Referências bibliográficas¹

Obras de Scheler

SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*. [Trad. Marco Antônio Casa Nova]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Da Reviravolta dos valores: Ensaio e Textos*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt: Klostermann, 1978.

_____. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 15. ed. Bonn: Bouvier, 1998.

_____. *El Povernir del hombre*. Buenos Aires: Espassa-Calpe, 1942.

_____. *El saber y la cultura*. 2. Ed. Buenos Aires: Espassa-Calpe, 1944.

_____. *Erkenntnis und Arbeit*. Frankfurt: Klostermann, 1984.

_____. *Esencia y forma de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1942.

_____. *Ethik und Kapitalismus: Zum Problem des kapitalischen Geistes*. Berlin: Philo, 1999.

_____. *Ética*. Buenos Aires: Revista do Ocidente, 1948.

_____. *Gedenken zu Politik und Moral*. Bonn: Bouvier, 2000.

_____. *Gesammelte Werke*. Bonn: Bouvier Verlag, 1954.

_____. *Grammatik der Gefühle: Das Emotionale als Grundlage der Ethik*. Munique: DTV, 2000.

_____. *La pudeur*. Trad. M. Dupuy. Paris: s. e., 1952.

_____. *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimar, 1955.

---

¹ Na referência bibliográfica são apresentadas obras nas traduções para o português, francês ou espanhol que nos foram acessíveis e, sempre que possível, a edição original em alemão.

_____. *Le sens de la souffrance: suivie les deux autres essais*. Trad. P. Klossowski, Paris: Aubier, 1951.

_____. *L'idée de paix et le pacifisme*. Paris: Aubier, 1953.

_____. *Liebe und Erkenntnis*. Bonn: Bouvier, 2000.

_____. *Modelos e Líderes*. Trad. Irineu Martim. Curitiba: Champagnat, 1998.

_____. *Morte e Sobrevivência*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Schriften zur Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, 1994.

_____. *Sociología del saber*. Buenos Aires: revista do Occidente, 1947.

_____. *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986. (Coleção Debates)

_____. *Vom Ewigen im Menschen*. Berlin: Verlag, 1933.

_____. *Von der Ganzheit des Menschen*. Bonn: Bouvier, 1991.

_____. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999.

Obras de Kant

KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. 8. ed. [Trad. M. Foucault]. Paris: Vrin, 2002.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed. [Trad. Valério Rohden & Antônio Marques]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Crítica da razão pura*. 5. ed. [Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão] Lisboa: Calouste Gulbelkian, 2001.

_____. *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

_____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

Outras obras

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2002.

BARBER, M.D. *Guardian of Dialogue: Max Scheler's phenomenology, sociology of knowledge, and philosophy of love*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1993.

COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996. (Coleção Logos)

DUNLOP, F. Max Scheler. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, 1998. 1 CD-ROM

DUPUY, M. *La Philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959, 2 vol.

EISLER, R. *Kant Lexikon*. Hildesheim & New York: Georg Olms, 1977.

FRINGS, M. *Life Time. Max Scheler Philosophy of Time*. Dordrecht: Kluwer, s.d.

_____. *Max Scheler, a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.

_____. *The Mind of Max Scheler: The first comprehensive guide based on the complete works*. 2. ed., Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

GABEL, M. *Intentionalität des Geistes: Der Phänomenologische Denksatz bei Max Scheler*. Erfurt: Benno Verlag, 1989.

GAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. [Trad. Álvaro Cabral]. São Paulo: Jorge Zahar, 2000.

GOOD, P. *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Bern: Franck Verlag, 1975.

GROSSWORTERBUCH DEUTSCH ALS FREMDSPRACHE. Berlin et al.: Langenscheidt, 2003.

HEGEL, *Estética: o belo artístico e o ideal*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Abril Cultural, 1974, (Os Pensadores, vol. 30)

HENCHMANN, W. *Max Scheler*. München: Beck, 1998.

HOUAISS, A. et al. *Dicionário Houaiss de língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2000.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores, vol. XIX)

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano: pelo autor da harmonia pré-estabelecida*. São Paulo: Abril Cultural, 1979/1988 (Os pensadores, vol. XIX).

JANSEN, P. Nachtrag zur Verabschiedung der philosophischen Anthropologie am Beispiel Schelers. In: *Revista Venezuelana de Filosofia*. Caracas : s.e., n. 35, jan.1997, p. 35-72.

MADER, W. *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbeck: Rowohlt, 1995.

MARTINEZ, Gustavo Leyva. Intersubjetividad y gusto en la Crítica del Juicio. In: SOBREVILLA, David. (Org.) *Filosofia, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*: Lima: Instituto Goethe de Lima, 1991

QUESADA, A. G. *A teoria dos modelos no pensamento de Max Scheler*. 1995. Dissertação (mestrado em filosofia) – PUC-RJ, Rio de Janeiro, 1995.

RAMOS, A. P. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978.

ROHNER, A. Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Bald. In: _____. *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1969, p. 260-91.

SANDER, A. *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2001.

SCHNECK, S. T. *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*. New York: Albany State University of New Press, 1987.

SPADER, P. *Max Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, development and Promise*. New York: Fordham University Press, 2002.

SMITH, Adam. *Teoria do sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SPIELGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: a historical introduction*. 3.ed. Hague: Martinus Nijhoff, 1984, 269-305.

STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Neimeyer, 1970.

VEGAS, J. M. *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

Apêndice

Sobre a experiência da vivência comunitária e a empatia em Edith Stein

1

Introdução

O conceito ou experiência da empatia na primeira parte do movimento fenomenológico é uma constante no filosofar a respeito da descoberta do outro “eu” ou dos outros “eus”, que pode ser abordado em duas perspectivas ou linhas hermenêuticas: (1) é uma postura moderna, no sentido cartesiano, de fundamentação da realidade a partir da *res cogitans*, pois, neste caso, tal fundamentação é considerada a partir da realidade do sujeito transcendental kantiano-husserliano. O pensamento fenomenológico, com a intenção de manter-se como ciência rigorosa, põe-se em movimento autocrítico em relação ao solipsismo metodológico moderno na busca de fundamentação da existência transcendental do eu alheio. Tal busca pode já ser vislumbrada, a modo diverso, no pensamento kantiano, sobretudo no esquematismo e nas relações intersubjetivas, destacando como exemplo a função da imaginação, temas abordados e aplicados na *Crítica do juízo*². Com Husserl, emerge o tema da empatia ou *Einfühlung*, literalmente, sentir em; o sujeito sente-se em outro. Esse termo que se origina provavelmente em Herder na obra *Vom Erkennen und Empfinden* (“Sobre o conhecimento e a percepção”) e torna-se consagrado pelo psicologismo de Lipps (na obra *Ästhetik*) foi eleito como uma possibilidade hermenêutica para a compreensão das relações entre eus diversos na fenomenologia, sendo-lhe conferido pelos fenomenólogos sentido mais amplo do que o do significado psicológico lippiano.

---

² KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, §§ 18-22.

Sobre uma outra perspectiva (2), o tema da empatia é, ao mesmo tempo, uma certa ruptura com o rigorismo da primeira fase do pensamento de Husserl, e assim, com a própria noção rigorosa de modernidade. Ora, a empatia, mesmo abordada fenomenologicamente e não do ponto de vista meramente psicológico, assume caráter de condição de possibilidade para determinadas expressões do sujeito em relação ao eu alheio. Contudo, a partir de Stein, a empatia assume outras atribuições, destacando-se-lhe também a importância do *emotivo* nas funções do sujeito, podendo ser pensado a possibilidade de um emotivo que seja fundante, pois o emotivo está diretamente unido à vivência não redutível ao plano epistemológico. Assim, Stein pode sentir-se livre ao sublinhar a validade dos atos do ânimo [*Gemütsakte*] para o conhecimento do eu alheio, sendo este conhecimento não somente um ato lógico puro. A filosofia abre-se ao mundo do emotivo, um retorno às coisas mesmas, um retorno ao homem que também é um ser emotivo. Neste sentido, a empatia é um ponto de ruptura com o conceito de modernidade, embora seja um tema moderno na sua abordagem steiniana porque se trata de uma busca de fundamentação a partir do eu.

Apresentamos aqui uma breve exposição da abordagem da empatia por Edith Stein que destaca duas possibilidades do sujeito se relacionar com os outros eus: tratando-os como objetos e/ou reconhecendo-os enquanto eus reais. A primeira postura é somente gnosiológica; a segunda, é também emotiva.

2

O societário e o comunitário

Stein diferencia o aspecto societário do comunitário no âmbito das vivências como duas formas distintas de viver junto com outros sujeitos. A diferença essencial dessas duas formas localiza-se no modo como um sujeito encontra um outro sujeito diante de si. No âmbito **societário** [*Gesellschaft*] da vivência, o sujeito vê um outro sujeito determinado como um objeto que se lhe encontra à frente, que é observado por ele e planejadamente se relaciona com ele. No âmbito **comunitário** [*Gemeinschaft*] da vivência, os sujeitos se assumem reciprocamente como tais e verdadeiros, convivem e se comportam de modo solidários uns com os outros. Entretanto, a verdadeira convivência [*Zusammenleben*] constitui-se como uma forma mista destas duas expressões transcendentais do sujeito: o

comunitário e o societário. O comunitário implica que o sujeito vê o outro também como sujeito; no societário, como objetos recíprocos. O interesse acadêmico de Stein direciona-se para a questão de como indivíduos, enquanto membros de uma comunidade, vivenciam [*erleben*] algo juntamente. Ela mostra a diferença entre a vivência comunitária e a vivência pessoal de um indivíduo a partir de três pontos:

- a) **O sujeito da vivência** é constituído na vivência comunitária de muitos eus individuais que forjam a origem da vivência comunitária.
- b) **A estrutura da vivência** modifica-se conforme ao modo de expressão: uma vivência individual ou comunitária. Nas vivências comunitárias, *o objeto dessas vivências é o mesmo para cada integrante que forma tal vivência*³, ainda que o objeto das vivências seja equipado separadamente através de cada membro do âmbito societário. O sujeito de uma vivência individual é carente de um objeto comum com os outros eus, mas tal objeto comum lhe é acessível através da empatia com os outros eus. Entretanto, a definição steiniana de convivência não está necessariamente ligada a um legítimo sentir o mesmo que o outro, tal como é identificado na abordagem de Max Scheler⁴. Para Stein, o determinante parece ser mais o aspecto ético (o fator determinante de tal fenômeno) do que o ontológico-transcendental da teoria da simpatia scheleriana, pois o que deve sempre existir na convivência (ou partilha das vivências) é alguma forma possível de ser *solidário*

---

³ STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Neimeyer, 1970, p. 148.

⁴ Scheler pergunta-se como é possível o fenômeno da simpatia (Mitfühlen), ou seja, como um indivíduo pode participar da dor alheia sem que haja perda da consciência do próprio eu. Através do estudo de tal fenômeno, ele busca compreender a simpatia em suas diversas possibilidades, diferenciando-a daquilo que erroneamente pode ser compreendido como simpatia. Ele lança luz sobre a diferença entre a simpatia e outras formas de compreensão do sentimento alheio, como p. ex. o sentir-se um com outro (*das echte Miteinanderfühlen*), o mero co-sentir (*das blosse Mitfühlen*), o contágio afetivo (*die Gefühlsansteckung*) e a empatia (*die Einfühlung*). Todavia, esta exposição de Scheler não é neutra ou meramente descritiva, pois ele emite um juízo de valor ao dizer que somente um caso dentre vários é um verdadeiro (*echtes*) sentimento partilhado, a saber, quando há um sentir-se com um outro (*das echte Miteinanderfühlen*). Existe aqui uma dificuldade de tradução destes termos schelerianos que já se encontra na própria confecção dos termos em alemão. Scheler diferencia os casos positivos de compreensão do sentimento alheio com *das blosse Mitgefühl an etwas* (o mero co-sentimento em algo) e *das echte Mitfühlen* (o verdadeiro co-sentir). Estes termos não são satisfatoriamente distintos em alemão e seguindo a sugestão da Prof. Angelika Krebs em um curso de pesquisa sobre o assunto na Universidade de Basiléia, Suíça, no semestre de verão de 2005 (*Philosophie des mitgeteilten Fühlens*), adotamos o termos apresentados pela professora Krebs e sua possibilidade de tradução em português, a saber: *das Mitfühlen an etwas* (o co-sentir em algo) e *das Miteinanderfühlen* (o sentir-se um com o outro). Cf. SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999, p. 19-48. Trad.: *Esencia y forma de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1942, p. 24-59.

com o outro eu enquanto eu e não como objeto. Como exemplo, podemos citar a dor de uma tropa pela perda de seu líder⁵, conforme ilustra Stein: tanto o **conteúdo ou aspecto material** (perda do líder) da **vivência ou aspecto formal** (a dor) como também a **vivência do conteúdo** (sentimento de dor) são supra-individuais. De modo oposto, a **consciência do vivido** é sempre atual apenas em indivíduos particulares. Por este motivo, não se deve afirmar que exista na obra steiniana uma corrente de consciências *do* comunitário, como ente único independente dos indivíduos, mas tão somente de uma corrente de vivências *no* âmbito comunitário. Trata-se de uma justaposição de consciências individuais que formam uma espécie de consciente comunitário ou coletivo; todavia, não pode haver uma nulidade das consciências individuais integrantes desta corrente. Stein entende a empatia de maneira diversa de outros fenomenólogos da primeira fase da escola husserliana, como Max Scheler, pois esse, por exemplo, vê na empatia um fundir-se de consciências individuais, dado à própria expressão do termo em alemão “sentir-se em” [*man fühlt sich mit jemandem ein*], diferenciando-a da simpatia ou “sentir-se com” [*man fühlt sich mit jemandem mit*]

c) A **corrente de vivências no comunitário** é constituída pela vida consciente de mais de um sujeito individual. As correntes de vivências do indivíduo não são simplesmente elementos da corrente de vivências do comunitário, porém constituem o aspecto material do qual se efetivam vivências comunitárias. Estas não são constituídas de meras seqüências de vivências particulares como apenas uma justaposição de vivências formando um todo aparente, mas de modo diferente, as vivências particulares constituem um novo todo real eidético, sem haver aniquilamento das consciências individuais – caso contrário tal fenômeno não suportaria a redução eidética pelo seu rigorismo fenomenológico que almeja o caráter de ciência rigorosa. O sentido dessa vivência particular que constitui a convivência se dá no fato de a vivência particular se direcionar⁶ (isto é, trata-se de um caráter intencional) à convivência e tende a sua transformação.

---

⁵ STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Neimeyer, 1970, p. 148

3

Elementos da corrente de vivências

a) A **sensibilidade** é de grande importância para a constituição da vivência comunitária. O comunitário enquanto tal não possui nenhuma sensibilidade. Entretanto, a sensibilidade dá ao indivíduo particular (ou seja, enquanto membro de uma vivência societária) os fundamentos para sua vida consciente e, justamente por isto, é a sensibilidade relevante para o comunitário. Stein diferencia vivências sensíveis com conteúdos referentes ao eu alheio (p. ex. a percepção de um raio de luz por grupo de indivíduos) das vivências sensíveis com conteúdos referentes ao eu interior (p. ex. a dor corporal). Através da sua própria experiência, um indivíduo pode identificar-se empaticamente com um outro, posto que o seu eu já vivenciou uma determinada dor corporal. Ao ter contato com outros eus no mundo comunitário, o eu se depara com uma dor alheia semelhante àquela vivenciada por ele, e pode sentir psíquico-emotivamente em si a dor do outro, sem que contudo seja esta nele corporal, através da empatia presente no mundo comunitário.

O reconhecer ou ter vivenciado uma determinada experiência semelhante não se constitui na consciência individual somente a partir daquilo que o indivíduo vivenciou através dos próprios sentidos corporais, mas também daquilo que lhe foi transmitido pelos outros eus no âmbito comunitário e societário, ou seja, através do processo de aprendizagem e pela tradição.

Uma compreensão e um co-atoar de vários indivíduos torna-se possível logo que um sentido apreendido por todos é dado (aspecto fático da empatia em Stein). Além disto, este processo empático não é somente possível no mundo real e exterior à consciência, pois vemos também tal fenômeno no mundo da imaginação, como por exemplo, nos contos de fadas quando as crianças vivenciam percepções das personagens. As linhas gerais do conteúdo de um conto de fadas, como o da Bela Adormecida, são tudo o que se conhece em comum dessas histórias independentemente delas próprias, mas cada indivíduo atualiza seu conteúdo a seu modo. Stein, por este motivo, busca lançar luz sobre a diferença entre uma intenção da fantasia (conteúdo do conto propriamente dito) de uma

---

⁶ *Idem.*: „Auch diese Intention ist mehr oder minder erfüllt, und je mehr sie es ist, desto grösser ist der konstitutive Beitrag, den das Einzelerlebnis dem der Gemeinschaft leistet.“

intuição da fantasia (atualização individual do conteúdo através de um processo empático com a personagem fantasiosa).

b) Um segundo campo é formado pelos **atos categóricos ou lógicos da consciência**. A base dos atos lógicos formam as intuições individuais, assim como o modo externo da percepção (apreensões sensíveis) forma o modo interno (a fantasia). Isto não significa que os atos lógicos da consciência podem ser atualizados somente num processo de fundição com a intuições individuais, pois um ato lógico da consciência pode expressar um objeto sem tê-lo presente diante de si. O importante é que ele *reflete* uma estrutura essencial do objeto potencialmente acessível, também quando o significado é vivido por um sujeito através do processo empático pela própria experiência do comunitário.

c) Os **atos do ânimo** [*Gemütsakte*⁷] são diferentes dos outros atos do sujeito, porque neles se insere um segunda informação entre as informações intencionais de conteúdo e as de posição/relação: a informação do valor da coisa apreendida no processo empático. Stein utiliza-se do exemplo do contemplar uma bela paisagem (informação intencional de conteúdo), que se diferencia do sentir a beleza (informação intencional de valor), e ainda, a alegria de se estar contemplando a paisagem junto com dois amigos que foram encontrados pelo caminho (informação intencional de posição/relação da emoção vivenciada); estas três informações intencionais não necessitam, além disto, estarem numa seqüência linear, porém muito mais, se auxiliam mutuamente no processo empático. A beleza da paisagem pode facilmente ser apreendida sem que se desenvolva uma reação emocional daqueles que a contemplam. Entretanto, Stein diz que, neste caso, se tratando de vivências comunitárias, a beleza da paisagem não foi ainda

---

⁷ A palavra *Gemüt* denota uma consciência corpórea de sensação e auto-afecção. Ânimo não designa substância alguma, por isto não é confundido com *Seele, anima, alma*, mas a posição ou lugar das forças [*Gemütskräfte*] da sensibilidade, imaginação, entendimento e razão. (cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000). O que difere do sentido do uso da língua, *das Gemüt* pode ser: (1) totalidade das emoções que um homem pode desenvolver e que determina sua essência (↔ entendimento); (2) seres humanos, considerando-se suas emoções; (3) alguém que não é muito inteligente, expressão eufemística. (cf. *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. Berlin et al.: Langenscheidt, 2003). Assim, talvez por causa do sentido hodierno e usual da língua encontramos algumas traduções de *das Gemüt* por espírito, o que nos gera dúvida. Não nos parece claro, pelo menos ambíguo, o sentido de *das Gemüt* se lermos espírito como sua tradução. Preferimos, assim, seguir a tradução de Caygill e utilizar “ânimo”, diferenciando-o de Espírito (*der Geist*).

desvelada em sua plenitude àqueles que a contemplam, pois, diríamos, a plenitude da paisagem se dá no âmbito total das vivências que não pode ser meramente reduzido ao processo cognitivo. Enfim, a beleza exige uma abertura interior daqueles que a contemplam, como todo processo empático a necessita dos indivíduos que se lhe aproximam. O ânimo é de suma importância para a experiência da empatia em Stein, porque através dele e de seus atos próprios é permitido falar de uma “personalidade” supra-individual como condição de possibilidade para a experiência empática⁸.

Os atos do ânimo têm uma localização especial no pensamento steiniano. Ela quer dizer que se pode chegar à execução comum de um estado supra-individual real e comunitário (ou seja, a empatia) tanto através dos atos do ânimo como dos atos lógicos ou das apreensões sensíveis na vivência comunitária. Se surgir pela contemplação da paisagem uma complacência [*Wohlgefallen*] que mostre a existência de um *valor*, então este valor pode ser executado também pelos outros indivíduos que a contemplam. Mais além: o sentimento de alegria, tanto o individual como também o comunitário, só pode ser vivenciável, se os indivíduos se abrem ao valor da vivência. Se eles assim o fizerem, então se torna também a alegria em algo vivenciável comunitariamente. O outro enquanto um si mesmo e sua irreduzibilidade ao meu processo cognitivo é grande contribuição deste tema steiniano, que propõe um retorno à descoberta do outro pelo mundo dos valores transcendendo as esferas da vida individual (sensível, psíquica e intelectual) e abrindo-se à totalidade da experiência da vivência humana, comunitária por natureza. Conhecer o outro exige sempre um abrir-se a novas vivências, a abrir-se ao mundo, assumir a *Weltoffenheit*⁹ como potencialidade da alma humana.

---

⁸ STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Neimeyer, 1970, p. 149.

⁹ NA: abertura ao mundo.

Referência bibliográfica em relação ao apêndice

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GROSSWORTERBUCH DEUTSCH ALS FREMDSPRACHE. Berlin et al.: Langenscheidt, 2003.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1999.

STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Neimeyer, 1970.