

## Mind-Body Problem, intencionalidade e empatia. Filosofia da Mente, Fenomenologia e Neurociência<sup>1</sup>

### Mind-Body Problem, Intentionality and Empathy. Mind Philosophy, Phenomenology and Neuroscience

Patrizia Manganaro<sup>2</sup>

Facoltà di Filosofia — Pontificia Università Lateranense Roma

(Tradução de Matheus dos Reis Gomes)

#### RESUMO

De acordo com uma antropologia filosófica orientada fenomenologicamente, a tese aqui defendida é que a intersubjetividade constitui a *raiz originária* da subjetividade pessoal. É demonstrado através da *análise da vivência empática*, elaborada por Edmund Husserl e Edith Stein, que permite reconhecer o fundamento fenomenológico-ontológico da pessoa do outro conectado à identificação da estrutura essencial do ser humano, tripartida em: corpo vivo (*Leib*, dimensão físico-psíquica), alma (*Seele*) e espírito (*Geist*). Dessa forma, o problema atual da mente e do corpo é reconduzido em direção às suas raízes metafísicas originais e à expressão tradicional *mente-corpo*. Por fim, os resultados da análise fenomenológica da empatia são confrontados com a recente descoberta dos “neurônios-espelho” em um diálogo frutífero entre ciência e filosofia que preserva ambas as condições epistemológicas e seus respectivos critérios metodológicos, superando o binômio redutivo mente-corpo e compreendendo a *verdade da pessoa humana*.

**Palavras-chave:** Problema mente-corpo. Empatia. Análise fenomenológica.

#### RIASSUNTO

In linea con una antropologia filosofica orientata fenomenologicamente, la tesi che qui si difende è che l'intersoggettività costituisce la *radice originaria* della soggettività personale. Si prova attraverso l'*analisi del vissuto empatico*, elaborata da Edmund Husserl e Edith Stein, che permette di riconoscere il fondamento fenomenologico-ontologico della persona dell'altro connesso all'identificazione della struttura

<sup>1</sup> O presente texto é uma tradução do original italiano: MANGANARO, P. Mind-Body Problem, Intenzionalità, Empatia. Filosofia della Mente, Fenomenologia e Neuroscienze. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S. l.], v. 15, p. 70–87, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/artic-le/view/6685>. Tradução de Matheus dos Reis Gomes.

<sup>2</sup> Patrizia Manganaro é doutora em Filosofia, professora de Filosofia da Linguagem na Pontificia Università Lateranense, Roma, Itália. Contato: [patriziamanganaro@yahoo.it](mailto:patriziamanganaro@yahoo.it).

essenziale dell'essere umano, tripartita in: corpo vivo (*Leib*, dimensão físico-psíquica), alma (*Seele*) e espírito (*Geist*). In tal modo, l'attuale problema mente e corpo viene ricondotto in direção alle sue radici metafísicas originali ed alla tradizionale espressione *mente-corpo*. Infine, i risultati dell'analisi fenomenológica dell'empatia sono confrontati con la scoperta recente dei "neuroni specchio" in un dialogo fruttifero tra ciência e filosofia che salvaguarda ambedue le condizioni epistemológicas e i loro rispettivi criteri metodológicos, superando il riduttivo binomio mente-corpo e comprendendo la *verità della persona umana*.

**Parole chiave:** Problema mente-corpo. Empatia. Análisi fenomenológica.

### ABSTRACT

In line with a phenomenologically oriented anthropological philosophy, the thesis asserted here is that intersubjectivity constitutes the *originary root* of personal subjectivity. It is proved through the *empathical Erlebnis analysis* elaborated by Edmund Husserl and Edith Stein, which allows for the phenomenologico-ontological foundation of personal otherness connected to the identification of the essential structure of the human being, tripartite in living corporeality (*Leib*, psychophysical dimension), soul (*Seele*) and spirit (*Geist*). In this way, the actual mind-body problem is led towards its original *metaphysical root* and its traditional diction of *soul-body*. In the end, the results of the phenomenological analysis of empathy are confronted with the recent discovery of the "mirror neurons" in a fruitful dialogue between science and philosophy that safeguards both their epistemological status and the respective autonomous methodological research criteria, overriding the reductive mind-brain binomial and grasping the *truth of the human person*.

**Keywords:** Mind-body problem. Empathy. Phenomenological analysis.

### Premissa — mente ou consciência? Filosofia analítica e fenomenologia

O tema epistemológico conhecido como *mind-body problem* ocupa um lugar de destaque no interior da filosofia analítica atual, também e sobretudo em virtude dos vínculos que ele mantém com as ciências cognitivas e com as neurociências, que encontram sucesso e um enorme consenso em todos os lugares. A filosofia da mente constituiria, de acordo com diversos autores, uma base de questões imprescindível e, portanto, crucial para muitas teorias que surgiram e amadureceram em outros setores e épocas da pesquisa filosófica, encontrando-se em uma antiga encruzilhada de questões metafísicas, antropológicas, epistemológicas e semânticas, e fornecendo novas respostas e perspectivas, bem como reformulações eficazes e relevantes. Com

isso, ela conquistou um estatuto de absoluta prioridade, suplantando até mesmo a filosofia da linguagem neste papel e determinando a passagem da *linguistic turn* à *virada cognitiva* da filosofia contemporânea, ou da análise da linguagem à análise da mente e de sua característica distintiva: a *intencionalidade*. O ponto de partida da investigação é a evidência de que o que caracteriza o ato linguístico e o ato cognitivo é justamente a natureza intencional, ou seja, a *relação-com e/ou a direção-para* um conteúdo. Na verdade, a escola fenomenológica já havia apontado isso com pertinência e rigor na época, preferindo, no entanto, os termos “consciência” e “vivência consciente” aos de “mente” e “estado”.

Hoje, o termo “filosofia da mente” é usado na área de pesquisa anglo-americana para designar importantes estudos analíticos interdisciplinares sobre operações mentais que se distanciam muito da abordagem analítico-essencial de Husserl. Isso pode ser entendido ao pensar em John R. Searle<sup>3</sup> e o seu “naturalismo biológico”, o “funcionalismo computacional” do “primeiro” Hilary Putnam<sup>4</sup>, ou ainda o funcionalismo de nova geração, não por acaso denominado “heterofenomenológico” por Daniel Dennett<sup>5</sup>. Neste aspecto, a filosofia da mente está entrelaçada com a psicologia,<sup>6</sup> mas se diferencia dela pela ênfase decisivamente teórica nas questões formuladas e elaboradas, e pela aproximação com uma vasta gama de outras disciplinas, como neurobiologia, ciência cognitiva, inteligência artificial, linguística, teoria da ação, pragmática e teoria da identidade subjetiva. A conexão próxima com as *cognitive sciences* deu origem à reflexão sobre o *primado da intencionalidade* da mente, agora considerada original em relação à linguagem e à questão do significado. Como escreve Searle:

A intencionalidade da linguagem deve ser explicada em termos de intencionalidade da mente, e não vice-versa. Na verdade, somente a mente pode impor intencionalidade a sons e sinais para que eles possam se referir a objetos e eventos. O significado da linguagem é intencionalidade derivada

<sup>3</sup> John R. Searle (2004).

<sup>4</sup> Hilary Putnam (1993) então superou o funcionalismo (ou seja, a teoria segundo a qual a mente seria o software que “move” no nosso hardware cerebral).

<sup>5</sup> Dennett, D. C. (2006). Essas “ilusões” são, para Dennett, as da fenomenologia clássica, ou seja, a identidade individual (*via individuationis*) e a capacidade introspectiva da consciência, às quais ele opõe a estrutura “real” do sistema cerebral e a negação dos conteúdos conscientes. Essa perspectiva naturalista ou “heterofenomenológica” seria a única capaz de definir a consciência sem recorrer às “extravagâncias” da metafísica.

<sup>6</sup> Cf. Jerry Fodor (1999), cit.

e necessariamente deriva da intencionalidade originária da mente (SEARLE, 2004, p. 146).

Em resumo, este é o núcleo da *virada cognitiva* das últimas décadas que, embora com diferentes posições em seu interior, de fato derrubou os pressupostos de um filósofo analítico de primeira linha, como Michael Dummett, segundo o qual não há pensamento sem linguagem — a linguagem sendo o hábito sensível que reveste o pensamento, como já notaram admiravelmente Gottlob Frege e Ludwig Wittgenstein<sup>7</sup>. De acordo com Dummett:

O que distingue a filosofia analítica de outras escolas é a convicção de que, em primeiro lugar, uma explicação filosófica do pensamento pode ser alcançada por meio de uma explicação filosófica da linguagem, e que, em segundo lugar, uma explicação compreensiva só pode ser alcançada desta forma. Algumas obras recentes na tradição analítica inverteram esta prioridade explicativa da linguagem sobre o pensamento, considerando que a linguagem só pode ser explicada em termos de uma concepção anterior de diferentes tipos de pensamento, independentemente de sua expressão linguística (DUMMETT, 1988, p. 11).

Seguiram-se debates muito animados, que apresentei e discuti em outros lugares<sup>8</sup>. Aqui, lembro apenas que Frege, a quem Dummett expressamente se refere, havia destacado que o pensamento não se identifica com o processo psicológico e/ou mental do pensar, mas sim com o *significado compartilhado*<sup>9</sup>; e que seguindo esta linha, o “segundo” Wittgenstein afirmou que compreender um “jogo de linguagem” significa *compartilhar intersubjetivamente uma Lebensform*<sup>10</sup>. Neste sentido, é provável que o argumento wittgensteiniano contra a linguagem privada, encontrado a partir do § 265, mas de fato presente em toda a estruturação de *Philosophische Untersuchungen*, seja direcionado àqueles que sustentam a existência da verdade sobre estados conscientes privados, cognoscíveis de forma direta independentemente do consenso intersubjetivo. Em Wittgenstein, em suma, a

<sup>7</sup> Wittgenstein (1961) escreve: “Na proposição, o pensamento se expressa de forma perceptível pelos sentidos [*Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus*]”. A tradução em inglês realizada por D. Pears e B.F. McGuinness é significativa: “*In a proposition a thought finds an expression that can be perceived by the senses*” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit.).

<sup>8</sup> Cf. Patrizia Manganaro (2005), cit.

<sup>9</sup> Na tentativa de fornecer uma resposta à questão totalmente kantiana sobre a datidade dos números, no § 106 de *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Gottlob Frege enunciou o “princípio da contextualidade”, segundo o qual o significado de uma palavra não pode ser explicado isoladamente, mas no contexto de um enunciado.

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein (1995), cit.; Id., (1978), cit.

compreensão não é um processo que ocorre no espaço privado da mente individual interior. Embora com uma abordagem diferente de método, há uma certa afinidade com Husserl, cuja referência à intersubjetividade, à dimensão genética da fenomenologia e à conexão das formas lógicas com a experiência antepredicativa não permite classificar o pensamento como uma espécie de solipsismo filosófico. O movimento de superação da linguagem em direção às suas condições não-linguísticas ou extralinguísticas, de fato, também caracteriza sua fenomenologia. A qual, em certo sentido, pode ser lida como uma tentativa de resolver o paradoxo típico da linguagem: se por um lado, ela, não-originária nem autônoma, constitui apenas a expressão secundária de uma apreensão da realidade sedimentada e articulada mais profundamente, por outro lado, no entanto, é sempre e somente através dela que a estratificação que a precede pode ser dita, explicitada e, portanto, compartilhada. Considerada por este enfoque particular, a fenomenologia constitui uma tentativa de reconduzir o conjunto da linguagem às modalidades pré-linguísticas de apreensão da realidade, que apenas em um segundo momento encontram expressão adequada no discurso. Após ter fundado os conteúdos lógicos nas expressões linguísticas, a fenomenologia funda estas últimas na intencionalidade, cujo poder é originário e constitutivo em relação à própria linguagem e ao seu vínculo com a consciência: trata-se, então, de remontar de uma fenomenologia das expressões significantes para uma análise fenomenológica das puras vivências de consciência, precisamente porque o que se diz é construído a partir do sentido da vivência intencional, e não o contrário. Estamos, portanto, diante do primado da intenção sobre a comunicação como uma espécie de filosofia da mente *ante litteram*? Não é possível sustentá-lo. O cerne da questão, na verdade, é esclarecer o que é “mente” para os analíticos e o que é “consciência” para os fenomenólogos — e, respectivamente, o que é um “estado mental” e o que é um “ato de consciência”. Não se trata, de jeito nenhum, de dois sinônimos.

Querendo dar uma ideia do que é a filosofia da mente hoje e do que ela se ocupa especificamente, pode-se citar a insistência na relação de equivalência entre o estado mental e o estado cerebral, à qual ela frequentemente reduz a questão metafísica muito mais complexa mente-corpo. A partir do *Treatise of Human Nature* de David Hume, na área anglo-saxônica, o termo *mind* significa o conjunto de estados mentais ou funcionais do ser humano, opondo-se ao dualismo psicofísico de

Descartes e, sobretudo, à noção de *res cogitans* como de uma substância pensante de natureza imaterial. Enquanto Descartes afirmava que a essência da mente é o pensamento — não “este” ou “aquele” pensamento, mas o pensamento em geral sem conteúdo (*cogito*) —, para Hume, isso é completamente ininteligível, pois tudo o que existe é particular e, portanto, são nossas percepções distintas, com sua irreprimível singularidade, que compõem a mente. Herdeiro da abordagem humeana, o já mencionado Daniel Dennett, atual diretor do *Center of Cognitive Studies* na Tufts University em Medford, substituiu o “teatro cartesiano” do único fluxo de consciência (no qual tudo convergiria de maneira ordenada e sequencial) pela teoria das “múltiplas versões”, isto é, dos múltiplos canais, em uma espécie de serialidade entendida como uma sequência funcional de coalizões de circuitos especializados e interconectados. Nesta perspectiva, não se pode obter a unidade da experiência consciente redirecionando a atividade dos diferentes módulos em que o córtex cerebral pode ser idealmente dividido para um centro final, atuando como coletor. Ao contrário, ela deriva “simplesmente” do seu funcionamento: desta forma, o Si, o eu individual a que cada um se refere, revela-se apenas uma abstração, uma ilusão, um obstáculo, sendo a consciência um *software* multinível, onde não há mais espaço para os “bons sonhos” dos metafísicos, fenomenólogos e teólogos.<sup>11</sup>

Já rejeitei tal reducionismo materialista e fisicalista.<sup>12</sup> Aqui quero retomar a questão de novo, apontando em primeiro lugar que o problema mente-corpo não pode ser apressadamente comparado com nexos mente-cérebro, porque isto constitui uma redução inadequada que contraria os resultados das *investigações metafísicas da pessoa humana*, e em particular da antropologia filosófico-fenomenológica de Edmund Husserl e de Edith Stein, como logo veremos. E em segundo lugar, que na contemporaneidade os temas filosóficos de soma ou corpo físico e da corporeidade viva ou animada encontram, precisamente, na área fenomenológica densas contribuições de investigações, atribuídas, por um lado, à metafísica aristotélico-tomista<sup>13</sup>, que identificou oportunamente o ser humano no nexo *alma-corpo*, e por

<sup>11</sup> Daniel C. Dennett (2006), cf. Para uma discussão desses temas cf. DE PALMA, Armando; PARETI, Germana (2004), cit.; GIORELLO, Giulio; STRATA, Piergiorgio (1991), cit.

<sup>12</sup> Cf. Patrizia Manganaro (1996), cit. Id., *The Mind-Body Problem and Empathy. Remarks on Anthropological Phenomenology*, cit.

<sup>13</sup> Para aprofundamento, referindo-se aos estudos precisos de Angela Ales Bello (2003), Ed. Messaggero di Padova, Padova, 1998, p. 55-66; Id., *Introduzione*, In Edith Stein, *La ricerca della verità*.

outro, à antropologia paulina, tripartida em *corpo*, *alma* e *espírito*.<sup>14</sup> Como se sabe, a sociedade ocidental surgiu deste frutífero entrelaçamento helênico e judaico-cristão.

Com vista da apreensão da verdade metafísica da pessoa humana, deslocaria, portanto, a atenção da disputa entre o primado da linguagem sobre o pensamento — *linguistic turn* (filosofia da linguagem) — e vice-versa — *cognitive turn* (filosofia da mente e neurociência) — para o exame da *erleben* da consciência tal como foi introduzido e desenvolvido pela escola fenomenológica.

## 1 Significado de uma analítica fenomenológica

Se o objeto de uma antropologia autenticamente filosófica é a investigação metafísica da pessoa humana em sua essência, o método fenomenológico como destaque da essência constitui uma opção complementar, e não uma alternativa, à doutrina tomista. Para compreender adequadamente tal afirmação, são necessárias algumas considerações teóricas preliminares: a metafísica aristotélica da substância, esta grandiosa gramática ontológica da *ousía*, é a linguagem que por quase dez séculos a tradição ocidental utilizou para falar da pessoa humana como existência individual de uma natureza racional, ou seja, como *naturae rationalis individua substantia*, segundo com a conhecida definição do *Contra Eutychem et Nestorium* de Boécio. O que destaca é que a pessoa humana não pode ser uma simplificação do conceito de sua espécie, nem ser reduzida a um mero “caso” do universal; ao contrário, cada pessoa constitui a unicidade e irrepitibilidade da realização individual da vida humana, sendo a modalidade originária e singular pela qual a natureza racional se cumpre individualmente. Sob esse aspecto, a definição de Boécio constitui o sólido fundamento de toda a tradição medieval; prosseguindo nessa direção, Tomás de Aquino falará, por sua vez, de pessoa como *nomen rei*, titular ou portador de um nome próprio, e, portanto, *nomen dignitatis*, com claras conotações axiológicas:

---

*Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993, p. 7-52.; Id., *Presentazione*, in: STEIN, Edith, *Essere inito ed Essere eterno*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 9-29.

<sup>14</sup> São Paulo fala de espírito, alma e corpo para designar a constituição da criatura humana em sua plenitude e verdade: “E que o próprio Deus da paz vos santifique completamente, e que *todo o vosso ser*, espírito, alma e corpo seja conservado irrepreensível para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Ts. 5,23).

Os indivíduos substanciais, em preferência aos outros, têm um nome próprio e são chamados de hipóstases, substâncias ou substâncias primeiras. O indivíduo particular, portanto, encontra-se de modo ainda mais perfeito nas substâncias racionais que têm o domínio de seus próprios atos, que agem por si mesmas (*per se agunt*) e não são apenas levadas a agir pelo exterior como os outros entes: e as ações, de fato, são características próprias dos entes singulares. Por isso, entre todas as outras substâncias, os indivíduos de natureza racional têm um nome especial. E este nome é *pessoa*<sup>15</sup>.

Em seguida, será a tradição teológica trinitária a iluminar a noção de pessoa humana no contexto da reflexão sobre o *mysterium Trinitatis* e a noção teológica da relação intratrinitária: “pessoa” torna-se, então, um nome que só é possível declinar no plural, como evento essencialmente intersubjetivo. Tanto filosófica como teologicamente, o cerne do problema é, portanto, dado pela noção de “alteridade pessoal”, declinada tanto em sentido horizontal quanto vertical.<sup>16</sup>

É amplamente reconhecido o contributo fenomenológico para a análise filosófica do ser humano e, em particular, da alteridade como raiz originária da subjetividade. Em polêmica com o empirismo e o positivismo de seu tempo, Edmund Husserl considera a filosofia como uma ciência que lida com o conhecimento do *verdadeiro ser das coisas*; nesse sentido, no escrito *Einführung in die Philosophie*, Edith Stein faz referência à expressão platônica *ontos on*: na medida em que a fenomenologia é análise eidética, ela pode ser definida como ontologia. Eis o trecho em questão, que cito na íntegra:

As ciências positivas param nos objetos tal como eles se encontram no mundo, procurando examinar as características de fato. Movem-se e transformam-se em experiência científica a partir da atitude natural, solicitadas pelo interesse teórico. Ao contrário, o que interessa à filosofia não é a característica factual dos objetos. De certa forma, o modo como os objetos são caracterizados de fato é sempre accidental. Mas o objeto não é apenas o que se encontra nesta ou naquela circunstância, não tem apenas características accidentais, mas também possui uma *essência*, qualidades que lhe competem necessariamente e sem as quais não poderia ser. Essa essência das coisas, seu *ser autêntico*, seu *ontos on* (como Platão o definiu) é o que a filosofia visa. E na medida em que a filosofia é a busca da essência, ela pode ser definida como *ontologia* (STEIN, 1998, p. 38).

Esta é a tentativa sistemática de separar, respectivamente, o lógico do empírico, o intencional do factual e a atitude fenomenológica da atitude natural ou

<sup>15</sup> ST, p. I, q. 29, a. 1, resp. Cf. Piero Coda (2003), cit.; Patrizia Manganaro (2003), cit.

<sup>16</sup> Edmund Husserl (2002), cit., § 60 (“La persona come soggetto degli atti razionali, come io libero”), p. 257-258; § 61 (“L’io spirituale e la sua base”), p. 278-279.



fenomênica. Mas como as coisas se relacionam com o ser humano? A pessoa humana é explicitamente entendida por Husserl como espiritual, sujeito de atos de consciência, eu livre:

[É] necessário circunscrever a “pessoa” *em um sentido específico* em relação ao sujeito empírico geral e unitário: a pessoa, isto é, os sujeitos dos atos que devem ser avaliados do ponto de vista da razão, o sujeito *responsável por si mesmo*, o sujeito livre ou submisso, não livre; a liberdade tomada em sentido particular, no sentido provavelmente mais genuíno [...]. Os espíritos são aqueles sujeitos que realizam *cogitationes*, que se encontram sobre esta base e que estão co-entrelaçados em contextos mais amplos, nos quais atuam *motivações de ordem superior*, verdadeiras e próprias *motivações racionais*. O *espírito* não é o eu abstrato, o eu dos atos de tomada de decisão; é, pelo contrário, a *plena* personalidade, é o homem-eu, o eu que toma posição, pensa, avalia, age, realiza certos trabalhos etc. Em mim, há então uma base de vivências e uma base natural (a “minha natureza”) que se manifesta no decorrer das vivências.<sup>17</sup>

Husserl apresenta uma teoria da intencionalidade que, uma vez realizada a suspensão da mera factualidade (*epoché*), vale-se de uma descrição essencial do que se manifesta no conteúdo dos atos puros de consciência ou vivências (*Erlebnisse*). Diferentemente dos fenômenos físicos e/ou naturais, todo fenômeno mental tem um conteúdo, isto é, um correlato objetivo que precisa ser evidenciado: este é um método analítico voltado para verificar o campo no qual eles ocorrem, a compreensão do significado e o ato originário que estabelece a própria significação. Nesse sentido, a fenomenologia é uma *analítica epistemológica*, além de eidética e/ou essencial. A vida de consciência consiste em estabelecer uma referência a algo que é representado, percebido, desejado, acreditado...: mas quando um ato tem a característica específica da intencionalidade? Como deve ser feita uma referência para que seja legítimo falar de um conteúdo de consciência? Ver, representar e perceber objetos pode ser interpretado como um pensamento que permite enunciar proposições?

De forma sucinta e eficaz, Edith Stein explica:

Todo pensamento é sempre pensamento *de* ou *sobre* algo, ou uma forma *de* alguma coisa. Quando esse algo é preenchido, o pensado tem um sentido *pleno* [...]. O ser é *uno*, e tudo o que é, participa dele. O seu *sentido pleno* corresponde à plenitude de todo ente. Quando falamos de *ser*, entendemos toda essa plenitude (STEIN, 1988, p. 354).

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per un filosofia fenomenologica*, Vol. I, cit., § 88 (“Componenti effettive e intenzionali del vissuto. Il noema”), p. 224-227.

Com a linguagem técnica de Husserl, que se concentra particularmente na relação “perceber-percebido”, distinguindo o momento noético do noemático:

Toda vivência intencional, graças aos seus momentos noéticos, é precisamente noética. Isso significa que ela inclui, por essência, em si mesma algo como um “sentido” e realiza, com base nessas doações de sentido e junto com elas, operações sucessivas que se tornam precisamente “significativas”. Faz parte desses momentos noéticos, por exemplo, a direção do olhar do eu puro em direção ao objeto que ele “visa” graças à doação de sentido, ou seja, em direção ao objeto que ele “tem em mente” [*der ihm “im Sinne liegt”*]. À multiplicidade de dados que compõem o estatuto efetivo, noético, corresponde sempre uma multiplicidade de dados que podem ser exibidos no quadro da intuição verdadeiramente pura em um *estatuto noemático* correlativo, ou mais brevemente, no *noema*. A percepção, por exemplo, tem seu *noema*, mais radicalmente seu sentido perceptivo, ou seja, o *percebido como tal*. Dentro de nossa atitude fenomenológica, podemos e devemos colocar a questão eidética: *o que é o “percebido como tal”?* *Quais momentos essenciais ele implica em si mesmo como noema perceptivo?* Nós encontramos a resposta dirigindo nosso olhar puro para o que é dado em sua essência e podemos descrever fielmente, em perfeita evidência, “o que se manifesta” como tal. Em outras palavras, podemos “descrever a percepção sob o aspecto noemático” (HUSSERL, 1952/2002, p. 224).<sup>18</sup>

São inúmeras as questões levantadas por essa abordagem, que cruzam problemas de lógica e filosofia da linguagem<sup>19</sup>, epistemologia, metafísica e filosofia da mente; mas ainda mais especificamente são notáveis os ganhos teóricos de uma análise fenomenológica da *pessoa humana* em relação ao *mind-body problem* e ao tema relacionado da alteridade como realização da subjetividade pessoal. É bem conhecida, de fato, a reflexão de Husserl segundo a qual um sujeito antes da *Einfühlung* não é uma pessoa<sup>20</sup>, posteriormente retomada originalmente por Edith Stein e pela *via individuationis* proposta por ela em continuidade com a tradição cristã. Mas vamos por partes.

## 2 A questão mente-corpo. Metafísica, fenomenologia, psicologia

A questão mente-corpo permeia quase toda a epistemologia contemporânea na área de pesquisa analítica que se cruza com as ciências cognitivas e as

<sup>18</sup> Para uma análise mais aprofundada sobre a relação entre conteúdo objetivo, sentido preenchido e significado, veja o § 14 da Primeira das *Logische Untersuchungen* husserlianas. A este respeito, cf. Patrizia Manganaro (2006a), cit.

<sup>19</sup> Edmund Husserl (1973).

<sup>20</sup> Para uma análise mais aprofundada, consulte Patrizia Manganaro (2006b), cit.

neurociências; a noção metafísica de “alma”, por sua vez, está em desuso no Ocidente que a produziu, elaborou e articulou filosoficamente<sup>21</sup>: atualmente, o termo foi removido da cultura, do conhecimento e até mesmo da linguagem comum e midiática, sendo geralmente preferidos termos mais neutros e seculares como “psique” e “mente”. Porém, na era pré-moderna, a relação mente-corpo foi mais efetivamente denotada pela expressão alma-corpo: se para a escolástica medieval a *mens* era a raiz comum do intelecto e da vontade, ou seja, das duas faculdades da alma racional humana, o período que se estende da era moderna à pós-moderna entendeu e interpretou o significado de forma diferente. Convém, portanto, abordar a questão desde os primórdios da civilização ocidental.

A palavra grega *psyché*, geralmente traduzida por *alma*, já estava presente nos poemas homéricos com o significado de “sopro vital”. Por sua vez, o termo “alma”, de origem latina, apresenta a mesma raiz da palavra grega *ánemos* (“vento”) e o mesmo significado de *spiritus* — em grego *pnêuma* (“ar”, “sopro”, “respiração”) —, metaforicamente indicando o princípio imaterial que dá vida ao corpo e que, ao mesmo tempo, fundamenta e direciona todas as atitudes e dimensões da vida autenticamente humana: um testemunho sólido etimológico-semântico de que a interação entre a civilização helênica e a cultura latino-cristã permanece fértil, apesar das tentativas de fagocitar esta última na primeira, de apagar sua marca de sentido com uma operação de homologação indevida. Mas há ainda mais. Na antropologia veterotestamentária judaica, a alma é *nephesh*, termo que abrange, de forma unitária, a vida vegetativa e a vida espiritual e que, do ponto de vista semântico, se aproxima da palavra *rûah* (“respiração”, “sopro”), designando, em última análise, a única força vital à qual se referem as manifestações sensíveis e espirituais do humano. Nesse complexo entrelaçamento e no reconhecimento das grandezas individuais que nele se entrelaçam, parece-me que tanto a autocompreensão quanto o futuro do Ocidente estão em jogo.

A cultura helênica, berço da cultura ocidental, desenvolveu o sentido deste “sopro vital” de várias maneiras e nuances de pensamento. Três delas geralmente prevaleceram: 1) a alma como parte do corpo, consistindo de uma matéria sutil que fornece vitalidade e dinamismo aos membros (Demócrito, Epicuro); 2) a alma eterna

---

<sup>21</sup> Para uma análise mais aprofundada, cf. Angela Ales Bello (2003), cit.

e imortal, prisioneira de um corpo finito e perecível até a morte, absolutamente distinta dele (Platão); 3) a alma enquanto *entelécheia*, princípio determinante da corporeidade. Como forma do corpo, a alma dá-lhe vida, movimento, sensibilidade e, no caso do ser humano, pensamento, *lógos*: Aristóteles fala de uma alma “nutritiva” ou “vegetativa” para as plantas, uma alma “sensitiva” para os animais e uma alma “racional” para o ser humano. Sempre que o Estagirita identifica *psyché* (“sopro”) com *bíos* (“vida”), ele mantém e amplia o significado homérico de “sopro vital”, agora filosoficamente reforçado.

Do ponto de vista filosófico, a relação mente-corpo se configura como um duplo problema: o *psicológico* da relação entre as funções superiores da psique e as funções neurofisiológicas do soma, e o *metafísico* da relação entre o sujeito dessas faculdades superiores espirituais (liberdade, inteligência, vontade, motivação, responsabilidade) e o sujeito das funções neurofisiológicas do corpo. Portanto, os termos *corpo*, *psique*, *alma*, *espírito* e *mente* voltam à tona em uma referência tão interessante quanto complexa. Estes são utilizados, rejeitados ou valorizados de acordo com as abordagens e orientações do pensamento. Na filosofia moderna, a questão mente-corpo se evidencia com Descartes, o qual defende uma concepção redutivamente mecanicista da vida e dos organismos vivos: ele nega a existência da alma nutritiva, que Aristóteles indicava como própria das plantas, afirma que os animais são máquinas inconscientes de si mesmos e que o corpo humano é um mecanismo guiado por um intelecto e uma vontade livre, que o filósofo francês, querendo se distanciar ainda mais do aristotelismo, chama de *mens*, ou seja, pensamento, consciência. Daqui vem o famoso *cogito, ergo sum (res cogitans)*. E daqui vem a relevância não apenas semântica do termo “mente”, destinado a se impor no cenário cultural e a substituir o *lógos* e a *psyché* da filosofia clássica: essa consciência é de fato irreduzível a algo físico e equivale a uma espécie de modificação daquela substância imaterial que “eu” sou, ou seja, da minha *mens* ou *esprit*, como também será mencionado na tradução francesa aceita por Descartes. Dos termos *mens* e *esprit*, todas as noções com as quais as línguas ocidentais se referem a esse espaço interior subjetivo acessível somente por introspecção serão derivadas na modernidade: *mind* e *spirit* em inglês, *mente* e *spirito* em italiano, *mente* e *espírito* em espanhol.

Com Descartes, o dualismo entre alma e corpo é levado ao extremo, como um conflito insolúvel entre a *res cogitans* (“coisa pensante” o sentido do mundo e do

humano que habita o mundo: a *mente*) e a *res extensa* (“coisa extensa” mensurável e quantificável segundo as leis “exatas” da física: o *corpo*), dando origem, portanto, a esse dualismo psicofísico que por muito tempo condicionou fortemente as ciências humanas e a filosofia. Na cultura anglo-saxônica, foi David Hume quem rejeitou a substancialização cartesiana da consciência e do pensamento e denotou com o termo *mind* o conjunto de estados conscientes como empiricamente redutíveis, fisiológicos, materiais, segundo uma lógica de medida, quantificação e cálculo. Somente no final do século XIX, o psicólogo Franz Brentano propôs uma concepção diferente e inovadora do “mental”, distinguindo-o do que é meramente físico ou somático por uma característica fundamental: a *intencionalidade*, a capacidade de se dirigir, de se referir e de se relacionar com algo diferente de si, ou seja, de possuir um conteúdo. Essa concepção estava destinada a deixar uma marca profunda em dois ilustres alunos de Brentano: Sigmund Freud — com a sua teoria do inconsciente, uma atividade “mental” não meramente fisiológica, mas dotada de significado e ainda não consciente — e Edmund Husserl — o pai da escola fenomenológica, que enfatizou a centralidade do eu intencional (ou consciência) no duplo movimento de investigador e investigado e no fluxo da sua vida corpórea, psíquica e espiritual.

Edith Stein esclarece:

Aquele que não quer falar da alma (*Seele*) das plantas não pode reconhecê-las como tendo nem mesmo um corpo (*Leib*) no sentido mais elevado da palavra. Ele deve, então, usar outro termo para distinguir esses seres materiais vivos dos seres inanimados. Estudamos a doutrina *tomista* da alma, que, com Aristóteles, vê na alma a forma essencial de todos os seres vivos, e que distingue diferentes graus dessa forma, dependendo se se trata apenas de uma estrutura material viva ou também de uma vida interior, e dependendo se essa vida *interior* é apenas sensível ou também espiritual. De acordo com esses graus, distinguimos a alma das plantas, dos animais e dos seres humanos (vegetativa, sensitiva, racional), precisamente assim: o grau superior age também como o grau inferior, desempenhando adicionalmente uma tarefa específica. Esclarecemos o significado da forma, a ser entendido no significado aristotélico-escolástico, dizendo que ela dá ao ente sua determinação essencial: nos seres corpóreos inanimados, ela é simplesmente o que dá características específicas ao ser material, como a extensão, movimento e ação, e o sentido espiritual que se expressa na particularidade de suas expressões formais. A característica diferenciadora das formas *vivas* em relação às formas inanimadas é a sua força superior à matéria, que é capaz de juntar uma multiplicidade de formações materiais já presentes e transformá-las em um todo, e que recebe a unidade formal resultante das contínuas mutações da matéria e a aperfeiçoa (STEIN, 1988, p. 390).

É fácil entender por que em *Endliches und ewiges Sein*, como também em *Potenz und Akt*, Stein citou várias vezes a sua colega fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius, que investigou “realisticamente” (*Realontologie*), com a ótica aristotélica da *entelécheia*, a extraordinária interconexão entre a vida das plantas, dos animais e dos seres humanos<sup>22</sup>, com o foco particular na alma humana, como se vê o seguinte diálogo metafísico entre Psilandro e Montano:

Montano — Sem dúvida, existe sob certo aspecto, uma ligação muito estreita entre a alma no sentido amplo do termo e o corpo. Mas essa conexão é fundamentalmente diferente em relação àquela entre o corpo e “o” eu *tout court*”, como o senhor diz. O fato de minhas mãos serem animadas certamente não significa que minha alma habita “nas” mãos, assim como se poderia dizer em relação ao eu corporalmente constituído?

Psilandro — Parece sem dúvida que não.

Montano — Queremos determinar um “lugar” para a alma, queremos encontrar “onde” ela se insere propriamente na totalidade do eu, que é tão complexa em sua estrutura. Agora, parece justificado dizer que o eu se “eleva” em direção ao espírito ou ao ser espiritual, que ele é formado interiormente ou exteriormente através do corpo, no ser exterior ou na existência? E na alma, como as coisas estão agora? Mostrando que o eu se manifesta no “espírito” além de si, portanto, espontaneamente no corpo ou no interior da existência externa, não representa neste caso a alma como um centro adequado ou como um ponto mediano para a totalidade daquele eu que tem uma certa forma e estrutura?

Psilandro — Não poderíamos acrescentar que o eu, no espírito, é desenvolvido em altura, e que no corpo é desenvolvido, por assim dizer, em “largura”, enquanto na alma seria desenvolvido em “profundidade”, ou seja, em sua própria profundidade?

Montano — Sim. Em um ponto, o senhor tocou em algo absolutamente correto: se eu defini a alma como o “ponto central” do eu na sua totalidade, com isso ainda estamos na posição da alma dentro da totalidade do eu; obtemos a alma somente se, como o senhor diz, quando nos aprofundarmos no eu (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 71-73).

A partir da superação definitiva do dualismo psicofísico cartesiano, surgiu uma visão mais complexa e, ao mesmo tempo, específica do que é o “corpo” e o que é a “mente”, tanto na elaboração fenomenológica — com as decisivas distinções de Husserl<sup>23</sup> entre corpo físico (*Körper*) e corporeidade viva (*Leib*), entre a presença originária (*Urpräsenz*) e a apresença (*Appräsenz*), retomadas por sua aluna Edith Stein (1970/1976) que sutilmente indagou o que é a “psique” (*Psyche*), o que é

<sup>22</sup> Cf. Edith Stein (1996), cit.

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per un filosofia fenomenologica*, Vol. II, cit., § 36 (“Costituzione del corpo vivo in quanto latore delle sensazioni localizzate”), § 38 (“Il corpo vivo come organo del volere e latore di liberi movimenti”), § 44 (“Presenza originaria e apresenza”).

“espírito” (*Geist*) e o que é a “alma” (*Seele*) — quanto na teoria freudiana das pulsões, centrada na visão de corpo como fonte das representações psíquicas.

### **2.1 *Erleben intencional e vida do espírito***

Como é conhecida, a *erleben* fenomenológica evoca a “vida interior” de Agostinho e sua dinâmica típica; segundo Edith Stein, a vida do espírito começa com aqueles fenômenos caracterizados pelo movimento em direção a algo e chamados de atos (*Akte*) ou vivências intencionais (*intentionale Erlebnisse*). A intencionalidade é específica da vida da consciência, enquanto nos processos mais propriamente psíquicos ela é encontrada apenas em uma forma inicial e ainda vaga. O ato da reflexão, em particular, é a vivência intencional central que permite a descrição dos outros atos; entre eles, a motivação desempenha um papel decisivo, adquirindo na esfera do espírito uma posição de importância primordial para a conexão com a liberdade. O pano de fundo em que Edith Stein se move é o husserliano: a exigência comum é entender a unidade da estrutura da pessoa humana apesar da complexidade de sua constituição. Husserl já havia descrito as três dimensões essenciais — corporeidade viva, atividade psíquica, esfera espiritual — como nuances de uma única e profunda realidade; ele havia identificado as vivências presentes sob as determinações tradicionais da alma e corpo, as quais não eram negadas, mas indagadas analiticamente através de um longo processo de esclarecimento. Apenas para esclarecer, a falta de esclarecimento é aquilo que o fenomenólogo havia duramente repreendido de Descartes na primeira de suas meditações.<sup>24</sup>

Edith Stein segue na direção indicada pelo mestre e identifica em todo ser vivo um núcleo (*Kern*) ou centro da identidade pessoal: a *alma*, cuja vida é guiada de dentro para fora, entre interioridade e transcendência. Ela é a forma de todo o indivíduo psicofísico, a raiz fundamental da pessoa humana. Nessa perspectiva, o *Leib* não pode ser considerado como uma “prisão” da alma que a impediria de se elevar, mas como o seu “espelho”, no qual a vida interior se reflete e através do qual o invisível se torna visível. O corpo vivo animado é iluminado por isso, a mesma luz que preenche a alma penetra e irradia nele, tornando-o a morada designada para a realização de

<sup>24</sup> Edmund Husserl (2002b), cit., § 10 (“Excursus. Il difetto della svolta trascendentale cartesiana”).

uma vida concretamente livre. Nesse ponto, a distinção entre “alma” e “espírito” se torna tão sutil que quase desaparece: se com o espírito nos voltamos intencionalmente para o mundo, a alma o acolhe em si e se une a ele — cada alma de uma forma peculiar, própria. Mas essa diferença desaparece no momento em que esse pleno acolhimento consiste em um apreender na alma e com a alma, ou seja, no surgimento da alma a partir de si mesma — trata-se, na realidade, de uma ação puramente espiritual. Edith Stein conclui que a vida da alma, uma vez que emerge de si mesma e pode aparecer diante do mundo, é uma atualidade espiritual.

No âmbito francês, Maurice Merleau-Ponty (1945/2003, p. 271) rejeitou o dualismo cartesiano que define o “corpo” como mera soma de partes sem interioridade (corpo-objeto) e a “alma” como um ser completamente presente a si mesmo sem distância (consciência-sujeito). Ao contrário, a experiência da corporeidade revela um modo de existência complexo, irreduzível à mera somaticidade: se pensarmos nela como um conjunto de processos em terceira pessoa — “visão”, “motilidade”, “sexualidade” —, percebemos que tais “funções” não podem ser conectadas entre si com o mundo externo por relações de causalidade, mas todas são retomadas e envolvidas em um único drama. O corpo não é, portanto, um objeto, uma coisa ou um fato, e pelo mesmo motivo, a consciência que temos dele não é um pensamento. Tanto para o corpo do outro quanto para o meu próprio corpo, há apenas uma maneira de conhecer o corpo humano: vivê-lo, ou seja, fazer nosso o drama que o atravessa.

Mais adiante, será vista a importância desses e dos seguintes argumentos originalmente fenomenológicos sobre a experiência “em primeira pessoa” em comparação com as mais recentes descobertas da neurociência<sup>25</sup> e, em particular, da neurofisiologia, em que a *Einfühlung* desempenha um papel determinante.

Antes de prosseguir com este exame, gostaria de lembrar, mesmo que brevemente, as importantes contribuições da análise existencial (*Daseinanalyse*) do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, que explicitamente definiu a laceração cartesiana do ser humano em *res cogitans* e *res extensa* como “o câncer de toda psicologia” (BINSWANGER, 1973, p. 22). Movendo-se entre Husserl e Heidegger, ele trabalhou

<sup>25</sup> Para uma visão geral, cf. Massimiliano Cappuccio (2006), cit. A recente direção exploratória das ciências cognitivas especificou-se como *embodied cognitive science*, reintroduzindo a cognição na dimensão da corporalidade e reconhecendo como pertinentes as manifestações cognitivas a ela conectadas, como a intencionalidade, a percepção, a ação, a emoção.



sobre os temas da copresença e da coexistência, sinalizando, ao mesmo tempo, o perigo da perda do *proprium* do humano devido aos processos de massificação. Superando o momento reducionista e objetivante, o caminho indicado por Binswanger traz a marca de uma profunda experiência da realidade clínica, que indaga “como” se encontra o outro segundo a modalidade patológica constitutiva de cada relação interpessoal:

Quem deve ser considerado como doente mental é decidido pela psicopatologia clínica; mas em que o doente, como ser humano compreendido a partir da essência humana ou do ser humano, se diferencia do homem saudável, isso só a análise existencial (*Daseinsanalyse*) pode indicar e dizer em uma linguagem adequada à existência humana. O psiquiatra fica satisfeito apenas quando vê como o círculo da relação mútua entre psicopatologia e análise existencial se fecha (BINSWANGER, 1957, p. 38).

### 3 Sobre o sentir empático

Existe uma grande discussão sobre a dívida intelectual de Edith Stein em relação a seu mestre, e é um fato que Husserl<sup>26</sup> se ocupou da empatia desde 1905, embora não de forma sistemática e unificada; ele então precisou os pontos centrais de sua investigação nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-11), nas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cujo primeiro volume origina-se em 1913, e ainda em *Cartesianische Meditationen*, o célebre ciclo de palestras ministradas em 1929 na Sorbonne em Paris. Isso é para enfatizar que, dentro das investigações fenomenológicas, o problema da empatia é um tema antigo, cuja importância Husserl mesmo está ciente: ele o aborda na ampla esfera da intersubjetividade em relação ao eu alheio (*fremde Ich*). As palestras de Husserl sobre *Natureza e Espírito*, nas quais afirmava que o mundo objetivo só pode ser experimentado por sujeitos em um relacionamento de compreensão mútua e/ou empatia (*Einfühlung*), e que, portanto, a experiência de indivíduos diferentes é um pressuposto do conhecimento do mundo natural ao “externo”, constituem o programa de uma densa série de investigações filosóficas, subsequentemente desenvolvidas por seus colaboradores mais próximos e, em particular, por Edith Stein. Há um ganho

<sup>26</sup> Edmund Husserl (2002b), cit., § 43 (“I modi onticonoematici dell’altro, come guide trascendentali per la teoria costitutiva dell’esperienza dell’estraneo”), p. 115-116.

duplo, tanto metodológico quanto de conteúdo: se, por um lado, estamos diante de um trabalho comunitário em sintonia com a própria ideia de comunidade, uma noção estudada em seus traços essenciais pelos membros da escola, por outro lado, trata-se também de uma rigorosa investigação epistemológica sobre a configuração do conhecimento da cultura ocidental.

O mérito de Stein é precisamente ter submetido a análise fenomenológica a experiência empática com um estudo científico sério, rigoroso, coerente e unitário (STEIN, 1985), lançando luz sobre as formas pelas quais a alteridade pessoal se apresenta a uma percepção consciente. A esse respeito, talvez seja necessário fazer um breve esclarecimento. Para Husserl, a empatia é o pressuposto que permite chegar ao conhecimento do mundo objetivo, cuja constituição está de qualquer forma ligada à relação intersubjetiva; Edith Stein, por outro lado, propõe uma autêntica fenomenologia do ato empático, descreve sua essência, identifica sua gênese e estrutura, investiga suas modalidades de realização: de fato, está interessada no conhecimento da experiência do outro no âmbito do psicofísico e do espírito. Sua atenção está, portanto, voltada tanto para o polo intersubjetivo quanto para a raiz da subjetividade, a *via individuationis*.

Empatizar significa “sentir dentro do outro”. Nas várias línguas ocidentais modernas, o verbo “sentir” é polissêmico: pode significar escutar, ouvir (um som, uma voz, uma melodia), sentir em um sentido sentimental ou emocional (amor, alegria, dor, melancolia), experimentar uma sensação (calor ou frio, ou um sabor, um cheiro), perceber de forma imediata e intuitiva, entre outros. Em alemão, a partir do verbo *fühlen* — semelhante ao inglês *to feel* — é especificado *ein-fühlen* (“sentir dentro”), cujo substantivo correspondente é *Einfühlung*. Utilizando o grego *pathos*, o termo usado por Edith Stein foi traduzido como “entropia” ou “empatia” (“sentir dentro do outro”). Com a análise da *Einfühlung*, a fenomenóloga esclarece a relação entre *ego* e *alter ego*, lança luz sobre o tema da intersubjetividade já estudado por Husserl e investiga a possibilidade de perceber de forma não originária a vivência alheia originária, ou seja, a alteridade. A empatia é uma *Erlebnis sui generis* que me permite entender que o outro é portador de uma vida psicofísica e espiritual semelhante à minha; de forma especular, sou capaz de entender a minha estrutura constitutiva em relação ao outro sujeito, embora entre os dois não haja identidade, coincidência e muito menos assimilação aniquiladora.

### 3.1 Corporeidade viva e intersubjetividade

O contato, o encontro com o outro ocorre graças ao único dado objetivável da alteridade: o *Leib*. Através da presença de várias vivências, cujo fluxo se tem consciência, revela-se o significado da relação intersubjetiva graças ao *medium* da corporeidade viva. O *Leib* é, portanto, um meio indispensável de relação: através de um jogo sutil de percepção e apercepção, ele permite a apreensão do corpo, da psique e do espírito de outros eus. Por outro lado, o *alter ego* me constitui, me identifica, legitimando a fundação ontológico-fenomenológica do ser humano e conferindo sentido e importância ao polo intersubjetivo, identificado, nesse momento, em estado nascente, no seu momento topológico, como pura relação. Longe de constituir uma prisão, o *Leib* designa a peculiaridade única de cada ser humano, que revela já em sua própria corporeidade viva sua singularidade, dignidade, inviolabilidade, liberdade. O vínculo do corpo físico a um sujeito, na verdade, não pode ser reduzido à simples inseparabilidade espacial; trata-se, antes, de um *Leib* que *sente*, que percebe e que apercebe. Através da empatia, percebo que o outro está vivenciando uma série de atos motores e perceptivos que se referem à corporeidade (*Leib*); outros de natureza reativa, impulsiva e instintiva que se referem à esfera mental ou psíquica (*Psyche*); outros ainda que implicam a esfera dos valores e envolvem tomadas de posição voluntárias, escolhas conscientes, decisões livres, e dizem respeito à motivação, liberdade, responsabilidade, remetendo, assim, a uma dimensão que com o termo unitário Edith Stein chama de espiritual (*Geist*). A espiritualidade pessoal significa vigilância e abertura: não apenas existo, não apenas vivo, mas sou consciente do meu ser e do meu viver, tudo em um único ato. A forma original do conhecimento, própria do ser e da vida espiritual, não é aquela de um conhecimento *a posteriori*, reflexivo, em que a vida se torna o objeto de conhecimento, mas sim como um conhecimento originário sobre o outro e sobre si mesmo. Isto significa estar nas outras coisas, olhar para dentro de um mundo que se apresenta diante da pessoa. No que diz respeito à *via individuationis*, o núcleo (*Kern*) ou raiz da pessoa humana possui uma certa qualidade interior, diferente de indivíduo para indivíduo, que determina a plenitude e a vitalidade do agir; a sua amplitude e profundidade descrevem a sua maneira de ser, essa peculiaridade única e irrepetível de sua individualidade, que confere uma impressão original e única a tudo o que provém desse núcleo:

Em todo ser vivo há, ao contrário dos corpos materiais, um *núcleo* ou um *centro* que é o autêntico *primum movens*, aquilo de onde, por último, começa o próprio movimento. Esse núcleo é aquilo pelo qual se pode dizer em sentido estrito que o ser vivo *vive*, enquanto para o corpo que lhe pertence vale apenas o fato de que é *animado*. A “vida” é expressa no facto de que o “núcleo” se autodetermina, e isso se verifica para a totalidade do ser vivo. O ser das coisas materiais é um manter-se no tempo, dentro do qual sua condição ou permanece inalterada, ou sofre mudanças devido aos efeitos das circunstâncias externas. O ser dos seres vivos é um contínuo *processo de desenvolvimento*, no qual a mudança das condições externas tem sua origem no núcleo (STEIN, 1998, p. 164).

A unidade real de “alma” e “corpo vivo”, continua a filósofa fenomenóloga, é uma “pessoa”: tudo o que é corpóreo (*Leibliche*) tem uma parte interna, interior, íntima, e, portanto, o corpo vivo não é simplesmente um corpo perceptivo, mas pertence a um sujeito, a um eu que através dele sente seus estados e que por sua vez pode entrar em profundo contato com o que o *alter-ego* vive e sente.

Quanto à relação entre subjetivo e intersubjetivo, convém lembrar aqui a reflexão husserliana na Quinta de suas *Cartesianische Meditationen*: entrelaçados de uma maneira toda própria com os corpos, como objetos psicofísicos, os outros estão no mundo; dentro de sua vivência consciente, o eu experimenta o mundo junto com os outros, e o sentido dessa experiência implica que os outros não são formações sintéticas privadas do eu, mas constituem um mundo alheio ao eu, como *intersubjetivo*, um mundo que existe para todos e cujos objetos estão disponíveis para todos. Segundo Husserl, é um problema filosófico totalmente especial aquele do *aí-para-mim* dos outros, que é então o tema da teoria transcendental da *experiência do alheio*, isto é, da análise da vivência empática:

Logo se vê que a importância de uma tal teoria é muito maior do que parece à primeira vista, na medida em que ela funda igualmente uma teoria transcendental do mundo objetivo e, na verdade, de forma abrangente, especialmente no que diz respeito à natureza objetiva. Ao sentido de ser do mundo, especialmente da natureza como objetiva, pertence o *aí-para-qualquer-um*, como sempre co-intencionado por nós quando falamos de realidade objetiva. Além disso, ao mundo da experiência pertencem objetos com predicados *espirituais*, que por sua origem e sentido remetem a sujeitos e, em geral, a sujeitos alheios e à sua intencionalidade ativamente constitutiva.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, § 44 (“Riduzione dell’esperienza trascendentale all’esperienza appartentiva”), p. 117.

Um pouco mais adiante, o fenomenólogo esclarece ainda mais o nexos de sentido que liga o *ego* e o *alter-ego* nos seguintes termos:

O que é especificamente meu em virtude de ser um ego, o meu ser concreto como mônada, que existe puramente em mim mesmo e para mim mesmo como propriedade exclusiva, inclui toda a intencionalidade e, portanto, também aquela que é dirigida ao alheio. Nessa intencionalidade delineada, um novo sentido de ser é constituído que transcende o meu ego monádico na identidade que lhe é própria e um ego é formado não como eu mesmo, mas que se *reflete* no meu próprio eu, na minha mônada. O segundo ego não está simplesmente presente, mas é constituído como “alter-ego”, onde o ego incluído na expressão “alter-ego” é, na verdade, eu mesmo no meu próprio ser. O *outro*, em seu sentido constitutivo, remete a mim mesmo; o outro é um reflexo de mim mesmo.<sup>28</sup>

#### 4 *Einfühlung* e *mirror neurons*. Filosofia e neurociência em diálogo

A respeito da controversa relação mente-cérebro e de seu indevido reducionismo, debatido filosoficamente principalmente na área analítica de pesquisa da *Theory of Mind*, na última década a neurofisiologia deu passos de gigante e confirmou indiretamente as análises fenomenológicas de Husserl, Stein e Merleau-Ponty sobre subjetividade e intersubjetividade, ao ponto de formular a necessidade de:

Fenomenologizar as neurociências cognitivas, em vez de naturalizar a fenomenologia [...]. Um diálogo maior entre neurociência e fenomenologia não só é desejável, mas necessário. A pesquisa neurocientífica futura deve se concentrar cada vez mais nos aspectos em primeira pessoa da experiência humana e tentar estudar melhor as características pessoais de cada sujeito de experiência (GALLESE, 2006, p. 294).

Trata-se da descoberta totalmente italiana dos *neurônios-espelho*, dotados de uma propriedade extraordinária: a de provocar uma reação especular no sistema neural do observador passivo de uma ação.<sup>29</sup> Ou seja, eles ativam-se, por assim dizer, “ressoam”, tanto quando uma ação é realizada em primeira pessoa, quanto quando a vemos ser realizada por outros, e constituem, portanto, a prova de um mecanismo neurofisiológico básico que nos permite entrar em relação com os outros. Através do

<sup>28</sup> Vittorio Gallese (2003), cit.; G. Rizzolatti e C. Sinigaglia (2006), cit.

<sup>29</sup> Cf. Giacomo Rizzolatti Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, cit. Uma interessante discussão sobre a relação entre fisiologia e ciências da subjetividade encontra-se In E. Stein (1998), cit.

paradigma da *embodied cognition*, têm-se estudado modalidades “como se” de interação mútua, que permitem criar modelos do eu/outro. De acordo com o modelo da ciência cognitiva clássica, os sistemas sensoriais registrariam os dados do mundo, posteriormente interpretados e compreendidos pelos sistemas mais propriamente cognitivos. Nesta perspectiva, o sistema motor não representaria outra coisa senão um instrumento para traduzir em movimento as respostas elaboradas pelo sistema cognitivo. A descoberta dos neurônios-espelho mudou radicalmente a maneira de conceber a relação entre ação, percepção e processos cognitivos, e é neste ponto que ocorre o encontro com a fenomenologia. Isso permitiu uma exploração mais ampla das funções cognitivas já ao nível motor. Notáveis são as consonâncias com o sentido profundo da corporeidade viva como *meio* de relação. Mas deixemos a palavra ao neurocientista Vittorio Gallese (2006, p. 304):

O planejamento de uma ação requer a previsão de suas consequências. Isso significa que quando estamos prestes a executar uma determinada ação, também somos capazes de prever as suas consequências. Este tipo de previsão é o resultado da atividade do modelo de ação. Se fosse possível estabelecer um processo de equivalência motora entre o que é agido e o que é percebido, graças à ativação do mesmo substrato neuronal em ambas as situações, uma forma direta de compreensão da ação alheia se tornaria possível. A pesquisa neurocientífica nos diz que as coisas são exatamente assim. Nosso cérebro é, de fato, dotado de neurônios — neurônios-espelho — localizados na área pré-motora e parietal posterior do córtex, que se ativam tanto quando executamos uma ação quanto quando a vemos executada por outros. Tanto as previsões relacionadas às nossas ações quanto as relacionadas às ações dos outros podem, portanto, ser caracterizadas como processos de modelagem baseados na simulação. A mesma lógica que preside a modelagem de nossas ações preside também a das ações dos outros. Perceber uma ação — e compreender seu significado — equivale a simular internamente. Isso permite ao observador usar seus próprios recursos para penetrar no mundo do outro por meio de um processo de modelagem que tem os contornos de um mecanismo não consciente, automático e pré-linguístico de simulação motora [...]. A presença de neurônios-espelho faz com que a observação da ação alheia constitua uma forma de simulação da mesma. A presença de um substrato neuronal compartilhado entre o agente e o observador, que subjaz tanto às ações direcionadas a objetos quanto às ações comunicativas, constitui um espaço de sentido intersubjetivo compartilhado. Por meio da simulação corporificada, o próprio corpo se torna a origem da função constitutiva e genética da intersubjetividade.

Dessa forma, a estratégia dos neurônios-espelho fornece a base científica para superar aquelas lógicas solipsistas e egocêntricas centradas no binômio reduutivo mente-cérebro: sua ação pode ser codificada na perspectiva de uma “cavidade ressonante virtual”, na qual a codificação neural torna o diálogo interativo e

compartilhável. As representações neurais resultantes são, assim, compartilhadas em comum, já ao nível intencional. A existência do outro, dos outros, está de certa forma escrita em nossos neurônios: de fato, o sistema de neurônios-espelho determina o surgimento de um espaço de ação compartilhado, no qual é gerado o processo de comunicação e compreensão intersubjetiva. A raiz da subjetividade humana é, na verdade, uma *intersubjetividade originária*. Nesse sentido, vale a pena retomar a argumentação husserliana contida no segundo volume das *Ideen*, para então proceder a uma comparação com as descobertas recentes da neurofisiologia. Segundo o fenomenólogo, todo ser humano, graças à sua corporeidade, está no contexto espacial, entre as coisas; a cada outro corpo vivo está ligada uma vida psíquica colocada empaticamente, de tal modo que, quando um corpo vivo se move e se encontra em lugares sempre novos, também sua psique se move: a psique está, de fato, constantemente fundida ao corpo vivo. Para estabelecer uma relação entre o *ego* e o *alter-ego*, para comunicar algo a alguém, é necessário estabelecer uma relação corporal, uma conexão por meio de processos físicos. O fato de que o corpo vivo e a psique formam uma peculiar unidade de experiência e que, em virtude dessa unidade, o psíquico venha a ter seu lugar no espaço e no tempo, constitui para Husserl a base de uma legítima “naturalização” da consciência.<sup>30</sup> Obviamente, esse tipo de “naturalização” não é do tipo empírico ou factual:

Assim se apresentam os sujeitos alheios, localizados e temporalizados. Dentro do que é apresentado juntamente com o corpo vivo, estão incluídos os sistemas de manifestação através dos quais é dado um mundo externo a esses sujeitos. Ao torná-los objetos de empatia, os apreendemos como análogos de nós mesmos, e seu lugar nos é dado como um “aqui”, em relação ao qual tudo o mais é um “lá”. Mas junto com essa analogia, que não produz nada de novo em relação ao eu, temos o corpo vivo alheio como um “lá”, identificado com o fenômeno do corpo vivo-aqui. Agora, tenho também o movimento objetivo no espaço, o corpo alheio é movido como outro corpo, e junto com ele o homem e sua vida psíquica também “se” movem [...]. Com essa realidade, eu coloco um análogo do meu eu e do meu mundo circundante, ou seja, um segundo eu com seus “elementos subjetivos”, com seus dados sensoriais, com as manifestações mutáveis que são suas e com as coisas que se manifestam através dessas manifestações. As coisas postas pelos outros são também minhas: na empatia, eu participo da posição do outro, identifico, por exemplo, a coisa diante de mim de acordo com o modo de manifestação A com a coisa colocada pelo outro no modo de manifestação B. Isso implica a possibilidade de uma troca através da mudança de lugar: cada homem, diante da mesma coisa em um mesmo lugar do espaço, tem

<sup>30</sup> Edmund Husserl (2002a), cit., § 46 (“Significato dell’entropatia per la costituzione della realtà iouomo”), tr. it. p. 169.

“as mesmas” manifestações — desde que todos, como temos o direito de supor, tenham a mesma sensibilidade [...]. (HUSSERL, 2002, p. 170, § 46).

#### **4.1 Fenomenologia e neurofisiologia sobre o “imediatamente compartilhado”. O terreno comum da experiência humana ou a impossibilidade de um “eu” sem um “nós”**

Recentemente, o neurofisiologista da Universidade de Parma, Giacomo Rizzolatti (2008), juntamente com seus colaboradores, descobriram que o mecanismo dos neurônios-espelho é capaz de codificar a experiência sensorial em termos emocionais. Isso significa que a compreensão imediata, em primeira pessoa, das emoções dos outros é o pré-requisito necessário para o comportamento empático que subjaz a grande parte das relações intersubjetivas (RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2006). Os neurônios-espelho mapeiam as ações observadas nos mesmos circuitos nervosos que controlam sua execução ativa e, portanto, permitem uma representação interna, uma espécie de “simulação corporificada”, de uma determinada ação real e concreta, seja ela sociocomportamental ou linguística (GALLESE, 2005). Isso constituiria a “prova” neurofisiológica de que o ser humano é naturalmente social; e nessa direção, algumas patologias solipsistas, como o autismo, seriam explicadas: a presença de lesões no sistema espelho impediria o sujeito de entrar em contato com o mundo circundante comum, inclusive do ponto de vista do atraso linguístico.

O problema da consciência intencional, tradicionalmente próprio da investigação filosófica, é hoje colocado ao cientista com toda a sua amplitude: as duas disciplinas, muitas vezes distantes ou pouco comunicativas, agora estão significativamente entrelaçadas, embora mantenham a autonomia de seus métodos e procedimentos. Isso permite a superação de um preconceito cultural infelizmente consolidado, que afirma que a filosofia não é ciência e que a ciência não faz filosofia. Em termos fenomenológicos, é notável que, a partir da argumentação de Rizzolatti, emerge, *mutatis mutandis*, a diferença entre a vivência original e o não-original e até mesmo a diferente qualidade do “sentir” físico, psíquico e espiritual sobre o qual Husserl e Stein tanto insistiram. Certamente, a perspectiva é apenas a neurofisiológica, mas o cientista percebe os limites impostos aos resultados de sua pesquisa ao argumentar que compartilhar, ao nível visceromotor, o estado emocional



de outra pessoa é algo muito diferente de sentir um envolvimento empático com ela. Por exemplo, se vemos uma careta de dor, isso não nos induz automaticamente a sentir compaixão: isso muitas vezes acontece, mas os dois processos são distintos, no sentido de que o segundo implica o primeiro e não o contrário. Além disso, a compaixão depende de outros fatores além do reconhecimento da dor: por exemplo, de quem é a outra pessoa, de quais são nossos relacionamentos com ela, do fato de termos mais ou menos intenção de assumir sua situação emocional, seus desejos, suas expectativas.<sup>31</sup> Esses “outros fatores” mencionados por Rizzolatti foram agudamente evidenciados pela análise fenomenológica da vivência empática e identificados na esfera espiritual dos valores.

Filosoficamente, a questão relevante é: a *Erlebnis* empática, que permite o fundamento fenomenológico-ontológico da alteridade pessoal, é confirmada, “naturalizada” com bases neurofisiológicas? O conjunto de experimentos realizados estabelece, de fato, que o sistema de neurônios-espelho é capaz de decodificar não apenas o ato observado, mas também a intenção, o propósito com que ele é realizado: de acordo com o paradigma da *embodied cognition* (GALLESE, 2005), as intenções do *alter-ego* podem ser compreendidas sem alguma mediação reflexiva, seja ela conceitual ou linguística, por meio do que os fenomenólogos chamam de *Leib*. Como bem havia identificado Merleau-Ponty, trata-se de uma coconstrução da relação intersubjetiva por meio da corporeidade viva (MERLEAU-PONTY, 2003). Isso significa que os neurônios-espelho não “sentem”: é todo o ser humano, estruturalmente experiencial, que compreende o que o outro sente, vive e sente, em todas as suas dimensões constitutivas, assim como tem destacado a análise fenomenológica. A relação de reciprocidade que nos une aos outros seres humanos é uma condição natural, pré-linguística e pré-racional: muito além do dualismo cartesiano, este importante resultado científico demonstra o quão artificial é a dicotomia entre a “mente”, entendida como capacidade lógico-discursiva e calculista, e a esfera emocional, psicofísica, afetiva e relacional. E como é necessário repensar também a relação entre filosofia e ciência, sendo a filosofia uma ciência “rigorosa”, mas não “exata” como as ciências empíricas, e a ciência tendo se deparado ultimamente,

---

<sup>31</sup> Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia (2006), cit.

provavelmente contra sua vontade, com o problema da intencionalidade da consciência.

As evidências experimentais em apoio ao papel desempenhado pela simulação corporificada na mediação da compreensão experiencial das sensações dos outros se estendem até a empatia pela dor: a esse respeito, Gallese cita um estudo recente (SINGER et al., 2004), no qual as mesmas estruturas nervosas são ativadas em primeira pessoa tanto durante a administração de estímulos dolorosos aos sujeitos quanto durante sua percepção “simbólica” e indireta. Em outras palavras, o ser humano não está simplesmente orientado ou dirigido para o conteúdo de uma percepção com o objetivo de rotulá-la de acordo com as categorias conceituais habituais; em vez disso, estamos em uma relação peculiar de consonância intencional com o *alter-ego*. Trata-se de uma *relação de sentido*, como Gallese não deixa de enfatizar: “Graças à consonância intencional, o outro é muito mais do que outro sistema representacional. O outro se torna outra pessoa como nós” (GALLESE, 2006, p. 317).

O ganho teórico da fenomenologia do ser humano e, em particular, da vivência empática, consiste em destacar a modalidade cognitiva constituída pela apercepção. Husserl escreve no § 46 do segundo volume das *Ideen*:

Não se pode nem remotamente falar do fato de que, na auto-vivência solipsista, eu reencontro como uma realidade tudo o que é subjetivo em mim junto com meu corpo vivo perceptivamente dado, na forma de uma *percepção*, embora meu corpo vivo constitua, em muitos aspectos, uma unidade com minha subjetividade. Somente com a empatia, com o constante direcionamento das observações da experiência para a vida psíquica apresentada junto com o corpo vivo alheio e sempre objetivamente tomada junto com o corpo vivo, é que a unidade fechada do ser humano é constituída, uma unidade que eu então transponho para mim mesmo (HUSSERL, 2002, p. 169, § 46).

É muito interessante a consonância das teses husserlianas com as conclusões do neurocientista Rizzolatti, que chega a afirmar a insignificância de um *ego* sem a relação “espelho” com o *alter-ego*:

O sistema de neurônios espelho aparece tão decisivo para o surgimento daquele terreno de experiência comum que está na origem de nossa capacidade de agir como sujeitos não apenas individuais, mas também e sobretudo sociais. Formas mais ou menos complicadas de imitação, aprendizado, comunicação gestual e até mesmo verbal encontram um retorno

preciso na ativação de circuitos espelho específicos. Não apenas isso: nossa própria possibilidade de captar as reações emocionais dos outros está relacionada a um determinado conjunto de áreas caracterizadas por propriedades espelhadas. Assim como as ações, as emoções também são imediatamente compartilhadas: a percepção da dor ou do nojo alheio ativa as mesmas áreas do córtex cerebral que são envolvidas quando nós mesmos sentimos dor ou nojo. Isso mostra o quão arraigado e profundo é o vínculo que nos une aos outros, ou seja, quão bizarro é conceber um *eu* sem um *nós* (RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2006, p. 4).

## Referências

ALES BELLO, A. **L'universo nella coscienza in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius**. Pisa: Ets, 2003.

BINSWANGER, L. **Der mensch in der psychiatrie**. Pfullingen: Neske, 1957.

BINSWANGER, L. **Il caso Ellen West e altri saggi**. Milano: Bompiani, 1973.

CAPPUCCIO, M. (Org.). **Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente**. Milano: Mondadori, 2006.

CODA, P. **Il Lógos e il nulla: Trinità religioni mistica**. Roma: Città Nuova, 2003.

CONRAD-MARTIUS, H. **Dialoghi metafisici**. Tradução de A. Caputo. Nardò: Besa Editrice, 2005. (Original publicado em 1921).

DENNETT, D. C. **Sweet dreams: illusioni filosofiche sulla coscienza**. Milano: Raffaello Cortina, 2006.

DE PALMA, A.; PARETI, G. (Orgs.). **Mente e corpo: dai dilemmi della filosofia alle ipotesi delle neuroscienze**. Torino: Boringhieri, 2004.

DUMMETT, M. **Ursprünge der analytischen philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

FODOR, J. **La mente modulare: saggio di psicologia delle facoltà**. Bologna: Il Mulino, 1999.

GALLESE, V. Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. In: CAPPUCCIO, M. (Org.). **Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente**. Milano: Mondadori, 2006. p. 293-326.

GALLESE, V. Embodied simulation: from neurons to phenomenal experience. **Phenomenology and Cognitive Science**, v. 4, p. 23-48, 2005.

GALLESE, V. The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. **Psychopathology**, v. 4, p. 24-47, 2003.

GIORELLO, G.; STRATA, P. **L'automa spirituale: menti, cervelli, computer**. Roma-Bari: Laterza, 1991.

HUSSERL, E. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica**. Vol. 1: Introduzione generale alla fenomenologia pura. Torino: Einaudi, 2002a.

HUSSERL, E. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica**. Vol. 2: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Torino: Einaudi, 2002c. (Original publicado em 1952).

HUSSERL, E. **Meditazioni cartesiane e discorsi parigini**. Milano: Bompiani, 2002b.

HUSSERL, E. **Zur Phänomenologie der intersubjektivität** (Husserliana, voll. XII-XXIV-XXV).

MANGANARO, P. Fenomenologia e filosofia analitica: senso, significato, linguaggio. **Idee**, v. 62-63, 2006a.

MANGANARO, P. **Il realismo filosofico: nuove prospettive nel pensiero anglo-americano**. Roma: Aracne, 1996.

MANGANARO, P. (Ed.). **L'anima e il suo oltre: ricerche sulla mistica cristiana**. Roma: Ed. OCD, 2006b.

MANGANARO, P. **L'esperienza della verità nella parola**. Roma: Lateran University Press, 2005.

MANGANARO, P. **Verso l'Altro: L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza**. Roma: Città Nuova, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia della percezione**. Milano: Bompiani, 2003. (Original publicado em 1945).

PUTNAM, H. **Rappresentazione e realtà: Il computer è un modello adeguato della mente umana?** Milano: Garzanti, 1993.

RIZZOLATTI, G.; SINIGAGLIA, C. **So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio**. Milano: Raffaello Cortina, 2006.

RIZZOLATTI, G.; VOZZA, L. **Nella mente degli altri: neuroni specchio e comportamento sociale**. Bologna: Zanichelli, 2008.

SEARLE, J. R. **Mind: a brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SINGER, T. et al. Empathy for pain involves the affective but not the sensory components of pain. **Science**, v. 303, 2004, p. 1157-1162.

STEIN, E. **Essere finito e essere eterno**: per una elevazione al senso dell'essere. Roma: Città Nuova, 1988.

STEIN, E. **Il problema dell'empatia**. Roma: Studium, 1985. (Original publicado em 1917).

STEIN, E. **Introduzione alla filosofia**. Roma: Città Nuova, 1998.

STEIN, E. **Psicologia e scienze dello spirito**: contributi per una fondazione filosofica. Roma: Città Nuova, 1996. (Original publicado em 1970).

WITTGENSTEIN, L. **Della certezza**. Torino: Einaudi, 1978.

WITTGENSTEIN, L. **Ricerche filosofiche**. Torino: Einaudi, 1995.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus** (D. Pears & B. McGuinness, Trads.). London: Routledge & Kegan Paul/The Humanities Press, 1961.

Recebido em: 15/03/2023.

Aprovado em: 13/06/2023.