



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas - IH

Programa de Pós Graduação em Filosofia – PPG-FIL

Mestrado em Filosofia

Filosofia da Religião

Dissertação Filosófica

**PESSOA, COMUNIDADE E EMPATIA EM
EDITH STEIN**

Autor: Manuele Porto Cruz (Mat.:16/0043794)

Orientador: Professor Doutor Márcio Gimenes de
Paula

Brasília - 2018



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas - IH

Programa de Pós Graduação em Filosofia – PPG-FIL

Mestrado em Filosofia

Filosofia da Religião

Dissertação Filosófica

PESSOA, COMUNIDADE E EMPATIA EM EDITH STEIN

Autor: Manuele Porto Cruz (Mat.:16/0043794)

**Orientador: Professor Doutor Márcio Gimenes de
Paula**

Dissertação apresentada ao
Departamento de Pós Graduação em
Filosofia, da Universidade de Brasília –
UnB, como requisito à obtenção de grau
de mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião

Brasília - 2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Pós-graduação em Filosofia – Mestrado

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia - FIL, da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção do grau em Filosofia – Mestrado.

Pessoa, Comunidade e Empatia em Edith Stein

Manuele Porto Cruz

Professor Doutor Márcio Gimenes de Paula
(Orientador)

Professor Doutor Juvenal Savian Filho

Professor Doutor Marcos Aurélio Fernandes

Brasília, 08 de junho de 2018.

Para João, Regina e Juliane.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor doutor *Márcio Gimenes de Paula*, que me inspira a ver na Filosofia uma possibilidade de um estudo prazeroso e de um futuro na área. Que não poupou esforços e foi profundamente paciente comigo em todas as etapas desta dissertação.

Ao professor doutor *Juvenal Savian Filho* que generosamente se dispôs a compor minha banca de avaliação, ademais de sempre me inspirar no aprofundamento sobre a filosofia de Edith Stein, com excelentes textos, aulas e palestras.

Ao professor doutor *Marcos Aurélio Fernandes* que também se dispôs a compor, tanto a banca de avaliação de qualificação, quando a banca de avaliação final. Que com muita educação e paciência me trouxe os questionamentos certos acerca de minha pesquisa, especialmente no que tange a compreensão do ser pessoal.

Ao professor doutor *Guy Hamelin* que compôs minha banca de qualificação e me auxiliou no aperfeiçoamento de minhas pesquisas.

Aos demais professores da filosofia que me proporcionaram chegar ao fim deste mestrado.

Aos colegas que em alguma etapa de meu mestrado caminharam ao meu lado, cursando as mesmas disciplinas, dividindo dúvidas e soluções sobre a Filosofia.

Especialmente ao meu colega e amigo Victor Hugo Pereira, que trilhou o percurso do mestrado no mesmo período que eu, mas no campo da literatura. Este me ensinou a buscar a mística steiniana como inspiração para os meus trabalhos, e sempre com entusiasmo me incentivou a jamais desistir de minha pesquisa.

Às minhas amigas Márcia Almeida e Isabela Almeida que sempre me acalmaram nos momentos de maior tensão durante a dissertação e que não cessaram de torcer e orar pelo meu sucesso.

À minha amiga Maria Cristina Loyola, que sempre me ouviu falar de Edith Stein e me motiva a sempre buscar mais ser uma educadora de excelência aos moldes da filósofa. De fato, ao fim desta dissertação, tenho a certeza de que não foi por acaso a escolha desta autora. Meu caminho se entrelaça estreitamente ao dela.

Aos demais amigos e familiares que estiveram comigo neste período de formação.

Agradeço especialmente e principalmente aos meus pais (João Hermann Cruz e Regina Cruz) e minha irmã e cunhado (Juliane Cruz e Valério de Medeiros) que muitas vezes foram o ombro amigo na hora das dificuldades. Obrigada por me apoiarem em

minhas decisões, por saber me ajudar com o silêncio necessário nas horas de concentração, por serem pacientes comigo, por aturarem as ausências e por sempre rezarem e me fortalecerem nessa caminhada, me impulsionando até o fim, com muita tranquilidade e amor.

Registro um agradecimento especial aos grupos de pesquisa sobre Edith Stein aos quais me auxiliaram no processo de conhecimento da autora, especialmente no nome dos professores responsáveis: prof. Doutor Juvenal Savian Filho, prof. Doutor Elton Quadros e prof. Mestre Moisés Farias. Também agradeço especialmente aos colegas, que embora distantes fisicamente, me auxiliaram em minhas pesquisas e me disponibilizaram muito material sobre Edith Stein. Especialmente Patrícia Teixeira, Clio Tricarico, Acácia e professoras Maria Inês Castanha e Maria Cecília Parise.

Enfim, *a todos aqueles* que me estiveram ao meu lado em parte ou em todo meu período formativo, meus sinceros agradecimentos.

Por fim, nesta ocasião de apresentação do resultado final deste trabalho para obtenção do título de mestre, agradeço à CAPES, pela bolsa fornecida durante os anos que realizei a pesquisa

“O remédio para curar essa doença da época são pessoas completas, do modo como as descrevemos: elas estão solidificadas sobre um fundamento eterno, e não se deixam confundir em suas convicções e em sua ação pelas opiniões, sandices e vícios da moda sempre e em constante mudança, que grassam a seu redor. Cada pessoa assim é como uma coluna sólida, na qual muitos podem se segurar, por meio dessas pessoas, eles podem voltar a sentir terra firme sobre os pés”
Edith Stein.

Juxta crucem tecum stare

RESUMO

Edith Stein procura em seus escritos fazer a integração entre a tradição metafísica clássica e a tradição fenomenológica moderna no que tange ao entendimento da pessoa humana. A pessoa é aquela que pode relacionar-se consigo mesma, com os demais e com o mundo, mas que carrega em si sua individualidade que a distingue dos demais. Neste trabalho pretendo mostrar como se deu a passagem da noção do princípio de individuação em Edith Stein, tendo como base elementos da filosofia medieval de Tomás de Aquino e de Duns Escoto para a sua interpretação acerca da pessoa, considerando uma aparente influência do texto *Castelo Interior ou Moradas* de Teresa D'Ávila. Tal ideia de pessoa é apresentada como uma unidade integrada e totalizante de três estratos: corpo, psique e espírito. Num momento seguinte focarei no aspecto da intersubjetividade humana defendido por Stein, que conduz o conceito de pessoa humana a outro conceito, o de comunidade. Pode até parecer paradoxal, mas para ela é possível que coexistam os elementos de singularidade e comunidade quando se fala em pessoa humana, pois a sua singularidade não se dá como fechamento, mas como uma abertura aos outros, e é esta abertura que conduz o ser humano à empatia e finalmente à plenitude pessoal e à harmonia do ser. Por fim, mostrarei que a relação entre pessoa e comunidade descrita por Stein não é contemplada apenas pela perspectiva antropológica, mas também teológica, pois a pessoa plena transcende a si mesma e encontra nessa transcendência a sua realização última.

Palavras-chave: Edith Stein; Pessoa; Comunidade; Empatia; Transcendência.

ABSTRACT

Edith Stein seeks in her writings to integrate between the classical metaphysical tradition and the modern phenomenological tradition with regard to the understanding of the human person. The person is one who can relate to himself, to others and to the world, but who carries within himself his individuality that distinguishes him from others. In this work, I intend to show how the notion of the principle of individuation in Edith Stein occurred, based on elements of the medieval philosophy of Thomas Aquinas and Duns Scotus for his interpretation of the person, considering an apparent influence of the text *The Interior Castle* of Teresa D'Ávila. This idea of person is presented as an integrated and totalizing unit of three strata: body, psyche and spirit. In a next moment I will focus on the aspect of human intersubjectivity defended by Stein, which leads the concept of the human person to another concept, that of community. It may seem paradoxical, but to her it is possible for the elements of singularity and community to coexist when one speaks of the human person, for their uniqueness does not take place as a closure, but as an opening to others, and it is this opening that leads to being human to empathy and finally to personal fulfillment and the harmony of being. Finally, I will show that the relationship between person and community described by Stein is not only contemplated by the anthropological but also theological perspective, since the full person transcends itself and finds in this transcendence its ultimate fulfillment.

Keywords: Edith Stein; Person; Community; Empathy; Transcendence

SIGLAS E ABREVIATURAS

Para as obras de Edith Stein:

| SIGLA | TRADUÇÃO LIVRE PARA O PORTUGUÊS | TRADUÇÃO UTILIZADA | ORIGINAL NO ALEMÃO |
|-------|---|--|--|
| AP | Ato e Potência | (ESP) <i>Ato y Potencia</i> | <i>Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins</i> |
| CI | Castelo Interior | (ESP) <i>El castillo interior</i> | <i>Die Seelenburg</i> |
| E | Sobre o problema da empatia | (ESP) <i>Sobre el problema de la empatía</i> | <i>Zum Problem der Einfühlung</i> |
| EPH | A estrutura da pessoa humana | (ESP) <i>La estructura de la persona humana</i> | <i>Der aufbau der menschlichen person</i> |
| HT | A fenomenologia de Husserl e a filosofia de São Tomás de Aquino – Ensaio de um confronto | (ESP) <i>La fenomenologia de Husserl y la filosofia de Santo Tomás de Aquino – Ensayo de una confrontación</i> | <i>Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino</i> |
| IF | Introdução à filosofia | (ESP) <i>Introducción a la filosofía</i> | <i>Einführung in die Philosophie</i> |
| SFSE | Ser finito e ser eterno | (ESP) <i>Ser finito y ser eterno</i> | <i>Endliches und ewiges Sein</i> |

Para demais obras:

C Caminho de Perfeição (Teresa d'Ávila)

M Castelo Interior ou Moradas (Teresa d'Ávila)

Conf. Confissões (Agostinho de Hipona)

Sum. Theol. Suma Teológica (Tomás de Aquino)

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO..... | 9 |
| CAPÍTULO 1 | 12 |
| A PESSOA HUMANA..... | 12 |
| 1. Breve apanhado histórico sobre o termo “Pessoa” | 14 |
| 2. O “Tomismo Fenomenológico” na Conceituação da Pessoa..... | 26 |
| 3. Individuação do ser | 32 |
| 4. Elementos Constitutivos da Pessoa Humana (Estrutura ou Construção da Pessoa Humana) | 32 |
| CAPÍTULO 2 | 46 |
| A PESSOA E A EMPATIA..... | 46 |
| 1. Singularidade e Alteridade: O ato empático como fundante da pessoa humana | 50 |
| 2. A formação integral da pessoa humana: a pedagogia steiniana | 53 |
| 3. Comunidade | 57 |
| CAPÍTULO 3 | 60 |
| A PESSOA E A TRANSCENDÊNCIA | 60 |
| 1. Teresa D’Ávila e Agostinho – Encontro da teologia e da filosofia | 61 |
| 2. Interioridade e Mundo dos valores | 68 |
| 3. Plenitude pessoal: modelo de Cristo | 71 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 73 |
| REFERÊNCIAS | 77 |

INTRODUÇÃO

Quem é o ser humano? Esse é um dos questionamentos mais instigantes da filosofia. E em especial se encontra atrelada a essa pergunta a busca pelo que venha ser a pessoa humana. Este conceito ou termo já perpassa os séculos e traz consigo grande carga semântica, pois carregou diferentes significados ao longo dos tempos.

O termo *pessoa* nasce na Grécia antiga, passa pelos Romanos, contudo adquire mais proeminentemente essa característica própria de sujeito, de indivíduo, após a Idade Média, quando se começa a fazer por analogia a comparação entre a pessoa divina e a pessoa humana, levando-se em conta não somente aspectos imagéticos, mas relacionados ao espírito e a personalidade destas.

Também Edith Stein (1891-1942), filósofa e teóloga alemã, considerou com bastante ênfase não apenas o conceito de ser, mas também o termo pessoa, ou melhor, a pessoa humana de maneira integral e experiencial, e a partir daí constituiu uma antropologia própria. A antropologia steiniana não tem como objetivo a construção de um novo conceito de pessoa, mas busca um entendimento mais aprofundado do que venha a ser a pessoa humana a partir de uma leitura da filosofia tomasiana. Edith Stein ao abordar os aspectos sobre o ser pessoal tomará como base a leitura de Tomás de Aquino, especialmente no que tange o seu conceito de pessoa construído a partir dos conceitos cristãos de Trindade e de Encarnação do Verbo. Contudo, a visão de Stein perpassa pela fenomenologia, assim dando um novo suporte aos conceitos tomasianos, para chegar à essência do ser pessoal. Ela não só toma estes conceitos de maneira diferente de Tomás de Aquino, mas isso faz com que para ela o termo pessoa não tenha uma importância autorreferencial ou um encerramento em si mesmo, mas que a sua relevância se dê justamente pelo caminho traçado para compreendê-lo.

A proposta desta dissertação se encontra nesta forma em buscar compreender o percurso traçado por Stein. Não é um percurso que se apresenta de maneira tão simples e evidente, pois de alguma forma, perpassa todas as suas obras. Contudo, para este trabalho, foi tomado especialmente o recorte de três obras da autora: *Sobre o problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung, 1917)*, *A estrutura da pessoa humana (Der Aufbau der menschlichen Person, 1933)* e *Ser finito e ser eterno (Endliches und ewiges Sein, 1950)*.

A ordem dos capítulos proposta por mim tenta levar em consideração o método fenomenológico proposto pela autora, que será explicado no corpo do trabalho, e que

aqui nesta introdução será colocado, de forma resumida como o perpassar de três passos: conhecer, ser e agir.

O elemento *conhecer* refere-se propriamente à análise fenomenológica proposta por Stein. Para isso, na primeira parte do primeiro capítulo deste trabalho farei uma retomada histórica do conceito de pessoa até chegar a Edith Stein, evidenciando os principais filósofos tomados pela autora: Agostinho, Boécio, Ricardo de São Vitor, Tomás de Aquino, João Duns Escoto e Husserl.

Logo em seguida, falarei propriamente da análise fenomenológica proposta por Stein para a leitura da filosofia tomasiana e quais mudanças assim foram suscitadas na compreensão de alguns conceitos básicos, como por exemplo potência e ato.

Conectando o segundo e o terceiro ponto do primeiro capítulo, está posto o segundo passo: o elemento *ser*. Ou seja, trata-se da explicitação de uma ontologia material da matéria e do espírito. Assim, no terceiro ponto deste primeiro capítulo farei uma breve investigação do ser a partir da leitura fenomenológica da autora. Para tal, será abordada a noção de individuação do ser avaliada por Edith Stein e aparentemente fundamentada pela mesma noção desenvolvida por João Duns Escoto. Todos somos pessoas, mas o que nos faz seres individuais? É possível chegar a esta resposta?

A partir daí no último ponto do primeiro capítulo trarei a proposta de compreensão do homem tripartido a partir da filosofia de Edith Stein: uma pessoa formada a partir de um corpo, um espírito e uma alma.

No segundo capítulo darei início a apresentação do terceiro e último passo: o *agir*. A ação para Stein se dá por uma axiologia formal, uma análise do que é *a priori* na experiência ética, no agir moral. Este agir se desdobrará a partir do ato empático, ou seja, de forma resumida, no reconhecimento do ser pessoal no outro, como alguém semelhante. O ato empático explicitará a abertura ao outro e a compreensão não só de si, mas da comunidade. Isto se dá pois na fenomenologia parece ser necessário manter a noção de relação. Assim, a pessoa humana só se formará de maneira completa se relacionar-se com outros seres pessoais. E em última instância essa relação se dará com Deus.

No último capítulo concluirei falando da relação que se dá entre a pessoa humana e a pessoa divina. Relação de transcendência, mas que para Stein pressupõe um mergulho na interioridade, pois Deus habita no mais íntimo do homem. A relação entre pessoa e comunidade descrita por Stein não é contemplada apenas pela perspectiva antropológica, mas também teológica, pois a pessoa plena transcende a si mesma e encontra nessa transcendência a sua realização última. A filósofa proporrá uma análise

da obra de Teresa d'Ávila à luz da filosofia moderna, e também levará em consideração temáticas agostinianas sobre interioridade e abertura ao transcendente, pois a transcendência se dá, não por uma saída de si, mas por um mergulho mais profundo em si mesmo, levando em consideração que no interior do ser encontra-se o seu núcleo mais íntimo que o caracteriza exatamente como ele o é.

CAPÍTULO 1

A PESSOA HUMANA

Edith Stein, filósofa que viveu no final do século XIX a meados do século XX, desde sua juventude buscava a verdade. Em 1911 deu início à vida universitária e aproveitou sua grande capacidade intelectual para estudar língua alemã, história alemã, psicologia e filosofia. Nesta busca se encanta com as possibilidades da Fenomenologia, após ler as *Investigações Lógicas*¹ de Edmund Husserl. O filósofo, de quem Stein posteriormente se tornou aluna e assistente, propunha um novo método para a busca do conhecimento. Tal método pretendia não se prender a uma simples mundivisão, mas captar os sentidos e encontrar os fundamentos de toda e qualquer visão de pensamento, ir à essência de todas as coisas. Ele, que era proveniente da Matemática, viu em Franz Brentano, seu professor, indícios de que o objeto da filosofia podia ser avaliado de maneira rigorosa, algo que conduzisse a um conhecimento que se daria pela clareza do pensamento.

Apesar de ainda muito ligado à formulação metodológica matemática, Husserl ao estudar Descartes, faz uma crítica à ciência moderna que parecia promover um divórcio total entre o homem e o mundo onde vive e assim, desligando-se da realidade nunca encontraria a totalidade. Surge, como consequência deste período (que envolve não somente Descartes, mas as investigações de autores contemporâneos a ele como Galileu, Copérnico e Kepler) uma profunda ruptura entre os aspectos intelectuais e sensoriais, e extensivamente entre os conceitos mentais e as percepções físicas.

Um véu racional foi lançado sobre a experiência de mundo. E é por isso que Husserl irá propor com a fenomenologia um retorno “às coisas mesmas”, para que este véu seja retirado e para que se saiba sobre qual base as ciências se fundamentam de fato.

A fenomenologia é o ver simples do que é simples. Cometeríamos, no entanto, um engano, se pensássemos ser fácil o simples. O simples é o mais difícil, pois exige de nós uma verdadeira conversão do olhar: exige que descubramos, na pobreza daquilo que desprezamos, uma fonte inesgotável de riqueza. O simples é por nós tão desprezado que nem mesmo entra na conta daquilo que, ostensiva e conscientemente, desprezamos. Passa-nos despercebido. Nós o ignoramos. A via fenomenológica é aquela que nos envia e avia rumo a este próximo e simples. Trata-se daquela luz primordial, em cuja vigência o mundo se torna mundo e nós nos tornamos nós mesmos (FERNANDES, 2010, p.29).

¹ *Logische Untersuchungen* (Investigações Lógicas), publicadas por Edmund Husserl em duas partes, nos anos de 1900 e 1901.

Edith Stein se apoia então no pensamento de Husserl para descrever todos os fenômenos segundo o modo como aparecem aqui agora, ou como ambos afirmam apresentar os fenômenos *em carne e osso*. E isso se aplica também à pessoa humana. A filósofa não quer partir de um conceito engessado de pessoa, mas da pessoa real inserida num complexo microcosmo e possuidora de diversos ângulos e possibilidades.

(...)quando falamos da concepção de pessoa em Edith Stein, compreendemos que não há em si uma conceituação no sentido mais estrito da palavra. Ela não busca compreender o significado da palavra “pessoa”, mas busca entender a pessoa como fenômeno. Isso quer dizer que a antropologia filosófica proposta por Edith Stein não é construída sobre uma formulação ideal do que seria uma pessoa, mas sobre a experiência do ser pessoa (ALFIERI, 2014, p. 18).

Contudo, embora ainda muito associada a Husserl, Stein não reproduz o que dizia seu mestre, mas a partir do método fenomenológico desenvolvido por ele, produz uma leitura do ser pessoa, já exposto especialmente por Tomás de Aquino na Idade Média. Assim, pode-se dizer que ela desenvolveu uma nova compreensão do homem e do mundo a partir de uma integração criativa entre a fenomenologia husserliana e a tradição metafísica clássica. Tal integração exigiu de Stein não somente se apropriar dos conceitos desenvolvidos por Husserl ou por Tomás de Aquino, mas desenvolver novos, buscando uma clarificação crítica destes conceitos.

Considerando o contexto da formação filosófica de Edith Stein e as razões para o seu comprometimento fenomenológico, pode-se entender que o sentido do seu caminho não consistia em usar os instrumentos metodológicos fornecidos pela fenomenologia para sustentar teses metafísicas tradicionais do catolicismo – que lhe teriam sido dadas “prontas” –, mas, em vez disso, consistia em encontrar o seu próprio caminho *no interior da investigação fenomenológica*, sem jamais sair dela. Trata-se de uma via original da própria Edith Stein, visando contribuir para tornar clara, racionalmente concebível e crível, a afirmação metafísica que, por um método diferente, tinha alcançado por si mesmo o pensamento inspirado em Tomás de Aquino (LAVIGNE, p.103).

Stein dá continuidade à tradição filosófica cujas raízes remontam a Boécio e que passam por Ricardo de São Vítor e Tomás de Aquino. Ela estudou tal tradição não só por meio das citações sobre Boécio feitas pelo *Aquinate*, mas também pôde se dedicar aos fundamentos da teologia de Ricardo de São Vítor, especialmente a respeito dos temas “realismo místico” e “personalismo”, através da obra *Metafísica da Idade Média*², escrita por Alois Dempf.

Dito de modo geral, o conceito de pessoa é empregado por Edith Stein para designar o indivíduo humano dotado de espiritualidade (*Geistigkeit*), quer dizer, da possibilidade de destacar-se no conjunto da Natureza por sua capacidade de reflexão, autorreflexão, aprecepção de valores e expressão/comunicação (SAVIAN FILHO, 2016, p.1).

² DEMPFF, Alois. *Metaphysik des Mittelalters*, 1930

É assim que aparece o conceito de pessoa na primeira obra de Edith Stein, sua tese de doutorado intitulada *O problema da empatia*. Em suas demais obras, a autora vai acrescentando novos aspectos e conclusões a respeito da pessoa humana. Assim, um elemento que parece tornar-se essencial para a compreensão steiniana da personalidade ou da pessoalidade é o princípio de individuação do ser, ou seja, o que torna cada pessoa individual. Neste sentido, em sua obra maior no campo filosófico *Ser finito e Ser eterno* ela retoma a definição dada por Boécio, mas introduzindo uma mudança nela. “Boécio definia pessoa como a “substância individual de natureza racional”, Edith a definirá como a “essência individual de natureza racional” (*Einzelwesen von vernünftiger Natur*)” (SAVIAN FILHO, 2016, p.2).

É preciso ir a fundo à compreensão de pessoa a partir do caminho traçado por Edith Stein. Mais do que alcançar um conceito, percorrer esse caminho indicará como que se deu a sua experiência do ser pessoa, entender ainda que de maneira incompleta o fenômeno pessoa e suas relações. Por isso esse primeiro capítulo é dividido em quatro partes. A primeira parte trará um breve apanhado do conceito pessoa, e assim, verificaremos quais foram as principais fontes analisadas por Stein. Na segunda parte entenderemos como que a autora faz uma leitura dos textos escolásticos a partir da ótica fenomenológica. No terceiro ponto veremos como que se dá a noção de individuação, tomando como base especialmente a leitura proposta por Duns Escoto. E por fim, no último ponto, a análise dos elementos constitutivos da pessoa humana segundo a autora.

1. Breve apanhado histórico sobre o termo “Pessoa”

O termo *pessoa* surge pela primeira vez na dimensão cultural do teatro, talvez num contexto etrusco, pois “em Roma, o culto etrusco da deusa Perséfone comportava ritos nos quais se usava uma máscara (persu)” (ZILLES, 2012, p.21), mas seguramente no contexto romano (*persona*), onde o termo tem originalmente o significado de “máscara”. Àquele período, *persona* era a palavra latina que designava a máscara que permitia aos atores ampliarem as suas vozes (*per-sonare*) e comunicar-se com a assembleia, e ao mesmo tempo denotar um determinado papel na ação teatral.

O termo *pessoa* parece derivar das máscaras que representavam personagens humanas nas comédias ou tragédias: *pessoa*, com efeito, vem de *per-sonare*, ressoar, porque necessitava-se de uma concavidade para que o som se tornasse mais forte. Os gregos chamam estas máscaras *prósopa*, porque colocam-nas sobre a face e diante dos olhos para esconder o rosto (AQUINO, *Sum.Theol.* I, q.29,a.3).

No sentido do ‘representar’ entra no uso jurídico romano, no intuito de desvincular as pessoas naturais das pessoas jurídicas, distinguindo-se assim o particular do universal.

Foram definidas duas modalidades de pessoas jurídicas: as *universitates personarum* (universidades de pessoas), representadas por agrupamentos de indivíduos, e as *universitates bonorum* (universidades de bens), formadas pelos estabelecimentos, fundações, hospitais etc. Excluía-se a *societas* (sociedade), lhe negando personalidade, por ser ela encarada como um fenómeno puramente contratual, vínculo obrigacional entre os respectivos sócios, considerados os verdadeiros titulares dos direitos (cf. SERPA LOPES, p.358, apud VILHENA, 2012, p.3).

Trata-se então de certo *gênero pessoal* (*personam genere*). Ales Bello afirmará que nesse modo a pessoa pode ser entendida como parte de um todo, mas sem perder a sua individualidade.

Neste mesmo sentido vem introduzido na linguagem filosófica do estoicismo popular para indicar as tarefas representadas do homem na vida, e particularmente é presente em Epiteto: o ser humano é pessoa porque “como ator de um drama” representa uma parte que o é atribuída pelo destino e que o põe em relação aos outros (Manual, n.17). Emerge aqui um primeiro significado, precisamente aquele de ‘relação’, que se manterá em seguida também na linguagem teológica, na qual o termo entra com decisão assumindo uma espessura antes desconhecida (ALES BELLO, 2000)³.

Na Idade Média, compreendida entre os séculos V e XV, o conceito de pessoa começa a assumir as características que conhecemos hoje. Esta delimitação do conceito surge para a decisão de questões teológicas, mais especificamente relacionadas às questões cristológicas e trinitárias, para a resolução de heresias e definições dogmáticas. Os Padres da Igreja no Oriente e no Ocidente, presentes pouco antes ou no início da Idade Média, despenderam todas as suas energias na elaboração das definições racionais que poderiam tornar compreensível aquilo que era considerado um mistério da fé. Na língua grega duas palavras, uma presente na especulação filosófica neoplatônica, ὑπόστασις (*hipóstase*), a outra na linguagem quotidiana, πρόσωπον (*prósopon*), foram usadas, através de longas controvérsias, para indicar os componentes da Trindade: na língua latina foi escolhida, ao invés disso, a palavra *persona* que suportaria essas noções. Na realidade,

prósopon e *persona* fizeram a palavra hebraica *paneh*, “face”, respectivamente na tradução da Sagrada Escritura dos Setenta e na Vulgata. Estavam por utilizar para indicar a ‘pessoa’ divina e introduzindo na explicitação da Trindade de Hipólito (Contra Noeto) e de Tertuliano (2-3º século), que parece ser o primeiro a usar trindade e pessoa. Πρόσωπον não

³ O texto citado encontra-se originalmente em italiano, sendo traduzido livremente por mim. Todos os demais excertos utilizados neste trabalho nas línguas inglesa, espanhola e italiana foram traduzidos da mesma forma.

tem mais o significado de máscara, mas de ‘o que cai sobre os olhos’, ‘o que se vê’: portanto a possibilidade de passar do termo grego a aquele latino pessoa não era fácil, e todavia talvez Tertuliano o usa traduzindo apenas o bíblico πρόσωπον (rosto de Deus). A dificuldade do uso das duas palavras, pessoa e πρόσωπον, reside na sua debilidade: a primeira indicava uma ‘aparência’, a segunda uma ‘manifestação’ e assim, ao mesmo tempo salvando um aspecto importante da Trindade, aquele relacional, não remetendo a uma substancialidade, diferia de ὑπόστασις, que possuía a vantagem de significar ‘subsistência’. Mas nem ὑπόστασις resolvia completamente a questão porque, provindo da filosofia de Plotino e indicando os graus de emanação do Uno, isto é o Intelecto e a Alma, como derivados disso, não autorizava a colocar sob o mesmo plano as três ‘pessoas’. Era necessário agora, que aqueles termos assumissem um significado ‘substancial’ e indicassem qualquer coisa diferente para poderem ser úteis para explicitar a relação trinitária (ALES BELLO, 2000).

As controvérsias trinitárias e cristológicas dos primeiros séculos do cristianismo rodam entorno a tais problemáticas, e é oportuno recordar porque a partir de seu desenvolvimento e sua solução depende ainda o nascimento do termo pessoa aplicado ao ser humano.

Agostinho de Hipona (354-430) em sua obra *De Trinitate* apresenta o ser humano em sua singularidade como sendo *substantia singularis atque individua* (substância singular e individual). Pode parecer que sua aplicação se torna confusa quando se considera o âmbito trinitário, contudo esta se dá pela relação estabelecida pelo filósofo: a pessoa humana é criada como imagem da Trindade (*imago Dei*), portanto entra no pensamento cristão a ideia de conexão entre a pessoa divina e a pessoa humana, ou seja, mantêm-se a ligação entre o plano humano e divino, preservando as suas devidas proporções.

Foi com Santo Agostinho (século IV-V) que se acentuou a singularidade e a individualidade como notas no conceito de pessoa, sendo sistematizadas as potências da inteligência, da memória e da vontade. Precursor da reflexão sobre a pessoa humana, como subjetividade vivente, Santo Agostinho, em seu tratado “Da Trindade”, oferece um primeiro ensaio em que se exprime a subjetividade do eu. Deus é o mestre interior cuja pessoa transcendente fala para a pessoa humana (ALMEIDA, p. 227).

É neste plano que a especulação filosófica continua trabalhando e conduzindo Boécio (quinto século) a propor a definição de pessoa que permanecerá clássica em todo o período medieval, obtida através de um processo lógico-dedutivo que parte da atribuição do termo pessoa dos componentes da Trindade para o que vive sensivelmente.

Boécio representa o elo que liga a idade patrística e a escolástica, pois realiza o maior esforço para elaborar um conceito técnico de pessoa.

O método de Boécio se dá a partir dos conceitos mais gerais para chegar aos mais particulares. Ele reconhece que a pessoa não pode ser encontrada fora do âmbito

da natureza, pois, se assim o fosse, estaria fora do âmbito do ser: *praeter naturam non potest esse persona*. Por experiência conhece-se, também, que a pessoa não coincide com a natureza, pois há naturezas que não são pessoas. Portanto, não resta outra alternativa senão colocar a pessoa como uma espécie dentro do conceito de natureza, e assim se perguntar que tipo de natureza pode ser uma pessoa.

A natureza compreende a substância e os acidentes. “Toda pessoa é hipóstase (...) segundo Boécio, ele designa o sujeito dos acidentes” (AQUINO, Sum. Theol. I, q.29,a.3). É claro que a pessoa não se encontra entre os acidentes, logo há que buscá-la no âmbito das substâncias, e estas podem ser universais e concretas. Dizer universais, segundo o sistema neoplatônico que usa, significa que têm subsistência própria, mas não são sujeito de acidentes. Por isso, Boécio busca a pessoa no âmbito do concreto e singular.

As substâncias concretas podem, por sua vez, ser corpóreas ou incorpóreas e a pessoa pode encontrar-se entre umas e outras. Agora, para que uma substância concreta e corpórea seja pessoa, se requer que seja vivente (uma pedra não é pessoa) e racional (pois o animal não é pessoa). Toda pessoa tem, pois, a característica da racionalidade. Assim, descendendo do universal ao particular como na árvore de Porfírio, chega a identificar a pessoa como substância concreta de natureza racional.

Se a pessoa se encontra somente nas substâncias e, nestas, só nas que são racionais; se, além disso, toda substância é uma natureza; se, enfim, a pessoa não reside nos seres universais senão nos indivíduos, então temos a definição de pessoa: *é a substância individual de natureza racional* (SAYÉS, 2005, p.246).

O conceito de pessoa desenvolvido na Patrística, com destaque ao conceito elaborado por Boécio, será modificado e aprofundado por Tomás de Aquino no período seguinte, da Escolástica.

Tomás de Aquino (1225-1274) amplia a tese agostiniana, estabelecendo explicitamente uma analogia entre o plano humano e o divino.

Singularidade e individualidade assumem um significado específico no ser humano enquanto pessoa, o qual, por essa razão, tem, a respeito do Universo, uma posição predominante, porque é sede de liberdade da autoconsciência e se realiza na relação com os outros (segundo a sistematização teórica proposta, entre o 14º e 15º séculos, do teólogo dominicano G. Capreolo, um dos mais importantes intérpretes do *Aquinate*) (ALES BELLO, 2000).

Tomás se deparou com diferentes definições de pessoa que o precederam, dentre as mais famosas, conhece, a de Ricardo de São Victor: *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (De Trinitate I. IV, c. XXII), ou seja, pessoa é uma

existência de natureza incomunicável. No caso de Ricardo de São Vitor, essa definição se aplica melhor à pessoa divina, dado que para ele quando trata-se da pessoa fala-se de Deus, quando trata-se do indivíduo fala-se do ser humano.

Ricardo de S. Vítor, antes de S. Tomás, havia tentado modificar os termos da definição de Boécio, a fim de adaptá-la melhor ao mistério trinitário. Não dizia que a pessoa é a substância, mas transferia o constitutivo da pessoa para o campo existencial: ser pessoa é um modo de existência. Esse modo se caracteriza pela propriedade de ser de tal modo “*in se*” e fechado sobre si mesmo, que uma comunicação deste modo a outros indivíduos é impossível. Assim introduziu a ideia da incomunicabilidade no conceito de pessoa. Pessoa, para ele, é um modo incomunicável de uma natureza existir – e por sinal cabe só a naturezas racionais. Porque definiu o conceito diretamente para o mistério trinitário, formulou do seguinte modo: “Pessoa é a existência incomunicável da natureza divina” (*persona est divinae naturae incommunicabilis existentia*, cf. De Trin., lib. IV, cap. 22). Será então que em Deus existem três existências? Não é este o sentido da definição ricardiana; antes: não existem em Deus três existências, mas três modos de existir. Nem por isso cai na heresia do modalismo, pois afirma que esses três modos são simultâneos e eternos, intradivinos e não manifestações para fora. Nem por sombra pensou em modos sucessivos e passageiros. Esta definição de Ricardo de S. Vítor foi adotada por Alexandre de Hales e por São Boaventura (KOSER, p.66).

Tomás de Aquino analisa especialmente a definição proposta por Boécio: *rationalis naturae individua substantia* (substância individual de natureza racional). A definição de Boécio parte do conceito de substância individual especificada pela nota da racionalidade.

Assim, então, a pessoa inclui-se na ordem da substância primeira no sentido aristotélico, não no de substância segunda. Com isso se excluem os gêneros e as espécies e, acrescenta-se a nota de racional, excluindo-se assim os animais, plantas, etc.

Segundo o Filósofo, no livro V da *Metafísica*, substância tem dois sentidos. O primeiro é a *quiddidade da coisa*, que se exprime na definição. Por isso, dizemos que a *definição significa a substância da coisa*. Os gregos chamam tal substância de *ousia*, que podemos traduzir por *essência*. – Em um segundo sentido, chama-se substância ao *sujeito* ou ao *supósito* que *subsiste no gênero substância*. E tomando-a em sentido geral pode ser nomeada também pelo termo que expressa a intenção lógica: e, assim, é chamada *supósito*. Costuma-se dar-lhe também três nomes que expressam a realidade: *ser da natureza*, *subsistência* e *hipóstase*, correspondentes aos três aspectos da substância tomada nesse segundo sentido. Enquanto existe em si e não em outro, chama-se *subsistência*, pois subsistir se diz do que existe em si mesmo e não em outra realidade. Enquanto ela é o sujeito de uma natureza comum, chama-se *ser da natureza*: por exemplo, *este homem* é um ser da natureza humana. Enquanto ela é o sujeito dos acidentes, chama-se *hipóstase* ou *substância*. – O que estes três nomes significam em geral para todo o gênero das substâncias, o termo pessoa significa para o gênero das substâncias racionais (AQUINO, Sum. Theol. I, q.29, a.2).

Agora, neste caso, ao referir-se sempre a uma substância concreta, parece que sobra o adjetivo *individua* (substância *individual* de natureza racional) da definição de Boécio, e Tomás de Aquino responde dizendo que não, dado que nem todo indivíduo no

gênero da substância, é pessoa. A nota da individualidade implica uma característica: não estar assumido por outro:

Substância na definição de pessoa se põe por substância primeira, que é a hipóstase. Mas não se acrescenta superfluamente o adjetivo *individua*. Porque com o nome de hipóstase ou de substância primeira se exclui o universal e a parte: não dizemos que o homem comum seja hipóstase, nem tampouco a mão, porque é parte. Mas acrescentando *individuum*, se exclui da pessoa o que esteja assumida; pois a natureza humana de Cristo não é pessoa porque está assumida por um mais digno, a saber, o Verbo de Deus (AQUINO, Sum. Theol. I, q.29,a.1, ad 2).

Assim então, Boécio pretendia individualizar os seres diante das substâncias universais que, segundo sua mentalidade platônica, concebia como reais. Tomás de Aquino, ao contrário, levou em conta que uma substância concreta, inclusive de natureza racional, pode ser assumida por outro, de modo que não subsiste em si, senão em outro; daí que a nota de individualidade vem a significar em Tomás de Aquino a subsistência própria.

Agora, a subsistência radica para Tomás de Aquino no *esse* (ser). Por isso, será o *esse* a característica formal da pessoa. Tomás partiu, certamente, da definição de Boécio, mas a transformou sem dizê-lo.

Boécio partia da noção geral para chegar à particular com um método exclusivamente dialético (racional). Tomás, ao contrário, partindo da mesma noção boeciana de pessoa, leva muito mais em conta, na hora da verdade, as implicações teológicas. E é precisamente a preocupação teológica, junto com a noção de ente, o que lhe conduz a uma concepção original da pessoa. Assim pode dizer Tomás de Aquino:

A hipóstase significa a substância particular não de qualquer maneira, senão em quanto que está em seu complemento. Mas enquanto que vem em união de algo mais completo, não é chamada hipóstase, como a mão ou o pé. E igualmente, a natureza humana de Cristo, ainda que seja uma substância particular, dado que, entretanto, vem em união de um certo ser completo, a saber, de todo Cristo enquanto que é Deus e homem, não pode ser chamada hipóstase ou suposto”. (AQUINO, Sum. Theol. III, q.2, a.3, ad 2; cf. q.16, a.12, ad.2)

Isto leva Tomás de Aquino a completar a noção boeciana de pessoa. Por isso ele diz: “A substância individual que se põe na definição de pessoa implica uma substância completa, que subsiste por si, separadamente das demais. (AQUINO, Sum. Theol. III, q.16, a.12, ad.12). Por isso pode-se dizer que a pessoa é o mais completo no gênero da substância. É *integrum quoddam* (um integrado) (cf. SAYÉS, p.249).

Assim, quanto Tomás tem diante a perspectiva da encarnação, sublinha a ideia de subsistência perfeita, aquela que está constituída pelo próprio ato de ser. E é nesse *esse*, no *actus essendi*, donde radica o constitutivo formal da pessoa, ainda que Tomás de Aquino não fale explicitamente assim.

Sobre a questão da singularidade insiste de modo particular João Duns Escoto (1266-1308) introduzindo o importante conceito de *haecceitas* (“ipseidade”), entendido como ‘princípio de individuação’: última entidade positiva que se adiciona à essência específica para constituir em concreto o indivíduo na sua singularidade existencial, sendo que para a pessoa ele dá o nome de *ultima solitudo*.

Devido ao interesse em resolver questões relacionadas às noções de Trindade e Encarnação do Verbo, o período medieval se mostrou como um momento onde começasse novamente o interesse sobre o conceito de pessoa, e assim delinear-se aspectos do ser pessoa que farão parte das compreensões contemporâneas do termo. Especialmente o pensamento cristão da época criou do ponto de vista tanto da antropologia filosófica quanto teológica o conceito de pessoa divina que foi estendido para a concepção da pessoa humana, para isto servindo-se tanto de aspectos bíblicos (homem criado a imagem e semelhança de Deus) como de categorias gregas.

O desenvolvimento da reflexão filosófica sobre a pessoa provocou um notável deslocamento do acento do termo com os modernos. “A partir de René Descartes, a pessoa define-se não pela autonomia do ser, mas sim em relação à autoconsciência” (AMATO, 1998, p.433). Ele pretende encontrar o “novo curso”, fundação indubitável de conhecimento que não se dá mais pela adequação do espírito para o real, mas na consciência. Então há, de fato, uma redução do “eu”: a subjetividade da metafísica da pessoa humana, que agora equivale à autoconsciência, à subjetividade, ao psicológico. Trata-se assim, de um ato ou faculdade psíquica da mesma pessoa.

Neste período moderno, o termo pessoa perde as suas conotações, nem sempre indicando uma negação deste, mas pela ênfase e absolutização de alguns aspectos já contidos no conceito mesmo. De um lado, com o racionalismo, se dá uma conotação forte e substancial à pessoa. Descartes insiste sobre o tema da consciência, do *cogito* como um dar-se conta de si, emergindo daí os aspectos de consciência e autoconsciência e uma visão substancial do ser humano formado das duas *res*: *cogitans* e *extensa*.

Tudo isto é colocado fortemente em questão por John Locke, pelo qual é fundamental o tema da identidade pessoal e da consciência: tema que caracteriza as posições de Leibniz (que insiste ainda sobre a identidade física e real como um componente da pessoa) e, através de Christian Wolff, se apresenta a Kant.

Tal cenário é também o espelho, de um lado, da emergência do tema gnosiológico e da centralidade que isso assume arrastando consigo o aspecto relevante da consciência; e de outro, precisamente por isso, da dificuldade de dar uma interpretação ‘substancial’ à pessoa. Parece que se irá recuperar o significado inicial de máscara, e isto é claro na interpretação empirista de Locke e D. Hume (ALES BELLO, 2000).

Por outro lado com o idealismo volta-se a inserir a singularidade pessoal em um fundo metafísico, que é, porém, a absolutização da mesma subjetividade, correndo o risco de absorver a pessoa na totalidade.

Dado o ponto de partida o cogito cartesiano como o fundamento do conhecimento e sua verdade teórica, Immanuel Kant argumenta em sua *Crítica da Razão Pura* que “a autoconsciência ou ‘apercepção transcendental’ se identifica essencialmente, não como uma ‘coisa pensante’”, como acriticamente supunha Descartes, mas como a *função unificadora* das sensações no fenômeno e dos fenômenos no conceito e, portanto, se reduz ao universal *modo de pensar* único para todos os homens (cf. BASTI, 2008, p.327).

A autoconsciência entendida como modo de pensar universal torna-se assim para Kant o fundamento transcendental da unidade dos objetos do pensamento (conceitos) para cada homem e, portanto, do seu valor de universalidade-necessidade lógica. Assim, para essa função transcendental de fundamento de cada tipo de conceituação, o “eu” transcendental nunca pode ser considerado como uma “substância pensante” de Descartes, objeto de investigação metafísica, sem cair nas estridentes contradições (antinomias). Cada procedimento lógico-demonstrativo objetiva demonstrar metafisicamente a existência do “eu” ou já deveria ser assumido como fundamento da logicidade formal daquela demonstração (BASTI, 2008, p.327).

Assim, para Kant “o ‘eu’ do qual ocorre sempre assumir a existência, pelo simples fato de pensar, não é aquele da subjetividade metafísica da alma espiritual ou da pessoa individual, mas aquele da ‘subjetividade lógica’, da unidade formal de quaisquer pensamentos em geral.

Hegel vai aceitar o ponto de partida transcendental da consciência, todavia, em sua opinião, o idealismo transcendental kantiano (e de seus seguidores Fichte e Schelling) “ainda vive de um falso e abstrato dualismo, criado da própria razão no seu trabalho pré-lógico como “experiência”, entre o “eu” entendido como sujeito formal do pensamento e a “coisa em si” entendida como objeto extra mental puramente pensável” (BASTI, 2008, p.328).

Na verdade, uma vez que se aceita como ponto de partida a consciência, não se sabe quais seriam o “eu” e a “coisa em si” que emergiriam da análise da experiência consciente, mas sim os “centros unificantes” dos fenômenos. Contudo um centro unificador dos fenômenos já existe e é a própria consciência.

Assim, em Hegel propõe um autêntico fundamento do idealismo transcendental, tentando dessa forma superar essa falsa dicotomia entre sujeito e objeto, um resqúcio da velha metafísica realista, de modo a mostrar a autoconsciência como uma propriedade do Espírito Absoluto em seu "ser" através da história.

Com Hegel, a noção moderna de "pessoa" atinge assim o seu máximo teórico. Para ele, de fato, a noção de "pessoa humana", perdeu todo o significado metafísico de "subjatividade individual irreductível" do indivíduo humano ou *hipóstase humana* que existia na antiguidade medieval, se reduzindo à pura noção jurídica de pessoa, entendida como "sujeito de direitos iguais" e o primeiro "direito à propriedade".

A consequência desta 'superação' moderna do conceito clássico de pessoa é muito pesada para o indivíduo: o seu ser 'pessoal' se reduz essencialmente a figura jurídica – ou pior, jurídico-econômica relacionada ao conceito de propriedade como será para toda a filosofia liberalista do neo-idealismo pós-hegeliano primeiro e do neo-liberalismo moderno – que, contando com uma desigualdade por natureza de todos os homens, atrás da pessoa mesma um conceito abstrato, a "abstrata", tautológica afirmação da identidade entre os homens na "concreta" diferença dialética – a dialética "servo-patrão" – entre os homens (BASTI, 2008, p.330).

Daí a chocante afirmação hegeliana que o "ser pessoa", e pessoa "igual aos outros", em confronto do considerado "estado de direito" do classicismo é oposto ao "estado ético" hegeliano da modernidade.

Na verdade, se analisarmos a fundo o conceito hegeliano de pessoa e dermos um significado "concreto" e não abstrato-tautológico a ele, definir especificamente alguém como pessoa seria dizer que essa pessoa, de fato é, por natureza, alguém que "não goza de direitos iguais" (BASTI, 2008, p.331), devido a distinção de dignidade concreta existente entre os homens.

Em reação a esse ponto de vista no século 19 surgem duas ramificações: aqueles que negam, ao menos na linha teórica, a visão espiritual do ser humano e a reduz à estrutura social (de Karl Marx) ou biológico-psicológica (de Feuerbach) ou aqueles que a afirmam, tentando retornar a uma visão da pessoa que seja reconstituída em sua unidade metafísica ou ao menos na sua dimensão espiritual, não ignorando a corporeidade (como o pensamento de Bergson).

O pensamento do século 19, em sua complexidade, recolhe os frutos do caminho já percorrido articulando-se em várias diretrizes que retomam algumas questões já postas. Três grandes correntes tratam agora de modo explícito da pessoa: a fenomenologia alemã, o neotomismo e o personalismo, os dois últimos nascidos em ambiente francês.

No âmbito fenomenológico, foi Edmund Husserl (1893-1917) a introduzir o termo pessoa em suas pesquisas, explicitamente e a fundo no segundo volume de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideias para uma fenomenologia pura) (1928). A fenomenologia do ser humano move-se da análise dos atos presentes na consciência na qual se reflete e se espelha tudo isto que o

constitui; alguns atos, como aquele perceptivo, recordando ao corpo, outros, como os impulsos, a psique, outros ainda, como aqueles voluntários que são a base das decisões e os atos intelectuais, a dimensão do espírito. A pessoa é constituída, agora, destas três dimensões que a caracterizam especificamente, e a consciência é o lugar da percepção que permite a descrição dos atos mesmos e em seguida, posteriormente, às diversas dimensões.

A fenomenologia prossegue por certos versos sob a linha traçada desde a modernidade; todavia acontece isto que era atribuído a Descartes: a consciência vê ao outro, no caso de Descartes a substancialidade *da res cogitans*, no caso de Husserl ao *Leib* (corpo vivente psicofísico, que constitui a grande ‘descoberta’ da fenomenologia) e ao *Geist* (espírito) que têm uma consistência, mas a questão de suas substancialidades no sentido metafísico vem deixada à parte, provavelmente ignorada, não explicitamente respondida. Mesmo na posição de M. Scheler, expoente da escola fenomenológica que dedicou uma atenção particular ao problema, a pessoa aparece como concreta unidade ontológica de atos diversos por essência; essa se apresenta em contro com os outros seres como possuidores de atos livres e vontades que chamamos ‘espirituais’ (Scheler 1916) (ALES BELLO, 2000).

A fenomenologia constata a insuficiência da ‘redução’ do ser humano a um plano puramente biológico e psíquico, próprio da corrente positivista, ou a forma utilitarista e economista, reivindicando a espiritualidade que se manifesta de modo emblemático também na esfera ética e religiosa, seja em Husserl seja em Scheler. O caminho especulativo da discípula mais próxima a Husserl, Edith Stein (1891-1942), reassume de modo emblemático todas as temáticas indicadas. Partindo da análise antropológico-fenomenológica de Husserl, prossegue com seu itinerário de aprofundamento, com diretrizes fenomenológicas, analisando do zero o tema da pessoa e estudando a comunidade como “pessoa de pessoas”. O tema da essência, característico da escola fenomenológica, lhe permite forjar um vínculo não extrínseco com a tradição filosófica do passado, retomando enfim ao estudo da filosofia clássica, grega e medieval, tornando a conferir à essência mesma, para além de seu valor gnosiológico, realçado por Husserl, até mesmo aquele metafísico, e propondo o em seguida o tema da substancialidade da pessoa humana.

Nesta recuperação do tema metafísico, que se apresenta como uma absoluta novidade enquanto conjuga os resultados da análise fenomenológica com as investigações agostinianas, tomistas e escotistas, como mostra a sua obra mais madura *Endliches und ewiges Sein* (Ser finito e Ser eterno) (publicada postumamente em 1962), Stein se encontra com o neotomismo francês de J. Maritain (ALES BELLO, 2000).

A originalidade da posição da Stein consiste na proposta de um agostianismo à luz dos resultados agora adquiridos das análises fenomenológicas sobre o ser humano: se vê o tema da consciência e aquele da temporalidade, este último propriamente agostiniano. Portanto, a estrutura formal da pessoa consiste na unicidade de seu *Eu*

consciente que compreende a sua especificação essencial, atribuindo a cada outro *Eu* a mesma unicidade e particularidade. De tal modo, a pesquisa fenomenológica permitiu um trabalho de investigação evidenciando o corpo como elemento essencial e imprescindível, não como um pressuposto existente de modo acrítico mas unido no seu significado através dos outros atos da consciência, e mediante o mesmo procedimento explora a dimensão psíquico-espiritual; investigou pois ao interior desta última dimensão para encontrar um núcleo profundo no qual se experimenta a presença do Outro, imanente e ao mesmo tempo transcendente.

Segundo Stein, toda esta compreensão da pessoa não pode ser subestimada com um simples retorno ao passado. Deve ser sublinhada a importância dos pensadores medievais, que criaram o conceito de pessoa, mas nunca pode ser negligenciado que se possa esclarecer melhor o ser humano. A complexidade da sua constituição consiste ante em compreender as diversas disciplinas que vêm sendo elaboradas nos últimos dois séculos: a biologia, a psicologia, a sociologia.

O ser humano é também objeto da ciência da natureza, mas a sua constituição espiritual exige a fundação das ciências do espírito. A análise desta constituição espiritual consiste em aprofundar o significado da dimensão e religiosa, e portanto de elaborar uma fenomenologia da religião, de justificar a teologia e enfim a experiência mística (ALES BELLO, 2000).

Estes elementos naturais se tornam importantes para Stein, pois “as inovações introduzidas na doutrina metafísica de Tomás, são comunicadas pela natureza, antes de tudo genética e temporalmente” (TOMMASI, 2012, p.108).

Os resultados da pesquisa de Stein, que se põem como uma síntese completa, um grande projeto de suma contemporânea em partes se assemelha com aquele de Jacques Maritain (1882-1973), contudo não coincide totalmente com este, pois ele reelabora a pesquisa de Tomás de Aquino, mas em certo modo se firma a esse olhando de forma duvidosa o giro de consciência da idade moderna e contemporânea. Ele retorna definitivamente à visão do ser humano como substância, como composto de corpo e alma; a pessoa é um microcosmo e tem uma dignidade absoluta (recuperando a concepção dos humanistas), é uma totalidade independente (recuperando a concepção de Tomás), é em relação com os outros e se abre a uma vida comunitária. Tudo isto o parece já dito e sustentado na idade medieval, ao qual, portanto é necessário retornar repondo o fundo metafísico do Ser. Stein quer fazer um retorno ao entendimento mais completo do ser ou da pessoa humana, contudo considera um diálogo tanto com a filosofia tomista quanto com a filosofia moderna.

Maritain não compartilha a proposta proveniente de uma corrente que fez da pessoa o núcleo da pesquisa: o personalismo. Também neste caso, enquanto sendo similares os resultados, as perspectivas divergem quanto à falta de atenção ao fundo metafísico que caracteriza o personalismo já no seu fundador, Emmanuel Mounier (1905-1950). No entanto se há uma corrente filosófica que exalta a pessoa, esta é a personalista, mas a pessoa parece ser o início e o fim de um processo que tende a refutar a elaboração racional a favor de uma visão anti-intelectualista.

De qualquer forma, como afirma Mounier em seu manifesto programático, se a pessoa é um absoluto, deve distinguir-se do Absoluto, isto é, Deus. São presentes no pensamento de Mounier seja a visão espiritual da pessoa seja a abertura à transcendência, mas esta é afirmada sob o perfil mais religioso que metafísico. O personalismo como estilo filosófico se aproxima majoritariamente à fenomenologia, por não possuir o rigor teórico e analítico desta última; ambas as correntes caracterizam-se com a preparação da sensibilidade filosófica do século dezenove e também se diferindo do neotomismo (ALES BELLO, 2000).

A corrente personalista, voltou a propor, com variações originais a esquecida dimensão dialógica de pessoa. Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel e Maurice Nédoncelle sublinharam a abertura fundamental aos demais da pessoa humana e sua intrínseca possibilidade de auto transcender-se.

Ainda existem pesadores para os quais o “próprio” da pessoa humana segue sendo a substancialidade, a individualidade, ser um mesmo, não podendo delegar a ninguém o seu próprio eu. Para R. Guardini, por exemplo, “a pessoa é a forma da individualidade vivente enquanto está determinada pelo espírito”. A interioridade da vida, o querer, o saber, ao atuar não falam ainda de pessoa. Pessoa, para Guardini, significa “o feito de poder e dever subsistir em si mesmo” (AMATO, 1998, p.434).

É Edith Stein quem atua em sua síntese pessoal demonstrando a compatibilidade das diversas posições: o tema da pessoa é presente nas três orientações com características quase idênticas (síntese de corpo e espírito, totalidade independente mas aberta à transcendência, centro de liberdade e responsabilidade), mas a sua justificação teórica e o procedimento seguido a fim de obtê-la são, como se foi revelado, diferentes.

Em continuidade com a tradição filosófico-teológica que fez o termo pessoa entrar no vocabulário filosófico, emprega-o primeiramente para designar as características da pessoa divina e posteriormente para distinguir o ser humano de todos os outros seres da natureza. Assim, nos escritos steinianos, o termo pessoa designa a individualidade de cada ser humano, marcada pela racionalidade.

Edith Stein, na esteira de Tomás de Aquino, concebe o ser pessoa como o que há de mais perfeito na Natureza, por tratar-se do único tipo de existência em que há espiritualidade e, portanto, liberdade (afinal, a liberdade supõe autoconsciência e possibilidade de autorrealização) (ALFIERI, 2014, p.140).

Assim, para Stein, ser pessoal ou espiritual é aquele capaz de voltar a atenção para si mesmo, para sua própria interioridade, e dizer, por meio desse ato reflexivo-espiritual, que possui um Eu. Não apenas se reconhece como um ser pessoal, mas verifica a necessidade de formar-se a si mesmo, utilizando assim sua liberdade e responsabilidade.

2. O “Tomismo Fenomenológico” na Conceituação da Pessoa

Edith Stein pretende em suas obras compreender quem é a pessoa humana em sua profundidade. Para isso, traça uma linha de raciocínio concisa a ser seguida, como propõe o método fenomenológico: ela parte da compreensão do princípio de individuação humana, desenvolvido pelos escolásticos (especialmente Tomás de Aquino e Duns Escoto – parecendo se abrir mais ao segundo, que proporia que a individuação é dada pela forma e não pela matéria) que faz compreender o ser humano como um indivíduo único e irrepetível. A partir daí segue para um segundo passo: o de entender o que significa ser pessoa, não levando em consideração apenas aspectos etimológicos do termo, mas uma compreensão da pessoa em sua totalidade: como a pessoa humana é composta e quais são as suas potencialidades, tenta entender a pessoa humana a partir de estratos, mas sabendo que cada ser pessoal é uno e indivisível. Seguindo para um terceiro passo, extrapola o entendimento da pessoa para o entendimento comunitário, de uma forma que um complementa o outro, pois não existe ser pessoal fora de um contexto relacional com outros seres pessoais. Por fim chega ao aspecto da transcendência, pois a pessoa alcança não somente os pares, mas a Deus. Assim, a análise da formação da pessoa feita por Edith Stein se torna objeto de estudo para diversas áreas, desde a filosofia, a pedagogia, a psicologia, a sociologia e por fim a teologia.

Após o início da participação da filósofa no chamado “círculo de Gotinga”, círculo de fenomenólogos no qual participavam, dentre outros, Edmund Husserl, o casal Theodor e Hedwig Conrad-Martius e Max Scheler, parece começar a se interessar pelo estudo dos escolásticos e a partir daí propõe em seus escritos uma constante integração entre a tradição metafísica clássica e a tradição fenomenológica no que tange o entendimento da pessoa humana. Quando se fala da tradição metafísica clássica, entende-se especialmente o estudo de Tomás de Aquino, mas também inclui o de Agostinho e Duns Escoto.

Edith Stein mesma afirmará que “não é nada fácil, quando se chega do mundo de ideias de Edmund Husserl, encontrar um caminho até o mundo de ideias de Tomás” (STEIN, 2005d/1932, p.197), contudo, talvez para ela talvez isso pudesse ser feito enlaçando as duas perspectivas a partir de Franz Brentano, professor e inspirador de Husserl ao criar o método fenomenológico.

Brentano tinha crescido na rigorosa escola da filosofia católica tradicional; sua maneira de pensar desta filosofia tinha plasmado seu espírito, e algo parecido voltamos a encontrar na maneira exata de pensar que é própria de Husserl, na densidade de sua expressão. Claro que a este propósito, não há que pensar em nenhuma transmissão de conteúdos doutrinários. Quando se fala corretamente de uma *philosophia perennis*, pensa-se geralmente em um sistema doutrinário compacto, e a isto já se opõe notavelmente a maneira fenomenológica de filosofar. Mas “*philosophia perennis*” significa também algo mais: me refiro ao espírito do genuíno filosofar, que vive em todo verdadeiro filósofo, ou seja, em todo aquele que cultiva irresistivelmente uma necessidade interna de indagar o λόγος ou a razão (como Tomás traduziu o termo) deste mundo (STEIN, 2005d/1932, p.197 e 198).

Stein afirmará que o que transformou Husserl no filósofo que era, foram seus mestres, não só o mais próximo, Franz Brentano, mas os genuínos filósofos que estenderam suas mãos além de todos os limites de tempo e espaço. Alguns são citados pelo próprio Husserl como inspiradores, como Descartes e Hume. Contudo para Edith Stein também existem aquelas influências indiretas, que surgem por canais ocultos aos quais Husserl parece não ser totalmente consciente deles, como para ela foi o caso da influência de Tomás de Aquino.

Em defesa de sua ideia de que Tomás tenha influenciado a Husserl, Stein aponta alguns pontos de concordância, embora que em determinados aspectos as concepções de ambos possam divergir.

Portanto, em um ponto se observa uma completa concordância: o de cultivar a *filosofia como ciência rigorosa*, tal como a denominou Husserl. Tanto em Husserl como em Tomás domina a convicção de que um λόγος impera em todo o que é, e que ao nosso conhecimento é possível descobrir progressivamente e de maneira incessante algo desse λόγος, se procede segundo o princípio da mais rigorosa honestidade intelectual. Claro que os limites que estão fixados para esse proceder no descobrimento do λόγος, as concepções de um e de outro podem ser divergentes (STEIN, 2005d/1932, p.198).

Outro ponto em comum entre Husserl e Aquino é que ambos jamais puseram em dúvida a *força da razão*. Contudo aqui existe certa divergência entre as suas concepções. Para Husserl a razão não passa da *razão natural*, enquanto para Tomás encontramos uma distinção entre a *razão natural* e a *razão sobrenatural*. Husserl objetaria contra o que Tomás entende por razão, pois para o primeiro a razão vai além da oposição entre o natural e o sobrenatural. Husserl não fala nem da razão do homem

nem da de um ser sobre-humano, mas de uma razão como tal, da qual, apesar de todas as diferenças empíricas, tem que achar-se realizada onde quer que se fale acerca da razão. Por isso, para Husserl, Tomás de Aquino sempre se ocupou ingenuamente das realidades.

No entanto Edith Stein defende Tomás, dizendo que:

Mas se supomos que ele (Tomás de Aquino) vivesse hoje em dia e se situasse neste ponto – o qual seria perfeitamente concebível –, então diria: certamente é possível dizer algumas coisas acerca da essência da razão como tal – a razão da razão –, algumas coisas que não se veem afetadas pelas diferenças entre os distintos seres cognoscentes. Mas isso não basta para marcar os limites de nosso conhecimento. De fato, temos que trabalhar sempre com *noossos* órgãos cognoscitivos. Não podemos nos desligar deles, como tampouco podemos fazê-los ocultos. Se nos é dado o penetrar com nosso olhar na estrutura de espíritos superiores, isso não quer dizer ainda que seja acessível para nós o que é acessível para eles. Com esta realidade efetiva contou sempre serenamente Tomás de Aquino (STEIN, 2005d/1932, p.199).

A fenomenologia procede como se desde o princípio não houvesse limites para a razão humana. Contudo, para Tomás de Aquino existem limites para a razão humana, dado existe uma plena verdade, e só há um conhecimento que a abarca plenamente, que é o conhecimento divino. Para ele,

a medida possível de nosso saber durante a peregrinação pela terra, está fixada para nós; não podemos deslocar esses limites. Está fixado igualmente o que é alcançável por meio do conhecimento e o que é alcançável por meio da fé. Em geral, sucede que é unicamente coisa de fé aquilo que por princípio está subtraído a nosso conhecimento terreno. Entretanto, por meio da revelação se comunicam também algumas coisas que pelo caminho do conhecimento só podiam ser conhecidas por uns poucos e não com suficiente segurança (STEIN, 2005d/1932, p.200).

Todos esses raciocínios de Tomás de Aquino parecem se distanciar muito da filosofia moderna, pois o intelecto e a vontade devem deduzir a partir daí as consequências teóricas e práticas, e dentre elas se dá a construção de uma filosofia a partir da fé.

Husserl não impugna nunca o direito da fé, mas segundo a sua concepção esta é uma instância que compete ao terreno religioso e não ao filosófico, como os sentidos são próprios da experiência terrena.

Assim, fica claro que a atitude fundamental do filósofo que adota a fé como ponto de partida será completamente diferente da atitude do filósofo moderno que descarta a fé e que parte apenas do conhecimento natural. O filósofo que se situa sobre o terreno da fé possui de antemão a certeza absoluta do que necessita para construir um edifício sólido. Os demais filósofos têm que buscar primeiramente um ponto de partida, o que ocorre também a Husserl.

Partindo de questões especiais, Husserl se viu obrigado a remontar-se gradualmente e a esforçar-se para assegurar a posse de um método

absolutamente fiável. Este método tratava de descartar tudo o que pudesse ser fonte de faltas: os erros de conclusões defeituosas, renunciando a todos os resultados do pensamento mediato e fazendo uso unicamente de realidades que resultavam imediatamente evidentes. Indo mais além da dúvida metódica de Descartes, liberando à crítica kantiana da razão do que eram seus elementos não críticos, Husserl chegou a apurar a esfera da consciência purificada transcendentemente como campo de investigação para sua “prima philosophia”. Mas tampouco pode deter-se nele. Inclusive nessa esfera se mostravam transcendentais, e os esforços dos últimos anos estiveram orientados a aclarar, dentro desse terreno, um âmbito de genuína imanência, ou seja, um conhecimento que fosse absolutamente uma só coisa com seu objeto e que, portanto, estivesse assegurado contra toda dúvida. Está claro, de fato, que, do ponto de vista de santo Tomás, essa meta não pode considerar-se como alcançável. O ideal do conhecimento, tal como acaba de caracterizar-se, será realizado no conhecimento de Deus: para Ele ser e conhecer são uma só coisa; mas pra nós estão desconectados (STEIN, 2005d/1932, p.204).

Isso não quer dizer que do ponto de vista tomasiano o procedimento crítico careça de valor, justamente porque por meio de seu procedimento chega a ser possível uma separação e ordenação dos meios de conhecimento e uma pureza metodológica.

Outro ponto de contato entre a filosofia tomasiana e a husserliana está relacionada à questão da verdade. Como as filosofias husserliana e tomasiana partem de diferentes fundamentos, tomam orientações distintas. Ambos Husserl e Tomás partem de ideia da verdade como aquela a qual pertence um existir objetivo, independente de quem investigue ou conheça. Contudo, para Tomás de Aquino existe uma Verdade primeira, e esta é a base ou o critério de toda a verdade, ou seja, o próprio Deus. Para ele, Toda a verdade que possamos conhecer procede de Deus, e daí se deduz a tarefa da primeira filosofia: ter por objeto a Deus. É preciso então desenvolver a ideia de Deus e o seu modo de ser e de conhecer, e a partir daí encontrar todo o conhecimento de outros seres. Para o *Aquinatense* é preciso que se recorra a tudo o que nós, homens, podemos conhecer sobre Deus – tanto pelo conhecimento natural como pela Revelação, para que conheçamos todas as outras coisas. E como Deus comunica todo o seu ser, essência e existência, pode-se chegar ao vislumbre de sua verdade e perfeição.

Stein defenderá que Husserl fará uma mudança radical nos sinais, pois para ele é possível uma contemplação transcendental, contudo esta é entendida como a maneira que se estrutura o mundo para uma consciência que pode indagar o eu em imanência: o mundo interior e o mundo exterior.

Husserl, com um trabalho incansável, foi polígrafo o método que lhe permitiu a ele e a seus discípulos indagar esses problemas “constitutivos”, mostrar como a atividade espiritual do sujeito, atuando em um material de puras sensações, e mediante múltiplos atos e estruturas de atos, vai edificando seu “mundo”. Aquela ontologia, que assina a todo ser espiritual sua atividade específica, está inserida seguramente nessas investigações constitutivas. Mas não pode admitir sua significação “fundamental”. O caminho da fenomenologia transcendental conduziu a situar o sujeito como

ponto de partida e como centro da investigação filosófica. Tudo além disso está relacionado com o sujeito. [...] Assim que esta é de fato a diferença mais viva entre a fenomenologia transcendental e a filosofia católica: nesta última se tem uma orientação *teocêntrica*, naquela outra, uma orientação *egocêntrica* (STEIN, 2005d/1932, p.208).

Neste sentido de compreensão do mundo, se dá outro ponto de contato: a concepção de ontologia e de metafísica. Os fenomenólogos costumam fazer uma distinção entre ambos os termos. Para Husserl a ontologia formal e material são aquelas disciplinas que se pressupõem para todo procedimento em matéria de ciências positivas: a lógica pura, a matemática pura, as ciências naturais puras, etc. Para ele são espécies de ciências da essência, pois não fazem uso de constatações empíricas. Por outro lado está a metafísica, em seu sentido tradicional que parece a Husserl, em oposição ao seu pensamento, ser essencialmente ciência deste mundo. “Na realidade, em Tomás esta distinção entre *essência e fato*, eidética e empiria, não está realizada com aquela nitidez fundamental que a fenomenologia exige” (STEIN, 2005d/1932, p. 209). Assim, parece que, embora com ressalvas, o que Husserl chama de ontologia para Tomás se confirma na metafísica, pois ambos querem falar do “em si” das coisas, ou seja, de suas essências, contudo, os fenomenólogos levariam em consideração como parte dessa essência o que os tomasianos deixariam de lado como acidentais.

Um último elemento apontado por Stein como ponto de contato entre a filosofia husserliana e a filosofia tomasiana é a questão da intuição, ou visão da essência. Ela começa afirmando que seria superficial afirmar que

[...] o método fenomenológico e o método escolástico são fundamentalmente distintos; no segundo se encontra a elaboração e utilização lógica da experiência sensível (se nos limitamos ao terreno do conhecimento natural); e no primeiro encontramos uma intuição supostamente imediata de verdades eternas, a qual, segundo a concepção escolástica, está reservada para os espíritos bem-aventurados, mais ainda, se se entende a “imediatez” em sentido estrito, está reservada unicamente para Deus (STEIN, 2005d/1932, p.211).

Stein faz uma longa análise sobre essa imediatez do conhecimento, e embora hajam distinções entre a intuição apresentada por Husserl e por Tomás, a autora conclui que para o conhecimento humano estão desconectados a intuição da essência e o enunciado ou juízo sobre a essência. A intuição da essência se dirige, para toda a essência, mas a essa intenção lhe corresponde somente um cumprimento parcial. Os enunciados sobre a essência desconectam o que contém na simples intuição e realizam explicitamente algumas vezes um aspecto e outras vezes outro aspecto. Com isso, se alcança para os constitutivos parciais – e por meio deles para a totalidade – um nível

superior de clareza. Mas então no lugar da simples intuição se dá um processo desmembrador e nunca se acha presente em toda uma intuição que satisfaça plenamente.

Assim, Stein conclui desse confronto entre os principais elementos acerca da fenomenologia que

A fenomenologia quer assentar-se como ciência das essências e quer mostrar como, para uma consciência, em virtude de suas funções espirituais, pode estabelecer-se um mundo e eventualmente diversos mundos possíveis; “nosso” mundo, neste contexto, se compreenderia como uma das tais possibilidades. O investigar sua condição factual, isso o deixa a fenomenologia às ciências positivas, cujos pressupostos objetivos e metodológicos se elucidam naquelas investigações acerca da possibilidade da filosofia. Para Tomás não se tratava de possíveis mundos, senão de uma imagem deste mundo que fosse a mais perfeita possível. Como fundamento da compreensão tiveram que se aduzir aquelas investigações sobre a essência, mas tiveram também que se acrescentar os fatos que a experiência natura e a fé nos revelam. O ponto de vista unificador a partir do qual se revela toda a problemática filosófica, e ao qual ela remete sem cessar, é para Husserl a consciência purificada transcendentalmente, e para Tomás o é Deus e sua relação com as criaturas (STEIN, 2005d/1932, p.221).

Diante dessa análise dos pontos de contato entre Husserl e Tomás, parece que Edith Stein pretende desenvolver uma filosofia de contato: uma leitura fenomenológica da pessoa, tendo como elementos de base a metafísica tomasiana. Parece que para ela, o importante de suas investigações era justamente tentar acessar o método de Tomás de Aquino. No prólogo de uma de suas mais famosas obras, *Ato e Potência*, Stein expõe tal inquietação e sua motivação em continuar estudando o filósofo, que pra ela toma importância maior, pois após a sua conversão ao catolicismo, ele também é considerado por ela como o Santo.

Quando comecei a ocupar-me dos escritos do *Aquinate*, me inquietava continuamente a pergunta: segundo que método se caminhou verdadeiramente aqui? Acostumada ao estilo de trabalho fenomenológico, que de nenhuma maneira usa uma doutrina tradicional, senão que desde o princípio mesmo investiga tudo o que necessita para a solução de um problema, fiquei surpresa ante um processo no que se recorre hora a escritores, hora a citações dos Padres, hora a sentenças dos antigos filósofos para tirar conclusões dali. A este respeito se tem logo a impressão de que este procedimento não é “não-metódico”. Parece que se está sendo levado por um guia que está muito seguro de seu caminho. Garante a confiança com muito mais conclusões às que se chega por este caminho: soluções de problemas que levam a sua frente o selo da verdade; assim se mostram fecundas, enquanto derramam uma luz em todos os campos que estavam – teórica e praticamente – na obscuridade. Logo se chega a comprovar que as “autoridades” não se consultam sem seleção e sem prova: não porque este ou aquele foi tomado ou foi aceito como uma afirmação válida; senão que a usa porque é sólida e o leva a um passo adiante. Mas o exame, se resulta positivo, a maioria das vezes não se efetua diante dos nossos olhos. As proposições são empregadas como um tesouro doutrinal comumente reconhecido como válido, com que um sem mais pode trabalhar. (...) O caráter de tratado da *Summa* faz compreensível que aqui nem sempre possa nem queira ir até os últimos fundamentos. Se se trabalhasse o todo da obra do Santo desta maneira e apoiado pelos demais textos, o que em certos lugares é necessário ressaltar, para fazer sólida a estrutura argumental, então se deveria recorrer ao *Organon* dos pensamentos básicos e princípios tomistas. Ter-se-ia então uma

visão do método e por sua vez da conexão sistemática desta obra completa. Livrar-se-ia de uma grande tarefa de interpretação. (...) O filósofo não só deve ver e poder assinalar que de todas maneiras há alguém que lhe precedeu; não só deve ter uma visão sobre as conexões das razões e suas consequências, senão que deve compreender porque aconteceu assim. (STEIN, 2005a/1935, p.241).

Stein pretendia ser impactada e dominada pelas razões de Tomás de Aquino, para a partir daí tomar uma decisão por elas ou livrar-se delas e decidir-se por outro caminho. “Ser dominado assim pelas ‘razões’ de santo Tomás significaria conquista-lo filosoficamente para nós. Dominar suas razões significaria ‘compor-se’ com ele filosoficamente” (STEIN, 2005a/1935, p.242).

É a partir deste contexto que Edith Stein vai tentar compreender a pessoa humana.

3. Elementos Constitutivos da Pessoa Humana (Estrutura ou Construção da Pessoa Humana)

A unidade do ser humano é uma questão que aparece sublinhada com clareza na obra de Edith Stein: toda correta compreensão do homem parte da compreensão de seu ser como unitário.

Stein descreve o homem, antes de tudo, como objeto material, para depois passar à sua estrutura orgânica e aquela animal, e chegar enfim também neste caso ao tratamento do espírito. As linhas fundamentais são portanto aquelas de *Ser finito e ser eterno*, e que dissemos em parte, com alguns traços de originalidade (TOMMASI, 2012, p.108).

Não se trata de uma alma que vive em um corpo, senão de uma unidade de corpo e alma. Contudo, apesar de representar uma unidade, cada componente do ser humano, deve ser desintegrado (ao ser estudado) para a melhor compreensão intelectual de suas características e de como a partir daí se proporciona a relação entre as diferentes partes.

Para Edith Stein, uma análise separada das três dimensões humanas – corpo, alma e espírito – é óbvio, fruto da abstração, porque há um entrelaçamento vital e necessário entre elas. Ela se serve da abstração para encontrar uma melhor descrição do que é peculiar e essencial a cada uma dessas esferas (KUSANO, 2014, p.70).

Estes elementos constitutivos são os que definem a natureza do homem, um ser que ao mesmo tempo é espiritual e material, que se encontra como ponto de união entre as duas dimensões. Por isso Stein concluirá em *Ser finito e Ser Eterno*, que a pessoa unificada é uma “pessoa espiritual” que está em posição livre não só frente a seu corpo, mas também frente à sua alma.

A unidade se manifesta como algo “essencial” ao ser humano, como o elemento que ajuda a compreender depois o particular de cada “componente”: À essência do homem enquanto tal pertence à dupla natureza seguinte: ser uma pessoa espiritual e ser informado corporalmente. Enquanto espírito, a essência forma parte do mesmo gênero de ente que todos os espíritos criados. Enquanto informada orgânica-corporal-psíquicamente forma parte do gênero dos seres viventes. Contudo, dado que o ser espiritual e o ser orgânico-material-psíquico não se apresentam nela separados e justapostos, mas que são um, e, por conseguinte parece mais justo falar de um gênero particular.

Edith Stein ao tentar identificar os componentes que compõem a unidade da pessoa humana assinala duas dimensões que se inter-relacionam: o corpo e a alma. Daqui aparentemente não parece diferir muito da concepção tomasiana da pessoa⁴, contudo a forma como entende cada uma delas é notavelmente nova e aparentemente já influenciada por um léxico psicológico e por toda uma bagagem moderna, que já consegue tratar da consciência e não se fixar somente na substância. A primeira dimensão identificada é o corpo, que pode ser compreendido como corpo físico e como corpo vivenciado, aos quais compõem a dimensão material. A segunda dimensão é a alma, que por sua vez é composta por duas outras dimensões: a psique que corresponde à dimensão psíquica, e o espírito, referente à dimensão intelectual, que se abre ao âmbito dos valores, dos sentimentos e da decisão.

O corpo vivenciado é próprio dos seres racionais, pois somente estes tem consciência da sua própria corporeidade, por meio da percepção e receptividade. Este corpo envolve todos os aspectos do eu psicofísico. O corpo é o campo perceptivo da pessoa humana, pois é por meio dos sentidos que se pode sentir o ambiente circundante e traçar a diferença entre ele e o mundo e as outras pessoas. Trata-se do ponto zero de orientação de um mundo espacial.

A psique é o segundo estrato tratado por Edith Stein. Essa dimensão relaciona-se à qualidade e à intensidade das ações humanas, nos quais normalmente estão envolvidos os seus estados emocionais.

Aparentemente parece que os animais também vivenciam os mesmos estados emocionais humanos, mas Stein afirmará que eles se diferenciam dos seres humanos, pois os últimos possuem em si a interioridade. Isso faz com que na alma humana, além de existirem potencialidades psíquicas, expressas pela sensação, pela emoção, pela

estima e pelo estado de ânimo, há também a dimensão do conhecimento e do sentimento, e estes se encontram por sua vez no terceiro estrato, ou seja, no espírito.

Stein está em busca do que existe de especificamente humano na criação, daquilo que há de autêntico e singular no homem e que o situe distante da fronteira com os outros seres e parte da constatação mais evidente do especificamente humano que é o fato dele poder dizer sobre si mesmo: “eu”. A alma humana revela-se, em contraste com os animais, capaz de sair de si mesma e penetrar no interior das coisas e de outros sujeitos e, da mesma forma que está aberta ao mundo, ela pode voltar-se sobre si mesma e captar sua própria interioridade. Essa característica é a marca da alma espiritual no homem, que faz dele uma pessoa livre e espiritual, distinta de todos os seres da natureza (KUSANO, 2014, p.82).

O espírito humano opera todo conhecimento intelectual (cognitivo). Ligado a ele está a atividade valorativa, mostrando que certos atos da consciência não são neutros, mas envolvem atração ou repulsa.

É a reflexão sobre os valores que leva Stein a constatar que a dimensão espiritual humana não envolve apenas a razão e o intelecto, mas também a vontade, pois essa se manifesta à consciência movendo ou não o homem à ação.

4.1 O CORPO

Segundo Stein, o corpo é

uma coisa espacial, com uma figura bem delineada e com extensão ‘tridimensional’, e se submeteu, como tal, às leis da geometria euclidiana. Em qualquer momento de sua existência ocupa um lugar determinado no puro espaço do mundo e encontrado a uma determinada distância de qualquer outra coisa espacial (com o caso limite zero). Também, entre suas peculiaridades como corpo espacial completo tem a peculiaridade de poder dar-se a uma consciência captadora, mas só em uma visão parcial, e a de que a sua plena fundação pertença a uma infinita multiplicidade de tais intuições (STEIN, 2005c/1921, p. 788).

Observando o mundo que nos rodeia, percebemos imediatamente a diferença entre um corpo animado e um inanimado. Em alemão, essa diferenciação pode ser expressa por dois termos precisos: em sua dimensão puramente material/física, o corpo é denominado *Körper*; o corpo do ser vivo racional, animado por uma força vital que se infunde na dimensão física, é chamado de *Leib*. Na fenomenologia, o termo *Leib* é reservado aos seres racionais, pois somente eles podem dar-se conta da própria corporeidade por meio de reiterados processos perceptivos e receptivos.

O corpo próprio ou vivenciado (*Leib*) envolve todos os aspectos do eu psicofísico. Edith Stein define o indivíduo como “um objeto unitário, no qual a unidade da consciência de um eu e um corpo físico se conjugam indissolúvelmente” (STEIN, apud ALFIERI, 2014, p. 64).

Edith Stein afirma que não se pode considerar o homem sendo meramente corporeidade, pois se trataria de uma consideração abstrata dado que assim se estaria prescindindo artificialmente de muitos aspectos que pertencem inegavelmente ao fenômeno completo e complexo do homem: da vida, da alma e do espírito. Estes “falam” por meio do exterior do homem, ou seja, pelo corpo. A forma interior não só forma o corpo, mas representa no corpo e por meio do corpo, como num “teatro”.

O corpo, portanto, é modelado como teatro dos acontecimentos psíquicos e como órgão para a recepção do mundo externo. Ele é isso, antes de tudo, através de uma formação que não se cumpre mais livremente e mais conscientemente que aquela da planta e do corpo animal (STEIN, apud SBERGA, pp.75-76).

Nosso corpo atua no que podemos chamar de campo perceptivo. Nele, percebemos sensorialmente a nós mesmo sempre envoltos pelo ambiente que nos circunda. A diferença entre meu corpo e outros corpos é evidente.

Edith Stein discutiu sobre as nuances constitutivas do processo de apreensão do corpo vivo como um todo unificado. Trata-se da diferenciação entre dois aspectos: a distância das partes do corpo para o “eu” do sujeito é muito diferente da distância entre os corpos exteriores do “eu” desse mesmo sujeito. O primeiro caso, por exemplo, significa que o meu pescoço está mais próximo de mim do que minhas extremidades, e no segundo caso, que a pedra que seguro na mão, não poderá jamais estar mais próxima de mim do que minha própria mão, mas apenas mais próxima do meu corpo vivo (KUSANO, 2014, p.71).

Toda essa discussão envolve a localização do eu, bem como a localização das sensações no corpo vivo. Stein afirma que o *Leib* é o ponto zero de orientação de um mundo espacial; somente nos tornando conscientes de uma corporeidade própria, quando nos deparamos com outros corpos, dos quais, de modo geral, temos uma percepção meramente externa, identificando-os como opostos a mim. Dentre esses “não eu”, conseguimos diferenciar não só os corpos animados dos inanimados, como também, gradualmente, distinguimos dentre os animados, outros *Leib* como nós, ou seja: identifico estar diante de outro corpo como o meu, que também se apresenta como um campo sensorial com seu ponto zero de orientação.

O corpo vivo é o lugar onde se manifestam os eventos da alma e dos eventos psíquicos, assim, para Stein a corporeidade assume um papel fundamental e primordial para o conhecimento humano, pois “é por meio dos sentidos e do fazer-se visível que o acesso às coisas e às pessoas acontece”. O corpo expressa e exterioriza o que vem de dentro. O corpo então nunca será para Stein algo desprezível ou terá conotação de “sepulcro da alma”, mas ao contrário, é por meio do corpo que se faz experiência com o mundo e com os outros.

4.2 A ALMA

A alma possui como característica fundamental a dependência dos influxos do corpo vivo própria das vivências. “Todo o psíquico é consciência corporalmente ligada, e neste terreno se distinguem as vivências essencialmente psíquicas (as sensações corporalmente ligadas, etc.) daquelas que carregam em si extrasencialmente o caráter físico, as ‘realizações’ da vida espiritual” (STEIN, 2005f/1917, p.130).⁵

De início, suas descobertas revelam a alma como uma dimensão uma e fechada em si mesma e aberta ao mundo dos objetos numa espécie de correlato do meio ambiente que a circunda. Essa dupla natureza da psique – voltada para o interior e o exterior – não coloca em risco a unidade indestrutível que lhe é conferida, pois mesmo diante da multiplicidade de objetos que chegam, ela mostra-se capaz de conservar o que está em seu mais íntimo interior. Stein identifica esse interior como o *centro*, o *núcleo*, o lugar em que a alma cresce e, ao mesmo tempo, onde ela encontra-se enraizada; *trata-se de um centro que configura o ser da alma individual e que molda o seu caráter*. Ela fala em “centro pessoal” (KUSANO, 2014, p.77).

A alma espiritual é o princípio formal que forma as substâncias materiais de maneira orgânica no indivíduo humano. Segundo Edith Stein, a alma deve ser concebida como sujeito das funções orgânicas e animais, mas não das propriedades materiais do corpo. A consciência e a vontade abrangem também funções inferiores. Para Stein, a psique se diferencia da consciência, pois a primeira se designa como uma instância que pertence à realidade do mundo, enquanto a segunda, do ponto de vista fenomenológico, tomada em sua pureza, é algo que se contrapõe a tudo o que existe. A alma espiritual começa sua vida num corpo material. Esse fato não se compreende a partir da essência da matéria nem a partir da essência do espírito, ou seja, nos situamos no conhecimento natural.

Quando Stein fala em alma, deve-se entender uma só alma. A alma espiritual significa que ela possui um ser, uma natureza espiritual, aqui entendido no sentido de *spiritus*, como o *hálito* que sopra onde quiser. Ela é diferente dos espíritos puros ou dos espíritos incorpóreos, como anjos ou demônios, pois ela é o centro do ser de uma maneira espiritual-corporal.

[...] apreende-se a alma como o espaço da interioridade, que, por um lado, estabelece um vínculo estreito com o corpo, concedendo e extraíndo forças dele, fazendo-o de meio de expressão e, por outro, emana de si atos espirituais que permite captar, com inteligência, a si mesma e as coisas do mundo, bem como o transcendente e a vida na

⁵Alles Psychische ist leibgebundenes Bewußtsein, und innerhalb dieses Bereichs scheiden sich die wesentlich psychischen Erlebnisse (die leibgebundenen Empfindungen usw.) von denen, die den psychischen Charakter außerwesentlich an sich tragen, den »Realisationen« geistigen Lebens (ESGA 5, p.47)

graça. É a alma espiritual que, para Edith Stein, diferencia o ser humano dos outros âmbitos do ser, na medida em que o capacita para uma consciência sensível do que ocorre na própria interioridade, um voltar-se para dentro que naturalmente implica liberdade (KUSANO, 2014, pp. 86 a 88).

Assim, para um melhor entendimento acerca da alma, pode-se dizer que ela se compreende em dois estratos: a Psique e o Espírito. Estes serão tratados a seguir.

4.2.1 A PSIQUE

O segundo estrato corresponde à experiência psíquica. É a dimensão relacionada à intensidade e à qualidade das ações humanas, nas quais vivenciam-se os estados emotivos de modo geral. Na psique, as operações se submetem à relação de causa e efeito, mas não ao modo da causalidade que identificamos no mundo da natureza, e sim na forma de motivação.

As interações entre as pessoas, realizadas na dimensão corpórea são perfeitamente visíveis para os outros, mas, quando em um relacionamento ocorre a dominação psíquica, isso não é fácil de ser percebido.

Isso se dá, pois na situação de dominação psíquica, o comportamento da pessoa assemelha-se ao comportamento dos animais, pois eles também revelam ter, a seu modo, vida psíquica. Eles mostram uma vitalidade que envolve duas qualidades comuns com os seres humanos: a sensação e a emoção.

Assim, vê-se também que os animais vivem num estado de atualidade muito semelhante à consciência humana, que é sempre presente. Mesmo quando, pela memória, vão para o passado, o fazem ancorados no presente. Contudo, não podemos atribuir a eles algo que constatamos em nós: a interioridade.

Ao se referir aqui ao anímico do ser humano, Edith Stein tem em mente o nível psíquico que ele divide com os animais, como a reatividade e os impulsos. Esse âmbito psíquico, assim como a corporeidade na qual ele está radicado, está submetido a uma unidade superior que atravessa todos os estratos do ser humano e ocupa um lugar central e dominante na configuração do caráter e da individualidade humana. Unidade que recebe o nome de alma espiritual. Uma compreensão mais profunda sobre a alma humana, sugere de antemão, uma inspeção pelo reino do espírito em sua essência e complexidade (KUSANO, 2014, p.85).

Assim, para Edith Stein, na alma humana, além das potencialidades psíquicas (sensação, emoção, estima e estado de ânimo) encontramos outras qualidades que a torna específica. Trata-se do espírito, dimensão da alma que contém o conhecimento e o sentimento.

4.2.2 O ESPÍRITO

Com o termo espírito Stein designa a dimensão não física e não simplesmente psíquica humana. Ela não restringe o uso do termo à sua conotação religiosa, mas considera-o também no sentido relativo às operações cognitivas, seja nas operações de adesão ao âmbito dos valores.

O espírito relaciona-se às operações cognitivas, ou seja, relativas ao conhecimento intelectual, mas o conhecimento é apenas uma das suas funções ou qualidades. Ligada a ela, mas com características próprias, está a atividade valorativa, ou seja, a atividade da pessoa humana no âmbito dos valores.

É importante ressaltar que em fenomenologia, quando emprega-se o termo *valor*, tem-se em vista não apenas identificar coisas de valor (tanto valor moral quanto material), mas principalmente mostrar que certos atos de consciência não são neutros, mas envolvem atração ou repulsa por seus objetos. Esses atos de valor são chamados em fenomenologia de sentimentos.

A reflexão sobre os valores leva a constatar que a dimensão espiritual do ser humano envolve não apenas razão e intelecto, responsáveis pelos atos cognitivos, mas também à vontade, a capacidade de lidar com o que se manifesta à consciência, movendo à ação. Tal ação pode se manifestar de maneira livre à medida que, para Stein, possua como objetivo a verdade e ordene-se ao bem.

É próprio da eficiência pessoal-espiritual ser *consciente, dirigida a fins e livre*. A pessoa espiritual é livremente ativa. Seu atuar se dá no conhecer e querer. Seu conhecer tem por objetivo a verdade, seu querer se ordena ao bem (ou ao menos ao que considera um bem). Nem todos os caminhos conduzem à realização desses objetivos. Quem deseje conhecer a verdade (isto é, captar com o espírito o ente tal como é) e realizar o bem está obrigado a proceder de um determinado modo. E a esta legalidade lhe damos o nome de legalidade *racional*. Não é uma coação ao que o espírito tenha que ater-se cegamente. Pode conhece-la e reger-se livremente por ela.

Desta maneira, no mundo espiritual não se dá a unidade dos sucessos que domina na natureza, senão melhor tantos centro do acontecer como pessoas (STEIN, 2007/1933, p.144).

Com certeza grande parte de nossas ações é feita sem escolha, mas, por menor que seja, há um âmbito de ações que pode-se considerar nascidas do eu individual. As inclinações sensíveis e as do intelecto pertencem às condições externas do desenvolvimento do indivíduo, não consistindo numa peculiaridade. Para Stein, enquanto tenho sensações ou realizo uma atividade intelectual, estou consciente dessas vivências de modo irrefletido, ou seja, nelas não está atuando a consciência originária,

uma vez que não sou consciente de mim mesmo como um indivíduo com características propriamente singulares. São somente as vivências da vida afetiva (entendida não um sentimento, mas como a qualidade com a qual uma pessoa direciona suas ações) que trazem o timbre da singularidade.

O sentido afetivo, denominado por Stein de *Gemüt*, designa a interioridade mais profunda da criatura, graças a qual ela pode entrar em relação com o universo interior de uma criatura. Na língua portuguesa não há um termo equivalente para *Gemüt*. Este termo vem do vocabulário místico, e trata-se da dimensão ou capacidade que a pessoa humana tem de ter uma “percepção afetiva” de um sentido, ou seja, uma percepção de sentido que acompanha imediatamente um movimento da vontade que inclina a ver esse sentido como um bem. Não corresponde assim nem a um ato intelectual propriamente dito, nem a uma operação sensível, mas a uma percepção concomitante de um sentido e seu valor, levando a desejá-lo.⁶

A singularidade é o que faz com que a pessoa humana conserve sua marca pessoal, mesmo estando sujeita a todo tipo de influências nas relações intersubjetivas. Essa marca pessoal, para Stein, tem uma propriedade permanente e se encontra no que ela denomina o núcleo da personalidade (*Kern*).

4. *Individuação do ser*

Edith Stein busca em suas obras responder a pergunta “o que torna uma pessoa humana aquilo que ela é?”. Dentro da perspectiva fenomenológica cada objeto possui uma essência individual, e ao mesmo tempo universal, assim, ela tenta compreender o que individualiza o ser humano.

Quando tratamos do ser pessoal do homem, tocamos com frequência outra questão que já encontramos em outros contextos e que devemos esclarecer agora se queremos entender a essência do homem, seu lugar na ordem do mundo criado e sua relação com o ser divino; trata-se da questão do ser individual (da individualidade, ou individuação) do homem, que só deixa-

⁶ “No vocabulário de Max Scheler, essa percepção recebe o nome de sentimento, que, como tal, distingue-se da emoção. Sentimento seria o nome específico do ato do sentido afetivo (assim como pensamento é o nome do ato do intelecto e sensação é o nome da percepção por meio dos cinco sentidos). O sentimento seria, assim, o efeito que permite falar do sentido afetivo ou *Gemüt* como dimensão ou capacidade do espírito. O uso do termo *Gemüt* feito por Edith Stein mereceria um estudo específico, pois ela permite justamente sua interpretação como dimensão/capacidade do espírito e não apenas como designativo da unidade primordial (tal como fazia Kant ao falar do si mesmo ‘interior’ que permite as representações). Com efeito, o uso do termo por Edith Stein aproxima-se mais dos autores místicos do que dos filósofos modernos.” (RUS, 2015, p.73).

se tratar no contexto de uma explicação do ser individual (STEIN, 2013/1950, p.483).⁷

Stein primeiramente tenta elaborar com clareza o que se entende pelo termo “individual”. Ela vai até Aristóteles, que designa por “indivíduo” (ou ser individual) o τὸδε τί (subsistência) algo que não pode nomear, dado que todo nome possui um sentido geral, de maneira que só pode ser apontado com o dedo. Para expressar esta maneira de apontar, Avicena escolheu o termo “signare” ou “designare”, que foi posteriormente tomado por santo Tomás.

O τὸδε τί é o que para Aristóteles era a πρώτη οὐσία, uma essência que se pode expressar conceitualmente, mas com o qual não se esgota o que é. “O que vai mais além disso constitui a propriedade única e imediata da coisa singular. Por isso a individualidade mesma é designada como *incomunicabilidade*.” (STEIN, 2013/1950, p.483).⁸

Edith Stein tinha ciência que a essência universal era o que uma coisa compartilhava com outra, mas se detinha na seguinte questão: qual é o caráter que a coisa individual não pode compartilhar com nenhuma outra e que fazia dela uma coisa individual?

Tomás de Aquino determina a matéria como *princípio de individuação* enquanto implica incomunicabilidade. A inseparabilidade interior equivale à unidade ou ao ser-uno. Entretanto, a unidade transcendental corresponde ao ente enquanto tal, não somente à coisa individual, senão ao *universal*.

Apesar de respeitar e considerar a maior parte do ponto de vista de Tomás de Aquino a respeito da filosofia, em alguns pontos discorda parcial ou totalmente dele, como Husserl. A investigação de Stein acerca da compreensão do ser, que se inicia na concepção de individuação, parece se aproximar mais da conceituação tomada por Duns Escoto do que na tomada pelo Aquinate.

Tomás de Aquino no seu conceito de individuação acredita que a matéria é assinalada pela quantidade, ou seja, o elemento que diferencia os indivíduos essencialmente é a matéria pela qual são formados. A matéria é que determina a forma ou a essência destes. Assim, para ele, pode-se dizer que o que diferencia um indivíduo

⁷ Bei der Behandlung des menschlichen Personseins ist öfters an eine andere Frage gerührt worden, auf die wir auch in anderen Zusammenhängen schon gestoßen sind und die jetzt geklärt werden muß, wenn das Wesen des Menschen, seine Stellung in der Ordnung der geschaffenen Welt und sein Verhältnis zum göttlichen Sein verständlich werden soll: die Frage des Einzelseins (der Individualität) des Menschen, die sich nur im Zusammenhang einer Erörterung des Einzelseins überhaupt behandeln läßt. (ESGA 11/12, p.304)

⁸ Und was es darüber hinaus ist, das ist des Einzeldinges alleiniges und unmittelbares Eigentum. Darum ist die Individualität selbst als Unmittelbarkeit bezeichnet worden (ESGA 11/12, p.305)

do outro são suas características materiais, e se por algum motivo possuírem características idênticas, o que os diferenciaria seria seu lugar no espaço. “Para a escola tomasiana, a *matéria signata quantitate* e a dimensão espaço-temporal seriam suficientes para dizer que o indivíduo é uma pessoa” (ALFIERI, 2014, p. 40).

Segundo os tomistas, o fundamento da individuação (fundamento radical: *principium individuationis radicale*) é a matéria determinada pela extensão (*matéria signata quantitate*), ou seja, a matéria diferenciada ou separada pela extensão. Esta denominação não evoca a determinação efetiva da extensão da matéria “acabada”: então se reduziria a individuação a uma índole contingente (*accidens*). Agora isso é impossível porque: 1) As índoles só devem seu ser singular à coisa à qual elas correspondem. 2) As índoles de uma coisa – ainda que sua extensão seja determinada, sua configuração, seu tamanho – mudam, enquanto que a coisa permanece a mesma.

Trata-se mais da relação da matéria com uma extensão que não é ainda determinada (*quantitas interminata*). A origem de uma coisa material pressupõe uma “preparação prévia da matéria” que a orienta a esta tal extensão determinada. De onde a matéria já está diferenciada e separada da matéria restante, ou seja, que ela é designada como para ser dividida antes de que a extensão esteja efetivamente presente, porque, em virtude de sua preparação anterior, a matéria se relaciona com *esta* extensão determinada e a exige. Assim, a extensão exerce uma influência sobre a determinação da individuação [...], não segundo seu tamanho ou configuração determinados, senão unicamente enquanto diferenciada e distinta de outra extensão por sua posição (STEIN, 2013/1950, p.487).⁹

João Duns Escoto propõe um novo modo de conceber o ser, que vai além de sua ordem categorial, isso quer dizer que seu princípio de individuação não é algo que se acrescenta a partir do exterior à natureza comum. Ele toma como ponto de partida a noção de comunicabilidade, desenvolvida anteriormente por Ricardo de São Vitor, mas acaba distanciando-se deste.

“As reflexões de Duns Escoto sobre o conceito de pessoa partem da definição de Ricardo de S. Vitor, e aí começam no ponto em que este, na definição boeciana, substitui a palavra ‘substância’ por ‘existência’ (KOSER, p. 67). Escoto admite como certo que, quando alguém utiliza o termo *pessoa*, pensa numa natureza racional individualizada. Contudo, isso não se dá de maneira direta e formal, pelo contrário,

⁹ »Nach den Thomisten ist Grund der Einzelheit (wurzelter Grund: principium individuationis radicale) der durch die Ausdehnung bezeichnete Stoff (materia signata quantitate), d. h. der durch die Ausdehnung unterschiedene oder abgetrennte Stoff.« Mit dieser »Bezeichnung« ist nicht die tatsächliche Ausdehnungsbestimmtheit des »fertigen« Stoffes gemeint: dann würde die Einzelheit auf eine zufällige Beschaffenheit (accidens) zurückgeführt: und das ist unmöglich, weil 1. Die Beschaffenheiten ihr Einzelsein nur dem Ding verdanken, dem sie zukommen, und weil 2. Die Beschaffenheiten eines Dinges – auch seine Ausdehnungsbestimmtheit, seine tatsächliche Gestalt oder Größe – wechseln, während das Ding dasselbe bleibt. Es handelt sich vielmehr um die Beziehung des Stoffes zu einer noch nicht bestimmten Ausdehnung (quantitas interminata). Der Entstehung eines Körperdinges geht eine »Stoffzubereitung« voraus, die es auf diese Ausdehnung hinordnet. »Daher ist der Stoff schon unterschieden von dem übrigen Stoff und geschieden, d. h. als abzutrennend bezeichnet, bevor die Ausdehnung tatsächlich da ist, weil er kraft der vorhergegangenen Stoffzubereitung sich auf diese Ausdehnung bezieht und sie fordert.« So hat »die Ausdehnung auf die Einzelheitsbestimmung einen Einfluß ..., nicht nach ihrer bestimmten Größe und Gestalt, sondern einzig als durch die Stellung von jeder andern Ausdehnung unterschiedene und geschiedene.« (ESGA 11/12, p.307)

admite-se que “esta natureza racional é ‘possuída’ e isto ‘por alguém’. Este ‘alguém’ é a pessoa e cabe-lhe ‘incomunicabilidade” (KOSER, p.67). Sobre isto, o próprio Escoto diz:

Tenho minhas dúvidas sobre se o termo “pessoa” significa a existência como formalmente idêntica com a incomunicabilidade, ou se é assim que “pessoa” propriamente só significa a “incomunicabilidade”, e a existência só entra no conceito como designativo do modo de possuir a existência. Se assim for, a definição deverá ser: pessoa é incomunicabilidade, que possui existência em uma natureza racional individual. *Persona non tantum dicit incommunicabilitatem, sed dat intelligere naturam intellectualem in qua est, sicut individuum in natura communi. Dubito tamen, si dicat existentiam formaliter cum duplici incommunicabilitate, aut dicat tantum formaliter incommunicabilitatem, et existentiam in concreto tanquam modum habendi naturam, ut sit sensus: persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali*” (Oxon., lib. I, d.23, q.un., n.5, ed. Vivès, vol. X, 261b) (ESCOTO *apud* KOSER, p. 67).

Quando trata da pessoa divina, Escoto chegará à conclusão de que individualidade e personalidade não se identificam, pois em Deus há três pessoas, contudo não existem três indivíduos. Assim, elabora uma doutrina própria sobre a individualidade e o princípio de individuação. Em suas obras não encontramos uma aplicação direta do princípio de individuação sobre a doutrina trinitária, contudo é um conceito que, posteriormente, outros autores utilizam para tratar da pessoa humana.

A diferença entre individualidade e personalidade para ele está nisto: cabe incomunicabilidade diferente e maior à pessoa. Para ele, a individualidade está constituída pela “*haecceitas*”. Isto significa que uma substância, seja material, seja espiritual, se individualiza pelo fato de ser “*haec*”, não por “*materia signata*” (KOSER, p.67).

Ou seja, ele não segue mais a doutrina tomista, onde a matéria determina a individuação, mas é a forma que determina a matéria, algo interno que funda a própria natureza do ser. Nas palavras de Escoto:

Se me perguntares o que é esta entidade individual da qual se origina a diferença individual, se é matéria, forma ou um composto, respondo: Toda entidade quiditativa, quer parcial quer total, de qualquer gênero, como entidade quiditativa, é por si indiferente a esta ou àquela entidade, de forma que como entidade quiditativa é naturalmente anterior a esta entidade, enquanto esta é esta aqui; e enquanto é naturalmente anterior, assim como não lhe convém ser esta, da mesma forma não lhe repugna por sua razão seu oposto. E como o composto, enquanto natureza, não inclui sua entidade (pela qual formalmente é isto) da mesma forma a mesma matéria, enquanto natureza, não inclui sua entidade (pela qual é esta matéria), nem a forma enquanto natureza inclui a sua. Portanto, esta entidade não é matéria, forma ou composto enquanto cada um deles é natureza – mas é a última realidade do ser que é matéria ou que é forma ou que é composto; assim, qualquer coisa que é comum e todavia determinável também pode ser distinguida (contanto que seja uma coisa) em muitas realidades formalmente distintas, das quais esta formalmente não é aquela: e esta formalmente é uma entidade da singularidade e aquela é uma entidade formalmente da natureza. Essas duas realidades não podem ser coisa e coisa (*res et res*), como pode ser realidade donde se recebe o gênero e a realidade, donde se recebe a diferença (das quais se recebe a realidade específica) – mas sempre no mesmo (quer na

parte quer no todo) são realidades da mesma coisa, formalmente distintas. A *haecceitas* é aquela forma pela qual todo composto é este ser; esta porém é a última que vem depois de todos os outros precedentes. A *haecceitas* não pode ser compreendida como universal; por isso, não inclui a natureza da espécie, já que a própria *haecceitas* por si é esta; por isso, é impossível compreender a natureza específica como universal (SCOTUS, p. 104).

Além disso, o indivíduo é entendido por ele como uma “intrínseca solitude última”, o que significa que não se enclausura em si mesmo, mas que está totalmente em si.

Não é a forma essencial a que é “comunicável” a uma pluralidade de coisas individuais, senão a forma pura ou a essencialidade, da qual as coisas “participam” por sua forma essencial. De nenhuma maneira se pode falar no mesmo sentido de uma “comunicação” da forma essencial à matéria que lhe pertence; de fato, assim como entendemos a relação da forma com a matéria nas coisas puramente materiais, assim aqui o termo “comunicação” está totalmente fora de lugar, posto que forma e matéria não podem existir independentemente uma da outra: o ser da forma é a configuração material; o devir da matéria coincide com a inserção configurante da forma no espaço. Está certo que a matéria enquanto tal não é de nenhuma maneira “comunicável”; não tem em si nem sentido nem eficiência, nem algo *que* possa comunicar, nem a força para comunica-lo: é o que recebe, o que participa e o que é divisível (STEIN, 2013/1950, p.501).¹⁰

Edith Stein parte de uma descrição fenomenológica a partir de ideias que se assemelham às de Duns Escoto. A autora não busca fazer uma nova teoria, ao contrário, quer partir do que inquestionável na existência humana, o que aparece à nossa consciência. Assim, afirma que o ser humano possui em sua estrutura pessoal uma unicidade, e é por meio do reconhecimento de sua própria singularidade que ele pode sair de si mesmo, abrindo-se, livremente, ao mundo e aos outros.

Já ficou claro que o fato de que o ser individual do homem – como o de toda pessoa espiritual – se distingue do ser individual de todas as coisas impessoais: a isto pertence o que a vida brota a partir do eu que se encomenda ao eu pessoal de duas maneiras: para ser consciente de si mesma enquanto vida particularizada em relação a toda outra vida e para configurá-la livremente. Mas vimos também que o eu não deve ser concebido como um simples “eu puro”; que este último só é, por assim dizer, a porta de entrada pela qual a vida da pessoa humana se eleva desde a profundidade da alma à luz da consciência. O mais interior da alma, seu ser mais próprio e mais espiritual, não é um ser sem cor e sem configuração, senão um ser constituído singularmente: a alma o sente quanto está “consigo mesma”, “concentrada em si mesma”. Não se deixa captar no sentido de que se possa designá-lo por um nome geral, tampouco é comparável a outro. Não se deixa tampouco

¹⁰ »Mitteilbar« an eine Vielheit von Einzeldingen ist nicht die Wesensform, sondern die reine Form oder Wesenheit, an der die Dinge durch ihre Wesensform »teilhaben«. Von einer »Mitteilung« der Wesensform an den ihr zugehörigen Stoff kann im selben Sinn gar nicht gesprochen werden; ja, so wie wir das Verhältnis der Form zum Stoff in den rein stofflichen Dingen auffassen, ist hier der Ausdruck »Mitteilung« überhaupt nicht am Platz, weil Form und Stoff nicht ohne einander sein können: das Sein der Form ist Stoffgestaltung; das Werden des Stoffes fällt zusammen mit dem Sichhineingestalten der Form in den Raum. Der Stoff als solcher freilich ist in keiner Weise mittelbar; er hat aus sich und für sich weder Sinn und Wirksamkeit – weder etwas, was er mitteilen könnte, noch die Kraft mitzuteilen; er ist das, was empfängt, Anteil hat und teilbar ist. (ESGA 11/12, p.315)

dividir em propriedades e em características, posto que descansa mais profundamente que elas: é o “como” (ποίησις) da essência mesma, que por sua vez imprime seu selo sobre cada característica e cada atitude do homem, e constitui a chave da estrutura de seu caráter. Por meio destas “expressões exteriores”, a interioridade mais profunda da alma é também compreensível a partir do exterior. “Sentimos” o inefável de sua essência também em outros. É o que na intimidade mais profunda nos “atrai” ou nos “produz repulsa”. Podemos sentirnos aqui tocados por algo conhecido. Contudo minha “espécie” e a dos outros não se deixam separar em algo comum e em algo diferenciante. Neste sentido, devemos confessar que a diferença essencial de indivíduo não é apreensível” (STEIN, 2013/1950, p.516).¹¹

Isso faz com que só haja de fato a existência do fenômeno pessoa, quando se dá primeiramente a relação consigo mesmo e posteriormente com os outros. Nas palavras da autora: “O eu individual é um sujeito que recolhe uma multiplicidade de eus individuais” (STEIN, apud ALFIERI, 2014, p. 40).

Assim, Edith Stein responde à pergunta pelo que torna uma pessoa humana aquilo que ela é, dizendo que não é a matéria que individua ou produz os indivíduos, pois a matéria é comum a todos, mas é uma forma individual do ente, o modo individual de realizar a forma da espécie humana. E a forma individual carece de universalidade. O indivíduo realiza assim todas as essências comuns da espécie de modo próprio e singular, que é o seu modo de realizar tais formas. “Na Fenomenologia husserliana cada objeto possui uma essência individual e, ao mesmo tempo, uma essência universal” (ZILLES, 2017, p. 381).

A pessoa para Stein forma-se a partir da participação na natureza humana, mas também quando reconhece a sua singularidade, como indivíduo único e irrepetível. Toda e qualquer diferenciação exterior do ser remete à interior e esse movimento só é possível de dentro para fora.

11

Daß das Einzelsein des Menschen – wie jeder geistigen Person – sich vom Einzelsein aller unpersönlichen Dinge unterscheidet, ist schon deutlich geworden: es gehört dazu, daß das Leben dem Ich entquillt und daß es dem persönlichen Ich auf doppelte Weise in die Hand gegeben ist: um sich seiner als eines von allem gesonderten Lebens bewußt zu werden und um es frei zu gestalten. Wir haben aber auch gesehen, daß das Ich nicht als ein bloßes »reines Ich« zu denken ist; daß dieses nur gleichsam das Durchgangstor ist, durch welches das Leben der menschlichen Person aus der Tiefe der Seele zur Helle des Bewußtseins aufsteigt. Und das Innerste der Seele, ihr Eigenstes und Geistigstes, ist kein farb- und gestaltloses, sondern ein eigentümlich geartetes: sie spürt es, wenn sie »bei sich selbst«, »in sich gesammelt« ist. Es läßt sich nicht so fassen, daß man es mit einem allgemeinen Namen nennen könnte, es ist auch nicht mit andern vergleichbar. Es läßt sich nicht in Eigenschaften, Charakterzüge u. dgl. zerlegen, weil es tiefer liegt als sie: es ist das »Wie« (ποίησις) des Wesens selbst, das seinerseits jedem Charakterzug und jedem Verhalten des Menschen seinen Stempel aufprägt und den Schlüssel zum Aufbau seines Charakters bildet. Durch diese »Äußerungen« wird das Innerste der Seele auch von außen faßbar. Wir »spüren« das Unaussprechliche ihres Wesens auch an andern. Es ist das, was uns im tiefsten Grund »anzieht« oder »abstößt«. Wir können uns dabei wie von etwas Verwandtem berührt fühlen. Aber meine »Art« und die des andern lassen sich nicht in etwas Gemeinsames und etwas Unterscheidendes auseinanderlegen. In diesem Sinn müssen wir zugestehen, daß der Wesensunterschied des Einzelnen nicht faßbar ist. (ESGA 11/12, p.324)

Assim, Stein afirma que o que nos torna singulares em última instância é o núcleo da pessoa humana (*Kern*). Mas para melhor compreender o que consiste esse núcleo, é importante entender antes como se apresentam os três estratos da pessoa humana na análise steiniana.

CAPÍTULO 2

A PESSOA E A EMPATIA

Em tempos de relações líquidas, assimétricas e descontínuas, os seres humanos parecem estar à deriva: perdidos diante de si mesmos e do mundo. Clamam por relações que possam ser atravessadas até o fim, ou seja, vividas plenamente.

É a partir deste clamor que surge a concepção mais comum do termo empatia. Este termo provém do grego, *empathia*, que significa não apenas se compadecer da miséria do outro, mas, sobretudo de colocar-se em sua posição. Trata-se de uma vivência muito particular, que a filósofa Edith Stein soube analisar fortemente, embora nunca se utilizando de uma definição fechada ou do termo propriamente dito, mas tomando como base as investigações de seu professor Husserl e suas experiências de vida que a projetaram neste campo das relações humanas. Ela utiliza-se do tema da empatia para escrever sua tese doutoral de título “Sobre o problema da empatia” orientada pelo próprio Husserl.

As relações empáticas são vividas em um tempo e espaço precisos. Caso contrário, correr-se-ia o risco de viver apenas a ideia da relação, de viver as relações como projeções ou como uma forma de submissão ou domínio. É por essa razão que a ideia de empatia de Edith Stein exige a plena consciência e a plena aceitação de si mesmo. Somente assim o outro deixará de ser apenas um instrumento para mim, e se tornará alguém semelhante a mim em dignidade, com qualidades e defeitos assim como eu, mesmo sendo diferente de mim.

Edith Stein escreve em autobiografia *Vida de uma família judia* que foi a partir de Husserl que ela teve o primeiro contato com a expressão empatia.

Em seu curso sobre a natureza e o espírito, Husserl tinha falado de que um mundo objetivo exterior só pode ser experimentado intersubjetivamente, isto é, por uma pluralidade de indivíduos cognoscentes que estivessem situados em intercâmbio cognoscitivo. Segundo isso se pressupõe a experiência dos outros. A esta peculiar experiência, Husserl, seguindo os trabalhos de Theodor Lipps, a chamava *Einfühlung* (Empatia). Entretanto, Husserl não tinha explicado precisamente em que consistia. Isto era uma lacuna que se precisava preencher. Eu queria investigar o que era a *Einfühlung* (STEIN, 2002/1933, p. 374).

Husserl toma como plano de fundo de sua obra a empatia, pois no seu entender, ela é uma vivência essencial de compreensão entre as pessoas que objetivam o conhecimento. Pois ele buscava compreender a forma “como conhecemos o mundo em experiência de intercâmbio cognoscitivo e como significamos em relação de

intersubjetividade os fenômenos que se apresentam no dar-se das vivências humanas” (cf. BAREA, p.16). Tal modo de conhecer deveria se afastar do solipsismo. Neste sentido, a busca de Stein por um aprofundamento do tema da Empatia tende a tomar esta direção, de evitar o solipsismo e ao mesmo tomar como fundamento as três frentes de investigação fundamentais da fenomenologia: a consciência do outro, do mundo e do eu.

Assim como na concepção de pessoa, Stein não traz de modo evidente em sua obra uma definição acabada do que viria a ser a empatia. Por outro lado, ela utiliza-se do método fenomenológico para ir moldando o conceito e para chegar à essência, ou à empatia mesma. “Ela não ‘define’ a empatia; seu trabalho é o de colher a essência dessa experiência humana inegável” (SAVIAN FILHO, p.32).

A primeira parte da tese “Sobre o problema da empatia” se perdeu, então as primeiras formulações acerca do que venha a ser a empatia surgem pela primeira vez no segundo e no quinto parágrafo da obra (cf. STEIN, 2005f/1917, p.99) como sendo “um experimentar a experiência alheia”. Parece um conceito simples, mas Stein recorre a compreensão de outros elementos, os elementos relacionados ao sentimento e às emoções, pois para ela é preciso que se entenda o que venha a ser essa experiência e que haja uma distinção clara entre a empatia e a simpatia, termo fortemente estudado por Theodor Lipps no mesmo período. Stein vai a fundo na etimologia do termo empatia, que em seu sentido literal “trata-se da experiência ou do provar/sentir (*fühlen*) que faz penetrar na (*ein*) compreensão daquilo a que essa experiência remete, ou seja, a experiência (vivência) alheia” (SAVIAN FILHO, p.33).

Essa experiência própria da empatia perpassa um saber da consciência alheia. Este saber por sua vez não se trata somente de um saber cognitivo, relacionado a um saber raciocinativo ou demonstrativo, mas uma experiência da experiência alheia, que vai além da intuição ou de emoções, que faz com que uma pessoa sinta o que outra pessoa sinta ou que perceba o que o outro vivencia.

É neste sentido de compreender a fundo o que significa sentir o que o outro sente, realizando o movimento de passar das percepções exteriores para as percepções interiores é que Edith Stein se dedica a compreensão da empatia. E assim, utilizando-se do método fenomenológico, para ir fundo ao fenômeno, tenta primeiramente compreender o que a empatia não é, para depois delimitando mais a compreensão chegar às possibilidades daquilo que a empatia possa ser.

O primeiro elemento de distinção posto por Edith Stein é a compreensão que a empatia não é uma percepção externa. Para a filósofa,

(...) a empatia não tem o caráter de percepção externa, mas desde sempre tem algo em comum com ela, a saber: que para ela existe o objeto mesmo aqui e agora. Conhecemos a percepção externa como ato que se dá originariamente. Admitido que a empatia não é a percepção externa, com isso não está dito todavia que lhe falte este caráter do “originário” (STEIN, 2005f/1917, p.83).¹²

Isso implica que, pode-se até partir de algumas percepções externas para chegar ao ato empático, contudo ele não se limita a isto. Stein até dá um exemplo em sua obra, afirmando que se alguém sente dor, mas não possui expressões físicas disto, é difícil perceber externamente, mas que se se conversar com essa pessoa, pode-se sentir o mesmo que ela sente, por uma percepção interna, e assim chegar ao ato empático.

O caráter da empatia se diferencia então da percepção externa. A filósofa compreende que a percepção externa é produzida por uma percepção originária, ou seja, apreendo o sentido daquilo que vivencio imediatamente. Então no momento percebo alguém sente frio, já consigo apreender tal percepção. Mas por outro lado, quando falo de dor, não a consigo apreender imediatamente, porque não consigo “ver” a dor. Assim, Stein, afirma que o caráter de originariedade¹³ do ato empático se dá de forma cooriginária, em seu sentido (e não em seu ato), ou seja,

(...) pela empatia, não vivo a experiência do outro, pois essa vivência dele é absolutamente pessoal, intransferível, mas vivencio o objeto que ele vivencia, o objeto de sua experiência. (...) A empatia, portanto, rigorosamente falando, não me põe dentro do outro, mas faz que eu me dê conta do objeto de sua experiência (o “conteúdo”, conforme também diz Edith) (SAVIAN FILHO, p.38).

Assim, para Stein, somente depois de clarificar essa vivência, por meio de três etapas (a saber: 1. Aparição da vivência; 2. Explicação preenchedora de sentido; 3. Objetificação da vivência explicitada), é que esta mesma vivência pode de alguma forma ser de fato objetificada.

¹² Die Einfühlung als Erfassung des Erlebnisses selbst hat also nicht den Charakter äusserer Wahrnehmung. Dagegen wird man den komplexen Akt, der mit dem leiblichen Ausdruck das ausgedrückte Seelische miterfasst, wohl als äussere Wahrnehmung bezeichnen müssen. (...) Ist die Einfühlung nicht äußere Wahrnehmung, so ist damit noch nicht gesagt, daß ihr dieser Charakter des »Originären« abgeht. (ESGA 5, p.11)

¹³ A fenomenologia, a partir de Husserl, busca sempre apreender o caráter originário do fenômeno, ou seja, a sua unidade ontológica originária, os caracteres existenciais que constituem o seu ser em geral. Tanto Husserl como Edith Stein falam em compreender os fenômenos em *carne e osso* e *hic et nunc* (aqui e agora). No caso da empatia, o objeto se dá *hic et nunc*, aqui e agora, mas não em carne e osso. A experiência de outrem pode ser vista fisicamente e idealmente por meio do ato empático. Mas “[...] a vivência inquestionável do objeto vivido pelo outro, presente na palavra, mas a ela é muitas vezes independente dela” (SAVIAN FILHO, 2014, p.14). A empatia é, portanto, livre e, desse modo, não é uma percepção externa, pois ela consiste na vivência da experiência interior alheia. Assim, não tem um caráter apenas de originariedade, mas de cooriginariedade.

Quando aparece para mim de uma vez, está diante de mim como objeto (por exemplo, a tristeza de outros que “leio na cara”); mas enquanto vou atrás das tendências implícitas (tento trazer a mim dados mais claros que o humor que se encontra no outro), ela já não é objeto em sentido próprio, mas se transferiu até dentro de si; já não estou volvido até ela, se não volto nela até seu objeto, estou cabendo em seu sujeito, em seu lugar. E só atrás desta clareza conseguida na execução, me põe em frente outra vez à vivência como objeto (STEIN, 2005f/1917, p.87).¹⁴

Verifica-se assim, que é nem sempre é tão simples identificar o ato empático, porque ele transcende o uso de nossos sentidos físicos, e nem sempre é fácil distinguir quando temos uma experiência da vivência alheia ela mesma, ou de forma objetiva, ou quando não nos identificamos com o outro. Disto Edith Stein conclui que a empatia é então um tipo *sui generis* de ato experiencial.

Ainda no sentido de compreender o que a empatia não é, Stein confronta a sua descrição a outras descrições de empatia (especialmente com de Lipps). Daí afirma que a empatia não é um mero sentir com, pois o conteúdo do consentir pode variar. Também não é um sentimento único que ocorre a mais de um sujeito por algum motivo comum. Não é uma representação da mente de alguma vivência apreendida, nem se inclui na percepção interna (como pretendia Scheler) ou se limita a atos da vontade. Muito menos é uma imitação, associação ou inferência por analogia.

Compreendendo assim o que a empatia não é, Edith Stein começa a desenvolver melhor o que venha a ser a empatia, pois não toma o indivíduo, ou a pessoa de forma dual. Há sempre implícito um dinamismo empático em cada ato humano, o que implica uma atuação psíquico-espiritual por meio da corporeidade. A empatia não reduz todos os atos humanos a si, mas em muitos dos atos humanos o ato empático aparece como elemento fundamental.

As consequências filosóficas da investigação steiniana são claras: Edith não cede à postura dualista “idealismo *versus* realismo”, não dá precedência absoluta nem ao sujeito nem ao objeto, e também não cede a leituras de tipo exclusivamente empirista ou racionalista; ao contrário, leva às últimas consequências a afirmação da intersubjetividade como condição da experiência humana (SAVIAN FILHO, p. 47).

¹⁴ Indem es mit einem Schlage vor mir auftaucht, steht es mir als Objekt gegenüber (z. B. die Trauer, die ich dem anderen »vom Gesicht ablese«); indem ich aber den implizierten Tendenzen nachgehe (mir die Stimmung, in der sich der andere befindet, zu klarer Gegebenheit zu bringen versuche), ist es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle; und erst nach der im Vollzug erfolgten Klärung tritt es mir wieder als Objekt gegenüber. (ESGA 5, p.14)

1. Singularidade e Alteridade: O ato empático como fundante da pessoa humana

Por meio do sentir a pessoa humana toma consciência de sua própria nota individual, o que permite apreender também a nota individual de outras pessoas. Para compreender o que possibilita essa apreensão é necessário conhecer o principal conceito examinado por Stein em sua tese doutoral: a Empatia, vivência fundamental que está na base de toda relação intersubjetiva.

Na tese de doutorado, ela aprofunda um tema que Husserl já havia desenvolvido, que diz respeito à compreensão do sujeito nas suas relações intersubjetivas. Trata-se do problema da empatia, uma vivência muito particular presente no fluxo de consciência, que funda a relação que o sujeito estabelece com outros sujeitos, e que permite compreender a vida psíquica de seus semelhantes. A definição da autora é a “empatia como a percepção (*Erfahrung*) de sujeitos alheios e suas experiências (*Erleben*)”, ou como Angela Ales Bello explica, “uma descrição fenomenológica da forma em que os sujeitos humanos se reconhecem mutuamente tais, isto é, precisamente sujeitos e não objetos, como as coisas do mundo físico”. A empatia é diferente de vários outros atos que podem – por uma má interpretação – confundir-se com ela, como por exemplo: a memória, a expectativa, a fantasia e a simpatia (KUSANO, 2014, p. 91).

É a empatia permite traçar a distinção entre a relação que a pessoa humana tem com as coisas, com todos os tipos de objetos, e a relação que tem com outras pessoas humanas.

As vivências que visam uma pessoa não seguem uma via de mão única como acontece em relação às coisas meramente físicas. Essas vivências chegam até a pessoa e retornam enriquecidas pelas qualidades que encontram. Por isso, pode-se dizer que há um acréscimo ao nosso fluxo de vivências (*Urstrom*) (ALFIERI, 2014, p.85).

Este fluxo de vivências é um dos elementos principais investigados por Edith Stein em sua tese sobre o problema da Empatia. Os seres humanos mantêm a sua individualidade, ligada profundamente à sua corporeidade, podendo também reconhecer-se e comunicar reciprocamente, isso porque a vivência empática, mediante um contínuo experimentar o outro, permite apreender o indivíduo no seu duplo aspecto constitutivo: como corpo vivenciado (*Leib*) e como personalidade. Assim, a empatia não é mera percepção, mas para constituir o vivente é necessária uma vivência totalmente nova que, além de ser capaz de perceber, seja também capaz de sentir.

Em suas análises, Edith Stein percebe que a empatia é uma vivência *sui generis*, inexplicável por comparação com qualquer outro tipo de vivência. A empatia necessita do envolvimento de todas as dimensões da pessoa, a corporeidade, a dimensão psíquica e, sobretudo, o espírito, uma vez que fazem parte de toda e qualquer ação humana.

Todo o ato empático se dá, pois o ser humano é em si um ser social. A pessoa humana, portanto, deve ser sempre observada a partir de uma dinâmica de atos, relações, estruturas e tipos sociais, que indicam um indivíduo imerso numa coletividade. Stein afirma que:

O indivíduo humano isolado é uma abstração. Sua existência é um mundo, sua vida é vida em comum. E estas não são relações externas, que se acrescentam a um ser que já existe em si mesmo e por si mesmo, senão que sua inclusão em um todo maior pertence à estrutura mesma do homem. (STEIN, 2007/1933, p. 163).

E embora esteja inserida numa coletividade, a pessoa humana não dissolve a sua identidade, o seu “eu”, pois a sua individualidade está ligada também à sua corporeidade e em última instância à sua capacidade empática. E essa capacidade empática é que permite que o ser humano se forme a partir da alteridade: quando conhece as personalidades alheias, a pessoa humana constrói referências para uma autoavaliação, sem que haja um determinismo, fazendo que esses elementos relacionados ao outro acenem para aspectos já existentes em maior ou menor proporção no interior do indivíduo.

A empatia, que Edith Stein define como “uma espécie fundamental de atos nos quais se apreende o viver alheio [...], ou a experiência da consciência alheia em geral [...], experiência que um eu em geral tem de outro eu em geral”, constitui precisamente um acionamento fundamental dessa estrutura intencional – e, portanto, relacional – da consciência humana inserida em um mundo. Por meio da empatia eu saio, de certo modo, dos “limites da minha individualidade” e, com isso, estou seguro quanto à existência de um mundo objetivo comum, onticamente independente da percepção de uma consciência particular. É nesse sentido que Edith Stein afirma que “a empatia, como o fundamento da experiência intersubjetiva, torna-se uma condição de possibilidade do conhecimento do mundo externo existente” (RUS, 2017, p.124).

Quando a pessoa humana experiencia o mundo como realidade que as consciências têm em comum, e das quais elas fazem parte, cada uma se experimenta como um ser comunitário em múltiplos níveis. Contudo, também à comunidade, Stein também buscará a sua forma mais essencial. Neste sentido, ela fala de uma comunidade de essência, onde cada indivíduo é inserido na Humanidade e lhe pertence em virtude de uma natureza geral comum, assim existiria uma humanidade que caracterizaria todos os indivíduos.

[A] comunidade de essência [...] trata-se de uma comunidade de condição em virtude da qual cada um descobre ter em comum com os seus semelhantes um conjunto de características (encarnação, finitude, liberdade, afetividade, racionalidade etc.). Nós podemos admitir que é essa comunidade de condição que permite a cada indivíduo sentir-se conectado aos outros a partir do seu próprio interior, unido por uma série de traços comuns (RUS, 2017, p. 125).

Embora haja um certo caráter universal relacionado com a humanidade, a pessoa humana mantém a sua singularidade pois conserva um *status* único do seu eu puro. E este *caráter monádico* que conserva na pessoa humana suas características mais essenciais e que permite que se relacione com as demais pessoas e com o mundo sem que se confunda com eles. O caráter monádico pessoal está intimamente relacionado ao núcleo do ser, ao *Kern*, aquilo que dá à pessoa a sua nota distintiva, ou seja, indica o que ela é em si mesma.

Ao designar o núcleo como “algo individual, indissolúvel e inefável”, Edith Stein expressa o caráter propriamente indisponível do ser pessoal: tal indisponibilidade indica que o núcleo *Kern* é uma doação originária da qual o ser humano não é a fonte, uma vez que o núcleo não resulta do ser humano, mas é o suporte vivo das qualidades particulares da pessoa. Edith Stein designa, portanto, o núcleo da personalidade como esse fundo imutável de seu ser, que não é o resultado de um desenvolvimento, mas, pelo contrário, prescreve ao desenvolvimento um determinado rumo (RUS, 2017, p.133).

A partir dessa condicionante interior presente na pessoa humana, é preciso que ela esteja atenta às experiências que se apresentam a ela como um todo (a partir da corporeidade e alma), de tal modo que se possa perceber a vivência alheia, como se fosse a própria vivência, e somente a partir daí desencadear uma ação. A empatia se daria assim como estes modos de apreensão da vivência do outro em si, como sujeito da vivência. “A vivência da empatia é fundamental e basilar nas relações humanas e contribui para a formação dos sujeitos e suas capacidades.” (BAREA, 2015, p.75).

A empatia está sempre presente nas experiências cotidianas da pessoa humana, porque se tratam de vivências pessoais que a impulsionam para estar-se sempre dando conta da vivência alheia. Isso implica em estar sempre acompanhado de tal vivência na experiência originária como se fosse uma experiência minha.

Como cada momento associativo está relacionado a um aspecto da pessoa, mesmo a comunidade tem um caráter orgânico, reconduzido à força vital que é psíquica. Isso não deve, no entanto, ser entendido como algo acima do indivíduo, independente de indivíduos; antes, havia um relacionamento de troca mútua entre os dois; na verdade, a força vital dos indivíduos ajuda a formar a comunidade, mas, uma vez objetivada, essa pode servir de estímulo para cada um dentro de sua comunidade particular e cada indivíduo também pode pertencer a comunidades diferentes, dando e recebendo delas sem esgotar sua força vital (ALES BELLO, 2011, p.36).

Compreender o outro exige de cada pessoa um esforço em abrir-se e dar-se a conhecer, ou seja, comunicar o nosso modo de ser e ao mesmo tempo respeitar o outro desde a sua singularidade. Cada ser humano é uma pessoa com um modo de ser próprio e individual. Na maioria das vezes a relação que se dá entre as pessoas é mais ou menos

profunda, contudo esta concepção que temos uns dos outros não é meramente intelectual, trata-se sempre de um encontro vivo.

O outro sempre se apresenta de forma nova em nossas relações, por isso, segundo Stein, sempre operamos a empatia para perceber o estado vivencial que acompanha a singularidade pessoal. Com o passar do tempo, torna-se um estrato aproximado do ser alheio, mas nunca um estrato completo e imutável (BAREA, 2015, p.100).

A empatia, como apresentada por Stein, orienta a pessoa humana para que possa perceber o outro respeitando a sua ipseidade e alteridade, elementos que despertam no encontro. Tão pronto se desperta a vida consciente, o homem se encontra a si mesmo em comunidade com outros homens. De fato, somos provocados pelo outro, seu olhar, seu agir nos impele a reconhecê-lo como pessoa, possuidor de sua liberdade e consciente de seus atos.

2. A formação integral da pessoa humana: a pedagogia steiniana

Em suas obras, Edith Stein retorna muitas vezes ao tema da formação¹⁵, especialmente quando trata da pessoa humana. Ela vai conceber esta formação não apenas como um ato pedagógico, mas um ato que englobe em si também aspectos antropológicos, teológicos e filosóficos.

Mesmo que pareça paradoxal, Stein vai chegar à conclusão que esse processo que é simultaneamente pedagógico e antropológico é que faz o homem mais conhecedor de si mesmo e ao mesmo tempo mais aberto aos outros seres humanos. A pedagogia então terá de buscar a resposta ao questionamento: quem é o homem? Será um processo rumo ao outro.

Se a ideia do homem é de relevância decisiva tanto para a estrutura da pedagogia como o trabalho educativo, será de urgente necessidade para estas últimas gozar de um firme apoio nessa ideia. A pedagogia que careça de resposta à pergunta “o que é o homem” não fará senão construir castelos no ar. Encontrar uma resposta a esta pergunta é a missão da teoria do homem, da antropologia (STEIN, 2007/1933, p.21).

¹⁵ Ela o fará especialmente na obra *A estrutura da pessoa humana*. Na língua alemã o título é *Der aufbau der menschlichen person*. A palavra *Aufbau* por sua vez pode significar estrutura, mas talvez seja melhor traduzida por *construção*, ou *construir sobre*. Esta é uma importante discussão acerca do tema, pois se traduzimos como *construir sobre*, temos que partir de uma base na qual a pessoa humana é formada, ou seja, não trata-se de uma estrutura que surge a partir do nada.

Assim, para Edith Stein, falar da constituição tripla do ser humano (corpo, psique e espírito) é falar de sua formação espiritual de uma forma mais ampla, pois não há como o homem se formar se não for de maneira integral.

Dado que a formação e a educação hão de abarcar o homem inteiro, tanto a seu corpo como a sua alma, é importante para o educador conhecer a estrutura, as funções e as leis evolutivas do corpo humano. Só assim poderá saber que pode fomentar seu desenvolvimento natural e que pode prejudica-lo. Também é importante conhecer as leis gerais da vida anímica do homem, a fim de leva-las em conta no trabalho educativo (STEIN, 2007/1933, p.22).

Pode parecer que Stein se prende apenas a concepções teóricas, mas pelo contrário ela está interessada no fenômeno ser humano, inserido no mundo, num contexto histórico e cultural específico. Neste sentido até parece dar alguns indícios de certo flerte com o Existencialismo¹⁶, movimento filosófico muito evidente no mesmo período em que surge a Fenomenologia Alemã. Edith Stein afirma assim que é importante

o conhecimento dos grupos humanos, dos povos, etc., em seus respectivos modos de ser próprios é de grande relevância pedagógica. Por um lado, devido a que os indivíduos são exemplares desses tipos, pelo que o conhecimento destes constitui um bom instrumento para conhecer aqueles. Um segundo motivo é que cada homem concreto não é um indivíduo ilhado, mas que é membro de grupos suprapessoais, como o povo e a raça, e é missão do educador formá-lo não só como indivíduo, mas também como membro do todo (STEIN, 2007/1933, p.22).

Ao adotar tal perspectiva pedagógica, pode-se considerar a arte de educar segundo Edith Stein um verdadeiro gesto de criação. Ele resulta de uma interação dinâmica entre, de um lado, a liberdade do indivíduo e a energia de que ele dispõe originariamente, e, de outro lado, um conjunto de dados que “atuam, em parte do exterior, em parte do interior” e constituem igualmente fontes de energia suscetíveis de alimentar o processo de formação.

A alma, suas vivências e todas as suas características constitutivas estão em dependência de todo o tipo de circunstâncias; submetem-se também às suas influências recíprocas, bem como à influência dos estados e da composição [*Beschaffenheit*] do corpo; por fim, são integrados ao sistema completo da realidade física e psíquica. É sob a ação permanente de tais influências que o indivíduo se desenvolve, com todas as suas características constitutivas (STEIN, 2005f/1917, p.193).¹⁷

¹⁶ Sobre a relação entre o Existencialismo Cristão e a Fenomenologia Alemã tratarei no terceiro capítulo, no que tange o tema da Interioridade.

¹⁷ Wir fanden die Seele, ihre Erlebnisse und alle ihre Beschaffenheiten abhängig von allerhand Umständen, beeinflussbar durcheinander sowie durch die Zustände und die Beschaffenheit des Leibes, schließlich eingegliedert in den ganzen Zusammenhang der physischen und psychischen Wirklichkeit. Unter der ständigen Einwirkung solcher Einflüsse entwickelt sich das Individuum mit allen seinen Beschaffenheiten (ESGA 5, p.92)

O desenvolvimento, ou formação da pessoa deve articular todos esses dados. Assim, a arte de educar consiste em fazer as múltiplas influências concorrerem da melhor forma para a realização do objetivo educativo almejado, em última instância, o acesso a uma personalidade plenamente desenvolvida, pois para a autora “é concebível que a vida de um ser humano seja um processo de desenvolvimento perfeito de sua personalidade” (cf. STEIN, 2005f/1917, p. 196).

A pessoa é uma união tridimensional: corpo-alma-espírito. Como espírito, a pessoa humana é o portador de sua vida, mantém-a na mão, por assim dizer. A pessoa conhece, ama e serve e a alegria de conhecer, amar e servir é a vida do espírito, a esfera de liberdade adequada. E novamente ela afirma que, sob o espírito, entendemos o "eu" consciente e livre; Os atos gratuitos são o domínio privilegiado da pessoa. O "eu" para o qual o corpo e a alma estão certos, o mesmo "eu" que engloba o espírito "Eu" é o espírito vivo, o consciente, livre "eu" (BASEHEART, 1997, p.56).¹⁸

No processo educativo, apesar da presença da liberdade, esta pode auxiliar ou atrapalhar no processo educativo se não bem compreendida, ou não estiver voltada a execução do bem. Pelo mal uso de sua liberdade o indivíduo pode anular todos os esforços de formação de si ou se fechar às influências educativas.

A esses limites se acrescentam “as insuficiências do próprio educador: o caráter limitado do conhecimento que, mesmo com boa vontade, não tem condições, por exemplo, de explorar totalmente a natureza da criança a ser educada”.

No que concerne às influências externas, pode-se mencionar diversas, sem perder de vista que elas interagem permanentemente com o estado interior do sujeito afetado por elas. Entre as influências do meio que agem de modo involuntário sobre um sujeito existem os sentimentos que provém de pessoas que o rodeiam e que podem tanto devorar sua energia interior (pela desconfiança), quanto fazê-la crescer e fortifica-la (pelo amor ou confiança). Edith Stein toma aqui o exemplo de um professor que comunica entusiasmo à sua classe.

“Para atingir o seu objetivo, a educação se apoia sobre uma primeira força formadora que é interna. Ora, ela mesma é formada pelas forças formadoras internas e externas, que impõem limites ao trabalho educativo” (RUS, p.88).

¹⁸ Tradução livre de: “Person, in conclusion, is a three-fold oneness: body-soul-spirit. As spirit, the human person is the bearer of his/her life, holds it in hand, so to speak. The person's knowing, loving, and serving and the joy in knowing, loving, and serving are the life of spirit, the proper sphere of freedom. And again she affirms that under spirit we understand the conscious and free ‘I’; free acts are the privileged realm of person. The ‘I’ to which body and soul are proper, the same ‘I’ which encompasses the spirit ‘I’ is the living-spiritperson, the conscious, free ‘I’” (BASEHEART, 1997, p.56)

As limitações objetivas que a natureza e a liberdade impõem à educação, longe de arruinar toda e qualquer possibilidade, podem ser apreendidas como a pedra de toque de uma aceitação realista da condição humana.

Porém, Edith Stein não se detém nesse ponto. Apesar de aceitar os limites constitutivos que restringem o agir educativo, ela admite que existe, porém, um só e único criador para o qual esses limites não subsistem: é Deus. Sobre esse aspecto transcendental e mais relacionado à teologia tratarei mais a frente no terceiro capítulo deste trabalho.

Assim, para Edith Stein, a vida psíquica humana chega a ser plena apenas quando se abre à vida espiritual, num movimento de conhecimento e aprofundamento de si, para uma abertura e saída de si rumo ao mundo dos objetos e rumo à subjetividade alheia. A comunhão com o espírito dos outros se dá à medida que se partilha da vida e do conhecimento, dando existência a um conjunto de vivências comuns.

Somente no âmbito do mundo espiritual, consciente e intersubjetivo, o ser humano pode superar o isolamento inevitável de uma vida psíquica limitada à dimensão individual voltada apenas para o mundo material e vital.

Desta forma, toda pessoa deve estar aberta a viver e ser comunidade.

No lugar em que uma pessoa se posiciona diante de outra como *sujeito* diante de um *objeto*, a investiga e dá um tratamento racional com base no conhecimento adquirido, para suscitar efeitos intencionados, aí as pessoas convivem como *sociedade*. No lugar, ao contrário, em que um sujeito aceita o outro como *sujeito* e não se posiciona diante dele, mas *vive com ele* e se deixa influenciar pelos seus movimentos vitais, aí eles formam uma *comunidade* juntos (FARIAS, p.51).

Dado que a abertura aos outros e ao mundo dos valores pertence à atitude original de indivíduos espirituais, e que a dimensão espiritual não se realiza em indivíduos totalmente isolados e fechados neles mesmos e no mundo natural, pode-se afirmar que o ser humano é originalmente tanto um ser social como um ser individual, e que os organismos sociais possuem o seu fundamento nos indivíduos.

É da compreensão e vivência da dimensão comunitária que se pode se aproximar à transcendência. Não uma transcendência que faça a pessoa humana alheia a si mesma, mas que faz com que ela se encontre, dentro de si, e que possa leva-la a compreender os demais.

Neste sentido é preciso compreender mais a fundo o sentido de comunidade para Stein, suas diferentes instâncias e significados.

3. *Comunidade*

Para Edith Stein, a vida psíquica humana chega a ser plena apenas quando se abre à vida espiritual, num movimento de conhecimento e aprofundamento de si, para uma abertura e saída de si rumo ao mundo dos objetos e rumo à subjetividade alheia. A comunhão com o espírito dos outros se dá à medida que se partilha da vida e do conhecimento, dando existência a um conjunto de vivências comuns.

“Somente no âmbito do mundo espiritual, consciente e intersubjetivo, o ser humano pode superar o isolamento inevitável de uma vida psíquica limitada à dimensão individual voltada apenas para o mundo material e vital”. (FARIAS, p. 50)

Assim, toda pessoa deve estar aberta a viver e ser comunidade.

No lugar em que uma pessoa se posiciona diante de outra como *sujeito* diante de um *objeto*, a investiga e dá um tratamento racional com base no conhecimento adquirido, para suscitar efeitos intencionados, aí as pessoas convivem como *sociedade*. No lugar, ao contrário, em que um sujeito aceita o outro como *sujeito* e não se posiciona diante dele, mas *vive com ele* e se deixa influenciar pelos seus movimentos vitais, aí eles formam uma *comunidade* juntos (FARIAS, p.51).

Stein sabe que as relações interpessoais são necessárias para a construção de cada pessoa, mas ela vai além, a partir da noção de pessoa e da vivência do ato empático, ela vai falar do ser comunidade.

A palavra *comunidade* pode, na língua portuguesa, nos levar a uma concepção errônea sobre o termo. Não se trata de uma “comum unidade”, mas a palavra vem do latim, *communio*, que por sua vez vem do grego *koinonia*: um grupo de pessoas que vivem em comunhão. E por sua vez, a palavra comunhão significa *participação, relação, estar-em, permanecer-em*.

Edith Stein trará duas conceituações para comunidade, uma de sentido mais amplo e outra de sentido mais estrito. Num sentido mais amplo, quando fala-se de comunidades

Tratam-se de estruturas em cuja constituição as pessoas desempenham um papel, seus atos sociais e suas relações sociais. Pode-se falar de comunidade em sentido amplo aí onde não só existem relações mútuas entre pessoas, senão que além disso essas pessoas aparecem como uma unidade e formando um “nós”. Essas estruturas podem ser passageiras (os participantes em uma ‘reunião social’ são uma ‘comunidade’ somente durante as horas que passam juntos, com aqueles que se encontram em uma viagem uma única vez dura o mesmo), mas também pode seguir existindo além de sua reunião concreta e atual (um grupo estável de amigos, uma classe escolar, uma associação qualquer)” (STEIN, 2007/1933, p. 165).

Agora, Edith Stein fala também da comunidade em sentido estrito. Esta existe onde existe uma comunidade permanente de vida entre pessoas que afeta essas pessoas na profundidade do seu ser e lhes confere uma marca duradoura. Esta comunidade, propriamente dita, funda-se não só em relações passageiras ligadas a um momento concreto, senão também em vínculos suprapessoais, e tem uma lei própria de formação, em virtude da qual se desdobram e desenvolvem do mesmo modo que uma pessoa humana individual.

Assim, para ela a comunidade deve ser compreendida da mesma forma que o ser pessoa, contudo de maneira estendida. Isto se dá pois “nas diferentes comunidades humanas, tanto as mais efêmeras como as mais ‘substantivas’ se baseiam em uma comunidade universal que engloba a todas as demais: a *humanidade*” (STEIN, 2007/1933, p.166).

Edith Stein parece conhecer bem o significado da vivência comunitária. Ela vem de uma tradição judaica ortodoxa e sua mãe transmitiu a ela todos os ensinamentos do judaísmo ainda na infância. E os judeus utilizam-se de um conceito forte: *Tikun olam*, que literalmente significa *reparação do mundo e construção para a eternidade*. Este conceito relaciona-se à ideia de justiça social, pois através dessa noção espera-se superar todas as formas de idolatria e ao mesmo tempo agir e comportar-se sempre de maneira contrutiva e benéfica. Assim, os judeus nunca seriam responsáveis apenas pela sua própria realidade moral, espiritual e material, mas de toda a sociedade como um todo.

Embora esse conceito seja próprio dos judeus, quando fala-se de humanidade, não se trata somente de um gênero, ou seja, do conjunto de todo o que é homem, senão de um indivíduo concreto, de um organismo corporal-espiritual que se relaciona com outros semelhantes a si.

A humanidade portanto não é anterior à cada indivíduo, a parte não é anterior ao todo. E isto Stein deixa bem claro, que é preciso que as pessoas humanas mantenham suas características individuais ainda que componham uma comunidade. É por isso que

(...) a abertura ao viver atual da dimensão comunitária necessita de um contínuo estado de vigília da pessoa, porque “quando a alma é colocada fora de circuito da vida atual, ao comportamento e à visibilidade do indivíduo falta a nota individual ou, como também poderia ser definida, a nota pessoal”. Nessa situação, o viver não virá do núcleo do seu ser e será conduzido pelas forças psíquicas de outrem (ALFIERI, 2014, p.90).

Somente quando o viver individual centra-se na interioridade do seu núcleo que é possível falar de um “caráter de comunidade formado por analogia com a

personalidade individual” (ALFIERI, 2014, p.90). Contudo, a comunidade, diferente da pessoa humana, não possui um núcleo. Ela funda-se a partir dos vários núcleos pessoais, daí a importância da formação de cada pessoa de maneira adequada.

A vida em comunidade se dá pela construção de várias pessoas, cada qual com suas vivências individuais, contudo em contrapartida a vida em comunidade também é “útil e necessária para a formação da pessoa, pois a governa para um conhecimento mais amplo e coerente de si mesma, do outro e do mundo” (SBERGA, 2014, p.270).

É na convivência pessoal que se dá o processo de empatizar, que colabora para que a pessoa se forme cada vez de forma mais plena, podendo desenvolver todas as suas potencialidades humanas e sociais.

É assim que comunidades de pertença e individualidade crescem e se desenvolvem uma ao lado da outra e uma com a outra, mas ao mesmo tempo lutando uma com a outra. Quanto mais a comunidade envolve o indivíduo no seu “mecanismo”, e o conforma ao seu tipo, tanto maior é o perigo de que a natureza individual deste venha inibida no seu desenvolvimento. Quanto maior é a força com a qual a natureza individual se desenvolve, tanto mais cresce o perigo de que a comunidade se torne muito estreita para o indivíduo, e que ele termine por separar-se intimamente e talvez também exteriormente. Nos confrontos destes perigos o indivíduo não está, porém, desarmado. O indivíduo que cresce na comunidade, e os outros, com os quais ele está em comunidade, e sempre mais estreitamente se unem em comunidade, são para eles natureza, *pessoas*, isto é, seres *dotados de razão e livres*, seres dotados de discernimento e que podem operar com base a tal discernimento: que conhecem também a si mesmos e os outros membros e a comunidade, e podem intervir-lhes formativamente (STEIN *apud* SBERGA, 2014, p.272).

Para Stein o pertencimento que toda pessoa pode ter com a comunidade, ou seja, à vida social e cultural, também comporta uma consciência e responsabilidade que parte de cada indivíduo particular. Assim, a vida comunitária se torna bela e prazerosa se for permeada de valores e ética. O indivíduo por sua vez ao reconhecer tais valores é capaz de julgar o sentido e o valor da própria vida humana. Uma comunidade verdadeira não será apenas um agrupamento de pessoas, mas fundamenta-se na comunhão e se alegra quando está alicerçada nos valores que a constituem. Tais valores não nascem nem morrem, mas são eternos e quando vividos em profundidade, fazem com que cada pessoa se torne melhor e eles mesmos se traduzem na expressão da vida pessoal e comunitária.

CAPÍTULO 3

A PESSOA E A TRANSCENDÊNCIA¹⁹

Dado que a abertura aos outros e ao mundo dos valores pertence à atitude original de indivíduos espirituais, e que a dimensão espiritual não se realiza em indivíduos totalmente isolados e fechados neles mesmos e no mundo natural, pode-se afirmar que o ser humano é originalmente tanto um ser social como um ser individual, e que os organismos sociais possuem o seu fundamento nos indivíduos.

É da compreensão e vivência da dimensão comunitária que se pode se aproximar de Deus que transcende o homem. Não uma transcendência que o faz alheio ao homem, mas que faz com que o homem o encontre dentro de si, e que possa leva-lo a compreender os demais.

Para entender o caminho traçado por Edith Stein no tocante à sua compreensão da transcendência, é necessário ao leitor saber que neste ponto se encontrarão aspectos da filosofia e da teologia. Contudo, mesmo aqui Edith não abandona o método fenomenológico, mas associa a ele elementos místico-teológicos para melhor poder falar de Deus e do homem. É por isso que, ao tratar da mística, ela não foca em eventos ocasionais e extraordinários, mas centra-se no essencial de uma vida da graça vivida conscientemente. Não se trata de um caminho para privilegiados, mas um caminho que Deus oferece a todo ser humano, na medida em que Esse se revela a este e se relaciona com ele. Edith Stein vai reafirmar a ideia teológica cristã de que não há vivência

¹⁹ Dentro da história da filosofia o termo *transcendência* “foi usado com dois significados diferentes: 1º estado ou condição do princípio divino, do ser além de tudo, de toda experiência humana (enquanto experiência de coisas) ou do próprio ser, 2º ato de estabelecer uma relação que exclua a unificação ou a identificação dos termos”.

Edith Stein parece considerar o segundo significado, no qual “Transcendência é o ato de se estabelecer uma relação, sem que esta signifique unidade ou identidade de seus termos, mas sim garantindo, com a própria relação, a sua alteridade. Esse conceito também tem origem religiosa e neoplatônica. Plotino dizia que a contemplação é ‘para quem foi além de tudo’. Num trecho famoso, S. Agostinho dizia: ‘Se achares mutável a tua natureza, transcende-te a ti mesmo’, e acrescentava: ‘Lembra-te de que ao te transcenderes a ti mesmo, estás transcendendo uma alma racional e que, portanto, debes visar ao ponto do qual provém a luz da razão’.

Esse sentido ativo de Transcendência ficou praticamente obliterado na filosofia tradicional e só foi retomado pela filosofia contemporânea. Com referência à Transcendência do ser ou da coisa em relação à consciência que a apreende ou ao ato de conhecimento que é seu objeto, a própria consciência ou ato de conhecimento foram chamados de transcendentos. Assim, Husserl fala de *percepção transcendente*, que tem a coisa por objeto e em relação à qual a coisa é transcendente, o que difere da *percepção imanente* que tem por objeto as experiências conscientes que são imanentes à própria percepção”.

Posteriormente, “Heidegger definiu como transcendente a relação entre o homem (*dasein*, ser-aí) e o mundo. (...) Heidegger, portanto, considera a Transcendência como o significado de ser no mundo” (cf. ABBAGNANO, p.981).

autêntica do cristianismo sem um encontro, sem uma experiência e sem um submergir-se cada vez mais no mistério. E no caso, não somente Deus, mas também o ser humano se apresenta como mistério a se revelar.

A mística assim entendida e vivida não pode fechar-se no intimismo. Ao contrário, ela se abre continuamente à associação e à missão. O fato de que a mística proposta por Edith Stein assuma como elementos fundamentais o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, abre a ela uma dimensão profundamente evangélica em relação ao outro: a empatia, vista como a capacidade cognoscível humana de acolher a experiência do outro, vivida em uma dimensão de fé experiencial se converte em um meio idôneo de viver o amor ao próximo. Deste modo, a autêntica experiência mística, deve ser livre de preconceitos e não deve pautar-se em conceitos teológicos fechados, mas ser fruto da graça e de uma perspicaz contemplação do próximo e de Deus, assim, vinculando-se ao método fenomenológico na contemplação da realidade. Neste sentido, Edith encontra na mística uma continuação lógica daquilo que vinha realizando desde o simples plano cognoscível.

1. Teresa D'Ávila e Agostinho – Encontro da teologia e da filosofia

Para o desenvolvimento das ideias de interioridade e plenitude pessoal no tocante à alma humana, Edith Stein toma como base especialmente um dos apêndices propostos para a obra *Ser finito e ser eterno*. Trata-se do texto *O castelo interior*²⁰. Ele provavelmente foi escrito no começo de 1936 e é composto por duas partes: na primeira, Stein analisa a obra teresiana, e, na segunda, interpreta a obra à luz de aspectos próprios da psicologia moderna.

Teresa d'Ávila é escolhida por Edith Stein não por acaso. Stein já nutria um grande apreço pela mística cristã, desde a sua conversão ao catolicismo, nos anos de 1921-1922, quando na casa de seus amigos Conrad-Martius, teve acesso à autobiografia da santa: *O livro da vida*. E, ao ingressar ao carmelo, em 1933, como postulante, se aprofunda de fato nas obras de Teresa.

²⁰ Embora Edith Stein tenha tentado publicar a obra *Ser finito e ser eterno* com seus dois apêndices, não o conseguiu pela situação extremamente difícil para os judeus à época, assim, o texto impresso não chegou a publicar-se em vida da autora. Só foi publicado posteriormente, pela primeira vez, em 1962, na coleção *Edith Steins Werke*.

Dentre as diversas obras, Stein elege *Castelo interior ou Moradas* como aquela que ela pode analisar à luz da filosofia. O primeiro apêndice de sua obra *Ser finito e ser eterno*, em sua tradução para o espanhol, leva o mesmo título da obra de Teresa (*O castelo interior*²¹), contudo o título original da obra de Edith Stein na língua alemã é *Seelenburg* que literalmente significa “Castelo das almas” (Seelen = almas, burg = castelo), o que já faria uma ligação direta com a concepção de alma proposta pela filósofa em comparação com a obra de Teresa.

Edith Stein não tem o intuito de com que esse texto dizer como suas explicações sobre a estrutura da alma se conectam com a obra de Teresa d’Ávila, mas trata-se da “tentativa puramente teórica de indagar na constituição graduada dos seres as notas específicas do ser humano, no qual entra a definição da alma como centro de todo esse edifício físico-psíquico-espiritual que chamamos ‘homem’” (STEIN, 2005b/1950, p.1113)²². Para Stein, a obra *Castelo Interior* é insuperável para falar da alma humana, pois Teresa D’Ávila expõe nela a riqueza de sua experiência interior, e mostra que ao escrevê-la chega ao mais alto grau de vida mística, pois é capaz de expressar de forma extraordinária, em termos inteligíveis, suas vivências interiores e de fazer claro e evidente o inefável. Trata-se de uma verdadeira obra de arte.

Contudo, embora se coloque numa postura humilde em relação à obra teresiana, Edith Stein traça uma bela analogia. Ela não vai, nesta obra, adentrar-se em aspectos místicos profundos, mas se pudermos analisar toda a sua concepção acerca dos elementos constitutivos da pessoa e como estes se relacionam, percebemos que Edith Stein caminha ao lado das intuições de Teresa.

Para Teresa d’Ávila era impossível dar a entender os acontecimentos que ocorrem no interior do homem sem antes compreender de maneira clara em que consiste exatamente esse mundo interior. É nesse sentido que cria uma imagem para tentar descrever esse interior: um castelo com muitas moradas e aposentos.

Descreve o corpo como o *muro que cerca* o castelo. Os sentidos e potências espirituais (memória, entendimento e vontade), às vezes como vassalos, às vezes como sentinelas, ou simplesmente como moradores do castelo. A alma, com seus numerosos aposentos, assemelha-se ao céu, no qual “há muitas moradas”. (...) As moradas não devem ser imaginadas enfileiradas, umas atrás da outra,... senão é preciso por os olhos no centro,

²¹ A obra de Teresa de Ávila no seu título original (em espanhol) é *Moradas del Castillo Interior*. Tal título é traduzido para o alemão (língua de Edith Stein) como *Wohnungen der Inneren Burg*. Ambos traduzem-se para o português como *Moradas do Castelo Interior*.

²²In unserem Zusammenhang ist die rein theoretische Aufgabe zu lösen, im Stufenbau des Seienden die Eigentümlichkeit des menschlichen Seins herauszuarbeiten, und dazu gehört die Kennzeichnung der Seele als der Mitte des ganzen leiblich-seelisch-geistigen Gebildes, das wir »Mensch« nennen. (ESGA 11/12, p.383)

que é o aposento onde está o rei, e considere como um palmito, que para chegar ao que é de comer tem muitas coberturas que cercam o saboroso. Assim, aqui, ao redor desse aposento estão muitas e acima, o mesmo (STEIN, 2005b/1950, p. 1114).²³

Para fora das muralhas que rodeiam o castelo está o mundo exterior. Na instância mais interior habita Deus. Entre estes dois, encontram-se seis moradas que circundam a mais interior (a sétima). Aqueles que andam fora do castelo ou que estão próximos às muralhas, nada sabem do interior do castelo.

A partir do elementos propostos por Edith Stein como constituintes da pessoa humana, verificamos que Stein leva em consideração o homem todo, ou seja, suas ações o envolvem completamente e suas vivências traduzem sua singularidade. Por sua vez essa singularidade é o que faz com que a pessoa conserve sua marca pessoal, ainda que a todo momento seja influenciada por outros sujeitos. A esta marca pessoal, Stein chama de *Kern*, ou núcleo da personalidade e como já vimos anteriormente, é uma propriedade permanente, inserida dentro do homem, não de forma material, pois vai além de todos os estratos. É este selo que identifica cada ser humano como uma pessoa única e genuína.

Ao falar desta “alma da alma”, Stein vai lembrar que é necessário que haja um aperfeiçoamento e crescimento espiritual para encontrar-se mais perfeitamente a si mesmo, semelhante ao que propõe Teresa em sua obra. A pessoa deve ser capaz de ir mergulhando fundo em si mesma, de ir avançando morada a morada, até ao encontro da luz que emana da sétima morada, a morada mais interna. Em última instância, conhecerá a si mesma, assim como é conhecida pelo próprio Deus, pois o encontrará neste interior de si, pois Ele habita a consciência humana.

Tanto para Teresa d'Ávila quanto para Edith Stein a alma é uma realidade espiritual-pessoal, o seu ser mais íntimo e específico e é da sua essência que brotam suas potências e o desdobramento de cada vida. A alma não é algo totalmente desconhecido, colocado pelos filósofos e teólogos apenas para esclarecer os fatos espirituais experimentados pelas pessoas, mas uma realidade que ilumina cada ser pessoal, mas que ao mesmo tempo ainda permanece misteriosa.

²³ Den Leib bezeichnet sie als Ringmauer der Burg, die Sinne und die geistigen Kräfte (Gedächtnis, Verstand und Willen) bald als Vasallen, bald als Wächter oder auch einfach als Bewohner. Die Seele gleicht mit ihren vielen Gemächern dem Himmel, in dem ja »viele Wohnungen sind«. (...) Wohnungen sind nicht in einer Reihe zu denken, »sondern ihr müßt eure Augen auf den Mittelpunkt, d. i. auf das Gemach oder den Palast, in welchem der König wohnt, richten und euch denselben vorstellen wie die schmackhafte Frucht des Palmenbaumes, welche viele Schalen hat, die man ablösen muß, um auf das zu kommen, was eßbar ist. Ebenso sind um dieses Gemach herum und über demselben viele Gemächer. (ESGA 11/12, p.384)

Segundo Edith Stein, para um melhor esclarecimento do estranho caminho que a alma humana percorre em sua interiorização, segundo a descrição de Teresa d'Ávila, do muro que a cerca até o mais íntimo, é necessário fazer uma distinção entre a *alma* e o *Eu*.

O Eu aparece como um “ponto” móvel dentro do “espaço” da alma; lá onde queira que tome posição, ali se acende a luz da consciência que ilumina um certo entorno: tanto no interior da alma, como no mundo exterior objetivo até o qual o Eu está dirigido. Apesar de mobilidade, o Eu está sempre ligado a aquele imóvel ponto central da alma no qual se sente em sua própria casa. Até esse ponto se sentirá chamado sempre (novamente trata-se de um ponto que temos tido que levar mais além de quanto nos diz a respeito no *Castelo interior*), não só é convocado aí às mais altas graças místicas do noivado espiritual com Deus, senão que desde aqui pode tomar as decisões últimas a que é chamado o homem como pessoa livre (STEIN, 2005b/1950, p.1135).²⁴

O centro da alma será o lugar a partir de onde a pessoa humana é capaz não só de ouvir a voz de sua consciência, mas o lugar da livre decisão pessoal. É preciso que a pessoa humana opte com liberdade para que haja uma verdadeira união com Deus. De fato, só existirá plena liberdade para o homem, no momento em que esta for direcionada para a execução do bem.

a livre decisão da pessoa é condição requerida para a união amorosa com Deus, esse lugar das livres opções deve ser também o lugar da livre união com Deus. Isto explique porque Santa Teresa (igual a outros mestres espirituais) via a entrega à vontade de Deus como o mais essencial na união: a entrega de nossa vontade é o que Deus nos pede a todos e todos podemos realizar. Ela é a medida de nossa santidade, e por sua vez a condição para a união mística que não está em nosso poder, senão que é um livre presente de Deus. Mas daqui resulta também a possibilidade de viver desde o centro da alma e de realizar-se a si mesmo e à própria vida, sem ser agraciados com graças místicas (STEIN, 2005b/1950, 1136).²⁵

²⁴ Das Ich erscheint als ein beweglicher »Punkt« im »Raum« der Seele; wo es jeweils seinen Standort nimmt, da leuchtet das Licht des Bewußtseins auf und erhellt einen gewissen Umkreis: sowohl im Innern der Seele wie in der gegenständlichen Welt, der das Ich zugewendet ist. Trotz seiner Beweglichkeit ist das Ich aber doch wiederum gebunden: an jenen selbst unbeweglichen Mittelpunkt der Seele, in dem es eigentlich zu Hause ist. Hierhin wird es immer wieder gerufen, und zwar – das ist wieder ein Punkt, in dem wir über das hinausgehen mußten, was uns die »Seelenburg« bezeugt – nicht nur zur höchsten mystischen Begnadung, der geistlichen Vermählung mit Gott, sondern um von hier aus die letzten Entscheidungen zu treffen, zu denen der Mensch als freie Person aufgerufen wird. (ESGA 11/12, p.401)

²⁵ Begnadung, der geistlichen Vermählung mit Gott, sondern um von hier aus die letzten Entscheidungen zu treffen, zu denen der Mensch als freie Person aufgerufen wird. Der Mittelpunkt der Seele ist der Ort, von dem aus die Stimme des Gewissens sich vernehmen läßt, und der Ort der freien persönlichen Entscheidung. Weil es so ist und weil zur liebenden Vereinigung mit Gott die freie persönliche Hingabe gehört, darum muß der Ort der freien Entscheidung zugleich der Ort der freien Vereinigung mit Gott sein. Von hier aus wird es auch verständlich, warum von der heiligen Mutter Teresia (ebenso wie von anderen Geisteslehrern) die Hingabe des Willens an den göttlichen als das Wesentlichste an der Vereinigung angesehen wird: die Hingabe unseres Willens ist das, was Gott von uns allen verlangt und was wir leisten können. Sie ist das Maß unserer Heiligkeit. Sie ist zugleich die Bedingung der mystischen Vereinigung, die nicht in unserer Macht steht, sondern freies Geschenk Gottes ist. Darum ergibt sich aber auch die Möglichkeit, vom Mittelpunkt der Seele aus zu leben, sich selbst und sein Leben zu gestalten, ohne mystisch begnadet zu sein. (ESGA 11/12, p.401)

Edith Stein também observará que Teresa d'Ávila, embora não explique com clareza, acreditava que “o *espírito* e a *alma* são uma só coisa, e, entretanto, se distinguem entre si” (STEIN, 2005b/1950, 1136).²⁶ A partir daí então, tentará resolver o enigma, afirmando que:

por um lado, a diversidade de *conteúdo* entre *espírito* e *matéria* (que preenche o espaço), considerados como diferentes categorias do ser (de onde a alma pertence ao lado do espírito, mas que em termos da configuração espiritual, no caminho das formas materiais é mediação entre espírito e matéria); e por outro lado, a *formal diversidade do ser* entre *corpo*, *alma* e *espírito*: a alma é o oculto e informe, e o espírito é o livre que flui de dentro, a vida que se manifesta (STEIN, 2005b/1950, p. 1136).

Fazendo correspondência com essas diferenças existentes na alma humana, Stein poderá afirmar os diversos modos de ser. A alma, sendo forma do corpo, configura-se a uma matéria que lhe parece estranha e com isso sofre um obscurecimento e uma sobrecarga relacionados à situação compreendida como pecado original. Assim, para Stein, a alma realiza-se e manifesta-se como ser pessoal-espiritual enquanto flui em vida livre e consciente e eleva-se ao reino luminoso do espírito, sem que cesse de ser fonte secreta da vida.

Esta fonte secreta é uma realidade espiritual, no sentido da distinção entre matéria e espírito, e quanto mais fundamente a alma se submerge no espírito e mais firmemente se instala em seu centro, tanto mais livremente pode elevar-se sobre si mesma e livrar-se das amarras materiais: até romper os laços que unem a alma ao corpo terreno – como sucede na morte, e em certo sentido também no êxtase –, e até a transformação da “alma vivente” no “espírito que dá a vida”, que é capaz desde si mesmo de formar um “corpo espiritual” (STEIN, 2005b/1950, p. 1136).²⁷

Após essa aprofundada interpretação da alma humana, em analogia com a obra de Teresa d'Ávila, Edith Stein fará uma crítica à psicologia naturalista, originária no século XIX, mas em seu período ainda uma corrente muito forte. Para nossa autora, essa corrente da psicologia vivia certa cegueira a respeito da realidade da alma, pois pautava-se somente em aspectos naturais, esquivando-se de qualquer tipo de explicação sobrenatural ou metafísica.

Cabe pensar que a causa dessa cegueira e da incapacidade de chegar ao profundo da alma não reside simplesmente em uma obsessão em relação a

²⁶ solche klar zu sehen glaubt: daß Geist und Seele eins sind und doch wiederum voneinander zu scheiden (ESGA 11/12, p.401)

²⁷ Dieser verborgene Quell ist – im Sinne der inhaltlichen Scheidung von Stoff und Geist – ein Geistiges, und je tiefer die Seele in ihn hinabsteigt und je mehr sie sich in ihrem Mittelpunkt befestigt, desto freier kann sie über sich emporsteigen und sich aus der Stoffverhaftung lösen: bis zur Durchschneidung des Bandes zwischen Seele und irdischem Leib – wie sie im Tode, in gewisser Weise aber schon in der Ekstase eintritt – und zur Wandlung der »lebendigen Seele« in einen »lebenspendenden Geist«.(ESGA 11/12, p.402)

alguns preconceitos metafísicos, senão em um inconsciente medo de encontrar Deus. Por outro lado, aí está o fato de que ninguém penetrou tanto no fundo da alma como os homens que com ardente coração abarcaram o mundo, e que pela forte mão de Deus foram libertos de todas as amarras e introduzidos dentro de si no mais íntimo de sua interioridade (STEIN, 2005b/1950, p.1134).²⁸

Contudo, embora houvesse essa corrente psicológica bastante proeminente, também ao mesmo período histórico de Stein haviam alguns que filósofos que vislumbravam, mesmo que imperfeitamente, a noção de alma. Ela os chamará de “pioneiros na nova ciência do espírito” (cf. STEIN, 2005b, p. 1133). Citará Dilthey, Brentano, Husserl e suas respectivas escolas, que embora não tenham explicitamente escritos religiosos, entraram pelo que a autora chama de “porta da oração” (cf. STEIN, 2005b/1950, p.1133), ou seja, já trataram de temas especialmente vinculados à alma humana. Ela lembra que Dilthey estava familiarizado com os problemas da teologia protestante, Brentano havia sido sacerdote católico, e que ainda depois de seu rompimento com a Igreja, se ocupou apaixonadamente dos problemas de Deus e da fé, e que Husserl, enquanto discípulo de Brentano, sem ter estudado diretamente a teologia e a filosofia medieval “conservava certa vinculação viva com a grande tradição da *filosofia perennis*, que ele, além do mais, em sua luta filosófica era consciente de ter uma *missão*” (STEIN, 2005b/1950, p.1133)²⁹. Stein acredita que não se trata, portanto de uma “mera justaposição destes homens, mas senão de uma profunda e íntima conexão” (STEIN, 2005b/1950, p.1133)³⁰ e que também eles, a partir da filosofia, puderam investigar ainda que de maneira incompleta quem é a pessoa humana.

Stein citará a obra *A alma do homem. Ensaio de um psicologia inteligível* do fenomenólogo Pfänder com destaque, pois traria nela uma concepção de alma que se concordaria em muitas partes com a concepção steiniana.

Pfänder parte de uma descrição dos movimentos da alma, e a partir daí tenta entender a vida da alma mesma, observando quais são os principais impulsos que a

²⁸ Wenn man eine so unfaßliche Blindheit gegenüber dem seelisch Wirklichen gewahrt, wie sie in der naturwissenschaftlichen Psychologie des 19. Jahrhunderts als geschichtliche Tatsache vorliegt, so möchte man meinen, daß nicht bloß Verrantheit in gewisse metaphysische Vorurteile, sondern eine unbewußt leitende Angst vor einer Begegnung mit Gott die Verblendung herbeigeführt und die Tiefen der Seele verhüllt haben mag. Auf der anderen Seite steht die Tatsache, daß niemand so in die Tiefen der Seele eingedrungen ist wie die Menschen, die mit einem heißen Herzen die Welt umfaßt hatten und dann durch die starke Hand Gottes aus der Verstrickung gelöst und in das eigene Innere und Innerste hineingezogen wurden. (ESGA 11/12, p.400)

²⁹ Überlieferung der »philosophia perennis« hatte, daß er überdies persönlich im Kampf um sein philosophisches Lebenswerk stets vom Bewußtsein einer »Sendung« (ESGA 11/12, p.399)

³⁰ dann wird man doch nicht leicht ein bloßes Nebeneinander annehmen, sondern einen tiefen inneren Zusammenhang vermuten dürfen. (ESGA 11/12, p.399)

dominam. Ele toma então todos esses impulsos fundamentais e tenta reconduzi-los a um impulso originário: à tendência da alma ao autodesenvolvimento, pautando-se na essência da mesma alma.

Ele vê na alma um núcleo de vida que partindo desse gérmen deve desenvolver-se até ter forma plena. Pertence à própria essência da alma humana o que, para seu próprio desenvolvimento, seja necessária a livre atividade da pessoa. Entretanto, a alma é “essencialmente criatura e não criadora de si. Não se gera a si mesma, senão que unicamente pode *desenvolver-se*. No ponto mais profundo de si mesma, (face posterior), está ligada a seu perene princípio criativo. A partir dele pode procriar em plenitude, unicamente mantendo-se estável em contato com esse perene princípio criador. A essência da alma se apresenta a si mesma como a chave para entender a própria vida. Apenas cabe imaginar uma negação mais categórica da “psicologia sem alma” (STEIN, 2005b/1950, p.1134).³¹

Embora alguns filósofos tenham desenvolvido a noção da alma, Stein destacará alguns homens que conseguiram penetrar no fundo da alma humana mas que não deixaram de com o coração abarcar todo o mundo. Dentre estes notáveis homens, Stein não cita somente Teresa d’Ávila, mas ao lado dela põe Agostinho. Ela lembra que a própria Teresa cita Agostinho como alguém profundamente relacionado a si, que sentia da mesma forma que ela sentia: “É claro: onde está o rei, aí está a corte, como se diz. Ora, como sabeis, Deus está em toda parte. Onde está Deus, aí está o céu. Por conseguinte, podeis crer, e não há menor dúvida, onde está Sua Majestade, aí está toda a glória. Por isso, diz santo Agostinho que buscava o Senhor em muitas partes e veio a achá-lo dentro de si mesmo” (ÁVILA, 1979, p. 160; C 28,2).

Ambos foram mestres do próprio conhecimento e descrição de si mesmos. Para eles as misteriosas profundezas da alma ficaram claras: “não só os fenômenos, a superfície movediça da vida da alma, são inegáveis fatos da experiência, mas também as potências que atuam sem mediações na vida consciente da alma, e, inclusive, a mesma essência da alma” (STEIN, 2005b/1950, p. 1135).³²

A admiração que Edith Stein nutre por Agostinho se dá pois ela acredita que ao cristão é exigida uma atitude crítica diante do mundo, no qual se encontra como homem

³¹ Wesen der Menschenseele, daß zu ihrer Auszeugung freie persönliche Tätigkeit nötig ist. Sie ist aber wesentlich Geschöpf und nicht der Schöpfer ihrer selbst. Sie erzeugt nicht sich selbst, sondern sie kann sich selbst nur auszeugen. Im tiefsten Punkt ihrer selbst ist sie nach rückwärts verbunden mit dem dauernd schöpferischen Grund ihrer selbst. Sie kann sich selbst daher nur voll auszeugen, indem sie dauernd in Kontakt bleibt mit dem dauernd schöpferischen Grund.« Das Wesen der Seele wird als Schlüssel zum Verständnis ihres Lebens angesehen. Eine entschiedenere Absage an die »Psychologie ohne Seele« ist kaum denkbar. (ESGA 11/12, p.399)

³² nicht nur die »Phänomene«, die bewegte Oberfläche des Seelenlebens, waren für sie unleugbare Erfahrungstatsache, sondern auch die Kräfte, die sich in dem unmittelbar bewußten seelischen Leben betätigen, und schließlich sogar das Wesen der Seele. (ESGA 11/12, p.400)

que desperta ao espírito e também diante dele próprio. Tal chamada para ater-se ao verdadeiro ser, que com tanta radicalidade foi formulada na metafísica heideggeriana, é uma chamada já presente no cristianismo originário daquela *metanóia* (conversão) ao qual João Batista convidava a todos a prepararem os caminhos do Senhor.

Entre todos os pensadores cristãos, nenhum respondeu a essa chamada com tanta paixão e energia como santo Agostinho com seu *Noli foras ire, in te redi, in interiore homini habitat veritas*³³. É muito provável que ninguém tenha se aprofundado tanto em seu próprio interior como Agostinho em suas “Confissões”, mas tampouco ninguém levantou uma crítica mais dura e mais radical ao mundo da vida do homem que a contida na “Cidade de Deus” (STEIN, 2007/1933, p. 13)

Agostinho se aprofundou na questão da interioridade ao afirmar que Deus habita em seu interior, e que a partir desse reconhecimento, o move a ações boas. O próprio diz:

Entrei no meu íntimo sob a Tua Guia e consegui, porque Tu Te fizeste meu auxílio. (...) Os homens saem para fazer passeios, a fim de admirar o alto dos montes, o ruído incessante dos mares, o belo e ininterrupto curso dos rios, os majestosos movimentos dos astros. E, no entanto, passam ao largo de si mesmos. Não se arriscam na aventura de um passeio interior (AGOSTINHO, 2008, Conf., p.276).

Desta forma, parece que para Agostinho, paradoxalmente, quando mais mergulha dentro de si identifica Deus que habita nele (como que uma transcendência para dentro e não para fora, num primeiro momento) e é este reconhecimento, por meio da fé, que o abre ao encontro do outro, ou seja, sai de si (transcende).

Então se apresentam dois movimentos em relação a Deus e ao homem. Primeiro o movimento de reconhecimento de Deus, em sua interioridade, por meio da fé. Num segundo o momento, a abertura ao outro, pelo amor.

Desta forma pode-se concluir que percepção da interioridade conduz a filosofia a uma abertura necessária à subjetividade humana.

2. Interioridade e Mundo dos valores

Ao optar pela fenomenologia e pela antropologia cristã, Edith Stein opta por uma ótica acerca da imagem do homem. Dirá que o *ideal humanista, a imagem do homem da psicologia profunda e a filosofia existencialista* serão problemáticos. Isto se dá, pois para a autora, quando fazemos a leitura a partir da antropologia cristã, o ideal

³³ “Não vá para fora, volta para ti, no interior do homem habita a verdade” (minha tradução).

humanista projeta uma imagem do homem que, por um lado, conserva sua integridade, do homem antes da queda (motivada pelo pecado original), mas por outro lado não presta atenção alguma a sua origem e meta, e prescinde completamente do fato do pecado original. Já a imagem do homem da psicologia profunda é a do homem caído, visto também da maneira estática e a-histórica: desconsideram o passado do homem e suas possibilidades futuras, assim como o fato da Redenção. Segundo Stein “a filosofia existencial mostra o homem na finitude e no nada de sua essência; considera unicamente o que o homem não é, e por isso desvia seu olhar do que, contudo, o homem é positivamente, assim como do Absoluto que comparece por trás deste ser condicionado” (STEIN, 2007/1933, p.14).

Nota-se por essa leitura de Stein que a sua noção de existencialismo se fundamenta na noção de existência humana heideggeriana. Heidegger dirá que a pergunta fundamental da metafísica deve versar sobre o ser. E por sua vez essa pergunta já estaria impregnada na própria existência humana e a sua resposta se daria a partir da própria existência humana. Como a resposta buscada está inserida no mundo, gera-se uma *angústia* que liga-se indissolúvelmente ao ser. Edith Stein fará uma crítica a Heidegger no sentido que para ele a vida profunda se dará segundo a vida no espírito e, assim, o homem é livre no sentido que pode e deve decidir-se por um verdadeiro ser. Contudo parece que não há mais nenhum outro fim que “seja ele mesmo e perseverar no nada de seu ser” (STEIN, 2007/1933, p.9).

Entretanto se considerarmos a diferenciação proposta pelo existencialista Jean-Paul Sartre, na obra “O existencialismo é um humanismo”, podemos discordar, ainda que parcialmente de Edith Stein, pois ela estaria falando do *existencialismo ateu* e não do *existencialismo cristão*. E assim, especialmente a noção de *interioridade* desenvolvida a partir da fenomenologia se aproximaria muito da noção desenvolvida pelos existencialistas cristãos.

O existencialismo, na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera; ela destina-se exclusivamente aos técnicos e aos filósofos. Todavia, pode ser facilmente definida. O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialistas: por um lado, os cristãos – entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência, ou, se se preferir, que é necessário partir da subjetividade (SARTRE, 1970, p.3).

Ainda que os existencialistas digam que a existência preceda a essência, parece que para Stein, embora esteja em busca da essência, ou a coisa em si, por partir da experiência, não pode descartar a existência.

A abordagem de Stein parece então, em certa medida, se aproximar não somente de aspectos próprios da Fenomenologia, mas também aspectos do Existencialismo Cristão em seu sentido filosófico, pois se fundamenta em três aspectos ou dimensões fundamentais: exigência de uma fundamentação antropológica, insistência de uma dimensão interior do ser humano e, por fim, um lado orientado para a questão transcendental ou sobrenatural.

Assim, como para o existencialismo cristão, a noção de interioridade para Edith Stein vincula-se ao mundo dos valores.

Stein chamava de *valor* uma força motivadora. Assim, tomar algum posicionamento sobre os valores que nos afetam enquanto pessoas seria adotar uma determinada atitude diante deles.

Toda ação que provém da vontade humana pressupõe a capacidade de sentir os valores, contudo este “sentir” não é arbitrário. Existe para Edith Stein uma escala de valores, de acordo com a intensidade com que são sentidos. Assim, a distinção entre os estratos mais internos e os mais externos da pessoa humana corresponderia à diferença entre os valores que pertencem à pessoa de modo particular e os valores não-pessoais.

O que sobressai com força da análise axiológica de Edith Stein é o laço que une a estrutura da pessoa humana e o mundo dos valores. Com efeito, os atos pessoais revelam os valores que motivam um sujeito, assim como a profundidade de onde ele os acolhe e com a qual ele responde (RUS, 2015, p.70).

Ou seja, quanto mais a pessoa consegue mergulhar em seu íntimo, tanto mais ela tem acesso àquilo que é axiologicamente mais elevado. Por isso, interioridade e mundo dos valores estão totalmente unidos. É por essa escuta da consciência, que a riqueza da alma se derrama na vida e ali transparece.

Os atos de um indivíduo são tanto mais compreensíveis e penetráveis quanto resultam da livre adesão interior aos valores reconhecidos e acolhidos como sendo os melhores, como motivos capazes de guiá-lo. Em tal circunstância, a atividade procede do ‘cerne da alma que é onde a voz da consciência pode se percebida e lugar da livre decisão pessoal’ (RUS, 2015, p.70).

É nesse mergulho axiológico em seu íntimo que faz a pessoa humana notar que uma obra é dita boa quando possui em si algo que é acolhido na alma. O valor próprio de um bem é dito positivo quando este último possui “a respeito de outra realidade o significado de uma possibilidade de perfeição e, conseqüentemente, constitui um bem para essa realidade, (ou seja), um bem é tanto mais eminente quanto ele permite àquele

que o acolhe alcançar a verdade em sua essência” (STEIN *apud* RUS, 2015, p.72), desta forma fazendo realizar seu supremo grau existencial.

A pessoa é assim, mais importante do que qualquer valor objetivo e os valores mais elevados são aqueles que estão de acordo com o valor da pessoa, reconhecida como um ser livre e espiritual.

3. Plenitude pessoal: modelo de Cristo

Podemos concluir então que a pessoa humana está em contínuo processo de formação e aperfeiçoamento, não só no que diz respeito a aspectos corporais, mas especialmente no que diz respeito à sua interioridade. Há um caminho a ser percorrido que a leva para um estado de plenitude, ou de harmonia de todo o seu ser.

A tomada de consciência da singularidade é um processo que precisa ser consolidado gradualmente, ou seja, ele leva a pessoa humana ao encontro do seu verdadeiro ser. “A autoconsciência da singularidade permite a síntese harmônica de todo ser individual” (ALFIERI, 2014, p. 93).

A posse da ação se encontra na psique, mas a posse da posse da ação se encontra na dimensão espiritual, na qual se funda a singularidade, ou o eu pessoal. Neste sentido, pode-se dizer que, somos verdadeiramente livres, não quando exercemos o poder no nível da psique, mas no nível do espírito. Isto implica em dizer que, grandes personalidades são aquelas que, mesmo podendo usufruir de sua condição superior, optam por não fazê-lo em detrimento dos outros, em benefício das outras pessoas.

Essa perspectiva altruísta só é plenamente compreendida, se vista à luz da fé. Neste ponto Stein vai incluir um novo elemento, uma espécie de formação religiosa para as pessoas. Tal formação deve levar a pessoa humana à vivência plena do amor.

A fé abre o ser humano à Pessoa do Criador, que contém em Si e transcende todos os valores imagináveis, sendo deles o arquétipo. (...) A fé constitui a pedra angular de uma abertura à própria Verdade, acolhida como mistério” e plenamente reconhecida na pessoa de Jesus Cristo que é a revelação corporal de Deus. Só podemos reconhecer que é assim se nele reconhecemos a divindade, que dizer, se cremos Nele. Apenas a fé dá acesso ao Deus pessoal e próximo (RUS, 2015, p.107).

O aperfeiçoamento pessoal humano ordena-se pela pessoa de Cristo, em quem se encontra plenamente realizada a essência específica da humanidade. Quanto mais a pessoa se expande sob a ação da graça divina, mais ela se humaniza, aperfeiçoando-se na configuração à pessoa de Cristo que é o arquétipo da humanidade, a forma final à

qual se ordena todo ser humano e que dá a ele seu sentido. Assim, quanto mais uma pessoa humana se aproxima do arquétipo da pessoa divina, mais ele é perfeito.

É evidente que então verifica-se uma urgência em chegar através destas verdades de fé a uma imagem do ser do homem mais fechada e compacta possível. Contudo, Stein advertirá que embora esteja transitando pelo campo da fé,

Este fundamento tampouco pode carecer de importância para a pedagogia como ciência. Talvez se diga: se a pedagogia é uma autêntica ciência, deve poder averiguar com seus próprios métodos o que é a educação e como se deve educar. E se procede corretamente, o que averiguar deve coincidir com o conteúdo da fé, sem que o tenha tomado desta última. De fato, nem todo o revelado é inacessível ao conhecimento natural. Contudo, santo Tomás disse que muitos dos resultados a que certamente pode chegar o entendimento humano entretanto se obtém tarde, depois de longos esforços e só por poucos homens. Ao contrário, o necessário para a salvação deve ser acessível a todos, e não pode depender do nível que tenha alcançado a investigação humana (STEIN, 2007/1933, p. 194).

A antropologia steiniana, em última instância, assume um cunho pedagógico-teológico, na medida que o modelo que conduz à pessoa humana se dá pela fé, na pessoa de Jesus Cristo. Isso não quer dizer que aquelas pessoas que não tenham a experiência de fé, não possam se aperfeiçoar, contudo é o elemento da fé que faz com que a pessoa humana tenha uma configuração mais perfeita, que ela realize todas as suas potencialidades, sem que perca a liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Edith Stein foi uma mulher extraordinária, pois, ao eleger o método fenomenológico para a obtenção da ideia de homem, pôde associar e dar um novo significado a todo conteúdo filosófico obtido anteriormente por outros filósofos como Tomás de Aquino, João Duns Escoto e Agostinho e toda vivência mística de Teresa d'Ávila para compor sua tese acerca da pessoa humana.

Ela seguiu fielmente o método, primeiramente fixando sua atenção sobre as coisas mesmas, no caso, sobre a pessoa mesma, suas experiências e vivências, e a partir daí foi construindo o que significa o ser pessoal. Ela fez diversas interrogações sobre a pessoa e pôde a partir daí ter um olhar livre de preconceitos e assim beber da intuição imediata. Se queremos saber quem é o homem, é preciso colocarmos de modo mais vivo possível na situação que experimentamos a existência humana, ou seja, o que dela experimentamos nós mesmos e em nossos encontros com outros homens.

Assim, Stein chega ao essencial. Ela percebe que embora Husserl tivesse chegado à conceitos semelhantes, seu percurso foi melhor consolidado, pois quando associou os aspectos de interioridade à transcendência, foi possível falar de aspectos relacionados à fé e a Deus.

Stein percebeu que cada pessoa humana possui uma individualidade, possui um núcleo que a identifica perfeitamente como é. E que é possível acessar essa interioridade e aperfeiçoar-se. Esse aperfeiçoamento, ou esse conhecimento profundo de si mesmo, o leva a transcendência: não só para Deus, mas também em direção às outras pessoas humanas.

A nossa autora é quem evidencia que a comunidade ajuda na constituição da nossa individualidade e a nossa individualidade, que, por sua vez, também constrói a comunidade. Ela não só escreveu sobre o tema, mas o experimentou de maneira mais extrema em sua vida.

Embora tendo se convertido ao catolicismo, no fim de sua juventude, era de origem judaica. E por isso, foi perseguida, e optou assim por morrer junto ao seu povo no campo de concentração.

Stein levou à última instância o ser pessoa. Parece que pôde com sua vida, experimentar os contrastes: a filósofa e a humanista, a pedagoga e a mística, a feminista e a freira, a judia e a cristã, a ativista socialista e a mártir, a fenomenóloga e a contemplativa, e assim se encaminhou para a plenitude, pois foi capaz de promover uma integração entre todos seus modos de ser e agir. Stein transitou pela ciência, filosofia,

psicologia, antropologia, sociologia, teologia e assim procurou descrever e entender a pessoa humana a partir de uma realidade integrada e una, sem renunciar nenhuma das vias que pudessem ajudá-la a completar uma compreensão global da pessoa humana.

Neste trabalho tive como objetivo mostrar como se deu esse percurso steiniano para o reconhecimento da pessoa humana dentro da filosofia. A nossa autora parte de uma leitura dos textos tomasianos, a partir de uma ótica fenomenológica, o que fez com que ela pudesse desenvolver e compreender o ser pessoal a partir de uma visão tripartida: corpo, alma e espírito. E embora, uma visão tripartida do ser humano já fosse presente em definições aristotélicas, de Tertuliano e de Tomás de Aquino, o desenvolvimento de Stein se diferencia por incorporar elementos da mística cristã Teresa D'Ávila. Ainda que indiretamente, ao desenvolver a noção de *núcleo interior* (*Kern*), Stein se aproxima da noção da alma da alma, proposta por Teresa em sua obra *Castelo Interior*.

Edith Stein partirá na noção de individuação. Ou seja, o que faz de alguém um indivíduo distinto de outrem será para ela a sua forma. Daí que, neste ponto, se aproxima de João Duns Escoto e se distancia de Tomás de Aquino. Essa forma, para ela, estará explicitada justamente neste *núcleo interior*. Estará representado nele a característica mais fundamental do ser pessoa de cada um, o que me faz ser eu mesmo e não ser outra pessoa. Assim, Stein garante que cada um possui uma individualidade que deve ser preservada. E para ela, preservada até a última instância, ainda que se viva em comunidade. Essas características interiores podem ser aperfeiçoadas, mas não são mudadas por completo.

É daí então que Stein verifica que é necessário um mergulho dentro de si, para um conhecimento mais pleno do que venha a ser pessoa. E assim ela corrobora sua tese, elaborada no início de sua vida acadêmica, acerca da empatia humana. Não é possível ser pessoa humana sozinha. A pessoa humana é relacional, não somente no seu modo de agir, mas desde sua composição. O ato empático é, desta forma, fundante. Ela compreende, portanto, que mergulhar na interioridade da pessoa é na realidade uma abertura à transcendência, uma abertura ao outro, ao mundo e a Deus.

Embora Stein dê bastante ênfase ao *núcleo interior*, que estaria no espírito da pessoa humana, ela não descarta e não menospreza os outros elementos do corpo, tanto as características físicas (ou o corpo) e a psique. Estas são duas instâncias fundamentais para a pessoa humana. É a partir do corpo, o ponto zero da experiência pessoal, que cada pessoa se dá conta do mundo ao seu redor e das demais pessoas. É como se fosse a referência que cada pessoa possui. E suas relações com o mundo se expressam não só

pelas características corporais, mas também por aquelas contidas na psique: sentimentos e emoções. Neste ponto, ainda que não explicitamente, Stein desenvolve aspectos relacionados à psicologia. A autoria havia estudado esse campo do saber, e tinha fortes críticas ao que ela chamava de psicologia naturalista, pois esta parecia levar em consideração apenas características naturais presentes na pessoa humana, características estas próprias apenas nos âmbitos corporais e psicológicos humanos, mas não levariam consideração a interioridade humana. Isto para Stein seria semelhante a compreensão de quaisquer outros animais, pois o que diferencia, em última instância, a pessoa humana destes é a interioridade, ou o espírito.

É o espírito humano que garante que exista uma real singularidade, e faz com que possamos identificar outra pessoa humana como semelhante a nós. Daí surge a concepção steiniana de empatia. Husserl já havia falado de empatia, mas não havia desenvolvido suficientemente o termo. Assim, Stein busca este aprofundamento. Trata-se de uma vivência fundamental que está na base de toda relação intersubjetiva. É a percepção de sujeitos alheios e suas experiências. É por meio da empatia que é possível construir uma imagem dos outros, mas acima de tudo uma imagem de nós mesmos.

Neste sentido, Edith Stein falará da formação da pessoa humana. Ela conceberá um aspecto pedagógico. Isto se dará num primeiro momento, porque ela ministrou aulas para professoras de pedagogia, mas num segundo momento veremos que a sua concepção acerca da formação da pessoa, atingirá a todos, pois é necessário que todas as pessoas humanas se desenvolvam, se aprimorem, para si e para os outros.

Não trata-se aqui apenas de falar de uma estrutura da pessoa humana, mas Stein quer reconhecer sobre quais bases pode-se construir a pessoa humana. Há um intento de desenvolver assim, um método educativo para explicitar este desenvolvimento. Assim, toda forma de educação também estará vinculada à construção do ser pessoal, não sendo apenas uma transmissão de conteúdos e saberes teóricos.

Como pudemos ver, Stein buscou tratar da pessoa humana de forma completa e para isso não pôde esquivar-se da noção comunitária. Como dito anteriormente, todo esse aprofundar-se em si, esse conhecimento pessoal, implica em uma responsabilidade com as outras pessoas, e um reconhecimento de semelhança.

Neste sentido, Stein dirá que cada pessoa deve desenvolver uma relação de pertença com a comunidade. Primeiramente com a família, e após com outras instâncias como escola e Estado. Contudo, embora também se construa pessoalmente por essas relações, jamais deve perder ou abafar as suas características primordiais que estão em seu interior. A interioridade pessoal deve ser mantida nas relações comunitárias.

Tal interioridade é tão importante que não se perde nem mesmo com o encontro com o divino. Deus não invade a interioridade humana, mas habita nela, de maneira misteriosa. Para tentar compreender tal mistério, Stein se apropria das ideias de Agostinho e Teresa d'Ávila, que foram místicos cristãos. Ambos desenvolveram com muita propriedade a noção de interioridade, e ambos reconheciam que Deus habita o interior da pessoa humana, e que é possível realizar um encontro com ele, mas para isso também é necessário um mergulho em si mesmo, um reconhecimento de sua interioridade até sua última instância.

Neste sentido, Stein se interessa pela obra *Castelo Interior* ou *Moradas* de Teresa D'ávila, onde esta faz uma analogia da alma humana com um castelo com sete moradas. Estes castelos encontram-se circunscritos, e de seu aposento mais interior emana uma luz, a qual Teresa identifica com Deus. Lá também ela reconhece-se exatamente como ela é.

Stein reconhece que esse mergulho na interioridade da pessoa humana é possível e ela que abre a pessoa ao mundo dos valores. Valores tais que fazem com que a pessoa possa reconhecer-se como um ser livre e espiritual. É essa construção de uma axiologia, que faz com que Edith Stein desenvolva aspectos relacionados ao bem.

Ela falará por fim de uma compreensão de plenitude. O mergulho na interioridade faz com que a pessoa caminhe para uma plenitude do ser, contudo, esta só se dará efetivamente à luz da fé, quando a pessoa humana se identifique com seu modelo mais perfeito: Cristo. Neste ponto, a comparação steiniana não se dá por uma comparação direta entre a pessoa humana e a pessoa divina em suas características fundamentais, mas em seu aspecto axiológico, pois ser pessoa humana, com plena liberdade, só se dará por essa configuração à Cristo.

REFERÊNCIAS

Obras de Edith Stein

Edith Stein Gesamtausgabe (ordem ESGA):

STEIN, E. **Selbstbildnis in Briefen I (1916–1933)**. ESGA 2. Herder. Freiburg–Basel–Wien, 2010.

_____. **Zum Problem der Einfühlung**. ESGA 5. Herder. Freiburg–Basel–Wien, 2010.

_____. **Einführung in die Philosophie**. ESGA 8. Herder. Freiburg–Basel–Wien, 2010.

_____. **Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins**. ESGA 10. Herder. Freiburg–Basel–Wien, 2005.

_____. **Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins.** ESGA 11/12. Herder. Freiburg–Basel–Wien, 2010.

_____. **Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie.** ESGA 14. Herder. Freiburg–Basel–Wien, 2010.

Edith Stein Werke (ordem ESW):

STEIN, E. **Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie in Welt und Person**. ESW 6. Herder. Louvain, 1962.

Obras completas em espanhol (O.C.D):

STEIN, E. **Acto y Potencia**. In: Obras Completas, III – Escritos filosóficos – Etapa de pensamiento cristiano. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005a/1935, pp. 225 a 538.

_____. **Apéndice I – El Castillo Interior**. In: Obras Completas, III – Escritos filosóficos – Etapa de pensamiento cristiano. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005b/1950, pp. 1113 a 1136.

_____. **Introducción a la filosofía**. In: Obras Completas, II – Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005c/1921, pp. 657 a 917.

_____. **La estructura de la persona humana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007/1933.

_____. **La fenomenología de Husserl y la Filosofía de Santo Tomás de Aquino – Ensayo de una confrontación.** In: Obras Completas, III – Escritos filosóficos – Etapa de pensamento cristiano. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005d/1932, pp. 195 a 224.

_____. **La significación de la Fenomenología para la visión del mundo.** In: Obras Completas, III – Escritos filosóficos – Etapa de pensamento cristiano. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005e, pp.539 a 558.

_____. **Obras completas, I. Escritos autobiográficos y cartas.** Monte Carmelo – El Carmen – Espiritualidad. Madri, 2002/1933.

_____. **Ser finito y ser eterno – Ensayo de una ascensión al sentido del ser.** 2ed. México D.F.: Fondo de cultura económica, 2013/1950.

_____. **Sobre el problema de la empatía.** In: Obras Completas, II – Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005f/1917, pp. 55 a 206.

Outras obras e autores:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia.** 5ed. Martins Fontes. São Paulo, 2007.

AGOSTINHO, A. **Confissões.** 20ed. Paulus. São Paulo, 2008.

ALES BELLO, A. **Anima.** Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica: Pessoa e Comunidade em Edith Stein. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2016. <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/1.pdf> . Data de acesso: 02 de janeiro de 2017.

_____. **Edith Stein – A paixão pela verdade.** Juruá Editora. Curitiba, 2014.

_____. **L’Antropologia Fenomenologica di Edith Stein.** Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences. Alexandru Ioan Cuza University Press. Romênia, 2011.

_____. **Persona.** Treccani – La cultura italiana. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/persona_%28Universo-del-Corpo%29/. Publicado em 2000. Data de acesso: 20 de agosto de 2017.

ALFIERI, F. **Pessoa humana e singularidade em Edith Stein.** Perspectiva. São Paulo, 2014.

_____. **The presence of Duns Scotus in the thought of Edith Stein: The question of individuality.** In: Analecta Husserliana. Vol. CXX. Springer. Londres, 2013.

ALMEIDA, R. **Evolução histórica do conceito de pessoa – enquanto categoria ontológica.** Disponível em: http://faa.edu.br/revistas/docs/RID/2013/RID_2013_16.pdf. Acesso em: 7 de abril de 2018.

AMATO, A. **Jesús el Señor.** Biblioteca de Autores Cristianos. Madri, 1998.

AQUINO, T. **Suma Teológica. Volume 1 – Parte I – Questões 1-43.** 3ed. Edições Loyola. São Paulo, 2009.

ÁVILA, T. de. **Caminho de Perfeição.** Paulus. São Paulo, 1979.

BAREA, R. **O tema da empatia em Edith Stein.** 2015. 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2015. Disponível em: http://cascavel.ufsm.br/tede//tde_arquivos/24/TDE-2016-03-22T092449Z-7044/Publico/BAREA,%20RUDIMAR.pdf. Acesso em: 07 de fevereiro de 2017.

BASEHEART, M. **Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein.** Louisville: Springer Science + Business Media Dordrecht, 1997.

BASTI, G. **Filosofia dell'uomo.** 3ed. Edizioni Studio Domenicano. Roma, 2008.

CULLETON, A. **O conceito de pessoa em Ricardo de São Vítor.** *Problemata. Rev. Int. de Filosofia.* João Pessoa (UFPB), vol. 2, n° 01, pp. 11-16, 2011.

FARIAS, M. **Edith Stein. A pessoa na filosofia e nas ciências humanas.** Fonte Editorial. São Paulo, 2014.

FERNANDES, M. **Consciência, Vivência e Vida: um percurso fenomenológico.** *Revista da Abordagem Gestáltica.* Goiânia, XVI(1), pp. 29 a 41, 2010.

_____. **Intuição categorial: um estudo a partir de Heidegger.** *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea.* Brasília, n° 2, ano 1, pp. 76 a 105, 2013.

_____. **Intuição e ato de identificação enquanto preenchimento demonstrativo.** Notas de aula. Campos do Jordão, 2014.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** Vozes. Petrópolis, 2014.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral a fenomenologia pura.** Trad. Márcio Suzuki. Aparecida SP. Ideias & Letras, 2006.

KOSER, C. **O conceito de pessoa.** *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval.* Curitiba, vol. 2, n. 1, pp. 65 a 79, 2005.

KUSANO, M. **A antropologia de Edith Stein – Entre Deus e a Filosofia.** São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

LAVIGNE, J. **Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano.** *Teologia em Questão.* Faculdade Dehoniana. Taubaté, ano XV, número 30, pp. 101-124, 2016/2.

MACHADO, A. A Educação Steiniana: aspecto estruturante da pessoa humana. In: FARIAS, Moisés (org.). **Edith Stein: A Pessoa na Filosofia e nas Ciências Humanas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

MAHFOUD, M. e SAVIAN FILHO, J. (orgs). **Diálogos com Edith Stein – Filosofia, Psicologia, Educação**. São Paulo: Paulus, 2017.

RUS, E. **A Visão Educativa de Edith Stein: Aproximação a um Gesto Antropológico Integral**. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2015.

_____. **Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão**. In: Diálogos com Edith Stein – Filosofia, Psicologia, Educação. São Paulo: Paulus, 2017.

SARTRE, J. **O existencialismo é um humanismo**. Nagel. Paris, 1970.

SAVIAN FILHO, J. **A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa**. Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica: Pessoa e Comunidade em Edith Stein. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2016. <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf> . Data de acesso: 02 de janeiro de 2017.

_____. **A metafísica do se em Boécio**. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=188457. Publicado em: 2005. Acesso em 08 de abril de 2018.

_____(org.). **Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein – Apresentações didáticas**. Loyola. São Paulo, 2014.

SAYÉS, J. **Señor y Cristo – Curso de Cristología**. Ediciones Palabra. Madri, 2005

SBERGA, A. **A formação da pessoa em Edith Stein**. Paulus. São Paulo, 2014.

SCOTUS, D. **Da ecciedade ou do princípio de individuação**. Traduzido em Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba, vol. 2, n. 1, p. 104 a 105, 2005.

TEIXEIRA, P. **A formação integral da pessoa em Edith Stein: perspectivas teológicas e pedagógicas**. Disponível em: http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7719/2/DIS_PATRICIA_ESPINDOLA_DE_LIMA_TEIXEIRA_COMPLETO.pdf. Publicado em: agosto de 2017. Acesso em 08 de abril de 2018.

TOMMASI, F. **L’Analogia della Persona in Edith Stein**. Pisa: Fabrizio Serra, 2012.

TRICARICO, C. **Duas vozes femininas na filosofia contemporânea**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/duas-vozes-femininas-na-filosofia-contemporanea/> . Publicado em: 10 de março de 2017. Acesso em: 14 de agosto de 2017.

VILHENA, M. **Pessoa Jurídica**. Disponível em: <http://blog.newtonpaiva.br/direito/wp-content/uploads/2012/08/PDF-D11-14.pdf> . Publicado em: agosto de 2012. Acesso em: 16 de junho de 2017.

ZILLES, U. **A antropologia em Edith Stein.** Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica: Pessoa e Comunidade em Edith Stein. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2016a. <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/7.pdf> . Data de acesso: 02 de janeiro de 2017.

_____. **Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein.** In: Diálogos com Edith Stein. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **O Tomismo Fenomenológico.** In: Panorama das Filosofias do Século XX. São Paulo: Paulus, 2016b. Versão Kindle. ISBN: 9788534944236

_____. **Pessoa e Dignidade Humana.** Curitiba: CRV, 2012.