

# UMA GENEALOGIA DO CONCEITO DE INAPROPRIÁVEL A PARTIR DE AGAMBEN

## A GENEALOGY OF THE CONCEPT OF INAPPROPRIABLE FROM AGAMBEN'S VIEW

Leandro Bertoncello<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é propor uma compreensão do conceito de inapropriável em Agamben enquanto aplicado ao que se chamaria o uso do corpo do outro. Tem-se como ponto de referência o problema apresentado no capítulo 8 do livro “O uso dos corpos”, no qual Agamben refere-se à polêmica havida entre Husserl e Edith Stein com Theodor Lipps acerca da empatia. Como resultado do trabalho, obteve-se uma progressão coesa entre as ideias de Heidegger e Agamben sobre o inapropriável com as considerações de Husserl e Stein sobre a empatia. A conclusão demonstra que o caráter não primordial da experiência empática permite identificar o que é inapropriável no uso do corpo do outro.

**Palavras-chave:** Inapropriável. Uso dos corpos. Empatia. Agamben.

**Abstract:** The aim of this paper is to propose an understanding of Agamben's concept of inappropriable when applied to what could be called the use of the other's body. It has as a reference point the problem presented in chapter 8 of the book “The use of bodies”, where Agamben refers to Husserl and Edith Stein's controversy with Theodor Lipps on empathy. This paper's result is a cohesive progression between Heidegger and Agamben's ideas on the inappropriable and Husserl and Stein's considerations about empathy. The conclusion is that the non primordial character of empathic experience allows to identify what is inappropriable in the use of the other's body.

**Keywords:** Inappropriable. Use of bodies. Empathy. Agamben.

### Introdução

*“A separação entre poesia e filosofia testemunha a impossibilidade, para a cultura ocidental, de possuir completamente o objeto do conhecimento (pois o problema do conhecimento é um problema de posse, e todo problema de posse é um problema de gozo, isto é, de linguagem). (...) Na medida em que filosofia e poesia aceitaram passivamente essa divisão, a filosofia falhou em elaborar uma linguagem própria, como se pudesse haver uma estrada real para a verdade que evitasse o problema de sua representação, enquanto a poesia não desenvolveu nem um método nem autoconsciência”*  
(AGAMBEN, 1993, p. xvi)

No capítulo 8 do livro “O uso dos corpos”, Agamben desenvolve o conceito de uso como relação com um inapropriável. Destaca como inapropriáveis o corpo, a língua

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Unisinos. E-mail: bertoncello1977@gmail.com

e a paisagem. Com relação ao corpo, o pensador italiano relata a disputa entre Husserl e Edith Stein com Theodor Lipps sobre alguns aspectos da empatia.

Agamben questiona como se dá a percepção do corpo do outro como sendo vivo, semelhante ao corpo próprio, também dotado de percepção e sensibilidade. Questiona, ainda, o axioma da originalidade do corpo alheio e da subjetividade alheia, na medida em que a experiência empática se realiza mediante uma transcendência na qual a consciência vai além de si e alcança o vivido do outro.

Para compreender-se como as noções de empatia e de inapropriável se conectam, propõe-se o caminho de analisar o desenvolvimento das ideias dos autores na forma de uma progressão coesa que permita compreender a formação dos conceitos estudados.

### **A noção de apropriação na filosofia de Agamben**

Presente no pensamento de Agamben desde o início de sua produção bibliográfica, está o problema de como pode ser entendida a relação humana de apropriação, o que envolve as noções de próprio, propriedade e inapropriável. Nesse percurso seguido pelo filósofo italiano, reconhece-se a influência das reflexões de Heidegger, cujo estudo é significativo para a compreensão da questão aqui colocada. Em Heidegger, por exemplo, a palavra grega “*alétheia*” é usada para descrever a verdade do ser, expressa quando transita de um estado oculto para um meio onde seu sentido torna-se revelado à percepção humana, num processo de desocultamento (*Erschlossenheit*). A verdade, então, é considerada, não como um enunciado que descreva algum estado de coisas de maneira exata, nem como uma proposição que se encaixe de forma coerente num todo sistemático, mas sim como o movimento de uma ideia no sentido de sua abertura ou presença, sob a perspectiva da correspondência da representação com aquilo que é presente<sup>2</sup>.

Assim, para definir-se o que é verdade, é preciso eliminar a ideia de concordância, e elaborar uma definição que contenha aquilo que era suposto pela filosofia antiga. Heidegger, ao analisar a origem da palavra “*alétheia*” e seu significado no contexto da filosofia antiga, conclui que, para Aristóteles, essa palavra significa “as próprias coisas”, “o que se mostra a si mesmo”, no “como” do seu descobrimento<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. *On time and being*. New York: Harper Torchbooks, 1972. p. 70-71.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Oxford: Basil Blackwell, 1985. p. 262.

Em “Ser e tempo”, Heidegger descreve o ser (*sein*) como uma universalidade pertencente a todos os entes, mas que se situa além deles e de suas possíveis características. Toda revelação do ser como transcendente – como algo que transcende a nossa própria consciência – é um conhecimento transcendental, assim como a verdade fenomenológica é uma verdade transcendental. O *Dasein*, o “estar aí” do ser, tem no termo “aí” a marca da abertura ou desvelamento que permite a localização dos entes particulares e de suas características; sem essa abertura, o *Dasein* perderia a sua facticidade. Além disso, o “estar aí” pode ser entendido como estado mental em que alguém pode se encontrar, com os humores (*stimmung*) que nos orientam com relação às coisas que percebemos e revelam nossa situação no mundo. Os humores afetam o modo como as coisas se nos aparecem, se são desejadas ou não; eles nos aproximam ou nos afastam daquilo de que gostamos ou não, e implicam *uma reveladora submissão ao mundo, a partir da qual podemos encontrar alguma coisa que importa para nós*<sup>4</sup>.

No ensaio “\*Se. O absoluto e o *Ereignis*”, Agamben desenvolve reflexões a partir da análise sobre o significado e a estrutura da palavra indo-europeia “se”, a qual constitui um termo reflexivo que indica aquilo que é próprio e possui existência autônoma. Muitas palavras de idiomas da mesma família são derivadas da partícula “\*se”, como no latim *suesco*, “acostumar-se”, *consuetudo*, “hábito”, *sodalis*, “parceiro”; também no sentido do que é separado ou existe por si mesmo, como *solus*, “sozinho”, e *secedo*, “separar”. Já a palavra latina “absoluto” é derivada do verbo *solvo* que pode ser analisado como *se-luo* e indica a ação de afrouxar ou livrar que devolve algo ao seu próprio \*se. A complexidade desse valor semântico em que ele contém tanto uma relação que une como uma relação que separa<sup>5</sup>. O outro termo analisado por Agamben é *Ereignis*, que na filosofia de Heidegger denota o evento de apropriação através de uma abertura onde a presença do ser e o *Dasein* apropriam-se um do outro<sup>6</sup>. Para Agamben, na medida em que indica uma apropriação, um ser próprio, a palavra *Ereignis* está próxima do significado da partícula \*se, e nessa referência pode ser compreendida no sentido de “ab-so-lvição”<sup>7</sup>.

O efeito reflexivo da partícula \*se pode ser melhor reconhecido se considerado que, em linguística, um pronome pessoal somente pode ter seu significado

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. Op. cit., p. 62; 171-173. Tradução nossa.

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University, 1999. p. 116.

<sup>6</sup> DAHLSTROM, Daniel O. *The Heidegger dictionary*. Londres: Bloomsbury, 2013. p. 17.

<sup>7</sup> AGAMBEN, op. cit., p. 117.

compreendido com o evento de discurso em que está contido e que indica o falante<sup>8</sup>. Ao passo que o absoluto não se trata de algo imóvel ou não relacional, conforme esclarece Agamben:

Desde que o \*se contenha a diferença em si mesmo como ‘diferença interna’ (*innerer Unterschied*), pensar o absoluto é pensar o que, por um processo de absolução, foi levado de volta ao seu \*se; é, em outras palavras, conceber o que *se tornou igual a si mesmo ao ser outro*. O ser humano, na medida em que é um “eu”, um sujeito falante, é tal que para ser si mesmo, deve ter voltado a si mesmo, tendo-se encontrado a si mesmo em outro<sup>9</sup>.

Já no ensaio intitulado “A paixão da facticidade”, Agamben examina a ausência do problema do amor na obra de Heidegger, em especial em “O ser e o tempo”. Nessa obra, o amor é mencionado apenas uma vez, ainda que à época Heidegger estivesse numa apaixonada relação com Hannah Arendt. A nota de Agamben sobre o amor está no §29, dedicado à análise do estado mental e do humor:

Vamos examinar de perto a nota sobre o amor em *Ser e Tempo*. Ela é encontrada no §29, o qual é dedicado à análise do “estado mental” (*Befindlichkeit*) e “humores” (*Stimmungen*). A nota não contém nenhuma palavra de Heidegger; ela é composta somente de duas citações. A primeira é de Pascal: “E, portanto, quando é o caso de falarmos sobre coisas humanas, diz-se que é necessário conhecê-las antes de amá-las, e isso se tornou um provérbio; mas os santos, ao contrário, quando falam de coisas divinas, dizem que devemos amá-las antes de as conhecermos, e que entramos na verdade somente pela caridade; eles fizeram dessa a sua máxima mais útil.” A segunda é de Agostinho: “Um não entra na verdade a não ser pela caridade.” (*Non intramur in veritatem, nisi per charitatem*). As duas citações sugerem um tipo de primazia ontológica do amor como acesso à verdade<sup>10</sup>.

Ainda nesse mesmo ensaio, Agamben refere que Heidegger dedica suas mais belas páginas à dialética não resolvida entre o próprio e o impróprio, *eigentlich* e *uneigentlich*. O vínculo fático entre essas duas dimensões do *Dasein* é tão íntimo e original para Heidegger, na visão de Agamben, que a existência autêntica não é algo que paire acima do cotidiano decadente, mas sim um meio modificado pelo qual o cotidiano é aproveitado. Assim, *a existência autêntica não possui conteúdo outro que não a existência inautêntica; e o próprio não é nada mais do que a apropriação do*

---

<sup>8</sup> AGAMBEN, **Potentialities**: collected essays in philosophy. Stanford: Stanford University, 1999. p. 120.

<sup>9</sup> AGAMBEN, op. cit., p. 122. Tradução nossa.

<sup>10</sup> AGAMBEN, op. cit., p. 186. Tradução nossa.

*impróprio*<sup>11</sup>. A seguir, Agamben demonstra que o problema do amor aproxima-se da questão do *Ereignis*, por ser o que torna possível elucidar o conceito de *Ereignis*, ou “apropriação”:

O amor é a paixão da facticidade, na qual o homem suporta o seu não-pertencimento e escuridão, apropriando-os (*adsuefocit*) enquanto os guarda como tais. Assim, o amor não é, como a dialética do desejo sugere, a afirmação do *self* nem a negação do objeto amado. Ele é, em vez disso, a paixão e a exposição da própria facticidade, e da irreduzível impropriedade dos seres. No amor, o amante e o amado vêm à luz no seu encobrimento, numa eterna facticidade além do ser. [...] No amor, a dialética próprio-impróprio chega ao seu fim<sup>12</sup>.

No livro “O uso dos corpos”, Agamben desenvolve alguns temas tratados na série “Homo sacer”, sendo que algumas partes merecem ser mencionadas para o objetivo deste artigo. No capítulo 2, tem-se um estudo dos diversos significados do verbo grego *chrestai*, a partir de uma dissertação escrita por George Redard. Este identificou conteúdos semânticos como “consultar um oráculo”, “sentir nostalgia”, “usar a cidade” (participar da vida política), “usar alguém” (ter familiaridade com alguém). Redard conclui que no processo expresso pelo verbo *chrestai* “o objeto existe fora do sujeito e nunca o modifica”<sup>13</sup>. Mas Agamben questiona se não ocorreria mesmo alguma modificação no sujeito:

É realmente singular que Redard fale de “exterioridade”, de intransitividade e de ausência de modificação entre o sujeito e o objeto justo quando acabou de lembrar “o retorno a que se aspira”, “a cólera que nos prende” e “a nobreza da qual se descende”, exemplos entre muitos de uma relação tão estreita entre o sujeito e o objeto que não só o sujeito deles resulta intimamente modificado, mas também as fronteiras entre os dois termos da relação parecem indeterminar-se. Talvez seja em razão da consciência da intimidade entre o sujeito e o objeto do uso que Redard, a certa altura, parece esvaecer sua definição do significado do verbo *chrestai*, acrescentando que expressaria uma ideia de “acomodação” de “apropriação” por parte do sujeito<sup>14</sup>.

No capítulo 8, Agamben trata, mais uma vez, do problema do inapropriável. A concepção de uso, aqui, é tratada como a relação com um inapropriável. A experiência cotidiana oferece diversos exemplos de coisas inapropriáveis com as quais mantemos

---

<sup>11</sup> AGAMBEN, op. cit., p. 197. Tradução nossa.

<sup>12</sup> AGAMBEN, *Potentialities: collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University, 1999. p. 204.

<sup>13</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: Homo sacer*, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 45.

<sup>14</sup> AGAMBEN, op. cit., p. 45.

relação íntima. Agamben analisa como inapropriáveis o corpo, a língua e a paisagem. Trata-se, a seguir, de estabelecer uma coesão entre a ideia de uso do corpo do outro como relação com um inapropriável e as considerações de Husserl e Stein acerca da empatia.

### **O problema da empatia em Edith Stein**

No caso do corpo como inapropriável, a doutrina fenomenológica do corpo próprio, manifestada na polêmica entre Husserl e Edith Stein contra a teoria da empatia de Theodor Lipps, teria extraviado a correta posição do problema. Uma das dificuldades dessa doutrina está na percepção do corpo do outro, que é percebido como um corpo vivo, dotado, assim como o meu, de sensibilidade e percepção<sup>15</sup>.

Em todo o caso, o que a empatia – ao lado dela, devemos mencionar a hipnose, o magnetismo, a sugestão, que nos mesmos anos parecem obsessivamente capturar a atenção dos psicólogos e sociólogos – mostra é que quanto mais se afirma o caráter originário da “propriedade” do corpo e do vivido, mais forte e originária se manifesta a invadência de uma “impropriedade”, como se o próprio corpo cada vez projetasse uma sombra transportada, que de maneira nenhuma pode ser separada dele<sup>16</sup>.

O problema do outro e da percepção do corpo do outro faz parte do contexto da fenomenologia husserliana. O corpo é o meio pelo qual ocorre a percepção. É pela existência de seu corpo e da consciência que possui dele que o sujeito pode perceber os objetos em seu mundo assim como o corpo do outro; o outro, por sua vez, somente é percebido na medida em que a existência do seu corpo apresenta-se ao sujeito. A transição de um mundo solipsista para a experiência intersubjetiva se dá quando se percebe a existência de outros seres humanos com os quais se pode chegar a um entendimento. Pode ocorrer, contudo, que as afirmações sobre as experiências vividas na forma solipsista não sejam corroboradas pelas afirmações dos outros, uma vez que conflitem com as experiências por eles vividas<sup>17</sup>. A percepção do corpo do outro é assim explicada por Pelizzoli:

---

<sup>15</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: Homo sacer*, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 105.

<sup>16</sup> AGAMBEN, op. cit., p. 107.

<sup>17</sup> WELTON, Donn. *The essential Husserl*. Bloomington: Indiana University, 1999. p. 170.

O eu das pertencas é um eu que possui um corpo que lhe possibilita agir, sentir e poder; ele caracteriza-se continuamente em referência à sua encarnação, relacionando-se a um corpo e organismo próprio. Seu corpo não é apenas um entre outros corpos, mas o único percebido também como corpo orgânico (“Leib”), do qual é possível dispor de um modo imediato. Já o outro é visto como um corpo que toma sentido – por uma “transposição aperceptiva” – a partir do meu corpo orgânico, por analogia, por “appréhension”, e não de modo original como o meu, apesar de ele ser também um “Leib”. Mas como perceber o outro mais que corpo, como um outro de vida própria? É numa relação de mim com meu corpo – o qual implica uma vida própria, um “Leib” – que posso, por uma “associação acoplante”, inferir ou perceber que o outro tem também vida própria mais que um corpo<sup>18</sup>.

Pelizzolli ainda afirma que, para Husserl, a experiência do outro não se fixa como uma percepção acabada, mas evoca novas séries de “appréhensions” sintéticas concordantes.

De acordo com Mora, o termo “empatia” equivale a “endopatia”, “projeção afetiva” ou “projeção sentimental”:

A definição mais geral que se cabe dar do conceito designado pelo termo 'endopatia' é a seguinte: "participação afetiva e, geralmente, emotiva, de um sujeito humano numa realidade alheia ao sujeito." [...] Os autores que admitem a possibilidade e a frequência de semelhante participação afetiva costumam realçar que somente mediante ela se pode alcançar uma “mais profunda” compreensão de certos fenômenos ou processos extrassubjetivos<sup>19</sup>.

Por essa definição, tem-se que, para alguns autores, a participação afetiva de um sujeito na experiência de realidade de outro é um meio que possibilita uma melhor compreensão da realidade. Num sentido heideggeriano, a empatia é uma ponte entre os sujeitos, que se torna possível a partir da existência de um sujeito no mundo com outros sujeitos. Em seu estudo sobre a interpretação do conceito de empatia a partir de Heidegger, Agosta expõe o problema do seguinte modo:

Uma vez que um ser humano seja privado de – tirado do mundo de – seu mundo humano e abstraído no sujeito – e é desconectado do

---

<sup>18</sup> PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença*: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 67.

<sup>19</sup> MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. p. 520. Tradução nossa.

ambiente de compromissos e vínculos, então nem mesmo a empatia pode desfazer a fragmentação. Empatia, quando definida estritamente como uma forma de cognição, não pode prover a ‘primeira ponte ontológica de um sujeito próprio para o outro sujeito, o qual é inicialmente bastante inacessível a não ser que os indivíduos estejam abertos e receptivos um ao outro (Heidegger 1927b: H124). Mas se alguém garante que os seres humanos vivem num mundo interrelacional de entendimento afetivo, coloquial e prático, então a empatia pode ser um meio de superar as rupturas contingentes na sociabilidade (‘faltas de intimidade’), mesmo que as relações sociais sejam mal-entendidos destorcidos e inautênticos<sup>20</sup>.

Edith Stein elaborou sua tese de doutorado, sob orientação de Edmund Husserl, que foi publicada sob o título de “Zum problem der einfühlung” (*Sobre o problema da empatia*). Nessa obra, ela desenvolve sua concepção de empatia a partir do reconhecimento do mundo não apenas como um conjunto de corpos físicos, mas também de sujeitos sencientes externos a nós, cujas experiências podemos conhecer. Trata-se do fenômeno do indivíduo “psicofísico”, que é distinto da mera coisa física, pois é capaz de sentimentos, pensamentos e vontades. O problema a ser investigado é como o que quer que apareça a nós como algo além do mero corpo físico é constituído no interior da consciência<sup>21</sup>. Stein começa a descrever a empatia na sua caracterização como um ato de pura consciência, do qual trata de compreender a natureza. Ela ilustra esse ato com uma situação hipotética, na qual um amigo seu lhe comunica sobre o falecimento do irmão dele, e ela se torna consciente da dor por ele sentida. Pergunta-se, então, sobre o tipo de consciência a que ela corresponde. Não é uma percepção externa da dor, pois “a percepção exterior é um termo para atos nos quais seres e ocorrências espaçotemporais concretos chegam a mim em como dados corporais<sup>22</sup>”. Importa ressaltar, contudo, que apesar de não ser corporal, a empatia, assim como a percepção exterior, ocorre quando o objeto está presente no aqui e no agora. Outra característica, que decorre da necessidade de o seu objeto estar presente no aqui e no agora, é a de que a empatia não é uma ideação, ou seja, uma compreensão intuitiva de estados essenciais. É pertinente, aqui, 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

<sup>20</sup> AGOSTA, Lou. *Empathy in the context of philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. p. 20.

<sup>21</sup> STEIN, Edith. *On the problem of empathy*. Washington, D. C.: ICS, 1989. p. 5.

<sup>22</sup> STEIN, Edith. Op. cit., p. 6. Tradução nossa.

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<sup>23</sup>.

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 (originária). 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 originariamente. Esse é o modo pelo qual os seres humanos compreendem a vida psíquica dos seus semelhantes<sup>24</sup>.

Agamben aponta que a correta posição do problema do corpo foi extraviada pelo debate de Husserl e Stein com Theodor Lipps, na doutrina fenomenológica do corpo próprio, segundo a qual “a experiência do corpo seria, com a do Eu, aquilo que há de mais próprio e originário”<sup>25</sup>. Stein compara a sua descrição de empatia com a de Lipps, e diz que entre as duas há diversos aspectos de concordância. O ponto de divergência ocorre quando Lipps indica que a empatia é semelhante à memória e à expectativa.

Lipps fala do fato de que todas as experiências sobre as quais eu conheço, incluindo aquelas lembradas e esperadas assim como aquelas empatizadas, ‘tendem’ a ser completamente experimentadas. E são completamente experimentadas se nada em mim se opõe a elas. Ao mesmo tempo, o “Eu”, até então um objeto, é experimentado. Isso é assim, seja o “Eu” passado ou futuro, meu próprio “Eu” ou o “Eu” exterior. Ele também chama de empatia essa experiência completa da experiência exterior. [...] Lipps confunde os dois atos seguintes: (1) ser atraído para a experiência a princípio dada objetivamente e cumprindo suas tendências implícitas com (2) a transição da experiência não primordial para a experiência primordial<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> STEIN, Edith. Op. cit., p. 7. Tradução nossa.

<sup>24</sup> STEIN, Edith. *On the problem of empathy*. Washington, D. C.: ICS, 1989. p. 11.

<sup>25</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: Homo sacer*, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 105.

<sup>26</sup> STEIN, Edith. Op. cit., p. 12-13.

Ainda que se siga todas as tendências da memória de um evento e se estabeleça sua continuidade experiencial até o presente, a experiência lembrada não se torna primordial. O ponto de vista do presente estado de coisas é totalmente diferente do ponto de vista lembrado. Alguém pode se lembrar de uma percepção que agora reconhece que se tratava de um engano, ou pode se lembrar de uma situação embaraçosa que agora pareça engraçada<sup>27</sup>.

A diferença entre perspectivas se observa de modo semelhante na empatia. Se um sujeito encontra um amigo e este demonstra alegria por ter recebido uma boa notícia, a qual compartilha, o sujeito compreende a alegria do amigo empaticamente. O sujeito transcende sua consciência para a alegria do amigo, e torna-se a si próprio primordialmente alegre. Mas a alegria do amigo não é dada ao sujeito primordialmente, mas como um ato de empatia não-primordial. Por outro lado, se o sujeito coloca-se no lugar do “eu” externo e envolve-se na situação deste, então ocorre uma situação de experiência “apropriada”. Dessa forma, *a empatia, no nosso sentido definido estritamente como a experiência de consciência externa, somente pode ser a experiência não-primordial, que anuncia uma primordial*<sup>28</sup>.

Por meio da empatia, o sujeito é capaz de perceber o seu ponto de vista como um entre tantos outros, e então reconhece seu corpo como sendo-lhe próprio. Mas o sujeito não pode olhar seu próprio corpo com a mesma liberdade com que olha um corpo alheio, ou seja, se o sujeito tem uma lembrança ou uma fantasia na qual se vê em determinada situação, é como se visse outra pessoa e como se fosse visto por outra pessoa. Aí está, segundo Stein, a possibilidade da relação de empatia<sup>29</sup>. O mundo real exterior se torna constituído quando se reconhece que a experiência da fantasia ou da lembrança é conflituosa com a experiência primordial. Porém, o mundo percebido e o mundo dado empaticamente são o mesmo, embora visto sob perspectivas distintas. Stein esclarece essa diferença:

O mesmo mundo não é meramente apresentado agora de um modo e então de outro, mas em ambos os modos ao mesmo tempo. E não somente é apresentado de forma diferente de acordo com o ponto de vista momentâneo, mas também dependendo da natureza do observador. Isso torna a aparência do mundo dependente da consciência individual, mas o mundo aparente – que é o mesmo, não importa como e a quem apareça – é feito independentemente da

---

<sup>27</sup> STEIN, Edith. Op. cit., p. 13.

<sup>28</sup> STEIN, Edith. Op. cit., p. 14.

<sup>29</sup> STEIN, Edith. *On the problem of empathy*. Washington, D. C.: ICS, 1989. p. 63.

consciência. Se eu estivesse aprisionada dentro dos limites da minha individualidade, eu não poderia ir além “do mundo como ele aparece para mim”<sup>30</sup>.

A possibilidade da concepção do mundo exterior como sendo de existência independente é demonstrada pela experiência da empatia, que permite transcender os limites da individualidade. A empatia é, portanto, a base da experiência intersubjetiva e condição para o conhecimento possível do mundo exterior.

Agamben considera que a originalidade ou primordialidade do próprio corpo não deve ser separada, de forma contraditória, da experiência empática, e conclui sua reflexão sobre a empatia dizendo que

Quanto mais se afirma o caráter originário da “propriedade” do corpo de do vivido, mais forte e originária se manifesta a invadência de uma “impropriedade”, como se o próprio corpo cada vez projetasse uma sombra transportada, que de maneira nenhuma pode ser separada dele<sup>31</sup>.

Assim, embora o corpo do outro seja revelado ao sujeito de forma primordial, a experiência por ele vivida somente é conhecida pelo sujeito numa possível forma “apropriada”, se o sujeito coloca-se no lugar do “eu” externo e envolve-se na situação deste. Porém, a apropriação da experiência do outro não torna esta uma experiência originária do sujeito, já que o outro tem sua própria perspectiva, sua própria constituição, seu próprio modo de ser no mundo, sua história de vida e subjetividade.

## Conclusão

O percurso das ideias expostas neste artigo permitiu, de certo modo, visualizar a formação do conceito de inapropriável em Agamben e sua relação com a experiência de empatia. A partir do significado atribuído por Heidegger à palavra “*alétheia*”, entende-se que o conhecimento do mundo se dá por um processo de desocultamento, no qual as coisas se tornam inteligíveis e significativamente relevantes para os seres humanos. O *Dasein*, por sua vez, é a experiência do ser, própria dos seres humanos, a partir da qual é possível a consciência das relações intersubjetivas entre os seres humanos.

---

<sup>30</sup> STEIN, Edith. Op. cit., p. 64.

<sup>31</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: Homo sacer*, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 105.

Com essas noções da fenomenologia heideggeriana, a qual influenciou o pensamento de Agamben em torno do inapropriável, analisou-se a investigação do filósofo italiano sobre a partícula indo-europeia \**Se*, que conteria a noção de “conceber o que se tornou igual a si mesmo ao ser outro”, enquanto pelo *Ereignis* ocorre a apropriação através de uma abertura onde a presença do ser e o Dasein apropriam-se um do outro. Chegando às noções desenvolvidas por Agamben em “O uso dos corpos”, buscou-se estabelecer uma coesão entre a ideia de uso do corpo do outro como relação com um inapropriável e as considerações de Husserl e Stein acerca da empatia.

Em um ato de reflexividade, o sujeito adquire um conhecimento da experiência vivida pelo outro, por meio da empatia e, nisso, expande o conhecimento de si próprio, o que não atingiria caso permanecesse nos limites de sua individualidade. Porém, a experiência do outro, sua dor ou sua alegria, não são dadas ao sujeito cognoscente de modo original. A experiência do outro é inapropriável, pois o outro tem sua própria perspectiva, sua própria subjetividade, por mais que a empatia possibilite o conhecimento do mundo do outro.

## Referências

- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos: Homo sacer*, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Potentialities: collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Stanzas: Word and phantasm in western culture*. Minneapolis, University of Minnesota, 1993.
- AGOSTA, L. *Empathy in the context of philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- ALFIERI, F. *Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- BELLA, A. A. *L'antropologia fenomenologica di Edith Stein*. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 01 November 2011, Issue 2, pp.23-43.
- CABRERA, C. *Intersubjetividad a priori y empatía*. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 2013, Issue 152, pp.71-93.
- CALCAGNO, A. *A place for the role of community in the structure of the state: Edith Stein and Edmund Husserl*. *Continental Philosophy Review*, 2016, Vol.49(4), pp.403-416.
- CASTRO, E; MAGALHÃES, B. A. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DAHLSTROM, D. O. *The Heidegger dictionary*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- DURANTAYE, L. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University, 2009.
- HEIDEGGER, M. *On time and being*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Being and time*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

- KUSANO, M. B. *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.
- MILLS, C. *The philosophy of Agamben*. London: Routledge, 2014.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- MURRAY, A. *Giorgio Agamben*. London: Routledge, 2010.
- PELIZZOLLI, M. L. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- REICHARDT, M. R. *Catholic women writers: a bio-bibliographical sourcebook*. Westport: Greenwood, 2001.
- SANTANA, L. *Edith Stein: a construção do ser pessoa humana*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.
- SAVIAN FILHO, J. *Empatia - Edmund Husserl e Edith Stein - apresentações didáticas*. São Paulo: Loyola, 2014.
- STEIN, E. *On the problem of empathy*. Washington, D. C.: ICS, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Ser Finito e Ser Eterno*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.
- SVENAEUS, F. *Edith Stein's phenomenology of sensual and emotional empathy.(Report)*. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2018, Vol.17(4), p.741(20).
- SWITANKOWSKY, I. *Sympathy and empathy*. *Philosophy Today*, DePaul University, 2000, Vol. 44, No. 1.
- VETLESEN, A. J. *Perception, empathy, and judgment: an inquiry into the preconditions of moral performance*. University Park, Pennsylvania State University: 1994.
- VINCELETTE, A. *Recent catholic philosophy: the twentieth century*. Milwaukee: Marquette University, 2011.
- WELTON, D. *The essential Husserl*. Bloomington: Indiana University, 1999.

*Recebido em: 18/11/2018*  
*Aprovado em: 18/12/2018*