasil* (pp.123-140). Lisboa: Zéfiro.

Pezzela, A. M. (2003). Gli altri e l'altro: l'empatia. Em A. M. Pezzela. *L'antropologia filosofica di Edith Stein: indagine fenomenologica della persona umana* (pp. 110-115). Roma: CittàNuova.

Ranieri, L. P., & Barreira, C. R. A. (2012). A empatia como vivência. *Memorandum*, 23, 12-31.

Rogers, C.R. & Rosenberg, R.L. (1997). *A Pessoa como Centro*. São Paulo: EPU.

Rogers, C. (1973). *Psicoterapia e consulta psicológica*. São Paulo: Martins Fontes.

Rogers, C. (1992). *Terapia centrada no cliente*. São Paulo: Martins Fontes.

Rogers, C. R. (1997). *Tornar-se pessoa*. São Paulo: Martins Fontes.

Rogers, C. (1983). *Um jeito de ser*. São Paulo: E.P.U.

Rogers, C. R. (1997). *Uma maneira negligenciada de ser: a maneira empática*. In Rogers, C. R. & Rosenberg, R. (1977). *A pessoa como centro* (pp. 69-89). São Paulo: EPU.

Sampaio, L. R., Camino, C. P. dos Santos, & Roazzi, A. (2009). Revisão de aspectos conceituais, teóricos e metodológicos da empatia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 29(2), 212-227.

San Martin, José Javier San. (2018). Psicologia e fenomenologia. *Revista do NUFEN*, 10(3), 1-21.

Santos, G. L. (2011). *Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein*. In: "A pessoa humana em Edith Stein. I Simpósio Internacional de Filosofia". Kairós – Revista Acadêmica da Prainha. Fortaleza: FCF, pp. 216-234.

Schievano, B. A. (2016). *Revista do Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas*, 8(2), 134-138.

Spiegelberg, Herbert (1965). *The Phenomenological Movement – a historical introduction*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague.

Stein, Edith (1918/2005). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología de las ciencias del espíritu. In: Stein, Edith. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica. Tradução do alemão para o espanhol por Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono. Madri: Monte Carmelo, 2005. pp. 205-503. (Obras completas, 2.)

Stein, Edith (2012). La pasión por la verdad. Buenos Aires: Bonum.

Stein, E. Obras completas, II: Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915 – 1920). Bajo la dirección de Julen Urzika y Francisco Javier Sancho. Traduzido do alemão por Constantino Ruiz Garrido e José Luiz Caballero Bono. Editora Monte Carmelo, Burgos-Espanha, 2005.

Stein, E. (1936/2019). *Ser Finito e Ser Eterno*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Stein, E. (2005). *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta.

Stein, E. (2018). *Vida de Uma Família Judia e Outros Escritos Autobiográficos*. São Paulo: Paulus.

Wood, J.K. (1983). *Terapia de Grupo Centrada na Pessoa*, Em Carl R.Rogers; John K.Wood; Maureen M.ø'Hara & A.H.L.Fonseca, Em Busca de Vida: Da Terapia Centrada no Cliente à Abordagem Centrada na Pessoa, São Paulo: Summus.

Zahavi, D. (2015). You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences, *Journal of Consciousness Studies*, 22(1-2), pp. 84-101.

Zahavi, Dan (2017). Phenomenology, Empathy, and Mindreading. In Maibom, Heidi (ed.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy* (pp.33-43). London/New York: Routledge.