

TÍMESE PARABÓLICA INTERSUBJETIVA: A CORPOREIDADE NO RECONHECIMENTO E PROMOÇÃO DA PERFEIÇÃO TELEOLÓGICA DO SI MESMO E DO OUTRO

INTERSUBJECTIVE PARABOLIC TIMESIS: CORPOREALITY IN THE RECOGNITION AND PROMOTION OF THE TELEOLOGICAL PERFECTION OF THE SELF AND THE OTHER

Leandro Bertoncello¹

Resumo: Segundo o conceito de títese parabólica formulado pelo filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos, quando um ser humano responde com uma intensidade maior que a dos estímulos recebidos, ele compara sua situação atual com aquela que é capaz de alcançar. A comparação com uma perfeição virtual mostra ao homem algo melhor a ser feito e o estimula a buscar a melhoria de algo ou situação, ou mesmo de si mesmo e de outra pessoa. Quanto ao próprio ser humano, a filosofia indica uma perfeição correspondente à natureza humana, que não se restringe ao exercício de papéis sociais ou tarefas específicas, mas ao cumprimento das potencialidades inerentes à dignidade humana. Ao contrário dos bens externos, cuja disponibilidade é limitada e cuja posse é rival, os bens internos são moldados por cada indivíduo de uma forma que beneficia toda a comunidade. As virtudes pessoais cultivadas pelo indivíduo têm uma repercussão social positiva. Temos o tempo parabólico intersubjetivo quando um percebe o potencial de outrem e estimula o outro a se desenvolver. Isto ocorre principalmente em relação a alguém que se ama ou cujo bem se deseja. Neste artigo, quero defender a afirmação de que a tendência à perfeição teleológica é uma qualidade inerente ao ser humano, que é melhor compreendida através da conjugação da corporeidade e da intersubjetividade: a disposição corpórea é naturalmente adequada ao processo de idealização e busca da perfeição humana específica, que necessariamente ocorre através do intercâmbio sincrônico com o aperfeiçoamento do outro.

Palavras-chave: Títese parabólica. Perfectibilidade. Intersubjetividade. Corporeidade.

Abstract: According to the concept of parabolic timesis formulated by Brazilian philosopher Mário Ferreira dos Santos, when a human being responds with an intensity greater than that of the stimuli received, he compares his current situation with the one he is capable of achieving. The comparison with a virtual perfection shows man something better to be done and stimulates him to seek the improvement of something or situation, or even of himself and of another person. As for the human being himself, philosophy indicates a perfectibility corresponding to human nature, which is not restricted to the exercise of social roles or specific tasks, but to the fulfillment of potentialities inherent to human dignity. Unlike external goods, whose availability is limited and whose possession is rivaled, internal goods are shaped by each individual in a way that benefits the entire community. The personal virtues cultivated by the individual have a positive social repercussion. We have the intersubjective parabolic timesis when one perceives the potential of another and stimulates the other to develop. This occurs mainly in relation to someone you love or whose good you want. In this article I want to defend the assertion that the tendency toward teleological perfectibility is a quality inherent to the human being, which is best understood through the conjugation of corporeality and intersubjectivity: the corporeal disposition is naturally suited to the process of idealization and pursuit of human-specific perfection, which necessarily occurs through synchronous interchange with the improvement of the other.

Keywords: Parabolic timesis. Perfectibility. Intersubjectivity. Embodiment.

¹ Doutorando em Filosofia. Universidade do Vale do Rio dos Sinos — UNISINOS. E-mail: bertoncello1977@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2100-9859>

1. Introdução

Quero defender, neste artigo, a afirmação de que a tendência para a perfectibilidade teleológica é uma qualidade inerente ao ser humano, o que se compreende melhor pela conjugação da corporeidade com a intersubjetividade: a disposição corpórea é naturalmente adequada para o processo de idealização e persecução da perfeição específica humana, o qual se dá necessariamente pelo intercâmbio sincrônico com o aperfeiçoamento do outro.

Utilizo-me, para isso, do conceito de tímese parabólica formulado por Mário Ferreira dos Santos, segundo o qual o ser humano, quando responde com intensidade maior do que a dos estímulos recebidos, compara a sua situação atual com aquela que é capaz de alcançar. A comparação com uma perfeição virtual mostra ao homem algo melhor a ser feito e o estimula a buscar o aperfeiçoamento de alguma coisa ou situação, ou inclusive de si mesmo e de outra pessoa. Tem-se a tímese parabólica intersubjetiva quando se percebe o potencial de outrem e se estimula o outro a desenvolver-se. Isso ocorre principalmente com relação a alguém que se ama ou cujo bem se deseja.

No espaço deste artigo reside o propósito de, a partir da exposição panorâmica do tema, com a análise das suas articulações ordenadas em subdivisões, inaugurar um debate. Mantém-se a certeza, assim sendo, de que problemas relevantes aqui suscitados merecerão aprofundamento nos artigos vindouros. Esses problemas abrangem a realidade mesma de um padrão universal de perfectibilidade para a vida humana, cuja solução mostra-se essencial para que a intersubjetividade não resulte em arbitrariedade, e para que as percepções e contribuições tenham validade comum entre os sujeitos relacionados e a sua comunidade.

Início o artigo pela apresentação do conceito de tímese parabólica (seção 2). Em seguida, exponho as noções de finalidade e perfeição humanas na filosofia clássica de Platão e Aristóteles (seção 3), e nas reflexões contemporâneas, como a perfectibilidade teleológica de John Passmore e a ética das virtudes (virada aretaica) do século XX, com os padrões de excelência de Alasdair MacIntyre (seção 4). Após, dedico-me ao tema da corporeidade: com base na antropologia filosófica e nos estudos da cognição incorporada, explico como o corpo próprio é necessário para a realização da tímese parabólica e para a percepção e promoção do aperfeiçoamento do si mesmo e do outro (seção 5). Por derradeiro, enumero três aspectos relevantes que decorrem da vinculação entre o corpóreo e o social no aperfeiçoamento do si mesmo e do outro: a) o corpo próprio como

perspectiva do conhecimento e das ações subjetivas; b) o corpo próprio como sinalizador da evolução das experiências intersubjetivas; c) empatia e respeito à autonomia alheia a fim de não instrumentalizar o outro (seção 6).

2. Tímese parabólica: comparação do existente em ato com a sua perfeição virtual

Os fenômenos inorgânicos são previsíveis e mensuráveis. Por exemplo, a reação de uma bola de bilhar ao choque recebido de outra pode ser calculada por meio de grandezas físicas como velocidade, massa e força de atrito. Um jogador com boa técnica sabe calcular o ângulo e a velocidade, e executar adequadamente a tacada para encaçapar a bola desejada. Mas, ao contrário, nos fenômenos orgânicos, entre os quais estão as ações humanas, as reações não são necessariamente uniformes nem previsíveis, pois nelas emergem fatores energéticos maiores que, antes do estímulo, estavam latentes. Eis aí uma característica própria dos fenômenos orgânicos, nos quais a intensidade predomina. Por isso, costuma frustrar-se a tentativa de elaboração de leis mecânicas para explicação das ações humanas.

O filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos considera que a capacidade humana de atribuir valor advém da excitabilidade. Os estímulos são as ações físicas ou mentais que provocam reações num ser vivo; por extensão, são também tudo o que move alguém a fazer, deliberadamente, alguma coisa. A excitabilidade é a sensibilidade, a faculdade que um organismo tem de sentir e experimentar prazer e dor (SANTOS, 1965, p. 659; 1120. O homem reage a estímulos: ao sentir prazer ou dor, alegria ou tristeza, como estados mentais resultantes do que vivencia, gera diferentes categorias de respostas e avalia os fatos como bons ou maus.

Por ser excitável, o homem também é capaz de reagir com intensidade maior do que a do estímulo recebido; é nessa propriedade que se funda a teoria da potência em Mário Ferreira dos Santos. Entre os seres orgânicos, o homem é, ainda, aquele capaz de refletir sobre as suas próprias reações. Com isso, à medida que reitera as suas reações de intensidade maior, ele desenvolve a consciência das suas possibilidades. E as suas experiências de reagir com maior intensidade provocam nele a consciência de poder realizar aquilo que ainda não realizou (SANTOS, 1955, p. 164-165).

A reiteração dessas experiências faz conceber uma perfeição específica possível de ser alcançada ou, pelo menos, de ser aproximada. Surge, então, uma dimensão apreciativa que permite ao homem formular juízos de valor, discernindo o belo do feio, o

útil do inútil, o bom do mau. Só é possível conhecer o mal porque conhecemos o bem concebível e, assim, julgamos o mal como uma ausência do bem. O imperfeito é reconhecido como tal em comparação com a perfeição imaginável do objeto em questão (SANTOS, 1959, p. 114).

Chega-se ao conceito da tímese parabólica, expressão formada por Santos a partir dos vocábulos do grego antigo *τίμησις* (*tímesis*), estimação, avaliação, apreciação; e *παραβολή* (*parabolé*), comparação, posição de duas coisas lado a lado. “A tímese parabólica consiste numa apreciação, por comparação, entre o que temos e a perfeição específica da qual não temos posse atual, mas apenas virtual” (SANTOS, 1965, p. 1358).

O homem caracteriza-se por sua capacidade de captar as possibilidades dos fatos, e as possibilidades que decorrem de possibilidades, se atualizadas. Nessa capacidade de apreender os possíveis, o homem realiza imediatamente valorações, pois os possíveis se lhe afiguram convenientes ou não, indiferentes ou não. A possibilidade, assim, explicita o valor, revela-o, aponta-o. E é precisamente no comparar os possíveis que realiza ele uma tímese (avaliação) axiológica. Não poderia surgir a consciência dos valores sem a captação das possibilidades. O caminho da tímese abre-se aí. As possibilidades tais valem mais que tais outras, são mais convenientes, são mais benfazejas ou não. É da comparação das possibilidades que, a pouco e pouco, forma-se no homem a consciência do valor. Quando este se explicita eideticamente para êle, com o seu conteúdo formal, sustenta-se, porém, e testemunha, ademais, o longo caminho que o homem percorreu até formar uma consciência axiológica. Tal não quer dizer que o valor não o acompanhasse desde os primeiros passos, pois já demonstramos que ele se revela em todo o existir. Mas, a consciência do valor, a possibilidade especulativa sobre êle, só poderia sobrevir depois. Eis por que o tema do valor coloca-se exigentemente para o homem, quando ele sente que o perde, quando ele compara o que é, com o que foi, quando ele compara o que é com o que poderia ser. Nos instantes históricos, como o nosso, em que o valor está ameaçado por todos os lados, como temos visto nos dias angustiosos deste século, a consciência do valor é exacerbada pelas quedas súbitas do valor do homem e das suas coisas. (SANTOS, 1960, p. 180-181).

No conhecimento da realidade que transcende o seu próprio eu, o indivíduo humano pode operar a tímese parabólica com relação a um objeto ou estado de coisas, avaliando, por exemplo, uma cadeira imperfeita pela comparação com a sua perfeição concebível, mesmo que ele jamais tenha visto essa perfeição de fato. Ou, ainda, com relação ao próprio sujeito que se autoanalisa e reconhece os seus defeitos. E muitas peculiaridades são verificadas quando se trata de avaliar outro sujeito, na comparação do

seu ser atual com a sua perfeição virtual específica; isso ocorre em especial na relação com alguém por quem se tenha afeto ou a quem se deseje aconselhar, como um parente, um amigo, um aluno ou um paciente.

O contrário da tímese parabólica é a indiferença psíquica que rejeita toda decisão, escolha ou preferência, seja por não visualizar no campo da consciência nenhuma virtualidade de progresso, seja por não identificar motivos que, justificando a inclinação e a dedicação em prol de um estado de coisas potencial, e em detrimento da faticidade, levem o indivíduo adiante na direção de um objetivo de melhoramento. As frustrações que padecemos na vida algumas vezes produzem um estado de apatia, falta de motivação, interesse ou paixão, que elimina um sentido de valor, propósito ou significado para a própria vida. Condições assim não dizem respeito à racionalidade e, caso prolongadas ou extremadas, são associadas a estados patológicos neurodegenerativos e neuropsiquiátricos (RADAKOVIC; ABRAHAMS, 2018).

Maior tende a ser o afloramento das possibilidades humanas quanto mais alto se idealize a sua perfeição possível, a perfeita realização humana. Porém, mesmo nas atividades mais cotidianas, o ideal de perfeição humaniza: aquele que cumpre as suas tarefas laborais e dedica-se às suas obrigações familiares e sociais com esmero encontra satisfação no seu agir e faz mais agradável a vida dos demais.

A comparação com o ideal de perfeição instiga a inteligência humana. No julgamento de valor quanto às situações atuais, a tímese evita que o homem se conforme com graus de existência inferiores e distantes daqueles que convêm à natureza humana. Geralmente, apenas saindo (seja fisicamente, seja mentalmente) de uma condição à qual se está adaptado é que se visualizam novos horizontes; não se trata de sugerir uma fuga, mas sim uma perspectiva de maior alcance para a situação presente.

Circunstâncias de miséria e compressão podem ser identificadas como tais e, assim, transformadas para melhor, por aquele que tem no seu horizonte da consciência um patamar ideal mais elevado, do qual se vê merecedor em razão das suas potencialidades percebidas e atualizáveis. Conforme anota Santos, “não poderia o homem aspirar a uma melhoria de sua vida social se não pudesse comparar o que vive com o perfectivamente superior, se não fosse capaz de realizar uma tímese parabólica” (SANTOS, 1964, p. 340).

No âmbito do poder social, a tímese parabólica poderia confundir-se com uma pretensa justificativa para as utopias políticas. Se é da essência do ser humano conceber ideais de perfeição e lutar por eles, por que ele não deveria conceber uma sociedade ideal

— “um mundo melhor”, “a sociedade justa”, “um céu na terra” — e fazer de tudo para torná-la realidade? Contudo, as utopias políticas, enquanto “religiões seculares”, como as chamou Raymond Aron, que se apresentam como falso sucedâneo das religiões messiânicas, oferecem uma explicação simplificada e mecanicista da sociedade humana.

As utopias políticas bloqueiam a tímese parabólica, pois se concentram num modelo ao qual a sociedade deve se sujeitar e, em consequência, motivam a negligência para com os estímulos do real e impedem a percepção dos valores encontráveis nas possibilidades dos fatos. Forçosamente, resultam em violência e sofrimento, como mostraram as experiências totalitárias do século XX, pois ocultam os sintomas da realidade e proíbem questionamentos sobre a eficácia dos remédios que propõem (ARON, 1957).

3. Ideal de perfeição e finalidade da vida humana na filosofia clássica

A inclinação para melhorar-se comparece também no campo da Ética. Aristóteles indica que o maior dos bens alcançáveis pela ação é a *eudaimonia*, traduzida como felicidade, prosperidade ou florescimento. Observa que as pessoas em geral dizem anelar pela felicidade; diferem elas, porém, quanto àquilo que consideram ser a felicidade. Os que estão doentes acreditam que a felicidade seja a saúde. Os que estão pobres esperam pela felicidade na riqueza. Mas há, ainda, aqueles, identificados com a Escola Platônica, que proclamam ser a felicidade algo maior e acima da compreensão dos que a tentam compreender a partir das suas relatividades contingentes; além dos bens relativos, há um bem superior que é bom por si mesmo e é a causa dos outros bens (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro I, 4).

Aristóteles critica as considerações mais populares sobre a felicidade. Segundo ele, a massa da humanidade está muito próxima da bestialidade, com isso querendo dizer que ela está muito aquém do que pode ser alcançado pelo ser humano. Se Aristóteles avaliava assim a situação na Grécia Clássica, é de crer que sua opinião sobre a humanidade atual não seria melhor; o que não deve ser pensado com repulsa, mas como uma aceitação que desvenda a necessidade de mudanças. A noção de bestialidade significa o contentamento com os prazeres mais básicos que o homem tem em comum com os animais brutos. Tal concepção da vida é encontrada mesmo nos níveis sociais mais altos, como mostra o exemplo de Sardanápalo, rei mítico assírio conhecido na

antiguidade por dissipar a sua vida na autoindulgência (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro I, 5).

Mas tampouco a busca de honra ou de dinheiro seria o caminho para o bem humano maior. A discussão prossegue, então, para o modo como a perfeição ou o bem maior pode ser encontrado. Nesse ponto surge a célebre divergência de Aristóteles com a Escola Platônica. Essa escola tem como um dos pontos centrais de sua doutrina a Teoria das Ideias ou das Formas, pela qual a verdade das coisas se alcança mediante o desapego das impressões sensíveis e a subsequente contemplação do que é eterno.

Ideias ou Formas são as essências eternas do belo, do bom, do justo etc., que as realidades físicas imitam sempre com algum grau de corrupção. Diversas interpretações receberam essa teoria: alguns veem as ideias como entidades metafísicas supremamente existentes e valiosas; outros, como estruturas de conhecimento da realidade; outros, ainda, como modelos das coisas sensíveis. Todas essas perspectivas correspondem à teoria platônica e demonstram a sua complexidade (MORA, 1986, v.3, p. 2587-2588).

Seis características básicas costumam ser atribuídas às Ideias platônicas:

- 1) *a inteligibilidade* (a Ideia é, por excelência, objeto da inteligência e só com a inteligência pode ser captada);
- 2) *a incorporeidade* (a Ideia pertence a uma dimensão totalmente diversa do mundo corpóreo sensível);
- 3) *o ser no sentido pleno* (as Ideias são o ser que é verdadeiramente);
- 4) *a imutabilidade* (as Ideias são imunes a todo tipo de mudança e não só ao nascer e ao perecer);
- 5) *a perseidade* (as Ideias são em si e por si, isto é, absolutamente objetivas);
- 6) *a unidade* (cada Ideia é uma unidade e unifica a multiplicidade das coisas que dela participam). (REALE, 1994, p. 64).

As Ideias existem em uma dimensão incorpórea e são conhecíveis somente com a inteligência, não com a simples percepção sensível. Assim, a perfeição da realidade, o que a realidade verdadeiramente é, só pode ser identificada com os olhos da alma, que enxergam para além das aparências captadas pelo sistema sensorial corpóreo.

Mas Aristóteles rompe com essa doutrina e propõe que a Forma é a natureza interior das coisas, é algo que está na própria coisa e faz com que ela seja um exemplar da sua espécie. A Forma do homem é a sua alma que, unida ao corpo material, faz do homem um animal racional. Ambos, o corpo e a alma, são fundamentais para a constituição de um indivíduo humano (Ibid., p. 355).

A concepção aristotélica de Forma integra-se com a Teoria do Ato e da Potência. A matéria é potência, no sentido que é a capacidade de assumir ou receber a Forma (Ibid., p. 362). A coisa é considerada o que ela é, quando ela o é em ato, não em potência: a madeira não é chamada de mesa (embora tenha a potência de se tornar uma) enquanto não tiver sido transformada em uma mesa em ato (ARISTÓTELES, *Física*, Livro II, 1, 193a30). A percepção ou o conhecimento também podem existir em potência ou em ato, como quando alguém tem a capacidade de ver mas está de olhos fechados (visão em potência), e a seguir abre os seus olhos e vê (visão em ato); ou quando alguém tem a capacidade de conhecer mas é ignorante (conhecimento em potência), e após, pelo aprendizado, adquire o conhecimento (conhecimento em ato) (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 417a22-417b).

Porém, no campo da Ética, onde Aristóteles examina a melhor maneira de o homem viver, a Teoria da Potência e do Ato não se aplica: ela é restrita, quanto ao ser humano, aos seus aspectos naturalmente recebidos. As virtudes não são adquiridas em potência para passarem ao ato; elas se efetivam ao serem exercitadas. Desse modo, alguém se torna justo pela prática de atos justos, ou se torna corajoso praticando atos de coragem. A disposição à virtude se produz por meio do hábito. Conclui-se que uma pessoa será boa à medida em que ela mesma pratique atos de bondade (ARISTÓTELES, *Ética*, Livro II, 1).

4. A perfectibilidade teleológica e a virada aretaica do século XX

A medição das condições humanas atuais pela comparação com um nível ideal de superioridade e perfeição reaparece nas investigações filosóficas do século XX, em um período no qual conceitos como virtude e eudaimonia estavam desvalorizados diante do domínio da deontologia, centrada no dever moral de seguir certas regras para que as ações humanas sejam boas ou más em si mesmas, e do consequencialismo, segundo o qual o julgamento moral de uma ação baseia-se em serem os seus resultados bons ou maus.

Localizar o valor da ação no cumprimento de uma regra e desvinculado dos seus resultados, ou, ainda, na tendência de produzir maiores benefícios do que prejuízos, equivale a reduzir a capacidade de desenvolvimento moral a respostas casuais que se ponham contingentemente, perdendo-se de vista uma dimensão de iniciativas benéficas

independentes da eventualidade dos acontecimentos sucessivos. A escala de medição estabelecida pela excelência observa um marco a ser atingido mais próximo do absoluto.

Reflexões sobre o aperfeiçoamento humano são fornecidas por John Passmore em *The perfectibility of man* (1970). Esse autor observa que existe uma grande disparidade entre ser perfeito tecnicamente em uma profissão e ser perfeito como um ser humano. Afinal, quanto à perfeição técnica, alguém pode aperfeiçoar-se tanto como um profissional honesto quanto como um criminoso. A estrutura da república de Platão seria uma elaboração sobre a superioridade da perfeição que consiste na relação do homem com o ideal: para Platão, a perfeição técnica deve ser a manifestação externa da perfeição moral (PASSMORE, 1970, p. 13).

A perfeição teleológica consiste em uma coisa alcançar o seu “fim natural”. Na teoria de Aristóteles, toda atividade é dirigida a um fim, e a perfeição natural humana, como visto acima, é a *eudaimonia*. Mas Passmore apresenta uma objeção possível e importante: as tarefas humanas não são estabelecidas pela natureza, mas pelo próprio homem, de acordo com uma organização social particular. O fim natural seria, então, um fim convencional. Responde a essa objeção, a seguir, dizendo que o pressuposto do conceito de perfeição teleológica reside em que cada coisa, incluindo a pessoa humana, é dotada de potencialidades não realizadas, e é capaz de aperfeiçoar-se pela efetivação dessas potencialidades (Ibid., p. 18).

A Ética das Virtudes resgata a preocupação dos filósofos clássicos com o cultivo das qualidades que permitem elevar o ser humano a níveis mais condizentes com as suas potencialidades naturais. Trata-se da centralidade das virtudes no plano da ética. O tema da excelência ou *areté*, trazido de volta às considerações sobre como a vida humana pode ser melhor, oferece um critério que privilegia a postura de insatisfação com a carência de valores em face da percepção de uma dignidade possível de ser obtida por mudanças nos pensamentos e ações. Entre os filósofos identificados com a Ética das Virtudes, está Alasdair MacIntyre.

MacIntyre, na obra *Depois da virtude* (1981), descreve duas espécies de bens: (i) os bens externos, com vinculação contingente a uma determinada prática, pelas características acidentais de uma circunstância social, como dinheiro, prestígio e *status*, e (ii) os bens internos, que somente podem ser adquiridos por meio de uma prática determinada, como o pensamento estratégico desenvolvido por um jogador de xadrez, pensamento que se desenvolve e se reconhece pela experiência de praticar jogos de xadrez. Para que os bens externos sejam obtidos por alguém, é necessário que outrem os

tenha em menor quantidade. Mas a aquisição de bens internos por um indivíduo beneficia a todos, ainda que sejam, do mesmo modo como os bens externos, o resultado da competição pela excelência (MACINTYRE, 2007).

Trapacear pode ser uma maneira alternativa de alcançar os bens externos, mas tem o efeito de impedir a obtenção dos bens internos, que são os padrões de excelência que dão significado à prática na qual alguém se engaja. Importa, com isso, que o indivíduo praticante seja capaz de uma noção de justiça e de saber o que é devido a cada um, além de reconhecer o que seja inadequado da sua parte e de responder no sentido do seu melhoramento. MacIntyre define, com base nessas considerações, as virtudes como sendo aqueles bens pelos quais um indivíduo define as suas relações com os outros na partilha de padrões e propósitos informadores de uma prática. Têm as virtudes, nesse parecer, um relevante aspecto social (Ibid., p. 191).

5. Corporeidade e individualidade no aperfeiçoamento do si mesmo e do outro

Conduzir-se para o seu próprio aperfeiçoamento é uma qualidade inerente ao ser humano que se manifesta inclusive na sua peculiar disposição corpórea, como explica Hengstenberg. E também nisso o homem se distingue dos animais irracionais. Nestes, o indivíduo e o organismo confundem-se numa mesma entidade. Mas, no sentido da disposição corpórea, o homem “não é um corpo, mas tem um corpo”, como dimensão constitutiva e expressiva do seu ser, e cuja utilização é regida por um *self* anímico e não orgânico. Alguns órgãos do corpo humano podem funcionar tanto com fins vegetativos quanto com fins de significado propriamente humano: o pulmão do homem é usado para respirar e também para cantar; a mão humana, além de ser útil para as necessidades vitais, é expressiva e representa a alma humana na dança e nos gestos que acompanham a fala (HENGSTENBERG, 1966).

Além dessa duplicidade de funções específicas, existe um princípio tipicamente humano de organização das partes corporais. Por exemplo, apenas o ser humano pode mover livremente as suas extremidades nas três direções do espaço, e isso ainda com cada membro agindo em grande medida independentemente um do outro. O corpo humano é mais do que um organismo, é uma realidade extraordinária e privilegiada da posição morfológica e biológica que permite ao ser humano inventar livremente novos tipos de atividades supra-utilitárias e assumi-las verdadeiramente (Ibid., loc. cit.).

Também a excitabilidade, condição identificada por Santos para a formulação dos juízos de valor, é uma propriedade do corpo como sistema sensorio-motor. Distinguem-se de algum modo os estados tópicos, como a sensibilidade localizada em determinados pontos somáticos, e os estados *páthicos*, que não são situados em alguma parte determinada do corpo, como a alegria ou a tristeza características da afetividade psíquica. Mas a vida psicológica e a vida fisiológica interpenetram-se dialeticamente, e os fatos psicológicos, ainda que possuam intensidade própria, mantêm sua correlação com os fatos fisiológicos (SANTOS, 1965, p. 1120).

O corpo humano é singular no seu conjunto de potencialidades a serem desenvolvidas com empenho e dedicação. Impressiona a beleza dos movimentos da ginástica artística, modalidade olímpica que requer o alto desenvolvimento das habilidades físicas de equilíbrio, flexibilidade, coordenação, força e resistência. Na música, a exploração dos movimentos corporais em sua independência e coordenação tem um exemplo nos instrumentistas chamados de “one-man band”: cantam e tocam harmônica com a boca, tocam violão com os braços e instrumentos de percussão com os pés.

Contudo, não é apenas para as finalidades esportivas ou artísticas que o corpo próprio oferece ao ser humano possibilidades ou desafios para chegar a níveis mais elevados. Assim como na perfeição técnica, também na perfeição teleológica o corpo humano participa da consecução dos fins satisfativos da natureza humana. Estudos recentes em campos como a cognição incorporada (*embodied cognition*) mostram que os conteúdos mentais são condicionados pelo sistema sensorio-motor particular do ser humano. E, pelo menos a partir de 2008, com a publicação de *The shared mind: perspectives on intersubjectivity*, as pesquisas interdisciplinares começaram a aproximar a corporeidade da intersubjetividade.

Nessa obra, os autores consideram que a corporeidade humana possui um traço distintivo que confere capacidade para a intersubjetividade com a consciência da subjetividade dos outros. Com isso, problematizam a abordagem então dominante da Teoria da Mente, a qual propugnava, entre outras afirmações, que sendo o indivíduo uma mente separada das mentes dos outros indivíduos, deveria superar essa distância mediante uma espécie de simulação da mente alheia, pela qual o conhecimento do outro seria produzido “de dentro para fora”. Desse modo, as habilidades cognitivas do indivíduo seriam transferidas ao outro ou projetadas nele com o fim de prever ou explicar o seu comportamento (ZLATEV, 2008, p. 2).

Segundo essa perspectiva, a abordagem da Teoria da Mente resulta numa espécie de solipsismo, uma vez que reduz a possibilidade do conhecimento do outro à capacidade que o indivíduo cognoscente tem de representar mentalmente os pensamentos, crenças e desejos do outro. Embora o recurso da simulação autorize compreender que o outro tem a sua própria mente subjetiva, essa teoria conserva, entre o si mesmo e o outro, um abismo invencível diante do postulado de que a mente alheia não pode ser diretamente acessada.

Opondo-se à Teoria da Mente, Zlatev e seus coautores argumentam que os indivíduos humanos não são mônadas com necessidade de decifrar a subjetividade dos outros para reconhecê-los como entes dotados de experiências e mentalidades similares às suas próprias. São, em vez disso, primordialmente interconectados na sua subjetividade, e intercambiam suas experiências nos níveis cognitivo, perceptivo, afetivo e conativo (orientado à ação), por meio de interações corpóreas (percepção empática, imitação, gesticulação e colaboração prática). Nesse modelo, o conhecimento é também produzido “de fora para dentro”, irrompendo no âmbito social e interacional para, após, ser mentalmente internalizado (Ibid., p. 3).

A ênfase contemporânea no corpo próprio como fator de constituição do *self* por meio da interação com os outros oferece uma extensão para a compreensão da tímese parabólica aplicada à perfectibilidade teleológica do ser humano. Visualizar uma perfeição humana potencial implica ter presente a composição peculiar dual do ser humano, de ser constituído de mente e corpo. E, além disso, a sua natureza social, pela qual se admite que um indivíduo humano não será capaz de conceber solipsisticamente a sua própria perfeição, tanto menos a de outro indivíduo. Sem a conjugação da corporeidade com a intersubjetividade, o ideal de perfeição será abstrato, arbitrário e, prontamente, despótico.

6. Aspectos relevantes da explicação vinculativa entre o corpóreo e o social

Três aspectos relevantes dessa explicação vinculativa entre o corpóreo e o social, na aplicação da tímese parabólica ao próprio ser humano, são a seguir examinados: a) o corpo próprio como perspectiva do conhecimento e das ações subjetivas; b) o corpo próprio como sinalizador da evolução das experiências intersubjetivas; c) empatia e respeito à autonomia alheia a fim de não instrumentalizar o outro.

a) O corpo próprio como perspectiva do conhecimento e das ações subjetivas

Se uma pessoa humana tem um corpo próprio, este a vincula a um local específico no espaço e ao momento presente. Quer o aceite, quer não, a pessoa permanecerá assim vinculada enquanto se mantiver viva. Há a possibilidade de uma disposição de fuga, que ocasione o afastamento mental do ambiente em torno do corpo; mas esse afastamento é ilusório. A imagem de um ideal, na tímese parabólica, não implica o rompimento com o aqui e agora corpóreo. Diversamente, permite vislumbrar possibilidades de transformação que estão enraizadas na própria realidade e que, com a fuga, permaneceriam despercebidas.

Fazer-se presente corresponde a buscar, no mundo extramental ao redor, os sinais que indicam a situação na qual o sujeito se encontra; o que está ao seu alcance realizar e as ações das quais seja melhor abster-se. O corpo próprio é, nas palavras de François Chirpaz, o lugar de atualização da relação pessoal com o mundo; a experiência de adesão do corpo a si mesmo é como uma prazerosa cumplicidade com o mundo, de um modo tão profundo que faz equivaler as experiências de “viver o seu corpo” e “viver o mundo”.

Mesmo o conjunto de conflitos afetivos do si mesmo com o seu ambiente evidencia a profundidade dessa relação corpórea e terrestre. E, nos conflitos, se a presença não exprime positivamente os seus sofrimentos por meio do seu corpo para dissipá-los, ela os retém, e eles, então, ainda assim, se manifestam no corpo, só que agora de um modo autodestrutivo. Chirpaz refere-se ao anoréxico que se recusa a aceitar o seu corpo e o destrói aos poucos (CHIRPAZ, 1963).

Na fenomenologia do século XX, Husserl distingue o corpo no seu aspecto meramente físico (*Körper*) do corpo vivido guiado pela consciência (*Leib*). O *Leib* é o centro vivo da experiência do sujeito, como suporte de sensações e órgão da vontade; como centro de ação, o *Leib* é o ponto zero de orientação a partir do qual todas as direções têm o seu sentido. Pelo seu corpo, o homem tem a sua presença natural no espaço-tempo físico-biológico, e também a sua presença intencional pela qual estrutura o espaço-tempo propriamente humano. As qualidades das coisas materiais enquanto *aestheta*, ou seja, na sua estrutura perceptível, dependem das qualidades do sujeito que as experiencia, numa relação com o seu *Leib* e com a sua sensibilidade. Todas as coisas reais no mundo circundante relacionam-se com o *Leib*; este e os seus órgãos sensoriais movem-se para experienciá-las (HUSSERL 2000).

O que constitui propriamente o caráter do corpo vivido, ainda segundo Husserl, é o domínio que o sujeito exerce sobre o seu próprio corpo físico, de modo constante e

imediatos. Cada órgão sensorial do corpo possui as suas próprias características: permite ser orientado de um modo particular e oferece seu próprio modo singular de percepção. Esse domínio corporal também é o meio pelo qual o sujeito atua sobre os aspectos corpóreos dos objetos do mundo. A experiência do próprio corpo como domínio é essencial para a relação intersubjetiva: “Somente através de minha própria experiência original de domínio, que é a única experiência original de corporalidade viva como tal, posso entender outro corpo físico como um corpo vivo no qual outro ‘eu’ é encarnado e se mantém como um ‘eu’” (HUSSERL, 1970, p. 215-219)

b) O papel do corpo próprio na construção intersubjetiva do *self*

Na comunicação com o outro, o corpo próprio reage com sentimentos que podem ser traduzidos como sinais da experiência vivida. As paixões experimentadas pelo sujeito, como o amor, o medo ou a raiva, se devidamente geridas pela inteligência racional, informam sobre os acontecimentos presentes e sobre o conteúdo dos valores subjetivos; neste último caso, as paixões concorrem para identificar a realidade percebida como boa ou má. Esses sinais não prescindem da interpretação racional desempenhada por uma mente saudável. Mas expressam a inteligência corpórea que confere intimidade às relações humanas.

O sentimento nutre a conexão com o corpo e desperta a presença do *self*, além de ser a marca da propriedade de alguém sobre o seu próprio corpo. O sentimento vivido no corpo é um elemento de individuação, pois, como declara Gabriel Marcel, “ninguém que não esteja dentro da minha pele pode saber o que eu sinto” (MARCEL, 1950, p. 104). Neste ponto da reflexão, surgem alguns problemas como a origem dos sentimentos e o vínculo da presença do *self* com a compreensão e comunicação intersubjetiva.

Pensados como estímulos vindos de uma fonte externa — o que lembra a explicação feita por Mário Ferreira dos Santos sobre a formação dos valores — os sentimentos enquadram-se num modelo de emissor-receptor de uma mensagem. Mas, se for assim, os sentimentos seriam como mensagens a serem traduzidas e, como alerta Marcel, o evento físico que precede o sentimento não é um dado do sujeito sensível, ainda que lhe produza alterações físicas. Além disso, toda transmissão de uma mensagem implica mediação, um meio pelo qual a mensagem é enviada, ao passo que o sentimento é sentido como parte inseparável do corpo do sujeito que sente (Ibid., p. 109).

A construção do *self* pelo reconhecimento do outro e pelo próprio outro necessita de mais do que intercâmbios de mensagens. É possível que uma pessoa se comunique com outra que esteja à sua frente, numa mesma sala, pela troca de palavras e gestos; e, no entanto, que a presença de uma não seja sentida pela outra, em razão de essa outra pessoa estar “ausente”. É o que Marcel chama de “comunicação sem comunhão”:

Ele entende o que lhe digo, mas não me entende: posso até ter a sensação extremamente desagradável de que minhas próprias palavras, enquanto ele as repete para mim, enquanto ele as reflete para mim, se tornaram irreconhecíveis. Por um fenômeno muito singular de fato, este estranho se interpõe entre mim e minha própria realidade, ele me faz em algum sentido também um estranho para mim mesmo; eu não sou realmente eu mesmo enquanto estou com ele. (Ibid., p. 205)

Não se trata de uma comunicação verdadeira, pois algo essencial falta. A existência é sentida pelo corpo, mas a presença exige algo mais. É possível que alguém se sinta mais próximo de uma pessoa amada que esteja a milhas de distância do que da pessoa à sua frente que esteja “ausente”. Pode-se conviver com uma pessoa que seja tão humanamente ausente quanto a mobília ao redor. Diversamente, quando a presença de outrem se faz sentida, o sujeito sensível sente-se também a si mesmo com mais plenitude (Ibid., p. 205).

A comunhão ocorre entre duas pessoas quando ambas se reconhecem mutuamente como *selves*, sujeitos com seus próprios sentimentos, pensamentos, memórias etc. Há, então, a comunicação efetiva que promove a construção do *self*. Na tímese parabólica intersubjetiva, quando o sujeito visualiza no outro uma perfeição virtual e, mais do que isso, procura incentivar o outro a aperfeiçoar-se, a comunicação com comunhão mostra-se substancial. A perfectibilidade subjetiva não será discernida com precisão razoável se não houver reconhecimento recíproco entre os sujeitos. Tampouco basta que alguém identifique o potencial de outrem que não perceba o seu próprio potencial ou não deseje realizá-lo.

c) empatia e respeito à autonomia alheia a fim de não instrumentalizar o outro

Quando se decide mostrar a uma pessoa a quem se ama, ou cujo bem se deseja, que ela dispõe de um potencial benéfico a ser explorado, o tema da empatia vem à mente. Muito se escreveu sobre a empatia no século XX. Há a clássica obra de Edith Stein, o seu

estudo, a partir da redução fenomenológica, da questão da empatia enquanto percepção dos outros sujeitos e das suas experiências. A empatia é definida, preliminarmente, como “a experiência da consciência alheia em geral”, “a experiência na qual um ‘eu’, enquanto tal, tem de um outro ‘eu’ enquanto tal”, e “assim é que os seres humanos compreendem a vida psíquica dos seus próximos”. A expressão de dor que um sujeito identifica no rosto de outro é um dado corpóreo. Mas a dor alheia, em si mesma, não pode ser sentida como algo externo (STEIN, 1989).

Stein enfatiza que a empatia denota um entendimento do aqui e agora e, assim, tampouco se confunde com ideiação, que, na nomenclatura husserliana, consiste numa espécie de visão direta e não sensória, direcionada, no nível da intelecção, às essências (MORAN; COHEN, 2012, p. 157). Pertine, neste ponto, a distinção entre primordialidade e não-primordialidade:

Agora, ainda há a questão de se a empatia tem a primordialidade da nossa experiência. Antes de podermos responder a essa pergunta, precisamos diferenciar mais o significado de primordialidade. Todas as nossas experiências presentes são primordiais. O que poderia ser mais primordial do que a experiência mesma? Mas nem todas as experiências são dadas primordialmente, nem são primordiais no seu conteúdo. Memória, expectativa e fantasia não têm seu objeto corporalmente presente diante delas. Elas apenas o representam, e essa qualidade da representação é um momento imanente e essencial desses atos, não um sinal dos seus objetos. (STEIN, 1989, p. 7)

Nessa distinção, reside a identidade da empatia e sua diferença para com a memória, a expectativa e a fantasia: o sujeito da experiência “empatizada” não é o sujeito “empatizante”, mas sim outro. Assim, segundo Stein, a consciência que alguém possui da alegria do outro não é a alegria primordial (original). A alegria que uma pessoa observa no outro não provém da mesma pessoa que a observa; não é a lembrança de uma alegria anteriormente sentida, menos ainda uma fantasia que não se realiza em forma vivida. A alegria do outro existe no mesmo mundo do observador, e corresponde ao momento original vivenciado pelo observador, embora este não a conheça originalmente.

O termo “empatia” evoca palavras relacionadas: “simpatia”, “endopatia”, “projeção afetiva” e “projeção sentimental”. São vocábulos utilizados para traduzir a palavra alemã *Einfühlung*, que se define, em geral, como “a participação afetiva e, usualmente, emotiva, de um sujeito humano numa realidade alheia ao sujeito”, que pode ser a realidade de outro ser humano. Pode ser uma participação consciente ou inconsciente, intencional ou não (MORA, 1986, v.2, p. 928).

No senso da alteridade, reside a grande peculiaridade da tímese parabólica intersubjetiva. A perspectiva de conhecer o potencial de outra pessoa e de tentar auxiliar essa pessoa no seu desenvolvimento implica, simultaneamente, uma identificação sentimental e um distanciamento individual. A identificação sobrevém com o ato de conhecer o potencial do outro: quando alguém observa uma outra pessoa e nela compreende possibilidades de evoluir em algum aspecto que lhe seja humanamente proveitoso, estabelece logo com ela, nesse ato, um vínculo afetivo.

Mas, para que se operem a comparação com a virtualidade e os movimentos rumo à sua atualização, a consciência da individualidade, própria e alheia, não deve ser apagada. Impõe-se a ressalva de o sujeito que promove o aperfeiçoamento alheio orientar-se pela virtualidade antevista, para que, pelo aconselhamento ou pelo exemplo, instigue o outro a estimar e anelar pela sua própria perfeição.

A função da tímese nessa relação é apontar para possibilidades futuras que transcendam a contingência atual, evitando que a intersubjetividade se restrinja a um relativismo de valores. Se, por exemplo, tenho um amigo apegado a um vício, e tenho a intenção de auxiliá-lo, mostrando-lhe que seu vício é inadequado e prejudicial, não poderei consentir com o seu vício a fim de parecer-lhe simpático, pois essa postura não produziria nele o sentimento de rejeição do hábito vicioso. Devo, no lugar disso, utilizar os recursos corporais próprios para gerar nesse amigo o contraste mental entre a faticidade indesejada e a virtualidade por mim sugerida. Importa, com isso, o cuidado para que os valores não sofram relativização na interação com o outro, devendo-se favorecer os valores mais elevados.

Participar afetivamente da realidade alheia sem prejuízo da racionalidade individual parece ser o procedimento mais oportuno à circunstância de apreciação do bem intersubjetivo que pode ser realizado. Vem a propósito a distinção oferecida por Max Scheler entre o contágio emocional e a verdadeira ética da simpatia. A simpatia pressupõe uma “distância fenomênica dos ‘eus’” que é, no entanto, suprimida pelo contágio emocional. Se, por exemplo, preciso lidar com uma pessoa em crise de pânico, não serei capaz de auxiliá-la caso me envolva de modo a reproduzir em mim o seu sofrimento. O contágio caracteriza os fenômenos de massa e de rebanho tendentes às experiências totalitárias. O “simpatizar” proposto por Scheler não se confunde, então, com o “viver o mesmo que o outro”; o filósofo alemão ressalta que a simpatia não comporta uma projeção afetiva do si mesmo, mas sim a consciência de que o outro tem o seu “eu”

individual, e o conhecimento que eu tenho dele é condicionado pelo meu próprio modo individual de ser (SCHELER, 1957).

Preservar a individualidade espiritual do eu auxilia na construção da autonomia do outro, com mais vigor nesta época de redes sociais que estimulam a validação externa em prejuízo da integridade na construção da identidade singular do si mesmo. A autonomia associa-se à responsabilidade e à dignidade, como mostra Paul Ricoeur, no livro *O si-mesmo como um outro*, no qual propõe que a autonomia do si mesmo está intimamente ligada à solicitude para com o próximo e à justiça para cada homem, e aborda aspectos como 1) o indivíduo visto como sujeito de direitos sem as responsabilidades logicamente correspondentes para com a sua comunidade, o que torna o seu vínculo ético contingente e revogável; e 2) a solicitude para com o outro, nas dimensões de ser o outro visto pelo *eu* ou como um julgador que impõe responsabilidades ao eu, ou como um sofredor que dá ao *eu* nada mais do que a sua fraqueza, e espera do *eu* um fazer de compaixão (RICOEUR, 1992, p. 213; 223).

Alvitra-se a questão de saber como é possível o reconhecimento da perfectibilidade alheia; de saber como é possível um sujeito visualizar o potencial de outro sujeito — uma virtualidade da qual este outro pode aproximar-se — ainda que o próprio outro sujeito não perceba esse potencial em si mesmo. Ao versar sobre outro ser humano, a tímese parabólica assemelha-se a atos como a ideação e a fantasia. Poderia ser a atribuição, a outrem, de qualidades que o sujeito gostaria de realizar em si mesmo, ou a expectativa de vê-las efetivadas em outrem. A empatia é um ato provocador dessa espécie de tímese. Mas não equivale à tímese parabólica intersubjetiva, pois nesta há uma espécie de percepção do potencial alheio, que se alcança pelos dados recebidos dos órgãos sensoriais, mas não se resume a esses dados. Parece combinar-se à percepção humana uma capacidade de apreensão das possibilidades como elementos integrantes da realidade percebida. Afinal, a possibilidade é uma das modalidades do ser, e diversos autores abrangem a realidade na possibilidade (MORA, 1986, v. 3, p. 2634).

7. Conclusão

Visualizar e desejar uma perfeição possível é natural ao ser humano. Assim como lutar por melhores condições. A cegueira diante do relativamente imperfeito e o estado de indiferença ou apatia quanto às circunstâncias humanas estão associadas a estados patológicos. A constituição humana, que abrange as dimensões corpórea e anímica e

estende-se à formação individual e social aponta para a tendência ao aperfeiçoamento. Como defende Mário Ferreira dos Santos, a tímese parabólica é a comparação de um estado de coisas atual com outro virtual que lhe seja superior. É uma operação que decorre da capacidade humana de atribuir valor, de considerar diferentes possibilidades de acordo com a sua conveniência ou inadequação.

No que se refere ao próprio ser humano, a filosofia indica uma perfectibilidade correspondente à natureza humana, que não se restringe ao exercício de papéis sociais nem de tarefas específicas, mas à efetivação de potencialidades inerentes à dignidade do ser humano. Ao contrário dos bens externos, cuja disponibilidade é limitada e cuja posse é rivalizada, os bens internos são talhados por cada indivíduo de modo que favoreça toda a comunidade. As virtudes pessoais cultivadas pelo indivíduo têm uma repercussão social positiva.

Há uma série de peculiaridades específicas daquilo que chamo de tímese parabólica intersubjetiva, ou seja, a comparação do que uma pessoa é atualmente com a sua perfeição virtual. Relacionada à empatia, é possível a intelecção do potencial alheio, que se alcança pelos dados recebidos dos órgãos sensoriais, mas que não se resume a esses dados. Incentivar o melhoramento alheio implica uma reciprocidade, uma consciência de que o aperfeiçoamento do si mesmo é um processo intersubjetivo, que parte da perspectiva centrada no corpo próprio como lugar das percepções e das ações e como sinalizador das experiências da relação com os outros. Importa, por fim, o respeito à autonomia do outro, para que este assuma as suas próprias iniciativas de aperfeiçoamento enquanto sujeito humano.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*.
ARISTÓTELES. *Física*.
ARISTÓTELES. *Sobre a alma*.
ARON, Raymond. *The opium of the intellectuals*. London: Secker & Warburg, 1957.
CHIRPAZ, François. *Le corps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
HENGSTENBERG, Hans-Eduard. *Philosophische anthropologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966.
HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: Second book: studies in phenomenology of the constitution*. Dordrecht: Kluwer, 2000.
HUSSERL, Edmund. *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University, 1970.
MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.

- MARCEL, Gabriel. *The mystery of being: I. Reflection and mystery*. Chicago: Henry Regnery, 1950.
- MORAN, Dermot; COHEN, Joseph. *The Husserl Dictionary*. London: Continuum, 2012.
- PASSMORE, John. *The perfectibility of man*. London: Duckworth, 1970.
- RADAKOVIC, Ratko; ABRAHAMS, Sharon. Multidimensional apathy: evidence from neurodegenerative disease. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, n. 22, pp. 42–49, 2018 Disponível em:
<https://ueaeprints.uea.ac.uk/id/eprint/66281/1/Accepted_manuscript.pdf> Acesso em: 23 fev 2021.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: 2. Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago, 1992.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Análise de temas sociais*. São Paulo: Logos, 1964.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Dicionário de filosofia e ciências culturais*. São Paulo: Matese, 1965.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia concreta dos valores*. São Paulo: Logos, 1960.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia e cosmovisão*. São Paulo: Logos, 1955.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Ontologia e cosmologia*. São Paulo: Logos, 1959.
- SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957.
- STEIN, Edith. *On the problem of empathy*. Washington, D. C.: ICS, 1989.
- ZLATEV, Jordan *et al.* (ed.). *The shared mind: perspectives on intersubjectivity*. Amsterdam: John Benjamins, 2008.

Recebido em: 09/02/2022

Aprovado em: 19/08/2022