

# ENTRE LEITOR E PERSONAGEM: IMPLICAÇÕES DA CONCEPÇÃO HEIDEGGERIANA DA EMPATIA NA FICÇÃO LITERÁRIA

## BETWEEN READER AND CHARACTER: IMPLICATIONS OF THE HEIDEGGERIAN CONCEPTION OF EMPATHY ON LITERARY FICTION

Marcos André Webber<sup>1</sup>

**Resumo:** Dentre as diversas formas do leitor se relacionar com os personagens n ficção literária, a empatia destaca-se por evidenciar um tipo de fenômeno no qual o leitor passa a se identificar ou não com os personagens envolvidos na trama. O sentido do fenômeno empático, contudo, não é autoevidente, e o modelo tradicional não tem se demonstrado suficiente para explicar o modo da sua manifestação. Neste contexto, o presente trabalho tem como objetivo explorar a abordagem heideggeriana do tema da empatia (*Einfühlung*), fornecendo elementos para uma tentativa de superação da forma pela qual a experiência empática tem sido tradicionalmente concebida. A partir da filosofia de Heidegger, especialmente das obras *Ser e tempo* e *História do conceito de tempo*, é possível lançar bases para uma compreensão da empatia que não fique presa à descrição de um fenômeno *subjetivo*, mas uma experiência que se funda no caráter originário do *ser-com* e da solicitude (*Fürsorge*) autêntica com os outros. Na medida em que a rejeição de Heidegger não se dirige ao sentimento compartilhado, mas ao modelo teórico tradicional, busca-se colocar em evidência uma esfera ontológica, prévia ao fenômeno da empatia, capaz de descrever de forma mais adequada as condições de possibilidade a partir das quais o fenômeno da empatia pode ser experienciado pelo leitor em relação aos personagens de obras literárias.

**Palavras-chave:** Heidegger. Empatia. Literatura.

**Abstract:** Among several ways the reader may relate to characters in literary works, empathy is detached for exhibiting a kind of phenomenon in which the reader identified himself or not with characters involved in the plot. The meaning of the empathic phenomenon, however, is not self-evident, and the traditional model has not been sufficient to explain the way it manifests itself. In this context, this work aims to explore the heideggerian approach to the subject of empathy (*Einfühlung*), providing elements in order to overcome the way empathic experience has been traditionally conceived. From Heidegger's philosophy, especially the works *Being and time* and *History of the concept of time*, it is possible to set basis for an undestanding of empathy that is not restricted to the description of a *subjective* phenomenon, but an experience founded on originary character of *being-with* and of authentic solicitude (*Fürsorge*) with others. As Heidegger's rejection is not directed to the shared feelings, but to the traditional theoretical model, one seeks to show an ontological sphere, prior to phenomenon of empathy, able to describe more properly the conditions of possibility from which the phenomenon of empathy can be experienced by the reader in his relations with characters of literary works.

**Keywords:** Heidegger. Empathy. Literature.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Rio Grande do Sul – Brasil. Bolsista PROSUC/CAPES. E-mail: marcoswebber@terra.com.br.

## Considerações iniciais

Nas obras literárias, diversas são as formas pelas quais é possível ao leitor colocar-se em relação com os personagens da ficção. Dentre essas formas, a empatia destaca-se por evidenciar um tipo de fenômeno a partir do qual o leitor passa a se identificar ou não com os personagens envolvidos na trama. Ocorre, porém, que o modelo tradicional tem se mostrado insuficiente para descrever o fenômeno empático e suas implicações para a compreensão do comportamento humano como um todo. Embora Heidegger raramente esteja presente nos debates sobre o fenômeno da empatia, as transformações provocadas pelo pensamento heideggeriano na filosofia como um todo não deveriam ser desconsideradas na elucidação da experiência empática.

Nesta perspectiva, o presente trabalho tem como objetivo central mostrar que o pensamento de Heidegger pode nos ajudar a perceber que a empatia não deveria ser compreendida como um fenômeno *subjetivo*, mas uma experiência que se funda no caráter originário do *ser-com-os-outros*. Além disso, a partir da filosofia heideggeriana é possível explorar uma fenomenologia da empatia mais rica, cuja explicação não passa por um mero procedimento inferencial, mas a partir da condição ontológica do *Dasein*, manifestada tanto pelo seu caráter de *ser-com* quanto pelo comportamento autêntico revelado pela solicitude para com os outros.

Para tanto, em um primeiro momento será apresentada uma crítica à concepção tradicional de empatia, apontando-se as suas deficiências e justificando a necessidade da sua superação. Posteriormente, passa-se a tratar do modo pelo qual o tema da empatia aparece nos textos heideggerianos, especialmente nas obras *Ser e tempo* (GA 2) e *História do conceito de tempo* (GA 20). Em um terceiro momento, busca-se identificar, na estrutura ontológica do *Dasein*, os elementos que tornam possível a experiência do fenômeno da empatia, indicando suas implicações no comportamento em relação à condição do outro.

Ao final, almeja-se justificar que o pensamento de Heidegger não deve ser afastado dos debates filosóficos que envolvem o tema da empatia. Na medida em que a concepção tradicional mostra-se insuficiente para explicar o fenômeno empático, a análise existencial descrita por Heidegger em *Ser e tempo* pode fornecer elementos para uma compreensão da experiência da empatia mais alinhada à condição existencial do *Dasein*, identificando o suporte ontológico sobre o qual se funda a possibilidade do sentimento que emerge na relação comportamental perante o outro.

## **O argumento da analogia e a experiência empática**

O problema da compreensão do fenômeno da empatia tem sido frequentemente colocado a partir da intersubjetividade e da busca de uma solução para o problema das outras mentes. Dentre os principais argumentos que almejam solucionar os citados problemas, destaca-se o argumento da analogia, que encontra em Zahavi uma versão descrita da seguinte forma:

A única mente a que eu tenho acesso direto é a minha própria. Meu acesso à mente dos outros é sempre mediada pelo comportamento corporal. Mas como pode a percepção do corpo de outra pessoa fornecer informação sobre a sua mente? Partindo da minha própria mente e ligando-a ao modo pelo qual meu corpo é dado a mim, eu então passo para o corpo do outro, e pela observação da analogia que existe entre este corpo e meu próprio corpo, eu *infiro* que o corpo exterior está provavelmente também ligado de uma maneira similar a uma mente externa. No meu próprio caso, gritar está frequentemente associado à dor; quando eu observo outros gritando, eu infiro que é provável que eles também estejam sentindo dor. Embora esta inferência não me proporcione um conhecimento indubitável sobre os outros, e embora ela não me permita realmente experienciar outras mentes, ela ao menos me dá mais razão para acreditar na sua existência, do que para negá-la (ZAHAVI, 2001, p. 151).

Destaca-se inicialmente, na citação de Zahavi, uma clara preocupação em estabelecer uma relação entre os estados mentais e o comportamento corporal, de uma forma que a percepção do corpo de outra pessoa possa fornecer informações sobre a sua mente. Além disso, reconhece-se a impossibilidade do acesso direto à mente das outras pessoas, recorrendo-se, para tanto, a um processo inferencial.

Esta, contudo, não é única forma de apresentar o mencionado argumento. Stueber explicita a mesma concepção, nos seguintes termos:

- i.) Outra pessoa *X* manifesta um comportamento do tipo *B*.
  - ii.) No meu próprio caso o comportamento do tipo *B* é causado pelo estado mental do tipo *M*.
  - iii.) Uma vez que o meu comportamento externo do tipo *B* é similar ao de *X*, tem que haver causas mentais internas similares. (Assume-se assim que eu e as outras pessoas somos psicologicamente similares em um sentido relevante).
- Portanto: O comportamento da outra pessoa (comportamento de *X*) é causado por um estado mental do tipo *M* (STUEBER, 2014, p. 3).

Embora as duas formas de descrever o argumento da analogia possam ser

objetos de críticas sob diversos aspectos, o presente trabalho volta-se exclusivamente aos elementos que sustentam a concepção tradicional de empatia, motivo pelo qual o referido argumento não será examinado de forma exaustiva em seus detalhes. Nesse contexto, destaca-se que o argumento da analogia em momento algum fornece evidências capazes de sustentar a suposição de que os outros possuem estados mentais similares aos nossos. Além disso, importa observar que em nenhum momento há o efetivo acesso à mente do outro. Uma vez que o acesso que se afirma ter a outras mentes é mediado pelo comportamento corporal do outro, e que a possibilidade de acesso se dá por um processo inferencial, a questão que primeiramente se impõe volta-se à compreensão adequada da relação entre corpo e mente.

No encontro com o outro, este não se mostra apenas como um corpo, nem apenas como uma mente, mas um todo que inclui mente e corpo. Além disso, é preciso observar que as experiências não são apenas internas, visto que muitas delas são externadas através de gestos corporais e de ações. Assim, ao vermos um rosto amável ou raivoso, não precisamos inferir a amabilidade ou o sentimento de raiva através de uma tentativa de acesso à mente do outro. Pelo contrário, a experiência real do outro já se deu na minha compreensão do seu modo de ser amável ou raivoso. Se há na empatia uma espécie de sentimento compartilhado, ou algo como a capacidade de nos colocarmos “no lugar do outro”, isto não se dá por um processo de inferência em que precisamos nos sentir exatamente como o outro está se sentindo em determinado momento. Na experiência literária, do mesmo modo, não precisamos sentir exatamente o que a personagem estaria supostamente sentindo em determinada situação, para que uma relação seja estabelecida.

O fato de ser possível termos uma experiência real do outro não implica em termos necessariamente uma experiência do outro da mesma forma que ele tem de si mesmo, nem que a consciência do outro nos é acessível da mesma forma que a nossa própria é. Conforme explica Zahavi, a possibilidade de termos uma experiência do outro da mesma forma que ele tem de si mesmo levaria à abolição da diferença entre si mesmo e o outro. Nas palavras do autor:

afirmar que eu somente teria uma experiência real do outro se eu tivesse experiência dos seus sentimentos ou pensamentos da forma que ele mesmo tem, não tem sentido. Isso implicaria que eu somente teria a experiência do outro se eu tivesse a experiência dele da mesma forma que eu tenho a experiência de mim mesmo, ou seja, isso levaria à abolição da diferença entre si mesmo e o outro, à negação da

alteridade do outro, daquilo que faz do outro outro (ZAHAVI, 2001, p. 153).

Muito embora a empatia tenha sido comumente definida como um sentimento-com-o-outro, um compartilhamento de um afeto, o qual é mais claramente demonstrado quando não se está diretamente submetendo-se ao sentimento ou circunstância do outro, ela não deveria ser compreendida como “uma 'combinação' com os sentimentos de alguém, mas 'uma resposta afetiva mais apropriada à situação do outro do que à sua própria’” (HATAB, 2000, p. 140). Isso não significa uma “união” de si mesmo e do outro, mas uma resposta afetiva à situação do outro, a qual só se torna possível na medida em que se reconhece uma distinção entre si mesmo e o outro. Afinal, como admitir a possibilidade de se expressar o sentimento pelo outro se não há um reconhecimento prévio da diferença entre o outro e si mesmo?

Seguindo a análise de Hatab, a empatia tem sido geralmente entendida como um processo de “sentir-se dentro de” outro objeto ou pessoa, como uma projeção “de dentro” de si mesmo para fora e para “dentro” do outro (HATAB, 2000, p. 141). Esta concepção teria que envolver a projeção dos próprios estados experienciais para o outro, os quais então retornariam como uma experiência percebida da condição do outro. Essa projeção, como já ressaltado anteriormente, na verdade seria produto de um processo inferencial, mas nunca uma experiência real dos estados experienciais do outro.

Ocorre, contudo, que o suposto acesso que se poderia ter às outras mentes é sempre guiado – e mediado – pelo mundo (OLAFSON, 1998, p. 28). Como já destacado, não há um efetivo acesso à mente do outro, mas apenas à sua expressão corporal e ao seu comportamento, cuja manifestação está sempre inserida em um contexto de sentido que constitui o mundo. Em outras palavras, pode-se dizer que a experiência da empatia só se torna possível através de um elemento mediador, que é o sentido que se atribui ao mundo.

Exatamente por isso pode-se afirmar que a empatia não deveria ser compreendida como uma percepção exata do outro, e nem como a busca de uma resposta à questão de como nos sentiríamos se estivéssemos na situação do outro. Da mesma forma, a empatia não deveria ser enfrentada como um exercício de percepção precisa da mente do outro, visto que tal concepção a reduziria a um problema epistemológico. No meio de uma experiência empática nós não nos perguntamos se estamos tendo uma percepção exata dos sentimentos de outra pessoa, nem nos questionamos se o sentimento que estamos sentindo é exatamente o mesmo da outra

pessoa. O sentimento emerge, mas não como resultado da percepção exata e precisa do sentimento experienciado pelo outro.

Sem dúvida é possível mais cedo ou mais tarde refletir sobre a experiência empática e separá-la entre zonas de si mesmo e do outro, mas o que se quer colocar em evidência é o fato de que a experiência da empatia não depende desta reflexão, nem exige uma percepção precisa da mente ou dos sentimentos do outro. A ideia de que “sempre podemos partir de nossa própria experiência, inferindo, a partir daí, considerações sobre a experiência de alguém” (CESCON, 2013, p. 26), nada mais revela do que a duplicação do problema já descrito, uma vez que o único acesso que temos, de fato, continua a ser a nossa própria experiência. Nesse sentido, a filosofia heideggeriana permite trazer à análise elementos capazes de evidenciar uma instância prévia, pré-reflexiva, e que apontam para a necessidade de superação da forma a partir da qual o fenômeno da empatia tem sido tradicionalmente concebido.

### **Heidegger sobre a empatia**

O tema da empatia (*Einfühlung*) é tratado por Heidegger no § 26 de *Ser e tempo* (GA 2), imediatamente após a discussão sobre a solicitude (*Fürsorge*). Inicialmente, Heidegger critica tanto o termo *Einfühlung* quanto a forma pela qual a tradição metafísica tem descrito o fenômeno empático. Segundo o filósofo alemão, o termo *Einfühlung* revela-se inadequado para referir-se ao que originariamente possibilita e constitui a relação com os outros, e a própria teoria que define a empatia da forma tradicionalmente concebida se mostra fenomenologicamente inadequada. Na leitura de Raffoul, a explicação tradicional toma a empatia a partir de um modelo de relação com o outro que permanece preso à compreensão egoísta da individualidade (RAFFOUL, 2010, p. 256). Seu problema principal reside no sentido de “ponte” que liga um sujeito solitário que se sente “dentro” do outro, que inicialmente estaria inteiramente fechado (HEIDEGGER, 2006, p. 124).

Nesta perspectiva, uma vez que não se tem acesso efetivo à mente, nem aos sentimentos alheios, “a relação de ser para com os outros se converte então na projeção 'ao outro' do próprio ser para consigo mesmo. O outro é uma duplicação de si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 124). Se a simples relação entre mente e corpo já coloca inúmeras questões de difícil solução, qualquer tentativa de explicação da experiência empática que recorra a um possível acesso às outras mentes – seja ele direto ou através

de um processo inferencial – nada mais faz do que duplicar o problema inicial. E colocado nestes termos, o problema da empatia apresenta-se como um pseudoproblema, tão absurdo como o problema da realidade do mundo exterior.

Heidegger chama a atenção para o fato de que a reflexão tradicionalmente empreendida para a explicitação do fenômeno da empatia se apoia em uma base fraca, uma vez que se sustenta em um pressuposto cuja legitimidade encontra-se ainda longe de ser provada, a saber, que o estar voltado do *Dasein* para si mesmo é equivalente ao estar voltado para o outro. Por mais que possamos sempre tomar a nossa experiência, e a partir dela inferir considerações sobre a experiência de alguém, é preciso notar que o que é levado em conta, em qualquer dos casos, é a nossa própria experiência. Almejar atribuir ao outro uma experiência ou um sentimento exatamente como os experienciamos em determinada situação é incorrer no equívoco de assumir o mesmo pressuposto colocado por Heidegger em questão.

A contribuição que Heidegger pode trazer ao debate acerca do fenômeno da empatia aponta para o que se coloca em uma instância prévia à experiência empática, que remete para a esfera ontológica da existência, e que de certa forma se mostra condição para a própria relação do *Dasein* com o outro. Na obra *História do conceito de tempo* (GA 20), afirma Heidegger que “*enquanto ser-no-mundo, o Dasein é ao mesmo tempo ser um com o outro – mais rigorosamente, ‘ser-com’*” (HEIDEGGER, 1985, p. 238). Da mesma forma, em *Ser e tempo* (GA 2), Heidegger explicita que “o *Dasein* é em si mesmo essencialmente ser-com (*Mitsein*). A afirmação fenomenológica: o *Dasein* é essencialmente ser-com tem um sentido ontológico-existencial” (HEIDEGGER, 2006, p. 120).

Cabe observar que, ao utilizar o termo *ser-com* (*Mitsein*), Heidegger não se refere ao mero encontro fático contingente e circunstancial, mas a uma característica constitutiva do modo de ser do *Dasein*. É que a descrição do *ser-com* como um simples encontro fático permanece ôntica, enquanto que o filósofo alemão procura mostrar que, antes mesmo do encontro contingencial, o outro já está presente ao *Dasein* em seu modo de ser e de compreender o mundo: “uma vez que ser-no-mundo é em si mesmo *compreensão*, e compreensão não é um tipo de conhecimento mas um tipo primário de ser do ser-no-mundo mesmo, e ser-um-com-o-outro é concebida como uma constituição originária do *Dasein*, segue que o último é *eo ipso* uma *compreensão do outro*” (HEIDEGGER, 1985, p. 242).

Nesse sentido, a ausência do outro só se coloca em evidência em razão do

caráter ontológico do *ser-com*. Como explica o próprio Heidegger,

Ser-com significa uma característica do ser do Dasein enquanto tal que é co-originária ao ser-no-mundo. E ela é a condição formal de possibilidade da co-abertura do Dasein dos outros ao Dasein que é em cada caso o seu próprio. Esta característica do ser-com define o Dasein mesmo quando outro Dasein ao qual não se está de fato dando atenção e não pode ser percebido como à mão. Mesmo o estar sozinho do Dasein é um ser-com no mundo. Estar-sozinho é apenas uma deficiência do ser-com – o outro está ausente – que aponta diretamente para a característica positiva do ser-com. O outro está ausente: isto significa que a constituição do ser do Dasein como ser-com não chega à sua realização fática. O outro pode estar ausente somente na medida em que o meu Dasein é em si mesmo ser-com” (HEIDEGGER, 1985, p. 238).

Dessa forma, não é a partir das relações ônticas que o outro surge perante o *Dasein*. Pelo contrário, o outro só se faz presente nas relações ônticas porque ele pertence desde sempre à constituição ontológica do próprio *Dasein*. O contexto social no qual o *Dasein* está desde sempre inserido e os entes com os quais ele se ocupa revelam a presença constante do outro, mesmo que o outro nunca se faça presente faticamente. É que no mundo que o *Dasein* compartilha com os outros não estão presentes apenas os entes intramundanos, mas também os outros *Dasein*. O *ser-em* é também um *ser-com* com os outros: “em virtude deste ser-no-mundo determinado pelo *com*, o mundo é desde sempre o que compartilho com os outros. O mundo do Dasein é um *mundo em comum*. O ser-em é um *ser-com* com os outros. O ser-em-si intramundano é *coexistência*” (HEIDEGGER, 2006, p. 118).

A fim de elucidar o seu argumento, Heidegger traz alguns exemplos de como o outro se faz presente na relação do *Dasein* com o mundo e com os entes:

A ferramenta que estou usando foi comprada por alguém, o livro é um presente de ..., o guarda-chuva foi esquecido por alguém. A mesa de jantar em casa não é uma tampa redonda sobre um apoio mas uma peça de mobília em um lugar particular, a qual tem seus lugares particulares nos quais outros particulares estão sentados todos os dias. O lugar vazio apresenta diretamente o co-Dasein a mim em termos de ausência dos outros (HEIDEGGER, 1985, p. 239).

Estes exemplos mostram a rejeição heideggeriana à concepção de que inicialmente existem apenas esferas individuais que atribuem sentido ao mundo, e que, em um segundo momento, um mundo comum ganha sentido por meio da intersubjetividade. A filosofia de Heidegger nos permite perceber que nas atividades e



nas relações cotidianas já está pressuposto o desvelamento de um mundo compartilhado (DREYFUS, 1991, p. 142). A condição do *Dasein* de ser-no-mundo já traz em si, desde sempre, a característica de *ser-com*, mesmo que o outro não se faça onticamente presente. Daí por que é possível ao leitor estabelecer relações com as personagens, mesmo que elas não se façam presentes faticamente. A relação se dará pela *compreensão* e pelo sentido do mundo.

Este é o motivo pelo qual Heidegger afirma em *Ser e tempo* que “não é a 'empatia' que constitui o ser-com, senão que ela só é possível sobre a base deste” (HEIDEGGER, 2006, p. 125). Ou seja, não é em razão do fenômeno da empatia que o outro surge ao *Dasein*, mas justamente o contrário: a experiência da empatia só se faz possível porque o outro é parte constitutiva do modo de ser essencial do *Dasein*, evidenciado no *ser-com*.

Observe-se ainda que, justamente por estar fundada no *ser-com*, a empatia não deve ser compreendida como um fenômeno existencial originário, o que não significa, porém, que não existam questões a seu respeito que ainda precisem ser elucidadas. Nesse sentido, Heidegger faz referência a uma hermenêutica particular da empatia, a qual possuiria duas tarefas principais: *a)* mostrar que as diferentes possibilidades de ser próprias do *Dasein* conduzem mal e obstruem o conviver e o correspondente conhecimento mútuo, impedindo uma verdadeira “compreensão” e fazendo com que o *Dasein* se refugie em sucedâneos; e *b)* mostrar qual é a condição existencial positiva que pressupõe a possibilidade da correta compreensão dos outros (HEIDEGGER, 2006, p. 125).

Na medida em que tanto a autenticidade quanto a inautenticidade são existenciais, e por isso são constitutivas do modo de ser do *Dasein*, a primeira tarefa da hermenêutica particular da empatia à qual Heidegger se refere deve voltar-se ao ambiente existencial no qual se dá a experiência empática. É que nas relações sociais o *Dasein* pode assumir modos de ser autênticos ou inautênticos, e isso implica em assumir que, nas mesmas relações sociais, o *Dasein* sempre pode se comportar como o ente singular que é, assumindo o seu modo próprio de ser-no-mundo, ou então fugir para o *impressoal*, e assim comportar-se de acordo com as regras previamente estipuladas socialmente.

Na convivência social cotidiana, o *Dasein* depara-se com regras de conduta e de comportamento previamente definidas, o que o leva a refugiar-se muitas vezes em modos de ser impróprios. E na medida em que o mundo do *Dasein* é sempre um mundo

compartilhado, tais regras de conduta e de comportamento previamente estipuladas denotam uma compreensão de mundo que não é do *Dasein* singular, mas que é compartilhada pela coletividade. Assim, ao assumir modos de ser inautênticos, o *Dasein* comporta-se de forma inautêntica em relação ao outro. Em outras palavras, pode-se dizer que na inautenticidade não é o *si próprio* do *Dasein* que se relaciona com o outro, mas o *ninguém* que caracteriza o *impessoal* (HEIDEGGER, 2006, p. 128).

Importa aqui perceber que, muito embora em suas relações cotidianas o *Dasein* muitas vezes se refugie no modo do *impessoal*, este não é um impedimento para o surgimento de um sentimento em relação à situação do outro, seja ela qual for. A questão volta-se, neste caso, para a natureza deste sentimento, o qual, em um primeiro momento, anuncia-se como empático. Ocorre que, se por um lado não há como negar que de fato algum sentimento surge em relação ao outro, pode-se questionar se tal sentimento diz respeito ao *Dasein* ou ao *impessoal*. Se perdido no *impessoal* o *Dasein* não é ninguém, parece então legítimo colocar em suspenso a validade da experiência que se autodenominaria “empática” de um *Dasein* que não é ele mesmo.

O fato de Heidegger tratar da empatia justamente após a solicitude (*Fürsorge*) nos permite compreender que o filósofo alemão quer chamar a atenção para uma espécie de relação ou de sentimento autêntico com o outro, que vai além do que comumente se entende por empatia. E talvez seja este mesmo o motivo que levou Heidegger a desqualificar o termo *Einfühlung* para caracterizar um certo modo de ser e de se comportar em relação ao outro. Pois evidenciar as condições existenciais para uma compreensão autêntica da empatia parece ser justamente a segunda tarefa da sua hermenêutica particular.

Percebe-se, dessa forma, por que Heidegger afirma que as diferentes possibilidades de ser do *Dasein* obstruem o conviver e o conhecimento mútuo, e com isso impedem uma verdadeira compreensão. Na fuga de si próprio, e em sua conseqüente queda no *impessoal*, o *Dasein* comporta-se a partir de uma compreensão de mundo que não é a sua própria. E perdido no *impessoal*, o *Dasein* passa a ter uma compreensão equivocada, tanto de si mesmo como do modo próprio de relacionar-se com o outro.

Embora a experiência da empatia se desenvolva na esfera ôntica, ela encontra sustentação na estrutura ontológica do *Dasein*. Ao definir o homem como ser-no-mundo, Heidegger coloca em evidência uma esfera existencial que se coloca em uma instância prévia ao contato do *Dasein* com o mundo. O homem deixa de ser

compreendido como um sujeito isolado, ou uma consciência, que encontra no mundo objetos e outros *Dasein* que com ele não teriam uma relação prévia ao encontro fático. Pelo contrário, a relação com o outro está sempre presente no modo de ser do *Dasein*. Dito de outra forma, só há *Dasein* porque há o outro, assim como só há o outro porque há *Dasein*. Ao mesmo tempo em que a relação do *Dasein* com os entes está fundada na compreensão prévia que ele tem do mundo, a relação com os outros só se torna possível em razão da condição existencial do *ser-no-mundo*, evidenciada pelo *ser-com*.

Pois isto é o que Heidegger explica na seguinte passagem de *Ser e tempo*:

A abertura implicada no ser-com da existência dos outros significa: na compreensão do ser do *Dasein* já está dada, porque seu ser é ser-com, a compreensão dos outros. Esta compreensão, como, em geral, todo compreender, não é um dado do conhecimento, mas um modo de ser originário e existencial, sem o qual nenhum dado nem conhecimento é possível. O conhecimento recíproco está fundado no ser-com compreensor originário (HEIDEGGER, 2006, p. 123-4).

Há, dessa forma, uma ligação direta entre o modo de ser e a compreensão prévia do mundo. E nesse sentido importa perceber que na inautenticidade o *Dasein* não escolhe, nem toma decisões, visto que certa compreensão de mundo, assim como regras e valores, estão previamente determinadas pelo *impessoal*. Já no modo de ser autêntico, ao reconhecer-se em sua singularidade e distinto do *impessoal*, o *Dasein* passa a tomar a suas próprias decisões e tomar para si o seu próprio ser. É que ser autêntico significa ter uma adequada compreensão de si mesmo e do mundo, uma compreensão que não se limita aos contextos de sentido definidos pelo *impessoal*.

Isso porque, na verdade, a autenticidade é uma modificação do *impessoal* – e não algo que a ele simplesmente se opõe –, a qual abre espaço para novos contextos de sentido, mais alinhados ao modo do ser-no-mundo. Conforme esclarece Hatab, a autenticidade se refere à tensão entre socialização e singularização, e não a um rompimento com o mundo social como tal (HATAB, 2000, p. 27). A modificação do modo de ser inautêntico para o modo de ser autêntico tem como ponto de partida o reconhecimento da padronização estabelecida pelo *impessoal*, abrindo espaço para modos de ser que desvelem a singularidade que caracteriza o *Dasein*.

O problema da empatia é que ela não é de forma alguma constante, nem é exibida de maneira universal ou uniforme. Pelo contrário, a emergência da empatia parece estar sempre ligada a um contexto e a uma situação, as quais dependem da compreensão das circunstâncias específicas da vida de alguém. Assim, muito embora

pareça inegável que a manifestação da empatia tenha origem em elementos afetivos, está também envolvida uma dimensão cognitiva, à qual Hatab denomina compreensão empática (HATAB, 2000, p. 140). Uma vez que é na relação com o mundo que se dá o fenômeno empático, e esta relação só se torna possível através da compreensão, é forçoso concluir que a empatia pressupõe uma dimensão cognitiva que não diz respeito apenas às circunstâncias específicas da vida de alguém, mas ao próprio *Dasein* que se sustenta na relação.

Nesta perspectiva, a descrição da experiência empática como o simples compartilhamento de um afeto mostra-se, mais uma vez, insuficiente para uma adequada compreensão do fenômeno da empatia. Ao colocar em questão a origem e as condições ontológicas da empatia, Heidegger fornece elementos para a construção de um sentido fenomenológico da empatia, cujo objeto não se revela como um exercício de percepção precisa da mente ou dos sentimentos do outro, mas como uma resposta autêntica do *Dasein* à situação do outro em sua condição existencial.

### **As condições ontológicas da empatia**

Tomando-se as críticas heideggerianas, tanto à concepção da tradição metafísica acerca da empatia quanto ao próprio termo *Einfühlung*, importa perceber que aquilo que o filósofo alemão rejeita não é o sentimento compartilhado, mas o modelo teórico que presume que sujeitos isolados possam de alguma forma colocarem-se no lugar um do outro, e assim compartilharem sentimentos em determinadas situações particulares. Ao isolar o homem em sua subjetividade, a concepção tradicional de empatia transforma o contexto no qual se dão as inter-relações humanas em mero objeto do conhecimento, incapaz de construir uma ligação ontológica com o outro. O que está em jogo é perceber que o *Dasein* é desde sempre social em suas relações e no seu modo de ser, em um mundo que é sempre compartilhado. Na medida em que o outro aparece desde sempre no modo de ser do *Dasein*, a pergunta deveria voltar-se muito mais às condições ontológicas para a experiência da empatia e ao modo como ela se manifesta na existência.

Na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (GA 29/30), Heidegger ocupa-se da questão acerca da possibilidade de nos transpormos para o interior de outro homem, identificando em tal transposição um fenômeno a partir do qual torna-se possível compartilhar um e mesmo comportamento com o outro

(HATAB, 2000, p. 142). Observe-se, contudo, que o sentido que Heidegger atribui a *transpor-se* não diz respeito a uma transferência fática para dentro de outro homem, nem mesmo à substituição fática do outro ente enquanto um colocar-se-em-seu-lugar. Pelo contrário, o *transpor-se* está ligado a um *acompanhar o que o ente é e como ele é*:

Transpor-se para o interior deste ente diz acompanhar *o que o ente é e como ele é* – neste acompanhamento e quanto ao ente que acompanhamos *assim*, fazer imediatamente a experiência do modo como as coisas são em relação a ele, prestar informações sobre o modo como ele sente a si mesmo, talvez mesmo visualizar o outro ente mais incisiva e essencialmente em um tal acompanhamento do que consegue visualizar a si mesmo o ente deste gênero. [...]. Portanto, *transpor-se* não significa colocar-se realmente no lugar do outro ente, suplantando-o (HEIDEGGER, 2011, p. 259-260).

Diferentemente da noção de transposição que comumente subjaz à concepção tradicional da empatia, o acompanhar reforça a distinção entre si mesmo e o outro. Ao passo que as descrições tradicionais da empatia provocam uma renúncia a si mesmo, uma vez que o esforço está justamente em colocar-se o mais precisamente na posição do outro, Heidegger chama a atenção para o fato que só há a possibilidade de transposição para o interior de outro homem a partir do momento em que se toma o *Dasein* como distinto do outro. Não há acompanhamento quando aquele que deve acompanhar renuncia a si mesmo, mas apenas quando ele reconhece a si próprio em sua distinção perante o outro.

Isso porque a possibilidade de *transpor-se* para o interior de outro homem já pertence à própria essência do homem e se revela, em última instância, em um *ser-com-os-outros*:

Se um homem existe, ele já está transposto enquanto um existente para o interior de um outro homem; mesmo que não haja faticamente nenhum outro homem por perto. Por isto, o ser-aí do homem, o ser-aí no homem significa – não exclusivamente, mas entre outras coisas – ser transposto para o interior de outros homens. O poder-*transpor-se* para o interior de outros homens como um acompanhamento deles, do ser-aí neles, já sempre acontece em virtude do ser-aí do homem – enquanto ser-aí. Pois ser-aí significa: *ser-com os outros*; e, em verdade, sob o modo do ser-aí, isto é, coexistir. [...]. O ser-com... pertence à essência da existência do homem, ou seja, à essência de cada homem singular (HEIDEGGER, 2011, p. 264).

Heidegger ressalta ainda que este *acompanhamento* muitas vezes se mostra como um divergir e ir contra o outro, embora na maior parte das vezes se revele como

um seguir ao lado do outro. No entanto, mesmo o divergir e ir contra o outro pressupõem a distinção entre o *Dasein* e o outro, visto que sua própria determinação originária de *ser-com-os-outros* “implica que o homem faticamente existente já sempre se movimenta necessariamente de maneira fática em um determinado modo do ser-com..., em um acompanhamento” (HEIDEGGER, 2011, p. 264).

Nota-se, nesta perspectiva, que a experiência da empatia evidencia uma co-pertença entre si mesmo e o outro. Há na experiência da empatia uma relação de reciprocidade entre os envolvidos: ao mesmo tempo em que a empatia revela algo sobre o outro, ela mostra algo ao próprio *Dasein* sobre a sua relação com o outro. Daí por que a concepção projetiva tradicional de empatia falha. A partir da concepção heideggeriana, é possível perceber que a empatia não deveria ser compreendida como unidirecional – de si para o outro –, e nem mesmo como um achar-se junto ao outro faticamente (HATAB, 2000, p. 146). Há na empatia um caráter de reciprocidade originário que remete ao *ser-com* e à solicitude (*Fürsorge*), os quais podem ser compreendidos como condições ontológicas da empatia.

Em outras palavras, pode-se dizer que há na estrutura ontológica do *Dasein* elementos que funcionam como condição de possibilidade para a experiência da empatia enquanto um fenômeno compreensivo e afetivo, os quais deveriam ser levados em conta na análise das condições existenciais que permitem a manifestação do fenômeno empático. Tratam-se de elementos prévios ao contato fático do *Dasein* com os entes, revelados justamente pelo *ser-com* e pela solicitude. Na medida em que a empatia exige uma relação autêntica com o outro, ganham importância os existenciais que caracterizam o modo de ser do *Dasein* como autêntico.

O que está em jogo é perceber que, no modo de ser autêntico, a empatia singulariza o *Dasein* em sua relação com o outro. O sentimento provocado pela manifestação do fenômeno empático emerge da compreensão afetiva e cognitiva do *Dasein* singular, a partir de uma compreensão de mundo que é a sua própria. Daí por que podemos afirmar que a empatia exhibe um auto-envolvimento-com-os-outros, ou seja, um envolvimento próprio de cada *Dasein*, em sua relação singular com o outro, o que difere estritamente do envolvimento inautêntico muitas vezes imposto pelo modo de ser do *impessoal*. Conforme bem explica Hatab, “o imediatismo afetivo da empatia mostra um ser-para-os-outros-que-é-meu, o meu ser-para-os-outros” (HATAB, 2000, p. 148).

Nesta perspectiva, a empatia provoca uma abertura na qual o *Dasein* passa a

compreender o outro como uma ampliação de si mesmo, e não como algo exterior independente de si. Muito embora a empatia dependa, tanto em sua dimensão afetiva quanto em sua dimensão cognitiva, de certas experiências humanas comuns – tais como dor ou perda –, sua trajetória afetiva original é uma *abertura* para o Outro, *como* outro. Assim, ao mesmo tempo em que há algo que aproxima o *Dasein* do outro – experiências comuns –, está sempre presente o reconhecimento da distinção entre si mesmo e o outro. Enquanto compreensão afetiva, a empatia permite a coexistência com a diferença, propiciada pela *abertura* do *Dasein* ao outro.

### **Considerações finais**

Se admitirmos que a experiência da empatia possibilita de fato um tipo de relação do leitor com personagens de obras literárias, uma adequada descrição do fenômeno empático se coloca no centro da reflexão. Na medida em que precisa levar em consideração não apenas a compreensão do leitor, mas também a sua capacidade de responder afetivamente às circunstâncias que envolvem as personagens, a empatia mostra o meu ser-para-os-outros em sua relação singular com o outro. Daí por que ela não se manifesta igualmente para todos os leitores. Ao mesmo tempo em que há uma relação afetiva para com a personagem, sua caracterização como um “colocar-se no lugar” da personagem, ou um sentir o que a personagem está sentindo, deixa de capturar o que de fato está em questão na experiência empática.

Conforme explicitado no decorrer do texto, o que Heidegger rejeita não é o sentimento compartilhado, mas o modelo teórico a partir do qual o fenômeno empático tem sido comumente descrito. Diferentemente da concepção tradicional, segundo a qual a empatia pode ser explicada como um “colocar-se no lugar do outro”, que se dá através de um processo inferencial mediado pelo comportamento corporal do outro, a maneira pela qual Heidegger aborda o tema nos permite perceber que a experiência empática exige do *Dasein* um comportamento que revele o *Dasein* em sua singularidade, fundado no *ser-com-os-outros*. Nesta nova concepção, a empatia deixa de ser vista simplesmente um sentimento ou um impulso, e passa a ser compreendida como uma resposta à condição existencial da pessoa e uma sugestão para engajar-se na sua condição.

Ao afirmar em *Ser e tempo* que a empatia só é possível sobre a base do *ser-com*, Heidegger identifica na estrutura existencial do *Dasein* as condições ontológicas para a experiência empática. Neste contexto, a experiência da empatia exige do *Dasein* a fuga

do *impessoal*, para que, assumindo para si o seu próprio ser, possa relacionar-se de forma solícita e autêntica com o outro. Há uma *abertura* do *Dasein* para o outro *como* outro, o que reforça a distinção do outro perante si mesmo. Assim, ao passo que a concepção tradicional de empatia tem um caráter unidirecional, e sugere uma renúncia a si próprio – justamente em vistas a “colocar-se no lugar do outro” –, a descrição heideggeriana possui um caráter de reciprocidade originário, permitindo a coexistência com a diferença.

Certamente não se busca neste trabalho esgotar o tema, nem afirmar que a concepção tradicional da empatia deveria ser descartada, mas trazer argumentos capazes de justificar que a filosofia heideggeriana pode contribuir para elucidar o que a experiência da empatia requer do *Dasein* em suas relações com o outro. Se analisada unicamente a partir da intersubjetividade e do problema do acesso a outras mentes, a noção de empatia mantém-se como um fenômeno *subjetivo*, unidirecional e insuficiente para abarcar tudo o que está envolvido na experiência empática. Compreendida, contudo, a partir da filosofia heideggeriana, a empatia passa a ser vista como um fenômeno que encontra fundamento na estrutura ontológica do *Dasein*, cuja manifestação pressupõe um certo modo de ser e de se comportar nas relações com o outro.

## Referências

- CESCON, E. *Fenomenologia da consciência e da mente*. Caxias do Sul, RS, Educs, 2013.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.
- HATAB, L. J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- \_\_\_\_\_. *History of the concept of time*. Indiana: Indiana University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- OLAFSON, F. A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of mitsein*. Cambridge: Cambridge university Press, 1998.
- RAFFOUL, F. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- STUEBER, K. 2014. *Empathy*, [Online]. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/empathy/>>. Acesso em 10.02.2016.
- ZAHAVI, D. Beyond empathy: phenomenological approaches do intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8, pp. 151-167, 2001.



*Entre leitor e personagem*

*Recebido em: 30/11/2018*

*Aprovado em: 24/03/2019*