



# Kairós

Revista Acadêmica da Prainha  
Ano VIII/2 Julho/Dezembro 2011

ISSN ELETRÔNICO: 2357-9420 ISSN IMPRESSO: 1807-5096

*I Simpósio Internacional de Filosofia*  
**A Pessoa Humana em Edith Stein**

# Καιρός

# **Kairos**

**Revista Acadêmica da Prinha**  
Ano VIII/2 Julho/Dezembro 2011

## Correspondências:

**KAIRÓS** – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

Endereço: Rua Tenente Benévolo, 201 - Cep: 60.160-040

Tel.: (0xx85) 3453-2150 – Fax: (0xx85) 3219-6733

Fortaleza – Ceará – Brasil

## Ficha catalográfica

*KAIRÓS* : Revista Acadêmica da Prainha.  
Fortaleza : FCF, vol. VIII/2, julho/dezembro 2011.  
V. semestral

ISSN: 1807-5096

1. Teologia – periódico
2. Filosofia – periódico
3. Periódicos gerais

CDD – 105  
205  
059.813

## Bibliotecárias:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

Luciana Silva de Arruda CRB – 3/900

*É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista sem prévia autorização. Os artigos publicados, sua originalidade e redação são de inteira responsabilidade dos seus autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista.*

**Kairós** – Revista Acadêmica da Prainha  
Ano: VIII/2 Julho/Dezembro 2011

**Chanceler:** *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*  
**Arcebispo Metropolitano de Fortaleza**

**Diretor e Redator:** *Prof. Dr. Pe. Marcos Mendes de Oliveira*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**  
Diretor: *Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira*

**Secretária:** Ana Liduina Fontenele Moraes Azevêdo

**Diagramação:** Evaldo Amaro dos Santos

**Revisão:** Prof. Antônio Brandão de Macedo

### **CONSELHO CIENTÍFICO:**

*Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP*

*Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)*

*Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes (UFRJ/RJ)*

*Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)*

*Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)*

*Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos*

*Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UNICAP-Pe)*

*Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)*

*Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB-Brasília)*

*Prof. Dr. Ney de Souza (Assunção-SP)*

*Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-Pe)*

### **CONSELHO EDITORIAL:**

*Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade*

*Prof. Ms. Emílio César Porto Cabral*

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

*Prof. Dr. João Paulo de Mendonça Dantas*

*Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira*

*Prof. Dr. Luis Carlos Silva de Sousa*

*Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira*

*Profa. Dra. Marly Carvalho Soares*

*Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia*

**Impressão:** Gráfica Encaixe



## SUMÁRIO

**Apresentação** ..... 169

*Prof. Dr. Juvenal Savian Filho*

**Experiência Mística e filosofia em Edith Stein** ..... 173

*Profa. Dra. Clélia Peretti*

**Perspectivas Fenomenológicas e Teológicas das Questões de Gênero em Edith Stein** ..... 188

*Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez*

**A Clínica Psicológica Refletida a partir de Edith Stein: Humanologia** ..... 202

*Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos*

**Motivação e Liberdade  
A Superação do Determinismo Psicofísico na Investigação Fenomenológica de Edith Stein** ..... 216

*Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa*

**A Relação Fundamental entre Indivíduo e Sociedade em Edith Stein** ..... 235

*Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares*

**A Especificidade do Ser Feminino no Pensamento de Edith Stein** ..... 247

*Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa*

**Resolutio e o Ente como Primeiro Transcendental em  
Tomás de Aquino (De Veritate, q. 1, a. 1) ..... 259**

*Profa. Ms. Suzana Filizola Brasiliense Carneiro*

**Vivência Comunitária em Edith Stein ..... 271**

*Profa. Ms. Maria Célia dos Santos*

**O Envolvimento do Ser Infinito no Ser Finito:  
Uma Abordagem sobre o Sentido do Ser em  
Edith Stein ..... 289**

*Prof. Ms. Francisco Lisboa Magalhães*

**A concepção de Estado no Pensamento de Edith Stein ... 306**

*Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins*

*Prof. Ms. Francisco Antonio Francileudo*

**Compreendendo a Subjetividade à Luz dos  
Estudos que Caracterizam o Período Histórico da  
Hipermmodernidade ..... 323**

*Prof. Ir. Everaldo dos Santos Mendes*

**Psicologia Existencial Fenomenológica e Mística:  
Um Estudo da “Ex-istência” Humana em Edith Stein ..... 346**

*Profa. Dra. Marly Carvalho Soares*

*Moisés Rocha Farias*

**Fundamento Antropológico para uma  
Pedagogia Integral ..... 356**

## APRESENTAÇÃO

A Revista Acadêmica da Prainha, **Kairós**, apresenta aos seus leitores um número especial sobre o I Simpósio Internacional de Filosofia – *A Pessoa Humana em Edith Stein*.

A interdisciplinariedade reflexiva sobre o pensamento antropológico steiniano, em uma abordagem filosófica, teológica, psicológica e pedagógica, amplia o conhecimento e possibilita um grande enriquecimento sobre a compreensão da singularidade da pessoa.

Os leitores poderão conferir a veracidade desta proposta ao lerem os artigos dos pesquisadores, que prontamente vieram participar deste evento promovido pelo Grupo de Trabalho “*Um Olhar Interdisciplinar sobre a Subjetividade Humana*”, da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), em parceria com a Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho (UFSP): “*Experiência mística e Filosofia em Edith Stein*”. Trata da concepção steiniana de experiência mística. Analisa sua concepção de filosofia como ciência; e refere-se à relação estabelecida por Edith Stein entre o saber filosófico e o saber resultante da experiência mística.

Profa. Dra. Clelia Peretti, (PUC-PR) “*Perspectivas fenomenológicas e Teológicas das questões de gênero em Edith Stein*.” Apresenta o pensamento de Edith Stein sobre a questão da mulher. A diferença de gênero (feminino e masculino) é abordada pela filósofa não como um dado biológico ou sociológico, mas como um elemento estrutural do ser humano.

Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (USP), “*A clínica psicológica refletida a partir de Edith Stein: humanologia*”. Reflete sobre as profundas contribuições de Stein para a psicologia clínica a partir do estudo do humano.

Prof. Dr. Gilfranco dos Santos (UF- Recôncavo da Bahia), “*Motivação e Liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein*.” Retoma a perspectiva no interior da qual Edith Stein esclarece fenomenologicamente a causalidade psíquica que fundamenta o ato livre.

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF), "*A relação fundamental entre indivíduo e sociedade.*" Apresenta os resultados da reflexão steiniana sobre os elementos constitutivos da sociabilidade humana, a fim de compreender a relação fundamental entre indivíduo e sociedade.

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares (FCF-UECE), "*A Especificidade do Ser Feminino no Pensamento de Edith Stein*". Aborda o tema da missão feminina adequada à ontologia feminina, estruturada na visão aristotélico-tomista apresentada por Edith Stein.

Prof. Dr. Luis Carlos Silva de Sousa (FCF), "*Resolutio e o Ente como primeiro transcendental em Tomás de Aquino*". Analisa o papel do método de resolução na descoberta do ente transcendental em Tomás de Aquino (*De veritate*, q. 1, a.1).

Profa. Ms. Suzana Filizola Brasiliense Carneiro (PUC-SP), "*Vivência comunitária em Edith Stein*". Tematiza a visão de Edith Stein a respeito da vida comunitária.

Profa. Ms. Maria Célia dos Santos (UFC-Cariri), "*O envolvimento do Ser Infinito no Ser Finito: uma abordagem sobre o sentido do Ser em Edith Stein*". Aborda o significado da procura do fundamento eterno do ser finito elaborada por Edith Stein.

Prof. Ms. Francisco Lisboa Magalhães (Católica do Ceará): "*A concepção de Estado no pensamento de Edith Stein*". Reconhece que a validade do Estado está na condição humana de dirigi-lo, inicialmente para o indivíduo, mas encontra a sua essência na efetivação da comunidade.

Prof. Ms. Francisco Antonio Francileudo (FCF), "*Compreendendo a subjetividade à luz dos estudos que caracterizam o período histórico da hipermodernidade*". Apresenta a problemática da subjetividade na sociedade apressada hipermoderna. Os novos desafios postos ao ser humano hipermoderno influenciam a ação subjetiva enquanto tal, tanto no que se refere à dimensão da individualidade, quanto da coletividade dentro do pensamento contemporâneo.

Prof. Ms. Everardo dos Santos Mendes (UNEB), "*Psicologia Existencial, Fenomenológica e Mística: um estudo sobre a "Ex-istência" humana em Edith Stein*". Reflete sobre a *pessoa humana* (livre) sobre si mesma, um "projeto", desde sempre inacabado, sentido à "sétima morada": união íntima da alma com Deus.

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares (UECE-FCF) e Moisés Rocha Farias (Mestrando-UECE), "*Fundamento antropológico para uma pedagogia*"

*integral*” tematizam o resgate da essência humana com seus desdobramentos em uma perspectiva pedagógica na tentativa de inovar o processo educativo social que é gerar uma sociedade onde os partícipes tenham condições de assegurar dignidade aos seus pares.

Cada temática é um convite à leitura e à reflexão sobre os vários aspectos que compõem a totalidade do ser pessoal segundo Edith Stein. Queremos, por fim, agradecer a contribuição de todos os pesquisadores, na certeza de que seus artigos serão instrumentos enriquecedores para novas pesquisas.

*Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa*  
Coordenadora do Curso de Bacharelado em Filosofia da FCF





## EXPERIÊNCIA MÍSTICA E FILOSOFIA EM EDITH STEIN

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho\*

**Resumo:** Esta conferência compõe-se de três partes, tal com sugerem os elementos do próprio título: num primeiro momento, tecer-se-ão alguns comentários sobre a concepção steiniana de experiência mística, tomando-se por base sua obra *Ciência da cruz – Estudo sobre João da Cruz* e o seu estudo sobre a teologia simbólica do Pseudo-Dionísio, intitulado *As vias do conhecimento de Deus*; num segundo momento, procurar-se-á analisar sua concepção de filosofia como ciência; e, num terceiro, tratar-se-á da relação estabelecida por Edith Stein entre o saber filosófico e o saber resultante da experiência mística. Para os dois últimos momentos, tomar-se-á como base sua obra *Ser finito e ser eterno*.

**Palavras-chave:** Experiência mística; teologia simbólica; filosofia e ciência.

**Abstract:** This lecture has three parts, as suggested in the elements of the self title: in a first moment, we'll make some comments about the steinian conception of mystical experience, taking as support her work *Ciência da cruz – Estudo sobre João da Cruz* and her study about symbolical theology of Pseudo-Dionísio, intitled *As vias do conhecimento de Deus*; in a second moment, we try to make an analysis her conception of philosophy as science; and in a third one, we'll treat about the relationship established by Edith Stein between the philosophical knowledge and the resulting knowledge of the mystical experience. For the two last moments, we'll take as support her work *Ser finite e ser eterno*.

**Keywords:** Mystical experience; symbolic theology; philosophy and science.

### Experiência mística em Edith Stein

Para investigar a concepção steiniana de experiência mística, vale evocar o já conhecido episódio de sua conversão à fé cristã: declarando-se indiferente à religião e mesmo ateia já na idade de quinze/dezesseis anos, Edith permanece nessa condição até os trinta anos (1921) quando, ao ler o *Livro da vida*, de Teresa de Ávila, ela decanta sua conversão, após

um período relativamente longo de “crise religiosa” (período assim caracterizado por ela mesma<sup>1</sup>).

Esse episódio é muito significativo, porque ilustra o processo de entrada de Edith Stein no universo da fé registrado por ela em suas obras posteriores. E é de destacar-se não apenas a leitura de Teresa de Ávila, mas todo o itinerário percorrido por Edith Stein em sua formação filosófica e em sua experiência docente, sobretudo o seu estudo a respeito da empatia (*Einfühlung*), sob orientação de Husserl (sua tese foi defendida em 1916), pois, como ela mesma afirma, a formação fenomenológica e a convivência com aqueles que ela chamava de seus mestres na fenomenologia (Husserl, Max Scheler, Adolf Reinach, e mesmo, em certa medida, Heidegger) formaram o seu espírito para um interesse incondicional pelas mais variadas formas de vivência, como que lhe inculcando a “objetividade da criança”<sup>2</sup>, ou seja, uma disponibilidade viva, dinâmica e pronta para receber as impressões e a elas corresponder com todo o vigor e naturalidade espontâneos. Essa disponibilidade, com efeito, modelará a aproximação de Edith Stein ao mundo da fé, mesmo antes de seu interesse pessoal e de sua conversão. Nesse sentido, ela diz, por exemplo, que a alegria manifestada por seus amigos crentes passava a despertar mais e mais sua atenção. Pouco tempo antes de ser enviada a Auschwitz, Edith Stein, falando ao Prof. Johannes Hirschmann, relembra um fato que a marcara sobremaneira: quando da morte de Adolf Reinach, ela se sentira paralisada pela dor e tudo lhe parecia desprovido de sentido e vão, de maneira que ela hesitava encontrar a viúva de Reinach, Anne, por não saber como consolá-la nem o que lhe dizer; ocorre, porém, que, indo à residência de Anne, em Göttingen, ela encontrara uma mulher consolada pela fé e amadurecida. Diz Edith Stein que “a causa decisiva de sua conversão ao cristianismo foi a maneira como sua amiga, a esposa de Reinach, vivenciou pela força do mistério da cruz o sacrifício

---

<sup>1</sup> Cf. a correspondência entre Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: STEIN, E. **Briefe an Hedwig Conrad-Martius. Mit einem Essay über Edith Stein.** Hrsg. von Hedwig Conrad-Martius. Munique: Kösel, 1960, Einleitung, p. XXX.

<sup>2</sup> Cf. STEIN, E. **Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2003. Citaremos aqui a tradução brasileira, de mais fácil acesso ao leitor brasileiro: STEIN, E. **A ciência da cruz. Estudo sobre São João da Cruz.** Trad. de D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988, p. 13. Cf., também, GUILLEAD, R. **De la phénoménologie à la science de la croix.** Paris: Nauwelaerts, 1974.

que lhe era imposto pela morte de seu marido no *front* da Primeira Guerra Mundial”<sup>3</sup>.

Assim, não parece equivocado dizer que a disponibilidade viva que Edith Stein exprimia como a objetividade da criança levava-a a interessar-se pela vivência da fé, e tal interesse desenvolveu-se, a ponto de ela aderir ao Cristianismo.

Em sua obra *A ciência da cruz – Estudo sobre João da Cruz*, Edith Stein afirma que a “fé” é antecedida por uma aproximação “natural”, uma forma de união com Deus no plano ontológico, como uma ligação de todos os seres a Deus enquanto seu criador e conservador. Essa primeira forma de união com Deus ou primeira modalidade de inabitação de Deus na criatura pode não significar propriamente uma inabitação, caso o ser divino e a criatura permaneçam completamente “separados”. Nesse caso, basta que a criatura exista e, portanto, que ela esteja submetida à essência, ciência e potência divinas. Porém, no caso das criaturas espirituais ou interiores, ou seja, dos seres que se apreendem e se compreendem intimamente a si mesmos e são capazes de receber outro ser – de tal modo que, sem perda da individualidade, possam constituir uma unidade –, pode-se admitir que, já com o uso da dimensão intelectual de sua vida interior, elas podem submeter-se também consciente e voluntariamente à essência, ciência e potência divinas. Ou seja, as criaturas espirituais podem reconhecer, já com o que chamaríamos de “razão natural”, a possibilidade ou mesmo a realidade da existência de Deus. Nesse caso, então, poder-se-ia falar apropriadamente de uma primeira modalidade de inabitação de Deus na criatura, tal como Edith a denomina ao comentar a doutrina mística de João da Cruz<sup>4</sup>, o que, por sua vez, corresponderia àquilo que, ao comentar o Pseudo-Dionísio, ela chama de a primeira via do conhecimento de Deus ou o conhecimento natural de Deus<sup>5</sup>. Nesse degrau, certamente o homem já reage às iniciativas da graça divina, mas não se trata, ainda, de uma inabitação pela graça, pois a relação que se estabelece entre Deus e a alma ainda é operada quase que exclusivamente pelo intelecto, ou seja, consiste numa atividade de conhecimento racional. É evidente que a vontade

---

<sup>3</sup> “Arquivo Edith Stein de Colônia”, fólio E I 142. Apud: MÜLLER, A. U. & NEYER, M. A. **Edith Stein – Une femme dans le siècle**. Trad. de Françoise Toraille. Paris: J. C. Lattès, 2002, p. 116 (trecho traduzido por J. Savian Filho).

<sup>4</sup> Cf. STEIN, E. **A ciência da cruz**, *op. cit.*, p. 147.

<sup>5</sup> Cf. STEIN, E. **Les voies de la connaissance de Dieu. La théologie symbolique de Denys l’Aréopagite**. Trad. de Philibert Secretan. Genebra: Ad Solem, 2003, pp. 43-49. (Infelizmente, até o presente momento, não conseguimos ter acesso ao texto alemão desse estudo de Edith Stein sobre o Pseudo-Dionísio).

também é solicitada, e que há ressonâncias na vida afetiva, mas o interesse por Deus ainda é sobremaneira intelectual. No que se refere à biografia de Edith, parece possível dizer que a sua formação fenomenológica certamente a despertara para a possibilidade desse conhecimento de Deus. E nesse primeiro nível, segundo Edith Stein, pode haver mesmo um “toque” de Deus no íntimo da alma, ou seja, algo como uma inspiração ou uma iluminação, sem que isso signifique já uma relação de entrega mútua. “Esse toque pode ser dado ao incrédulo para o despertar da fé e a preparação à graça santificante. Pode servir também para tornar um incrédulo capaz de se prestar como instrumento para determinadas finalidades. Isso vale quanto às iluminações. A união, porém, que é entrega mútua, não poderá existir sem fé e amor, ou seja, sem a graça santificante”<sup>6</sup>.

Ao dizer isso, portanto, Edith Stein aponta para uma segunda forma de união com Deus ou uma segunda modalidade de inabitação de Deus na alma, aquela em que, respondendo à iniciativa divina, a criatura espiritual acolhe a presença de Deus e estabelece com ele uma relação de amor. A essa modalidade denomina-se “fé”<sup>7</sup>, que tanto pode designar a entrega amorosa ao Deus do qual fala a Revelação e ao qual se deve essa entrega, como o conteúdo mesmo da Revelação e sua aceitação. Assim, a Revelação viria em socorro da “razão natural”, descortinando para ela a natureza de Deus e o seu desígnio salvador. Instalar-se-ia, então, uma relação entre pessoas espirituais, marcada pelo conhecimento e o amor mútuos. Do lado da criatura, percebe-se que a fé, constantemente renovada, vai transformando, ao longo do tempo, a alma humana, de modo que esta, à medida que mais intensifica seu conhecimento de Deus, mais também se conhece a si mesma como sede da consciência e do amor, ou seja, como lugar de contato pessoal e de união não apenas com Deus, mas com o outro de modo geral. O que ocorre à pessoa humana é que, ao encontrar Deus, ela se encontra ao mesmo tempo a si mesma, e isso em seu cerne mais íntimo, ligando-se a ele num ato único que reúne o que, ordinariamente, se encontra separado, a saber, o conhecimento, o amor e a ação. Segundo o texto da *Ciência da cruz*, essa unidade entre conhecer, amar e agir resulta da meditação do conteúdo revelado da fé, pois esse conteúdo fornece o objeto para a meditação, ou seja, o exercício das faculdades da alma acerca daquilo em que, como fiel, a pessoa humana crê. Isso se faz por meio da representação intuitiva, da reflexão intelectual

---

<sup>6</sup> STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., p. 149. Cf., também, ALES BELLO, A. **A fenomenologia do ser humano**. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

<sup>7</sup> Cf. STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., pp. 151-154; *Idem.*, **Les voies de la connaissance de Dieu**, op. cit., pp. 49-51.

e da decisão da vontade, de modo que, “como fruto da meditação, produz-se um estado permanente de conhecimento amoroso: a alma permanece em extrema paz, tranquila e amorosa, na presença do Deus que a fé levou a conhecer”<sup>8</sup>.

Essa relação de amor, nascida do conhecimento mútuo, poderia ser chamada de “contemplação adquirida”; ela seria o estado mais completo de união com Deus que o homem pode atingir com o auxílio de suas forças, em resposta à ação da graça<sup>9</sup>. Entretanto, no dizer de Edith Stein, a história humana tem mostrado que Deus, em sua liberdade infinita, pode conceder à alma um conhecimento de si mesmo sem que esse conhecimento resulte da meditação. Ele pode pôr a alma subitamente no estado de contemplação e amor; mas, então, não se trata efetivamente da contemplação adquirida, inclusive porque, na contemplação infusa, há um contato direto com o ser divino, sem a mediação das fórmulas de fé: apesar de o conteúdo experimental ser o mesmo na contemplação da fé e na contemplação infusa ou na experiência mística, a diferença, segundo Edith Stein, está na posse da alma pela presença perceptível de Deus ou, no caso daquelas experiências de “noite escura”, “dolorosa ferida de amor”, “amorosa saudade” que permanece quando Deus se retira da alma, quer dizer, quando ele se retira da contemplação direta<sup>10</sup>. O conhecimento de Deus proporcionado pela contemplação infusa é chamado de obscuro e geral: obscuro, porque transcende as atividades naturais do entendimento; geral, porque nesse conhecimento não há mais lugar para distinções e particularidades produzidas tanto pelos sentidos exteriores como interiores<sup>11</sup>. Essa seria a terceira forma de união com Deus, ou a terceira modalidade de inabitação de Deus na alma<sup>12</sup>; e enquanto a fé se apresentava ainda como um ato da razão (em jogo com a vontade, evidentemente, e com ressonâncias afetivas, mas sendo intrinsecamente um ato da inteligência), a contemplação mística é suprarrazional. Numa palavra, enquanto a fé é obra do entendimento, e o papel da vontade não consiste senão em dar seu consentimento a essa obra, a contemplação mística é uma obra do coração, do fundo mais

---

<sup>8</sup> STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., p. 152.

<sup>9</sup> Cf. *idem*, *ibidem*.

<sup>10</sup> Cf. *idem*, *ibidem*.

<sup>11</sup> Cf. *idem*, pp. 63-66 e 152-154. O vocabulário dos sentidos interiores e exteriores remete à psicologia tomista, que enumera, além dos cinco sentidos físicos, os sentidos internos: o sentido comum (que julga os externos), a fantasia ou imaginação, a cogitação (que percebe representações que não são recebidas pelos sentidos) e a memória.

<sup>12</sup> Cf. STEIN, E., **A ciência da cruz**, op. cit., pp. 151-154; \_\_\_\_\_, **Les voies de la connaissance de Dieu**, op. cit., pp. 51-65.

íntimo da alma, da fonte original da vida espiritual, na qual todas as capacidades espirituais encontram-se reunidas: aí, Deus e tudo o que ele revela não são apenas meditados e inteligidos, mas percebidos.

E, embora se fale da contemplação mística como um terceiro grau no conhecimento de Deus, e mesmo da fé como preparação para a união mística, há que se observar como Edith Stein fala de ambas como duas vias distintas, cada qual com seus graus progressivos. Já há amor e gozo na fé, pela presença de Deus no íntimo da alma. O que há de diferente na contemplação mística é que ela causa um excesso de brilho que ofusca o intelecto, sem por isso deixar de produzir certeza. O ofuscamento da mística não é o do claro-escuro da fé, mas é o ofuscamento do excesso de luz da certeza<sup>13</sup>. Como se sabe, Teresa de Ávila, mesmo não querendo interpretar suas experiências, insistia no tema da certeza, porque queria exprimir um estado de espírito, ou, se se preferir, um dado da consciência. Sua certeza interior era a prova da autenticidade de suas experiências. Essa experiência, diz Edith Stein, produz as imagens eloquentes empregadas pelos místicos ou faz compreender o teor de imagens já existentes. Assim, embora o núcleo da experiência mística seja o contato com Deus, sem palavras nem imagens, as imagens e palavras acabam se impondo à nossa atividade de conhecimento, para, de um lado, permitir apresentar Deus da maneira mais próxima possível daquela como se o conheceu<sup>14</sup> e, de outro, para permitir reconhecer se se trata realmente de Deus quando se depara com algum discurso sobre ele<sup>15</sup>.

## A filosofia como ciência

Se, porém, o círculo fenomenológico de Husserl permitiu a Edith Stein a “objetividade da criança”, como se disse acima, proporcionando-lhe um contato sem preconceitos com o mundo da fé (o que confluía para a leitura de Teresa de Ávila e o encontro com a verdade da experiência mística), é preciso lembrar que tanto Husserl como outros de seus discípulos, embora fossem pessoas de fé, procuraram sempre distinguir a análise fenomenológica, rigorosa porque baseada na evidência, de qualquer conhecimento místico, julgando-o arbitrário e não suficientemente

---

<sup>13</sup> Cf. STEIN, E. **Le secret de la croix**. Trad. de Sophie Binggeli. Paris : CERP, 1998. Cf., também, SAVIAN FILHO, J. **O toque do Inefável – Apontamentos sobre a experiência de Deus em Edith Stein**. Bauru; EDUSC, 2000; *Idem*. “Sentido e possibilidade de uma filosofia cristã segundo Edith Stein”. In: *Idem*. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>14</sup> Cf. STEIN, E., **Les voies de la connaissance de Dieu**, op. cit., p. 60.

<sup>15</sup> Cf. *idem*, pp. 63-65.

demonstrado. O que se queria, numa palavra, era contrapor uma investigação válida a conhecimentos não avaliados de um ponto de vista crítico.

Edith Stein, porém, toma justamente a noção husserliana de ciência para conceber a filosofia como ciência e mostrar, por fim, que tipo de relação poder-se-ia estabelecer entre ela e a experiência mística. O texto que serve de base, aqui, para essa análise, é o § 4 do capítulo I da obra de Edith Stein intitulada *Ser finito e ser eterno – Ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*<sup>16</sup>. Nesse parágrafo, Edith trata do sentido e a possibilidade de uma filosofia cristã, envolvida como ela estava no debate havido nas primeiras décadas do século XX, a respeito da possibilidade ou não de uma filosofia cristã. Ela parte, então, da sugestão de Jacques Maritain, que pensava resolver a questão falando de uma “natureza” e de um “estado” da filosofia. *Grosso modo*, poder-se-ia dizer que, para Maritain a filosofia, por sua natureza, não teria relação direta com a fé ou a teologia; apenas o seu estado faria dela uma filosofia cristã, ou seja, a historicidade do modo como ela se realiza. Assim, se se pratica filosofia num contexto cristão, pode-se falar de filosofia cristã, mas sem postular nenhuma ingerência da fé no fazer-se da filosofia.

Partindo da posição maritainiana, Edith passa a analisar a concepção fenomenológica de ciência. Adiante compreender-se-á o porquê dessa passagem. A posição de Maritain permitia conceber a filosofia (a) em sentido pontual, vivo, como um ato do intelecto, e (b) em sentido permanente, como atitude do espírito, possibilidade de certa atividade intelectual. Segundo Edith Stein, porém, há que se considerar um terceiro sentido, segundo o qual a filosofia é uma ciência (§ 3 {14}).

Ela lembra que o termo latino *scientia* designa, ao mesmo tempo, o saber (*Wissen*), como ato do espírito, e a ciência (*Wissenschaft*), como hábito. Porém, a lógica e a teoria da ciência moderna entendem por ciência uma estrutura ideal (uma formação de ideias) que possui uma existência independente dos espíritos pensantes singulares, um edifício

---

<sup>16</sup> STEIN, E. **Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.** Friburgo da Brisgóvia: Herder, 1950. Em 2006, a Editora Herder publicou a edição crítica dessa obra (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12). Circula entre o público brasileiro uma tradução mexicana (infelizmente, não muito confiável): **Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser.** Tradução de Alberto Perez Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Os parágrafos citados aqui correspondem à edição alemã de 1950. O título da obra será abreviado como **EES (Endliches und ewiges Sein)**. Para localização na edição mexicana, de mais fácil acesso para o público brasileiro (porque mais fácil de encontrar nas livrarias brasileiras), também citaremos os seus parágrafos, que diferem bastante da edição alemã, mas registrá-los-emos entre chaves {}.

de conceitos, juízos e demonstrações intimamente coerentes, e ordenada segundo determinadas leis (cf. § 3 {15}). Dessa perspectiva, a noção de ciência inclui a noção de saber (ato), de hábito e de um corpo independente de doutrina.

O que especifica cada ciência e a delimita em relação às outras é sua relação com certa categoria de objetos e o ser condicionada por esse setor, que lhe prescreve a regra de todo o seu procedimento. Porém, se a noção de ciência, agora, refere-se primordialmente à ideia de uma estrutura ideal, independente de um espírito pensante, há que se distinguir, dessa ciência como ideia, a ciência tida por aqueles indivíduos que se posicionam diante do ente e que conhecem por meio de um processo gradual (cf. § 3 {16}). Ora, essa distinção, cuja necessidade não é difícil de sustentar, seria análoga à distinção maritainiana entre natureza e estado (cf. § 3 {16}).

A ciência, como afirma Husserl na primeira das *Investigações Lógicas*, possui um *status* objetivo apenas na sua literatura; é só na forma de obras escritas que a ciência tem uma existência autônoma, representando uma soma de representações externas que, tendo se formado a partir dos atos cognoscitivos de muitos indivíduos singulares, podem novamente transmitir-se nos atos cognoscitivos de inumeráveis outros indivíduos (cf. § 3 {18-19}). Segundo Husserl, “a ciência (*scientia* – *Wissenschaft*) visa, como indica a palavra, o saber (*scire* – *Wissen*)”; ou, ainda, “no saber possuímos a verdade”<sup>17</sup>: a ciência, em cada um dos seus estados, é o êxito de tudo aquilo que o espírito humano fez para pesquisar a verdade, em estruturas que se foram destacando do espírito que as criou e agora conduzem a uma existência própria. O que, portanto, dessa existência própria cai sob nossos sentidos e inteligência é expressão de um significado que quer ser compreendido. A ciência, na configuração que assume, é sempre fragmentária e a esse fato devem-se os erros, os desvios, as deformações da verdade; enfim, tudo a que está sujeito o espírito humano no seu trabalho (cf. § 3 {20-21}).

Cabe, portanto, distinguir, na noção moderna de ciência, a ciência como saber, em suas configurações (*Wissen*), e a ciência como ideia, a ciência perfeita, em que o objeto é todo explorado e expresso sob a forma de proposições verdadeiras (*Wissenschaft*). É certo, porém, que, segundo nossa experiência histórica, nunca haverá a possibilidade de se realizar

---

<sup>17</sup> HUSSERL, *Investigações lógicas*, I, p. 12, citado por Edith Stein conforme a edição de 1913: *Logische Untersuchungen*. Halle: Niemeyer, 1913.

nada de semelhante: a ciência como ideia trata-se de uma imagem da qual temos de nos aproximar (§ 3 {22-23}). Mas, então, abre-se espaço, aqui, para uma pergunta: até que ponto tem sentido essa imagem? A impossibilidade de se esgotar a investigação do objeto aplica-se a todos os setores (a todas as classes de objetos) ou apenas a alguns setores? Para responder a essa questão, Edith Stein afirma ser necessário investigar o que se entende por verdade no saber (na ciência).

Edith Stein aborda, então (cf. § 4 {24-32}), a concepção de verdade nas ciências e inicia por uma teoria da proposição enquanto figura linguística, “expressão de uma ideia que eu compreendo por um ato de ciência”, “sabendo”. Assim, se eu digo “As cerejeiras florescem”, essa proposição será verdadeira se eu souber que, lá fora, as cerejeiras florescem (cf. § 4 {24}).

A proposição não é apenas a expressão de uma ideia, mas é algo verdadeiro, isto é, tem um ente que lhe corresponde, de maneira que, no uso corrente da língua, quando se fala de verdade, se fala de “proposições verdadeiras”. Esse é um uso impreciso, porque a proposição não é uma verdade (*veritas*), mas algo verdadeiro (*verum*): o fundamento da verdade da proposição é o ser verdadeiro, que precede toda ciência, seja a ciência do saber, seja a ciência enquanto ideia (§ 4 {25-26}).

A proposição se ocupa de um objeto, do qual enuncia alguma coisa (ele constitui o seu sujeito), mas o que a proposição enuncia, segundo seu finalismo próprio, é um estado de coisas completo (“as cerejeiras florescem”, isto é, não se trata “deste” objeto, mas de um estado inteiro de coisas): as proposições são a expressão de estados de coisas existentes e neles radica o seu ser. Por sua vez, o fundamento do estado de coisas são os objetos. A cada objeto pertence uma esfera de estados de coisas e a cada estado de coisas pertence um conjunto de proposições possíveis para exprimi-lo. A riqueza de possibilidades de expressão de um mesmo estado de coisas deve-se à riqueza de significados dos elementos singulares dos estados de coisas (cf. § 4 {27-28}).

Os estados de coisas, com sua estrutura, são conhecidos progressivamente pelo espírito, não no sentido de serem engendrados por ele; ao contrário, eles prescrevem a regra a seguir. Aqui parece possível vislumbrar o fundamento da “independência” da ciência (*Wissenschaft*), pois, nos estados de coisas, as proposições já estão fundadas enquanto possibilidades de expressão, e, dessa maneira “existem”, antes que um espírito humano as tenha pensado e antes de

terem sido vazadas na matéria de uma língua humana, em sons ou em signos de escrita (cf. § 4 {29}).

Dito isso, parece possível entender por que Edith Stein, no momento anterior, ao questionar a viabilidade da imagem da ciência como ideia, disse ser necessário investigar, primeiro, a noção de verdade nas ciências: a partir dessa discussão sobre a verdade, vê-se que a ciência enquanto ideia, que está no fundamento de toda ciência humana, é a expressão pura, desencarnada, sem recortes, em que o ente se manifesta em sua ordem própria. Por outro lado, à pergunta se haveria algum universo de objetos que poderia ser esgotado por alguma ciência, Edith Stein responde negativamente, afinal, do ponto de vista conceitual, toda ciência da realidade nunca chegará jamais a seu fim, pois o mundo, o real, em sua plenitude, é inesgotável para um conhecimento analítico (cf. § 4 {30}). Aqui estaria, ainda, o fundamento para explicar a multiplicidade das ciências pois, na concretização das ciências (nos seus diferentes estados), não se esgota nenhuma região do ser. Cada ciência recorta objetos, de onde nasce a multiplicidade de ciências e de onde vem o fundamento da pergunta que não se pode mais adiar: o que isso ensina a respeito da Filosofia?

Concebida pelos modernos como mais uma abordagem do ente total, que seria o objeto da ciência como ideia, a Filosofia não pode ser entendida como ciência natural, segundo a divisão escolástica dos saberes. O pensamento moderno exige que se leve em conta uma série de disciplinas bem distintas umas das outras, segundo o objeto e o método, para se conhecer, entre elas, que lugar se reserva para a Filosofia (cf. § 5 {33}). Em todo caso, não se trata de um lugar comum, mas de uma posição bastante própria, porque a Filosofia se posiciona diante dos confrontos que se podem estabelecer entre as ciências particulares. A História e a Matemática, por exemplo, podem trabalhar sem se preocupar uma com a outra, ao passo que a Filosofia se vê obrigada a considerar tanto a Matemática quanto a História. A Filosofia se distingue das outras ciências, simplesmente por não operar como elas: ela opera a crítica das ciências, investiga e esclarece os fundamentos de todas as ciências, examinando o que elas recebem do pensamento pré-científico, como dados conhecidos e naturais (cf. § 5 {34-37}), por exemplo.

Entende-se, assim, segundo Edith Stein, por que Tomás de Aquino<sup>18</sup> chama a Filosofia (ou a sabedoria) de um *perfectum opus rationis*,

---

<sup>18</sup> Cf. *Summa theologiae* IIa. IIae., q. 45, a. 2 (TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Roma: San Paolo, 1984).

uma obra perfeita da razão: a Filosofia visa chegar à claridade última, busca fornecer a razão de ser das coisas até os últimos fundamentos possíveis (cf. § 5 {38}). E somente assim se pode entender o sentido em que se pode conceber a Filosofia como ciência: não se trata de uma das disciplinas particulares, mas daquela disciplina que leva as outras a um “acabamento”, exatamente porque atinge os seus fundamentos, os seus princípios.

Mas como a Filosofia pode ser fundamento das outras ciências?

Para responder a essa pergunta, é preciso dizer que, se o mundo da experiência, graças à plenitude que oferece aos sentidos e ao entendimento, estimula o desejo de saber natural, e se ele nos sugere pontos de vista distintos para explorar em tal ou tal direção, o fim da Filosofia será penetrar até o último elemento compreensível, até o ser mesmo, a estrutura do ente como tal e a divisão em gêneros e espécies do ente segundo sua estrutura. Partindo dali, chegará a temas e métodos de investigação diferenciados (§ 5 {38}). Investigar o ser ou o ente enquanto ente é a tarefa disso que Aristóteles, na *Metafísica*, chamou de Filosofia primeira. Cabe, pois, aos setores da Filosofia, que são a base das ciências particulares, tratar das diferentes categorias fundamentais do ente.

A unidade da ciência corresponderia, assim, à unidade do ente, embora essa realização não signifique senão um estado ideal para o qual tende a ciência humana, sem jamais poder alcançá-lo enquanto está *in via*, afinal, a Filosofia e as ciências particulares seguem direções diferentes. São, sim, chamadas a pôr-se, reciprocamente, sempre novas tarefas, e, ao aprofundar seus resultados, a fecundar-se umas às outras (cf. § 5 {39-40}).

Pode-se, portanto, perceber a articulação que Edith Stein estabelece entre as noções de ciência e verdade, desdobrando-as para o campo da ciência como saber e da ciência como ideia e chegando à divisão moderna das ciências como configurações históricas (saberes) daquela ciência ideal, para suscitar, finalmente, a questão do papel da Filosofia frente às ciências particulares, encontrando ocasião para fornecer a sua própria definição de Filosofia como *perfectum opus rationis*, citando o mestre Tomás de Aquino<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf., também, STEIN, E. *Einführung in die Philosophie*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004.

## Experiência mística e filosofia

Por fim, depois de haver afirmado que a realização do ideal de ciência (isto é, do ideal de colher a totalidade do real – todos os entes e o ser todo – na sua unidade profunda e na sua plenitude) é algo que se subtrai, por princípio, a toda ciência humana (que é sempre fragmentária), Edith Stein chega à conclusão de que esse ideal pode ser associado à visão que a fé promete para quando o ser humano deixar sua condição de peregrino e chegar à contemplação da sabedoria divina mesma, a visão simples pela qual Deus se compreende a si mesmo e a todo o criado (cf. § 8 {61}). Em outras palavras, a perfeição do ideal para o qual tende a filosofia é a sabedoria mesma de Deus.

Nesta vida, a maior aproximação que se pode ter do ideal da ciência perfeita seria a visão mística, havendo, também, o grau anterior da fé viva e autêntica. A experiência de fé, embora implique conhecimentos sem compreensão total, é, já, nesta vida, com o auxílio da graça, o início da vida eterna na pessoa humana, pois consiste numa vivência indubitável, comportando elementos de conhecimento direto e não se contentando apenas com a fé do “ouvir dizer”.

O pensador cristão será aquele que se aproximar da sabedoria divina, o que se faz mais pela experiência de fé e pela experiência mística do que pela investigação filosófica ou teológica. Porém, como não suportamos o escuro da noite, procuramos e acolhemos todo raio de luz que nos ajude a colher algum sentido em meio a esses dados, que, embora transcendentem, não são de todo incompreensíveis. Nesse sentido, também a luz da razão natural é uma ajuda inestimável para não esmorecer diante da luz ofuscante do mistério de Deus (cf. § 9 {68}).

Diante dessa experiência, como poderá o filósofo, em sua busca dos fundamentos últimos da totalidade do real, pretender um tipo de saber filosófico que considere racional apenas aquilo que se situe exclusivamente dentro dos limites das ciências? A experiência de fé revela uma região do ser que também diz algo sobre a totalidade. E a certeza obtida nas trevas da fé termina por ter implicações na visão de mundo, desde a mais primária até a mais elaborada.

Atender, porém, a esse fundo experiencial, que revela dimensões inusitadas do ser, não significa atentar contra a autonomia e a liberdade do exercício racional. Também não significa um exercício tutelado da razão. Ademais, o retrato do exercício filosófico pintado por Edith Stein como *perfectum opus rationis* permite vislumbrar, inclusive, o modo como

o não-crente poderia ter contato com esse filosofar cristão: o que, para o cristão, dada sua adesão ao mistério de Deus, se constitui em tese (*Sätze*), para o não-crente pode ser tomado, ao menos, como hipótese (*Ansätze*). Com essa postura, fundamenta-se a possibilidade de um discurso inteligível, mesmo que se prescindia da fé no sentido existencial do *credere* e se lide apenas com ela no sentido do conjunto de expressões dogmáticas, a *fides quae* (cf. § 9 {70}). Porém, não se deixa excluir do horizonte dessa reflexão a possibilidade de que o filósofo não-crente, depois de uma busca paciente, possa atingir a *visão* englobante dos entes e do ser, que, para o filósofo crente, resulta do jogo estabelecido entre a razão e a revelação e conduz a uma compreensão mais profunda e mais vasta. Como diz Edith Stein, se ele for uma pessoa sem preconceitos ou opiniões pré-estabelecidas, ele não se subtrairá a essa tentativa (cf. § 9 {71}).

A essas alturas, compreende-se por que, partindo da inspiração tomada de Jacques Maritain, Edith Stein precisava superá-lo e passar a uma abordagem fenomenológica do saber. A posição de Maritain terminava por separar, de um lado, a Filosofia como sistema rigoroso de noções, e, de outro, a experiência cristã como revelação de uma história sobrenatural do homem. Isso levaria à conclusão de que nenhuma filosofia, como filosofia, poderia ser cristã, mas filosofia feita por cristãos. Para Edith Stein, ao contrário, a experiência mística nutre a experiência do filósofo porque lhe abre outra perspectiva e outro recorte no ser, até então inalcançável com o trabalho da simples razão. Desconsiderar a experiência mística seria fazer da razão uma desrazão, e da filosofia, um contra-senso, porque isso trairia a abertura da pesquisa filosófica a toda experiência autenticamente humana. Tomando-se por base a noção de sujeito espiritual, que Edith Stein sustentava principalmente contra as abordagens “cientificistas” da vida psíquica, é possível encontrar base já em sua tese doutoral – escrita muito antes de sua crise religiosa – para confirmar a afirmação dessa exigência de uma investigação racional a respeito da vivência da fé. Em outras palavras, seria como que natural que se investigue racionalmente – científica, mas, sobretudo, filosoficamente – a experiência da fé, afinal, a fé é uma obra do espírito, e, como diz Stein, “as ciências do espírito (ciências da cultura) descrevem as obras do espírito, mas não se contentam com isso; elas, enquanto ‘história’ tomada em sentido amplo, compreendidas aí a história da cultura, da literatura, da linguagem, da arte etc., perseguem a origem dessas obras, seu nascimento no espírito”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*, op. cit., p. 197.

A fé, como agradava a Edith Stein repetir, não é como uma planta, nascida na terra e melhor do que as outras plantas, crescendo mais alto e de maneira mais durável; ao contrário, ela é o fermento que muda toda a massa da terra e a infla com propriedades novas, inusitadas para sua natureza.

## **Bibliografia**

STEIN, E. **A ciência da cruz. Estudo sobre São João da Cruz.** Trad. de D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988.

\_\_\_\_\_. **Briefe an Hedwig Conrad-Martius. Mit einem Essay über Edith Stein.** Hrsg. von Hedwig Conrad-Martius. Munique: Kösel, 1960.

\_\_\_\_\_. **Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.** Friburgo da Brisgóvia: Herder, 1950.

\_\_\_\_\_. **Einführung in die Philosophie.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004.

\_\_\_\_\_. **Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2003.

\_\_\_\_\_. **Le secret de la croix.** Trad. de Sophie Binggeli. Paris: CERP, 1998.

\_\_\_\_\_. **Les voies de la connaissance de Dieu. La théologie symbolique de Denys l'Aréopagite.** Trad. de Philibert Secretan. Genebra: Ad Solem, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser.** Tradução de Alberto Perez Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. **Zum Problem der Einfühlung.** Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2008.

ALES BELLO, A. **A fenomenologia do ser humano.** Trad. de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

GUILEAD, R. **De la phénoménologie à la science de la croix.** Paris : Nauwelaerts, 1974.

MACINTYRE, A. **Edith Stein – A philosophical prologue (1913-1922).** Nova Iorque: Sheed & Ward, 2005.

MÜLLER, A. U. & NEYER, M. A. **Edith Stein – Une femme dans le siècle.** Trad. de Françoise Toraille. Paris : Lattès, 2002.

SAVIAN FILHO, J. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **O toque do Inefável. Apontamentos sobre a experiência de Deus em Edith Stein.** Bauru: EDUSC, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologiae.** Roma: San Paolo, 1984.

*\*Prof. Dr. Juvenal Savian Filho*

Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, USP.

Especialista em Teologia pelo Instituto Teológico Pio XI.



## PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS E TEOLÓGICAS DAS QUESTÕES DE GÊNERO EM EDITH STEIN<sup>1</sup>

*Profa. Dra. Clélia Peretti\**

**Resumo:** O presente artigo faz uma explanação do pensamento de Edith Stein sobre a questão da mulher. Destaca-se a contribuição da fenomenologia na construção do itinerário formativo e especulativo da filósofa e sua contribuição na construção de constructos filosófico-antropológicos no contexto da filosofia contemporânea e da teologia. A diferença de gênero (feminino e masculino) é abordada pela filósofa não como um dado biológico ou sociológico, mas como um elemento estrutural do ser humano. Edith Stein direciona a análise da essência da pessoa humana para uma *antropologia dual* para expressar o conceito de humanidade feita de homens e mulheres. Masculino e feminino, no pensamento da filósofa, não estão em oposição, mas em profunda complementaridade, são reflexos da comunhão de amor que está em Deus, pela qual as três pessoas se amam, no íntimo da única vida divina. Edith Stein é considerada como precursora de um novo feminismo na Igreja Católica: preconizou a saída da mulher da casa e sua inserção em quase todas as profissões. Com ela, o feminino ganha força e haverá uma reflexão antropológica e teológica renovada da mulher, sobretudo no pontificado de João Paulo II.

**Palavras-chave:** Edith Stein, masculino/feminino, fenomenologia e teologia.

**Riassunto:** Questo articolo è una spiegazione del pensiero di Edith Stein sulla questione della donna. Si evidenzia il contributo della fenomenologia nella costruzione dell'itinerario formativo e speculativo della filosofa e la sua contribuzione nella costruzione di costrutti filosofici-antropologici nel contesto della filosofia contemporanea e della teologia. La differenza di genere (maschio e femmina) é discussa, nell'ambito della riflessione della filosofa non come un dato biologico o sociologico, ma come un elemento strutturale dell'essere umano. Edith Stein dirige l'analisi dell'essenza della persona umana verso una "antropologia duale" per esprimere il concetto di umanità fatta di uomini e donne. Nel pensiero della filosofa, maschio e femmina, non si trovano in opposizione ma in complementarità profonda, sono il riflesso della comunione d'amor che è in Dio, così come le tre persone divine sono nella profonda

---

<sup>1</sup> Conferência proferida em ocasião do *I Simpósio Internacional sobre Edith Stein. Um olhar interdisciplinar sobre a subjetividade humana: a pessoa humana em Edith Stein*, 22/09/11. Faculdade Católica de Fortaleza.

comunione di vita divina. Edith Stein é considerada la precursora di un nuovo femminismo nella Chiesa Cattolica, há preconizzato l'uscita della donna dalla casa e il suo posto in quase tutte le professioni. Com ella, il femminile, guadagna forza e ci sarà una nuova riflessione teologica e antropologica della donna, soprattutto nel pontificato di Giovanni Paolo II.

**Parole-Chiave:** Edith Stein, maschio/femmina, fenomenologia, teologia.

## 1. Introdução

Ao iniciar esta reflexão sobre "Perspectiva fenomenológica e teológica das questões de gênero em Edith Stein", gostaria de salientar que as considerações aqui postas fazem parte da minha tese de doutorado em Teologia, defendida em dezembro de 2009, na Escola Superior de Teologia, São Leopoldo/RS, sob a orientação das Professoras Valburga Schmiedt Streck e Angela Ales Bello.

Os escritos de Edith Stein constituem a base de minha formação pedagógica e teológica. Desde 1995 sou uma apaixonada discípula de Edith Stein. O meu primeiro trabalho escrito em língua italiana em 1997, "*A empatia na relação interpessoal em Edith Stein*", para a obtenção do grau de magistério em Ciências da Religião, me levou a compreender que em seus escritos se encontrava um potencial de enriquecimento para a teologia e importantes constructos filosófico-antropológicos para um novo enfoque da questão da mulher. Desde então tenho tido interesse em aprofundar a questão feminina, mas as circunstâncias da vida me levaram a percorrer diferentes caminhos e realizar experiências profissionais diversas no campo da Educação e da Teologia. Em 2007, com o ingresso no doutorado em Teologia retomei o contato com os escritos e os estudos *de e sobre* Edith Stein. Para o aprofundamento das questões de gênero, nos propomos, assim, a *fazer uma análise fenomenológica e teológica do feminino, a partir das investigações realizadas por Edith Stein, tendo como instrumento para a análise da condição feminina a empatia*. O primeiro passo para a concretização deste estudo foi acolher a abordagem fenomenológica sobre a pessoa humana realizada pela filósofa, buscando unir Fenomenologia e Teologia. Procedemos, assim, para um estudo e uma análise descritiva da questão feminina nas obras de Edith Stein; realizamos um confronto entre a filosofia de Edith Stein e

---

<sup>2</sup> PERETTI, Clélia. *L'empatia nel rapporto interpersonale in Edith Stein*. Pontificium Athenaeum Antonianum. Institutum Superius Scientiarum Religiosarum, "*Redemptor Hominis*", Romae, 1997. (Dissertatio ad Gradum Magisterii).

o pensamento de João Paulo II sobre a mulher em particular, e entre os movimentos feministas alemães/europeus e os movimentos feministas no Brasil.

Em nossos estudos constatamos que a posição de Edith Stein sobre a questão da diferença entre o feminino e o masculino continua sendo atual; sua reflexão versa sobre a natureza genuína da feminilidade numa perspectiva filosófica e teológica. Ela reflete sobre a comunidade e suas dinâmicas na formação dos indivíduos e a forma feminina de abordagem dos problemas sociais e religiosos, seus reflexos na práxis e na vivência comunitária.

## **2. Edith Stein e o protagonismo feminino**

Muitas pessoas já me perguntaram: Por que você estudou a questão de gênero em Edith Stein? Analisando as biografias escritas sobre a filósofa, constatee que são poucos os biógrafos/as que retratam seu protagonismo feminino, num contexto em que o espaço público da mulher era privilégio de poucas. A história das mulheres no final do século XIX e início do século XX era uma história feita de silêncios e representada por uma cultura androcêntrica e machista. Se olharmos para os movimentos feministas das últimas décadas, percebemos que deram um grande impulso às pesquisas sobre a mulher e sua problemática no mundo contemporâneo. A história do feminismo nos mostra que, no decorrer do século XX, as mulheres travaram batalhas por seus direitos e pela garantia de melhores condições de vida e trabalho. Enquanto os movimentos feministas políticos se fortificavam na conquista da igualdade entre os gêneros e na participação da mulher de forma equivalente, cresciam, por outro lado, os movimentos intelectuais e teóricos que buscavam desnaturalizar a ideia da diferença entre os gêneros e, ao mesmo tempo, resgatar aqueles espaços que haviam se fechado com o advento do capitalismo. Cresce a participação da mulher na vida sociocultural e política nesse tempo. Várias filósofas como Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, Simone Weil, Hedwig Conrad-Martius, Maria Zambrano e Edith Stein discutem, em suas obras, a posição da mulher na sociedade, enfatizando a condição feminina em uma perspectiva dialética das relações sociais e econômicas, bem como sua função no sistema capitalista global (ALES BELLO; BREZZI, 2001, p. 39-40). O estudo da natureza feminina revelou-se importante para compreender o papel e os direitos da mulher na sociedade, e para resgatar a experiência de tantas mulheres silenciadas no curso da história.

Não podemos negar a contribuição que as ciências receberam do trabalho acurado e metodologicamente rigoroso das pensadoras desse período.

A reflexão de Edith Stein sobre a questão feminina e o compromisso da mulher na sociedade remonta à experiência vivida nos anos do ginásio e da universidade (1910-15), “é convicta patriota prussiana” e uma fervorosa feminista, ativa defensora dos grevistas. Uma mulher empenhada na vida sociocultural e política. Declara-se convicta feminista no grupo de amigos e luta pela paridade de direitos entre homens e mulheres. Entre os anos 1928-1933, defenderá energeticamente, em suas conferências, a inserção e a ativa participação da mulher na vida do Estado, bem como sua inserção na sociedade. Participa de vários movimentos e associações; empenhando-se socialmente é capaz de ir além dos papéis ou situações atribuídos culturalmente às mulheres, se posiciona, oferecendo suas contribuições diante dos paradigmas “cristalizados” pela sociedade sobre a mulher.

Da Páscoa de 1923 à Páscoa de 1931 é professora no Liceu e na escola Magistral das Dominicanas de Santa Madalena de Spira. De 1932 a 1933 é chamada como docente no Instituto Alemão de Pedagogia Científica de Münster, onde busca sintetizar sua relação profunda com Deus e com seu empenho na sociedade. De 1928 a 1933, participa das Associações em Friburgo, Múnaco, Colônia, Zurique, Viena e Praga. Realiza conferências sobre o papel e a vocação da mulher e do homem, faz também conferências sobre Tomás de Aquino, de ampla ressonância. Amplia e aprofunda seu campo de investigação com temas de caráter social, pedagógico e moral. Sua última aula foi no dia 25 fevereiro de 1933. Por disposições do antissemitismo nazista, ela precisou se retirar da escola. Por ser judia, não pôde mais exercer atividades públicas.

No dia 14 de outubro de 1933, com 42 anos, entra no Carmelo de Colônia. No dia 15 de abril de 1934, recebe o hábito e assume o nome significativo de Irmã Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein). Enquanto aguardava sua entrada no Carmelo, escreve parte de sua autobiografia intitulada *História de uma família judia. Traços autobiográficos: infância e os anos juvenis*, manuscrito que continuará em 1935, não conseguindo terminá-lo porque lhe foi solicitado terminar sua grande obra *Ser finito e Ser eterno*, iniciada em 1928 com a tradução dos textos de São Tomás de Aquino (STEIN, 1988; 1992).

O *itinerário especulativo* de Edith Stein se coloca no contexto da filosofia contemporânea e sua pesquisa é caracterizada pelo exame da filosofia ocidental e pela adesão a uma dimensão religiosa específica, a da

tradição cristã. Diferentemente de tantos pensadores da época, busca harmonia entre o momento religioso e o momento filosófico. Depara-se diante do grande problema da relação entre experiência religiosa e busca filosófica. *Fé e razão* não são dois momentos abstratos na pessoa humana, mas são duas experiências presentes no indivíduo, se ele aceita a dimensão religiosa. Edith Stein na escola de Edmund Husserl foi habilitada a considerar os dois momentos juntos. A contribuição que ela dá e continua dando para a filosofia contemporânea e para a teologia se revela cada vez mais importante pela forma de abordar a questão antropológica feminina, pela sua capacidade de dialogar com diferentes culturas e ciências numa perspectiva teológica. Duas foram as razões que levaram João Paulo II a citá-la como a única mulher teóloga que se distingue entre os filósofos, na Encíclica *Fides et Ratio* (1995)<sup>3</sup>: a primeira é o conteúdo do próprio documento (*Fé e Razão*) e a segunda pela especial atenção dada pelo Papa às mulheres. “A fé e a razão (*Fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”. Edith Stein acreditava que o *humus* filosófico no Ocidente sobre o qual se inculturou a mensagem evangélica não era um acessório, mas um fundamento que tornou possível a elaboração de um saber filosófico e teológico medieval.

Edith Stein encontra, assim, na fenomenologia as chaves interpretativas para compreender a estrutura e as ações do sujeito humano. O método fenomenológico é considerado por ela um excelente instrumento

---

<sup>3</sup> “A prova da fecundidade de tal relação é oferecida pela própria vida de grandes teólogos cristãos que se distinguiram também como grandes filósofos, deixando escritos de tamanho valor especulativo que justificam ser colocados ao lado dos grandes mestres da filosofia antiga. Isto é válido tanto para os Padres da Igreja, dentre os quais há que citar pelo menos os nomes de S. Gregório Nazianzeno e S. Agostinho, como para os Doutores medievais entre os quais sobressai a grande tríade formada por S. Anselmo, S. Boaventura e S. Tomás de Aquino. A relação entre a filosofia e a palavra de Deus manifesta-se fecunda também na investigação corajosa realizada por pensadores mais recentes, dentre os quais me aprez mencionar, no âmbito ocidental, personagens como John Henry Newman, Antônio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein, e, no âmbito oriental, estudiosos com a estatura de Vladimir S. Solov'ev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij. Ao referir estes autores, ao lado dos quais outros nomes poderiam ser citados, não tenciono obviamente dar aval a todos os aspectos do seu pensamento, mas apenas propô-los como exemplos significativos dum caminho de pesquisa filosófica que tirou notáveis vantagens da sua confrontação com os dados da fé. Uma coisa é certa: a consideração do itinerário espiritual destes mestres não poderá deixar de contribuir para o avanço na busca da verdade e na utilização dos resultados conseguidos para o serviço do homem. Espera-se que esta grande tradição filosófico-teológica encontre, hoje e no futuro, os seus continuadores e estudiosos para bem da Igreja e da humanidade” (JOÃO PAULO II, 1999, 74).

de análise para qualquer tipo de realidade: do âmbito das relações intersubjetivas à experiência mística.

### **A questão feminina e a posição de Edith Stein**

Abre-se, com Edith Stein, uma nova fase para compreender o **papel do feminino** na sociedade e na Igreja Católica. Nos anos trinta, toma posição diante da condição feminina numa série de Conferências, publicadas no livro *A mulher. Sua missão segundo a natureza e a graça*. Trata-se de uma resposta indireta aos movimentos feministas da época, que havia conhecido, provavelmente, por meio de sua aluna de Friburgo, Gerda Walther<sup>4</sup>, militante nos grupos feministas de conotação marxista antes de sua conversão ao cristianismo. Mas é, sobretudo, a atividade de docente que a leva a discutir sobre o papel e a função da mulher, enquanto se dedica à formação das jovens alunas que se preparavam para serem professoras no Instituto de Santa Madalena das Dominicanas de Speyer. Seus estudos sobre a mulher contemplam duas questões: a primeira se refere ao fato de que a mulher tem, sim, uma particular configuração anatômica, mas possui também características comuns com o homem; de fato, é possível falar em geral da pessoa humana, ir além das especificações masculinas e femininas. Essa constatação nos leva à segunda questão: não é possível analisar a mulher sem levar em consideração o homem; e o caminho para a elaboração de uma visão de pessoa humana, que leve em consideração tanto a especificidade feminina quanto a masculina, pode ser percorrido por meio de duas perspectivas diferentes, mas articuladas entre si: a filosófica e a teológica.

Para Ales Bello (2000, 2009), a perspectiva filosófica, com seu método fenomenológico, direciona a análise de Edith Stein da essência da pessoa humana para uma “antropologia dual”<sup>5</sup>, enquanto a perspectiva

---

<sup>4</sup> Tendo crescido em uma família atea, militante do grupo juvenil socialdemocrático, Gerda Walter (1897-1977) converte-se ao cristianismo. Atraída pela leitura de Edmund Husserl, torna-se aluna fiel e original, revê não apenas suas ideias políticas, mas descobre também o mundo do espírito. Com sua obra “*La fenomenologia della mística*” (1955) faz uma tentativa de analisar a experiência mística seguindo os procedimentos do método fenomenológico com o objetivo de superar o materialismo do qual declarava sua falência. Tudo isso partindo da própria experiência, das vivências espirituais que busca descrever e compreender com capacidade extraordinária, oferecendo uma aprofundada análise dos processos psíquicos e intrapsíquicos e do mundo da interioridade (WALTER, 2008).

<sup>5</sup> O conceito de antropologia dual é um conceito empregado por Angela Ales Bello para expressar o conceito de humanidade feita de homens e mulheres. Tal conceito encontra-se em vários dos seus escritos citamos os mais significativos (ALES BELLO, 2000; ALES BELLO, 2004; ALES BELLO, 2009).

teológica remete a luz da Revelação ao mistério do ser criado à imagem e semelhança de Deus. Edith Stein é considerada como precursora de um novo feminismo na Igreja Católica; preconizou a saída da mulher de casa e sua inserção em quase todas as profissões.

No pensamento filosófico de Edith Stein, masculino e feminino não estão em oposição, mas em profunda complementaridade; são reflexo da comunhão de amor que está em Deus, pela qual as três pessoas se amam, no íntimo da única vida divina. Desde seu primeiro trabalho científico sobre a empatia (1916), ela se interessa pelo conhecimento da pessoa humana na sua dimensão intersubjetiva. Nos escritos sucessivos, em *Psicologia e ciências do espírito. Contribuição para uma fundação filosófica* (1922) e, em *Pesquisas sobre o Estado* (1925) aprofunda a natureza humana na sua dualidade masculina e feminina, descreve de modo essencial as esferas psíquicas e espirituais, os momentos constitutivos da comunidade, as formas de vida associada, as normas que regulamentam as relações intersubjetivas, a autonomia do sujeito tanto na esfera ética individual quanto na esfera religiosa.

A visão de Edith Stein *do ser feminino* é para sua época uma ideia revolucionária. A análise fenomenológica da estrutura complexa do ser humano lhe havia sugerido que o homem e a mulher são seres humanos, criados à “imagem e semelhança de Deus”; ao mesmo tempo foram criados com peculiaridades próprias para constituir, um para o outro, uma ajuda na realização do próprio ser. A **essência** do ser humano se realiza em duas espécies: espécie *viril* e espécie *muliebre*. As diferenças de gênero <sup>6</sup> não são secundárias e tanto menos supérfluas, pois são diferenças essenciais. Se quisermos compreender *quem/como* é o ser humano, é necessário individuar as diferenças de gênero, considerando sempre nessas diferenças a possibilidade de uma complementação e comunhão de características porque:

nenhuma mulher é somente mulher; cada uma possui inclinações e dons naturais como os homens, e estes dons a tornam apta para as várias atividades profissionais, tanto de caráter artístico quanto científico e técnico. Em linha de máxima, a disposição individual pode orientar a preferência para qualquer campo, também para aquele que está longe das características femininas (STEIN, 1999, p. 52).

---

<sup>6</sup> Na época de Edith Stein não se utilizava ainda o conceito de gênero para dizer a diferença entre o ser masculino e o ser feminino. Ela utilizava-se da expressão masculino e feminino.

Aborda a questão da condição da mulher, de sua formação, promoção e dignidade sempre em colaboração com o mundo masculino. A comum humanidade não pode ser negada se seguirmos o fio condutor da empatia, como reconhecimento da estrutura presente em cada ser humano. A diferença de gênero (feminino e masculino) é abordada não como um dado biológico ou sociológico, mas como um elemento estrutural do ser humano. O homem é um ser livre: razão e liberdade são constitutivos da pessoa, assim, pois a razão deverá agregar-se à liberdade. O homem nasce para ser livre, porém seguramente o que mais opõe resistência à liberdade é a própria natureza humana tão complexa. Em termos aristotélico-tomistas, mostra que há uma unidade entre o corpo psicofísico e a alma espiritual. A permanente referência à pessoa humana coloca Edith Stein em sintonia com a *metafísica cristã*. Os dois grandes pilares da Revelação hebraico-cristã, o pecado original e a encarnação de Cristo, tornam-se o fundamento de sua antropologia cristã, assim como uma contribuição para se posicionar diante das antropologias contemporâneas. O tema gênero, espécie e individualidade emerge da analogia com os seres animados e inanimados.<sup>7</sup> Em suas análises, constata um conjunto de diferenças, começando pela “matéria”.<sup>8</sup> O corpo e a alma da mulher são formados para uma finalidade específica. Anatomicamente, o homem possui diferenças nítidas em relação à mulher, bem como seu funcionamento se dá de maneira diversa. Existem aparelhos biológicos distintos nos diferentes sexos e “esta é também uma conclusão que se tira do princípio tomístico *anima forma corporis*. Há um *Ethos* (hábito) específico no ser homem e ser mulher.

Com muita perspicácia afirma, com base na tradição tomista-aristotélica, que a espécie humana é articulada “em duas espécies: espécie *viril* e espécie *muliebre*, e que a essência do ser humano, tanto num caso como no outro, não deve lhe faltar nenhum traço, [está]

---

<sup>7</sup> “Na relação recíproca entre a espécie vegetal, assim como naquela entre a espécie animal, observamos um duplo princípio que se manifesta na maior ou menor perfeição com a qual estas realizam a ideia no seu âmbito próprio, uma subida na espécie tal que as espécies inferiores de um âmbito mostram ainda uma semelhança com aquelas do âmbito inferior. Essa foi indicada como lei de continuidade. Essa lei conduz a uma relação recíproca entre os diversos âmbitos do ser [...]. A pergunta sobre a origem da espécie é indissolúvelmente conexa com a questão da origem dos indivíduos, assim como as espécies existem *realiter* no indivíduo, da mesma forma, a estrutura do indivíduo não é inegável se não compreende aquela da espécie” (STEIN, 2000, p. 97-98).

<sup>8</sup> “Cada indivíduo – não somente o ser vivente, mas todas as coisas com as quais temos experiência – é matéria formada. A matéria informe não pode existir, essa recebe o seu ser somente mediante a forma” (Tradução nossa). (STEIN, 2000, p. 103; STEIN, 2003, p. 369).

manifesta-se em dois modos diversos revelando a marca específica e a estrutura do ser” (STEIN, 1999, p. 206)<sup>9</sup>.

A diferença entre o feminino e o masculino é abordada ao lado da unidade do ser humano. De fato, homem e mulher são seres humanos, nisso consiste sua igualdade; mas são também diferentes no sentido de que não é só o corpo ou as funções fisiológicas que são diferentes. A vida toda no corpo é diferente, a relação entre a alma e o corpo é diferente, e no âmbito da alma, difere a relação entre o espírito e a sensibilidade, bem como a relação entre as diversas forças espirituais.

A forma feminina e masculina não se manifesta só no ritmo constitutivo dos indivíduos, mas investe toda a estrutura de corpo, alma e espírito. Portanto, a diferença entre homem e mulher deve ser entendida como algo que atravessa toda a estrutura do ser humano como tal pela diferenciação sexual. “Em cada indivíduo, encontramos o elemento masculino e feminino, sendo que apenas um deles predomina; precisamos então das duas espécies para desenvolver a espécie humana”.

Edith Stein, nos seus estudos, indica brevemente no que consistem os momentos fundamentais da distinção entre a espécie masculina e a espécie feminina: “A espécie feminina corresponde à unidade e à integridade de toda a personalidade psicofísica, o desenvolvimento harmonioso das forças; a espécie masculina se destaca pela potencialização máxima de forças isoladas” (STEIN, 1999, 187; 206).

É nesse ponto que se constata o enxerto entre filosofia e teologia: a diferenciação da espécie proposta pela filosofia, responde à finalidade dos sexos assim como é apresentada pela teologia. É sobre essa diferença que a autora se fundamenta para indicar o destino da mulher e do homem, para aprofundar o significado do feminino em relação ao masculino e, conseqüentemente, para abordar a questão da relação entre os dois. Nessa perspectiva, discute a vocação do homem e da mulher, não somente como um *chamado* ou uma *profissão para (berufen)*, mas, sobretudo como um *chamado* de ordem religiosa: “Existem muitos caminhos pelos quais o chamado nos alcança: Deus mesmo o pronuncia

---

<sup>9</sup> Por espécie Edith Stein entende algo de fixo que não muda. A filosofia tomista usa neste caso também *forma*, referindo-se à forma interna que determina a estrutura de alguma coisa. O tipo não é imutável no mesmo sentido da espécie. Um indivíduo pode passar de um tipo a outro, o que acontece, por exemplo, no processo de desenvolvimento em que o indivíduo passa do tipo de criança ao tipo juvenil, e depois, homem adulto. É óbvio que a questão da espécie mulher constitui a questão básica das questões femininas (STEIN, 1999, p 187).

nas palavras do Antigo e do Novo Testamento. Está inscrito na natureza do homem e da mulher” (STEIN, 1999, p.68).

A mulher possui um papel profético na história da humanidade. É o Deus criador que revela o mistério da mulher, o valor da feminilidade, seu eterno destino e sua dignidade. O Criador lhe confia, de modo especial o homem, o ser humano. É esta particular confiança que fortifica e consolida a vocação feminina, que comporta uma comunhão especial com o mistério da vida. Ela vê a mulher à luz da natureza e da graça. É um ser humano, criado, redimido, membro do Corpo Místico da Igreja e responsável pelos outros.

Edith Stein aprofunda o tema da natureza e da vocação da mulher a partir da *Sagrada Escritura*, e, mais concretamente, do livro do Gênesis. Dois pontos do Antigo Testamento são centrais para a impostação do tema antropológico: o relato da criação do homem e da mulher em Gênesis 1 e 2 e aquele do pecado original em Gênesis 3. Do Novo Testamento, significativas são as cartas de São Paulo aos Coríntios, aos Efésios e a Timóteo. Nos textos citados, aparece a criação do homem e da mulher como seres iguais, criados à imagem de Deus, com a mesma dignidade e a mesma vocação. É com o pecado que a condição da mulher muda, encontrando-se submissa ao homem. Mas, à luz do Novo Testamento e com a redenção operada por Cristo, a igualdade dos sexos volta ao primitivo projeto de Deus. “Ambos, homem e mulher, desde a criação do mundo, são pessoas, e a distinção sexual é colocada como dom recíproco. A noção de igualdade não nega a existência da diversidade na natureza própria do ser humano, mas exprime sua riqueza na dupla articulação da mesma natureza. A diferenciação na natureza nos remete, ainda, às diversas formas de expressar a tríplice tarefa confiada ao ser humano como macho e fêmea: “ser imagem de Deus”, “procriar uma prosperidade” e “dominar a terra”. Com a Redenção, a maternidade e a paternidade aparecem como vocação originária do ser humano feminino e masculino. No novo caminho da salvação não há diferenças de sexos, porque ambos são chamados a serem santos de igual medida e possuem a tarefa de tornar sagrada a sua relação. A vocação ao amor interpessoal é vista na perspectiva de um amor integrado no mistério da salvação.

A dignidade e a vocação da mulher são abordadas no horizonte vasto da História da Salvação. Este é um dos pontos que aproxima Edith Stein e João Paulo II, que se inspira em seu pensamento para tratar da vocação e da missão peculiar da mulher sob o perfil humano e religioso. Para a teologia cristã, no centro deste Mistério esta a figura de Maria, o

modelo mais sublime do ser mulher. A *Theotókos*<sup>10</sup>, Mãe de Deus, expressa a plenitude da perfeição daquilo “de que é característico da mulher” daquilo “que é feminino”. João Paulo II, na *Mulieris Dignitatem*, percorre a história sagrada, evidenciando o protagonismo feminino, o lugar singular da mulher na Revelação, mostrando como a própria mulher, que chega a ser “paradigma” bíblico, torna-se a profética figura da “mulher vestida de sol”, do Apocalipse.

Com João Paulo II, o problema feminino ganha força e haverá uma reflexão antropológica e teológica renovada da mulher. No seu pontificado a presença feminina se tornará marcante na Igreja. Seu amor para com as mulheres se revela tanto na luta pela dignidade e promoção nos vários setores da sociedade e da Igreja quanto no desenvolvimento de um pensamento feminino, expresso nos seus escritos, pronunciamentos e audiências. Seus textos são um guia de aprofundamento histórico, filosófico e teológico da questão feminina. Aprofunda uma antropologia do feminino e do masculino, em particular na Encíclica *Mulieris Dignitatem*, na Carta às Mulheres (1995) e nos discursos realizados durante o *Angelus* de 1995 a 1996. Na Encíclica *Fides et Ratio*, falando da interação da teologia com a filosofia, propõe dentre os grandes teólogos que se distinguem também como filósofos, personagens como John Henry Newman, Antônio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson e Edith Stein. Tais personagens – escreve –

deixaram escritos de tamanho valor especulativo que justificam ser colocados ao lado dos grandes mestres da filosofia antiga. Isto é válido tanto para os Padres da Igreja, dentre os quais há que citar pelo menos os nomes de S. Gregório Nazianzeno e S. Agostinho, como para os doutores medievais entre os quais sobressai a grande tríade formada por S. Anselmo, S. Boaventura e S. Tomás de Aquino. (João Paulo II, 1998, 74).

A metodologia adotada por João Paulo II é aquela do profundo respeito pela identidade feminina, que passa pela renovada consciência da dignidade da mulher. Alude à necessidade de promover, com base no princípio evangélico de paridade entre homem e mulher, uma cultura de igualdades que, por sua vez supere as diversas formas de discriminação. João Paulo II fundamenta seu Magistério sobre a mulher não na forma de uma teologia sistemática, mas *na* e *sobre* a reflexão da imagem bíblica e

---

<sup>10</sup> “*Theotókos* - Mãe de Deus - tornou-se o nome próprio da união com Deus, concedida à Virgem Maria. A união singular da “*Theotókos*” com Deus, que realiza do modo mais eminente a predestinação sobrenatural à união com o Pai prodigalizada a todo homem, é pura graça e, como tal, um *dom do Espírito*” (JOÃO PAULO II, 1988, n. 4).

antropológica. Encontramos, na sua antropologia da feminilidade, traços da antropologia steiniana.

### **Considerações finais**

O recorte feito nesta fala sobre “Perspectivas fenomenológicas e teológicas das questões de gênero em Edith Stein” quer mostrar que a fenomenóloga e teóloga Edith Stein assumiu uma postura própria diante do feminismo ocidental do século vinte: a diferença dos movimentos que se empenhavam na luta pela conquista dos direitos das mulheres ela reflete sobre a natureza, a peculiaridade própria da mulher. Sua reflexão se orienta em questões ontológico-metafísicas. A influência direta ou indireta do feminismo como um discurso intelectual, filosófico e político, dos movimentos e teorias feministas, na vida das mulheres aparece como um fenômeno cultural significativo. As mulheres vão adquirindo maior consciência de sua ação no mundo do trabalho, na educação e na produção científica.

Da antiguidade até nossos dias, muito do que foi estruturado sobre a vida e o pensamento das mulheres foi realizado por homens cuja imagem da mulher é, muitas vezes, um reflexo seu. Sempre que se discutiam questões relacionadas à mulher e ao seu comportamento, sendo comum vê-la tratada como objeto de dominação masculina, relegada à submissão e à inferioridade perante o poder do homem. O valor do ser humano era pré-determinado a partir do lugar social, sua cor e seu sexo. E, nessa escala de valores, as mulheres quase sempre foram consideradas antropológica e socialmente inferiores. O feminino, que até então era visto, por muitos, como sexo frágil, agora passa a representar grande força perante o masculino. A própria mulher participa dos movimentos feministas e intelectuais da época, colocando em evidência que também a mulher é capaz de “pensar”, ou seja, de “fazer filosofia”.

Edith Stein nos chama a atenção pela forma concreta de tratar a pessoa humana e sua formação, por sua maneira de ver a pessoa humana em suas realidades, pela solidariedade para com seu povo, pela vivência prática de sua convicção, pela forma de interpretar os acontecimentos históricos, sociais e existenciais e, acima de tudo, pela forma como compreende o ser humano. Edith Stein empreende um trabalho de conscientização do papel da mulher na formação da juventude. Seu pensamento sobre a questão de gênero interligada às diferentes áreas do saber.

A aplicação da fenomenologia como método de análise e estudo da questão feminina em Edith Stein volta seu foco às vivências e às suas

dosagens nas ações intencionais, instaladas nos objetos culturais, tarefa que exige empenho e perseverança “arqueológicos”. O ser humano vive em diferentes culturas e em diferentes níveis, todos importantes para compreender sua identidade e, inclusive, suas escolhas. Portanto, discutir a temática de gênero, hoje, é um desafio não somente para a Filosofia e a Teologia, mas também para as demais áreas do conhecimento. Um olhar interdisciplinar sobre a subjetividade humana na perspectiva de Edith Stein engloba a pessoa humana, homem e mulher, com suas diferentes características e contextos culturais. Repensar a pessoa humana sobre o enfoque de gênero, assim como nos é proposto por Edith Stein, implica “realizar”, “criar” e, no sentido mais restrito, “introduzir” uma nova forma de pensar a constituição da pessoa humana e suas relações intersubjetivas.

### **Bibliografia**

ALES BELLO, A; BREZZI, F. **Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero del Novecento**. Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2001.

ALES BELLO, A. **A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino**. Bauru: EDUSC, 2000.

ALES BELLO, A. **Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

ALES BELLO, A. **Edith Stein O dell'armonia**. Esistenza, Pensiero, Fede. Roma: Edizioni Studium-Roma, 2009.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Fides Et Ratio**. Sobre as relações entre fé e razão (1999). Paulinas: São Paulo, 2010.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Mulieris Dignitatem**. A dignidade e vocação da mulher (1988). São Paulo: Paulinas, 2011.

PERETTI, C. **L'empatia nel rapporto interpersonale in Edith Stein**. Pontificium Athenaeum Antonianum. Institutum Superius Scientiarum Religiosarum, “*Redemptor Hominis*”. Dissertatio ad Gradum Magisterii, Roma, 1997.

PERETTI, C. **Edith Stein e as questões de gênero**. Perspectiva fenomenológica e teológica. Tese de Doutorado. Escola Superior de Teologia. Doutorado em Teologia. São Leopoldo: EST/PPG, 2009.

STEIN, E. **Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere**. Prefazione di Angela Ales Bello. Roma: Città Nova, 2003.

- STEIN, Edith. **La struttura della persona umana**. Città Nuova, Roma, 2000.
- STEIN, Edith. **A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- STEIN, Edith. **Essere Finito e Essere Eterno**. Per una elevazione dell'essere. Roma: Città Nova, 1988.
- STEIN, Edith. **Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili**. Roma: Città Nuova Editrice, 1992.
- WALTER, Gerda. **Fenomenologia della mística**. A cura di anngelo Radaelli. Milano: Edizioni Glossa Srl, 2008.

*\*Prof.a. Dra. Clélia Peretti*

Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo –RS  
Membro da Academia Internacional de Teologia Prática (IAPT)  
Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Teologia PPGT/PUCPR  
clélia.peretti@pucpr.br.



## A CLÍNICA PSICOLÓGICA REFLETIDA A PARTIR DE EDITH STEIN: HUMANOLOGIA

*Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez\**

**Resumo:** Os estudos sobre a *estrutura da personalidade humana e empatia* têm ampliado a compreensão de paciente cuidado em psicoterapia em minha prática clínica, no ensino e na pesquisa. Esses estudos me convidaram a uma desconstrução da terapia do psíquico. A partir de Edith Stein encontrei uma *humanologia*, que se revela mais próxima à realidade do vivido, que os estudos em psicologia e psicanálise. A pessoa humana compreendida em corpo, psique e espírito, amplia a psicologia. O estudo sobre empatia reposiciona o modo de estar com o outro na clínica. Anterior à simpatia e antipatia, a empatia é um modo de conhecimento do outro e de si a partir do que acontece na intersubjetividade. O mundo contemporâneo nos mostra dificuldades que nós seres humanos temos que enfrentar, e considero que qualquer tentativa de diagnosticar uma pessoa nos dirige a um reducionismo de toda a potencialidade que é inerente ao ser humano. A partir de Stein, o diagnóstico se volta à experiência vivida. Nesse sentido, todo e qualquer sintoma passa a ser mero coadjuvante diante da maior doença que afeta o homem: o preconceito. Edith Stein nos mostrou como é possível romper com os preconceitos de modo ético, a começar pela sua própria história, repleta de sofrimentos e aproximações entre o modo de ser judaico e o católico. A essência comum a esses distintos modos de ser se situa na humanidade. Pretendo com esta exposição refletir sobre as profundas contribuições de Stein para a psicologia clínica a partir do estudo do humano.

**Palavras-chave:** estrutura da personalidade, empatia, psicologia clínica.

**Abstract:** Studies on the structure of human personality and empathy have expanded the understanding of patient care in psychotherapy in my clinical practice, teaching and research. These studies invited me to a deconstruction of psychological therapy. From Edith Stein found a humanology, which is more close to the reality of lived experience than studies in psychology and psychoanalysis. The human person is understood in body, psyche and spirit, enlarges psychology. The study of empathy repositions the way of being with others in the clinic. Prior to sympathy and antipathy, empathy is a mode of knowledge of each other and itself from what happens in inter-subjectivity. The contemporary world shows us the difficulties that we humans have to face and believe that any attempt to diagnose a person directs us to a reductionism of all the potential that is inherent to human beings. From Stein, the diagnosis turns to

the experience. Accordingly, any symptom becomes a mere adjunct before the biggest disease affecting humans, prejudice. Edith Stein showed us how it is possible to break with the prejudices of an ethical manner, starting with their own story, full of suffering and similarities between the way of being Jewish and Catholic. The essence common to these different ways of being lies in humanity. I want this exhibition to reflect on the profound contributions of Stein for clinical psychology from the study of the human.

**Keywords:** structure of personality, empathy, clinical psychology.

“La humanidad es un gran todo:  
procede de *una misma raíz*,  
se dirige a *un mismo fin*,  
está implicada en *un mismo destino*”  
(Edith Stein, 2007, p.19)

O rigor fenomenológico é útil ao processo psicoterápico, pois possibilita conhecer uma pessoa a partir de seu vértice e idioma pessoal e do sentido de sua existência; com ele podemos nos aproximar do outro em suas potencialidades e recursos e também em seus prejuízos decorrentes da falta da vivência de experiências humanas significativas no cotidiano de pessoas que buscam ajuda terapêutica.

A análise fenomenológica (Ales Bello, 2004) assentada na situação clínica (Safra, 2006) reposiciona a clínica psicoterapêutica e possibilita uma compreensão original aos distintos modos de estar e ser das pessoas. Muitos pacientes procuram encontrar no terapeuta uma testemunha para suas aflições ou um interlocutor para auxiliá-los a alcançar um sentido para seu existir. O objetivo de buscar por meio de um método o sentido das vivências de sofrimento é um trabalho que articula concepções filosóficas e psicológicas relacionadas à essência do existir.

Edmund Husserl elaborou e empregou pela primeira vez no tomo II de suas Investigações Lógicas o método fenomenológico. O princípio fundamental deste método é *fixar a atenção nas coisas mesmas*. Algumas premissas devem ser rigorosamente seguidas, tais como: não fazer interrogações teóricas sobre as coisas, não usar o que se tenha ouvido ou lido sobre o fenômeno a estudar, aproximar-se das coisas livre de preconceitos, para beber da intuição imediata (Stein, 2007). Plenamente de acordo com Stein (2007), se queremos saber quem é o homem, teremos que nos colocar de modo mais vivo possível na situação em que

experimentamos a existência humana, o que dela experimentamos em nós mesmos e em nossos encontros com outros homens.

O segundo princípio do método fenomenológico é dirigir-se ao *essencial*. Em toda ação humana existe uma intuição do que a coisa é por essência, e isto tem dois significados: o que a coisa é por *seu ser próprio* e o que é por sua *essência universal*. O ato que capta a essência é uma percepção espiritual, que Husserl denominou *intuição*: intuição da essência singular e comunitária do ser humano (Stein 2007).

Ao fixar a atenção nas coisas como elas são e como se apresentam permite ao método fenomenológico aproximar-se do essencial por meio da intuição ou percepção espiritual. Na perspectiva fenomenológica, a concepção de homem é compreendida por meio da estrutura tripartida do ser humano em corpo, psique e espírito. A corporeidade é o que nos dá a constituição do ser que nos localiza. O corpo faz referência ao objeto físico e ao espaço. O espaço vivido está na base de todos os conceitos de espaço, distinto do espaço geométrico e idealizado da física (Ales Bello, 2004).

O registro dos atos do corpo é um terceiro momento, que supera a interioridade e a exterioridade, e possibilita ter consciência das coisas. Pode-se controlar o corpo e a psique, porém esse registro do ato de controle não é de ordem psíquica ou corpórea, mas de ordem espiritual (Ales Bello, 2004).

Husserl usava a palavra espírito porque na filosofia que o antecedeu, o que não era corpo era considerado da ordem da alma. Ele analisava a alma em duas partes: (a) uma formada por atos de caráter psíquico, cujo representante é o impulso psíquico não desejado ou incontrolável. Não somos nós as origens desses impulsos, nem nós que os provocamos, mas os encontramos. Se sentirmos um grande rumor, todos terão medo, e o medo não vem desejado por nós; ele é uma reação e acontece, essa é a parte psíquica; (b) a outra parte é a que reflete, decide e avalia, e está ligada aos atos da compreensão, da decisão, da reflexão, do pensar, sendo denominada de espírito. Todo ser humano tem potencialmente essas três características, umas mais, outras menos desenvolvidas que outras (Ales Bello, 2006).

Os sujeitos acontecem nesses três distintos graus de presença e realização das suas atividades (Ales Bello, 2006). Primeiro, há pessoas que alcançam alto grau de desenvolvimento da estrutura comum a todo ser humano, ou seja, uma plena atividade corpórea, psíquica e espiritual, e mostram serem sujeitos educados, corpórea, psíquica e espiritualmente.

O segundo grau representa um baixo grau de desenvolvimento espiritual e traz dificuldade para refletir, avaliar, decidir e controlar-se (é esta dimensão que interessa particularmente à psicologia, especificamente à terapia). O resultado é a dificuldade para controlar os impulsos e as emoções, típico de alguém pouco educado espiritualmente (são os casos dos mais variados sintomas psiquiátricos. Tais sintomas recebem classificações em forma de diagnósticos, como transtornos de personalidade, personalidade antissocial, delinquentes, impulsivos, ou mesmo da nosografia psicanalítica tradicional, os casos-fronteiriços, borderlines ou casos-limite). E também há pessoas com impossibilidade de realizar plenamente a estrutura humana, são pessoas com pouca realização da estrutura comum, típica em estados de coma.

Assim, temos a dimensão do corpo que veicula os atos corpóreos, nos quais encontramos os instintos em geral, como a fome e a sede, comuns a todos os seres humanos; a segunda dimensão, composta pelos atos psíquicos, inclui as reações emocionais, os impulsos para beber e comer; e a terceira dimensão é composta pelos atos espirituais, que é constituída pelos atos de reflexão, tomada de decisão, avaliação e controle.

Nesse sentido, pessoas que sofrem por apresentarem transtornos psiquiátricos ou problemas psicológicos de tal magnitude que impedem as mesmas de trabalhar, estudar ou mais profundamente de encontrar um sentido para vida, parecem se aproximar da segunda dimensão, sendo a terceira uma conquista ainda não pensada, acontecida, e que se encontra em espera.

Segundo Ales Bello (2006) conhecemos essas três dimensões porque temos *Consciência*, conceito fundamental em Fenomenologia. A *Consciência* não é um lugar físico, nem um lugar específico, nem é de caráter espiritual ou psíquico. A *Consciência* é um ponto de convergência das operações humanas, que nos permite dizer o que estamos dizendo ou fazer o que estamos fazendo. Somos conscientes da realidade corpórea, da atividade psíquica e de uma atividade espiritual e temos consciência de que registramos esses atos. A distinção destes atos ocorre intuitivamente.

Essa noção de *Consciência* ultrapassa as noções clássicas em Psicologia, na qual a consciência convida – de modo automático – a adentrar no inconsciente da psicanálise. Por trás de todo ato consciente há um inconsciente reprimido, por trás do manifesto pulsa algo latente que tem que ser descoberto. É necessário todo um arcabouço teórico do

funcionamento psíquico ou mental para explicar o Homem e para estar diante dele, com objetivos de tratamento. Já a fenomenologia pura permite que reconhecamos o Homem em toda sua magnitude, na compreensão do que se revela, sem necessidades de pré-conceitos, pré-julgamentos, para estar verdadeiramente com ele, o Homem, tal como é, ou seja, inclassificável.

Todos os seres humanos têm potencialmente a mesma estrutura humana, embora não a ativem da mesma maneira e não tenham os mesmos conteúdos, seja do ponto de vista psíquico seja do ponto de vista espiritual. Assumindo essa hipótese, Ales Bello (2006) afirma que as dificuldades ocorrem porque existem diferenças. Cita exemplos: há pessoas que podem ouvir e outras não, existem aquelas que podem ver e outras não.

Diante dessa concepção de homem, nós psicólogos podemos conhecer a subjetividade de outro modo. De acordo com Ales Bello (2006b) essa elucidação é importante para a Psicologia na aplicação clínica a cada pessoa, tomada singularmente. Isso significa que todo ser humano registra atos psíquicos, como os impulsos que movimentam o homem para fora ou para dentro de si e os psicólogos, com este saber, podem compreender algo que uma pessoa específica está vivendo.

Ales Bello (2006b) observa que no campo da Psicologia, Psiquiatria ou Psicopatologia, ao considerar a complexidade do ser humano, como corpóreo, psíquico e espiritual, é preciso se perguntar: o que é a psique? O questionamento é se a Psicologia, como área de estudo da psique pode ou não cobrir este vasto campo definido como espiritual. Arrisco-me a responder à autora: não. É por isso que a filosofia fenomenológica traz uma contribuição *sui generis*, e quem sabe, com o diálogo entre as distintas disciplinas, a Psicologia possa seguir um desenvolvimento que parece ter ficado parado no tempo cronológico e desumano, no espaço do positivismo, com raras exceções, como a psicanálise do grupo independente inglês.

Husserl denominou *Einfühlung*, entropatia ou empatia a possibilidade de proximidade do outro, uma intencionalidade e orientação que conduz a um eu alheio. A intersubjetividade torna a vida comunitária, apesar de cada um permanecer na sua singularidade. Todo ser humano tem a qualidade de perceber, mas o que percebe e como percebe é absolutamente pessoal e singular.

A contribuição fenomenológica na clínica psicológica é a reflexão das coisas físicas ou abstratas que se mostram e como se mostram. Atentar para a empatia é reconhecer que por meio dela podemos nos comunicar e receber a comunicação do outro.

Cada ser humano é examinado pelas suas características pessoais, ainda que haja uma estrutura comum a todos. O que interessa a Husserl é o sentido de existir, bem como o fato de o ser humano ter facilidade para identificar sentidos para certas coisas e mais dificuldades para outras. Nem todas as coisas são imediatamente compreensíveis. Nesse sentido, quando uma pessoa está diante de nós, conseguimos acessar e compreender algumas de suas características, outras não (Ales Bello, 2006).

A primeira obra de Edith Stein que se publica é sua tese de doutorado "Sobre o problema da Empatia" (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917), onde analisa, à luz de uma metodologia estritamente fenomenológica, o fenômeno da existência de sujeitos alheios à própria pessoa e o ato fundante que nos possibilita a percepção de uma existência pessoal distinta à própria. A empatia é definida dessa maneira como a "*participação efetiva e pelo comum emotiva de um sujeito humano em uma realidade alheia ao mesmo sujeito*" (Bejas & Spitzlei, 1998, p.13).

Edith Stein, desde muito pequena, enquanto sua mãe arrumava seus cabelos, lia livros de história. Ela se destacava na escola, porém sofria porque era chamada "a inteligente Edith". Isso a magoava. Ela comenta: "*eu acreditava que queria que tivesse orgulho da minha inteligência. Além disso, parecia-me que, nas entrelinhas, queria dizer que eu era apenas inteligente; e eu sabia já desde os primeiros anos de vida que é muito mais importante ser bom do que ser inteligente*" (Feldmann, 2001, p.13).

Edith fez um curso de enfermagem e trabalhou em 1915 em um hospital militar de epidemias: eram quatro mil leitos para soldados do *front* dos Cárpatos, doentes de tifo, cólera e disenteria. Segundo Feldman (2001, p.23), "ao lidar com o pesado sofrimento humano, ela certamente aprendeu o que nenhum livro de filosofia e nenhuma discussão altamente intelectual puderam lhe ensinar". Ela tinha 24 anos. Porém esse hospital foi fechado e não conseguiu mais uma colocação em serviços de enfermagem.

No ano de 1916, Husserl aceita um convite para passar de Göttingen a Freiburg, e escolheu como assistente a aluna que evidenciava maiores talentos: Edith Stein. Husserl era de opinião de que o mundo exterior só poderia ser "intersubjetivo", ou seja, experimentado por

vários indivíduos que iriam pôr-se de acordo com suas percepções. A essa vivência ele chamou de “empatia”, sem defini-la mais precisamente.

“Quando, por exemplo, um amigo procura-me”, comenta Edith Stein, “e eu percebo sua amargura, isso é mais do que uma simples percepção exterior. A experiência torna-se consciência alheia e a vivência alheia manifesta-se repentinamente em minha própria vivência. Certamente, nunca um estado de espírito alheio, uma circunstância psíquica alheia me foi revelado de forma tão íntima, tão direta e tão original como minha própria vivência. E é possível experimentá-los porque são dadas não apenas as próprias ideias ou impressões (como algo do que é admitido no positivismo à Hume), como também as coisas (um pressuposto básico dos fenomenólogos)”. E vai mais a fundo, ao afirmar o seguinte: “na medida em que considero como ‘minha semelhante’ uma vida espiritual alheia, aprendo também a observar a mim mesma como objeto, isto é, de um ponto de vista exterior a mim. Tais ‘empatias’, se relacionadas a mim mesma, podem ser um corretivo útil para escapar da possibilidade de engano que está presente na percepção interna. É possível que outro me ‘julgue com maior precisão’ do que eu mesma o faria e me revele com clareza para mim mesma. Ele nota, por exemplo, que estou procurando obter aplausos quando pratico uma boa ação a alguém, enquanto eu mesmo penso que o estou fazendo por pura compaixão. Dessa forma, a empatia e a percepção interna trabalham de mãos dadas, possibilitando que conheça a mim mesma” (Feldmann, 2001, p.35).

Edith sofria por causa do abismo existente entre as questões acadêmicas e as necessidades reais dos seres humanos. Feldman (2001, p.81) comenta: “Quem é capaz de aceitar a si próprio sem ilusões e com todas as fraquezas e incapacidades, é também capaz de tratar o próximo de forma caridosa e com um amor verdadeiro”.

É nesse espírito que nos posicionamos na clínica psicológica diante de nosso semelhante. Façamos uma breve reflexão a partir do estudo da entropatia (Stein, 2005). Um paciente conta sobre determinadas vivências de agonia; o terapeuta não pode sentir do mesmo modo a agonia que ele sente, mas presencia uma série de fenômenos que se configuram na corporeidade do terapeuta, mais especificamente na sua memória. O terapeuta não sente da mesma forma a agonia do paciente, mas ele tem um registro e um saber sobre o que é agonia, a partir de suas próprias experiências e conhecimentos. Neste momento o terapeuta tem uma

intuição do que é a agonia. Assim, à medida que uma pessoa expressa sua história ao terapeuta, este poderá compreender a essência de sua agonia.

Nesta vertente que une fenomenologia e clínica, a agonia relatada a alguém é uma tentativa de encontrar um sentido para si. O assunto e os fenômenos imagéticos estão presentes nas vivências entre o terapeuta e o paciente durante o encontro, fazendo parte essencial do campo intersubjetivo. Como o terapeuta manejará a situação clínica, dependerá da relação que estabelecerá com a pessoa, no processo de continuidade e descontinuidade da condição humana.

Do mesmo modo, qual a essência da raiva? Uma repulsa, um ódio, um impulso, uma revolta? Vivências universais. Entretanto, para cada sujeito o conteúdo é singular. Como a agonia, a raiva, vários sintomas são parecidos e comuns a muitos, no entanto os conteúdos são singulares. É isso que torna a clínica um espaço peculiar para que o sujeito possa se encontrar, refletido no olhar do outro.

O paciente que conta sua agonia passa a doar ao terapeuta parte de sua história, que passa a ser habitada na memória do terapeuta. Tal experiência ao ser relatada, não deve ser entendida como repetitiva ou estereotipada, mas deve ser acolhida como gesto genuíno à espera de significados ou sentidos. Mesmo em uma pessoa que sofre com determinada psicopatologia severa, o potencial humano para encontrar alguém que a ajude a percorrer as intempéries da existência humana pode estar adormecido ou em espera, mesmo que nunca se realize.

Se o terapeuta nunca sentiu sintomas semelhantes não quer dizer que não possa acessar essas experiências humanas por meio dos relatos de seus pacientes. Esses relatos não tocam apenas a mente do terapeuta, mas o tocam em toda sua corporeidade. Cada paciente marca o terapeuta de modo único. O terapeuta nessa perspectiva não detém um saber que o paciente não tem. O saber entre eles é construído a cada sessão e daí aflora material clínico para ser dialogado. O terapeuta é um interlocutor que oferece continuidade e cuidado diante da complexidade humana, arando terreno para o desenvolvimento da área espiritual.

Com o tempo, a paciência e a tolerância, os sintomas poderão ser transformados em companheiros dominados pelo eu, isso per si, seria a cura almejada de uma psique que passa a ser refletida e elaborada pela área espiritual. O paciente ganharia novas interpretações para os sinais que nascem em sua interioridade, mesmo que justificados como vindos do exterior.

Diante dessas premissas da escola filosófica realizamos uma articulação não só teórica, mas também experiencial com a clínica terapêutica. Há mais de uma centena de psicólogos clínicos na cidade de São Paulo que trabalham no registro empático e ontológico do ser humano. Acreditamos que a experiência de vida oferta um *Saber* sobre a condição humana, por vezes, não reconhecida ou apropriada pelo paciente.

Gilberto Safra nos apresenta belíssimas contribuições nesta clínica e utiliza a obra de Edith Stein no contexto da Psicologia. A partir da *Estrutura da pessoa humana* (1933), Edith Stein denomina ciência idiográfica para abordar a singularidade do ser humano. Safra (2006, p.15-16) comenta: “Edith era bastante lúcida para a questão de que a antropologia inerente às diferentes teorias poderia vir a adoecer o ser humano, questão que tenho observado na situação clínica ao longo dos anos. Ela alerta para o fato de que cada perspectiva epistemológica propõe uma concepção antropológica que pode aviltar o modo de ser humano e, portanto, pode vir a adoecê-lo em seu ser. Edith foi testemunha e vítima do que ocorria na Europa com o crescimento do nazismo e, para ela, esse fenômeno acontecia, entre outras razões, sustentado pelo equívoco no modo de abordar o ser humano e o mundo”.

Há pacientes que se sentem adoecidos pelas perspectivas racionalistas e iluministas que norteiam. Segundo Safra (2006, p.16-17) “grande parte das teorias em psicologia e organizam o mundo em que vivemos”. Ele cita uma passagem da obra *A estrutura da pessoa humana* que indica um distinto modo de compreender o outro ser humano: “Se o conhecimento é uma captação espiritual de um ente, é lícito dizer que conhecemos o modo de ser próprio de um homem: este modo de ser se nos mostra através de múltiplas formas expressivas nas quais o “interior” se “exterioriza” e nós compreendemos essa linguagem. O modo de ser próprio de uma pessoa se expressa em formas que podem seguir existindo separadas dela: em sua letra, no estilo que se reflete em suas cartas ou em outras manifestações literárias, em todas as suas obras, e também nos efeitos que produziram em outros homens”.

Safra (2006) mostra a importância de trabalharmos na intuição e na compreensão empática, não como funções mentais, mas como funções corporais, já que se intui e se empatiza por meio de nossa sensibilidade. Essa concepção é muito nova no campo psicológico e psicanalítico e difícil de ser assimilada por aqueles que estão acostumados a reproduzir o

mesmo ou se posicionar em um lugar que lhes parece melhor ou superior a outros a partir de um excesso de racionalidade e intelectualismo.

No estudo sobre os problemas da empatia, Safra (2006, p.46) comenta sobre Edith Stein: “Ela se propõe a fazer uma investigação fenomenológica do sentido de si, daquilo que se é como pessoa. Por meio desse caminho fenomenológico, Stein afirma que temos a memória de experiências que não vivemos diretamente. Ela mostra que há movimentos psíquicos, organizações de experiências alojadas em nós mesmos, que não realizamos por nós mesmos. Ou seja, há inúmeras experiências em nós mesmos que existem porque tivemos a possibilidade de acompanhar a experiência de outra pessoa. Edith nos oferece alguns exemplos: ‘ao ouvir a descrição de uma cena repugnante vivida por alguém, podemos, pela forma como essa pessoa a descreve, viver uma experiência de repugnância que é fruto de um percurso em que nos deixamos levar, acompanhando o que esta pessoa nos apresenta a partir de sua sensibilidade’”. É aqui que ela fundamenta o fenômeno da empatia, afirma Safra (2006).

Esses estudos colocam em suspensão toda teoria que é buscada por psicólogos clínicos para tentar dar conta do indizível, do mistério, da alma, da vida de outrem, da relação humana. Ao mesmo tempo, faz da clínica uma convivência que não só ajuda o outro, mas há um verdadeiro crescimento e amadurecimento do próprio terapeuta que se coloca em abertura para o novo, para o estranho, para o desconhecido, em processos terapêuticos que demandam aliança, ética, confiança, solidariedade, continuidade e estabilidade.

Essas questões são discutidas por Stein para mostrar que, por meio do corpo, estamos continuamente acompanhando as experiências de outras pessoas. Somos freqüentemente banhados pelas descrições plásticas e pelo modo como a corporeidade do outro nos fala. É nesse fenômeno que Edith Stein fundamenta o fenômeno da empatia, bem diferente da compreensão meramente racionalizada ou excessivamente intelectualizada da vida humana. “Para essa autora a empatia é a possibilidade que temos de acompanhar o circuito da sensibilidade de outrem. Edith afirma que podemos acompanhar dois circuitos: o circuito da sensibilidade e o circuito da articulação do pensamento do outro. Jamais se alcança a experiência originária da sensibilidade do outro, assim como também jamais apreendemos pelo conhecimento quais seriam os motivos, os valores últimos de alguém. Podemos intuí-los, mas não saber desses valores diretamente. A possibilidade de acompanhar a

expressão descritiva plástica ou o modo como a corporeidade do outro aparece permite que realizemos com o nosso próprio corpo o mesmo circuito descrito ou apresentado. Dessa maneira, podemos compreender os sentimentos dos nossos analisandos através do que nos apresentam, se também os acompanharmos por meio de nossa sensibilidade corporal. O nosso corpo nos fala por meio de imagens (a imagem refere-se a formas sensoriais que se desenham na corporeidade de uma pessoa) que são evocadas em nossa corporeidade pelo modo como o paciente se apresenta" (...) "o analista inclui o que se passa, não por telepatia, mas pelo fato de seu corpo estar sendo continuamente afetado pela forma de ser do paciente" (Safra, 2006, p.47-48).

Trabalhamos diante a manifestação do Real, no que está para além de qualquer possibilidade de simbolização, e assim acolhemos o irrepresentável. De acordo com Safra (2006) o homem, sendo ontologicamente um ente em precariedade, está sempre aberto à compreensão do ser e busca responder às questões da sua origem e de seu fim.

A função do terapeuta é de auxiliar o outro na apropriação de seu saber. Para isso o terapeuta necessita colocar seus interesses pessoais à sombra, para estar em abertura, solidariedade e disponibilidade para o outro, para que a experiência de *nós* possa ocorrer. A cada encontro há um desvelamento da memória do humano por meio da experiência de *sentir com*, de *estar junto* existencialmente. É assim que o sentido de toda experiência se abre ao outro (Safra, 2007).

O mundo contemporâneo tem sido marcado pelo imediato, pelo automatismo, pela técnica, e não pela experiência, não pelo sentimento. Diante dessa realidade o espírito humano se fragmenta. Esta perspectiva de trabalho terapêutico trata de um reposicionamento da clínica psicológica como elemento ético-ontológico que possibilita a dupla terapeuta-paciente se sentirem enraizados na experiência humana. O terapeuta acolhe o vivido, o vivo e principalmente, o anseio pelo devir ou seu impedimento, o Real e o mistério da existência humana.

Nesta abordagem terapêutica é fundamental o conceito de compreensão empática como forma de saber e de conhecer o outro, além do reconhecimento ético das necessidades do paciente, da atenção ao modo como o paciente guia o terapeuta para que este acesse aspectos essenciais de sua personalidade. Cada paciente tem um saber de suas experiências e é o processo terapêutico que visará que ele possa se

apropriar deste saber, para poder alcançar o domínio do eu e de sua própria biografia, para colocar em marcha seu vir a ser (Safra, 1999).

A psicoterapia situada no registro ético-ontológico poderá acolher a dor de seu paciente no registro de seu aparecimento, sustentar e compartilhar experiências vividas, revividas e aquelas do porvir, em revelação fenomenológica pura. Ao acompanhar terapeuticamente alguém não raras vezes percebemos que no início dos encontros as queixas sintomáticas são os principais assuntos, mas com o passar do tempo, da continuidade e da relação interpessoal, tais sintomas não mais se tornam o centro das atenções. A atenção vai se direcionando a outros campos de sua existência, de acordo com a singularidade do paciente e da vivência experimentada na interrelação.

Há pessoas que não alcançaram a possibilidade de sofrer, vivendo suspensas em um estado de agonia. Sofrer implica em devir, em destinar o vivido. Assim, a clínica que se norteia por esta vertente fenomenológica pura poderá auxiliar o paciente a alcançar a potencialidade de sua vida reflexiva, a responsabilidade e a liberdade, a tomar decisões mais adequadas e encontrar significados para seu viver em atos de realização consciente. Em outras palavras, a acessar sua dimensão espiritual.

Se a forma de se inscrever no mundo não pôde ser realizada pela comunicação com alguém significativo, certamente tenderá a acontecer de forma impulsiva e desorganizada, expressando o desespero sem nome, vivido pelas pessoas que não tiveram aqueles acontecimentos em suas vidas. Ao lidar com humanos, estamos diante de seres que buscam intensamente com os meios disponíveis, a possibilidade de humanizar-se (Safra, 1999). Assim, todo ser humano necessita acontecer no registro singular e coletivo; isso é fundamental na realização do si-mesmo. Na ausência de um desses registros, há um sofrimento pela vivência de não existência e de não realização de si.

Do ponto de vista fenomenológico, o terapeuta não se guia pelos sintomas, nem mesmo deseja que desapareçam, mas auxilia o paciente a encontrar um sentido para essas vivências, desde que se estabeleça um vínculo de confiança significativo. As vivências psicopatológicas têm para cada paciente um significado, mesmo que seus comportamentos sejam universalmente parecidos. O que interessa nesta vertente é como cada indivíduo vive a doença e/ou sofrimento que os afetam. Por vezes, esses sintomas são sinais de alerta para que se possa iniciar uma relação humana, uma verdadeira interlocução, baseada em uma relação

ética que vise compreensão e reconhecimento, uma comunicação e convivência humana almejada.

Os pacientes que apresentam alguma psicopatologia ou intenso sofrimento emocional têm dificuldades em encontrar sentido para suas vivências. O ser humano que vive essas experiências com frequência busca alguém para ajudá-lo a enfrentar tal vivência que o assalta por dentro, mesmo que justifique como vindo de fora. Muitas pessoas apresentam um estreitamento da vivência passível de encontrar significado na existência, um aprisionamento em experiências que ainda não encontraram um sentido humano. Não há possibilidade de abertura, mas um aprisionamento em si mesmo. Não uma expectativa de devir, mas um congelamento, um bloqueio, uma barreira. Todo ser humano tenta elaborar as diversas situações e etapas da vida na presença de outrem, da sua comunidade e da sociedade na qual está inserido. Não acessar a dimensão espiritual leva o ser humano a impedimentos que estancam o uso da liberdade e do livre arbítrio.

Nessa reflexão fenomenológica e clínica conclui-se que os estudos fenomenológicos sobre a *estrutura da pessoa humana* e *empatia* de Edith Stein, associados à clínica de Gilberto Safra, tornam-se úteis e necessários para fundamentar uma clínica do cuidado, para além da psique, que permite mergulhar, parafraseando a arqueologia, em uma escavação humanológica. O percurso rumo à essência dos diversos modos de expressão humana, auxiliando os pacientes a *descobrir* e estimular os potenciais adormecidos de seu ser. No mundo contemporâneo, a partir dessas concepções, já não cabe estudar a psique humana ou analisar a psique, mas torna-se necessário ir ao encontro de um estudo do humano, que possa unir não só o corpo, a psique, mas a antropologia, a filosofia, a psicologia, a psicanálise, a literatura, a arte, a pintura, a música e a poesia, numa verdadeira humanologia.

Que a estrutura da pessoa humana compreendida pela empatia volte a erguer a humanidade que no mundo contemporâneo sofre as consequências das próprias ações (des)humanas. O poema "*Assim é minha vida*" é o fiel reflexo do terapeuta assentado no paradoxo humano e com ele me despeço: "*Meus deveres caminham com meu canto / Sou e não sou: é esse meu destino. / Não sou se não acompanho as dores / Dos que sofrem: são minhas dores. / Porque não posso ser sem ser de todos. / De todos os cavalos e oprimidos. / Venho do povo e canto para o povo: Minha poesia é cântico e castigo. / Me dizem: pertences à sombra. / Talvez, talvez, mas à luz caminho. / Sou o*

*homem do pão e do peixe. / E não me encontrarão entre os livros, mas com as mulheres e os homens: eles têm me ensinado o infinito” (Pablo Neruda).*

## **Bibliografia**

- Ales Bello, A. (2006). Introdução à fenomenologia. Bauru, São Paulo: EDUSC.
- Ales Bello, A. (2006) Fenomenologia e ciências humanas: implicações éticas. Memorandum, 11, 28-34, 2006b.
- Ales Bello, Ângela. (2004). Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, São Paulo: EDUSC.
- Feldman, C. (2001). Edith Stein: Judia, atéia e monja. Tradução Eurides Avance de Souza. Bauru, São Paulo: EDUSC
- Husserl, E. (2007). Investigações lógicas. Segundo Volume. Parte I. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Lisboa: Edição Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Safra, G. (2007). Profoco. Curso de Formação Continuada. Abril, 2007. Transferência: o estar diante, o estar em, o estar com. São Paulo: Edições Sobornost, DVD1, 2, 3, 4.
- Safra, G. (2006). Hermenêutica na situação clínica. O desvelar da singularidade pelo idioma pessoal. São Paulo: Edições Sobornost.
- Safra, G. (2004). A po-ética na clínica contemporânea. Aparecida, São Paulo: Idéias e Letras, 2004.
- Safra, G. (1999). A face estética do self. Teoria e Clínica. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.
- Stein, E. (2007). La estructura de la personalidad humana. 1.ed. Madrid: estúdios y ensayos. BAC. Filosofia y Ciências, 2007.
- Stein, E. (2005). Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica. Obras Completas II. Editorial Monte Carmelo, Madrid, 2005.
- Stein, E. (2003). La estructura de la persona humana. Madrid: BAC. (Original publicado em 1932-1933).

*\*Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez*  
Universidade de São Paulo - Instituto de Psicologia  
Departamento de Psicologia Clínica  
antunez@usp.br

## MOTIVAÇÃO E LIBERDADE

### A superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos\*

**Resumo:** No presente artigo procuro retomar a perspectiva no interior da qual Edith Stein esclarece fenomenologicamente a causalidade psíquica. Considerando como ela desenvolveu essa investigação em suas *Contribuições para uma fundamentação da psicologia e das ciências do espírito*, tentarei responder o seguinte problema: Tem o ser humano a possibilidade de instaurar um ato livre, de tal modo que inicie no mundo uma conexão causal como fruto de suas puras motivações racionais para a ação? Se sim, que condições devem ser exigidas para tal acontecimento? Entendo que a investigação steiniana em torno da motivação como causalidade psíquica que fundamenta o ato livre não só sugere respostas importantes ao problema da liberdade no homem como estabelece o horizonte a partir do qual se pode superar o determinismo psicofísico.

**Palavras-chave:** Edith Stein. Causalidade Psíquica. Motivação. Liberdade.

**Abstract:** In this article I aim to renew the perspective in which Edith Stein clarifies the psychic causality since the phenomenological methods. Considering the way how she developed this investigation in her *Contributions to foundation of psychology and sciences of spirit*, I try to answer the following question: Has the human being the possibility to initiate a freely act, which that it begins a causal connection in the word, based in pure rational motivations to the action? If the answer to this question is “yes”, what conditions are necessary for that? I understand that Stein’s investigation about the motivation as psychic causality can furnish not only answers to the problem of freedom, but it can also presents the horizon in which occurs an overcoming of psychophysical determinism.

**Keywords:** Edith Stein. Psychic Causality. Motivation. Freedom.

O pensamento científico e o filosófico que se seguiu na esteira deste no final do século XIX e início do século XX conduzia o pensamento por caminhos de superação da metafísica que tinham consequências graves para um dos problemas que desde o alvorecer da tradição judaico-cristã no pensamento ocidental se tornara decisivo: o problema da liberdade. Desde o momento em que a natureza se mostrava ao

pensamento ocidental como mecanicamente determinada através de leis, o ser humano pensado como sujeito do conhecimento dessas leis, mostrava-se também ele determinado pelas mesmas leis que regiam o universo inteiro. Essa posição era, porém, extremamente problemática, uma vez que colocava em questão o caráter da liberdade no homem. Se todo o movimento natural é regido por processos e leis mecânicas, a própria ação, pensada como uma decorrência de processos naturais ocorridos no ser humano, também haveria de estar em última instância determinada por tais processos, e, portanto, certamente não seria possível advogar para o homem a possibilidade de constituir uma ação livre. Este é ainda hoje um dos grandes problemas da Filosofia, e não deixou de o ser na época em que o pensamento fenomenológico lutava por uma superação do psicologismo e do determinismo psicofísico presente no interior da psicologia que começava, então, a adquirir o estatuto de uma ciência positiva.

Era compreensível que a psicologia científica colocasse em cheque a possibilidade da liberdade no homem. E não somente por ela ser denominada pelos próprios psicólogos antimetafísicos de fins do século XIX e início do século XX de “psicologia sem alma” (cf. BRITO, 2003 [1914], p. 51)<sup>1</sup>. É compreensível justamente porque, ao tentar estabelecer o conhecimento do comportamento humano e da ação humana segundo os mesmos requisitos das ciências da natureza, ela se tornara – talvez até de uma vez por todas – refém dogmática do determinismo natural e, portanto também, do determinismo psicofísico. Como enunciara o filósofo cearense Raimundo Farias Brito: “Realmente, a psicologia dos tratados, feita nos laboratórios de experimentação, com suas descrições anatomofisiológicas, com seus quadros demonstrativos, com suas tentativas de medida das sensações e da duração dos atos psíquicos” mostra-se, sem dúvida, como uma “psicologia sem alma” (BRITO, 2003 [1914], p. 51), mas, além disso, mostra-se fundamentalmente como uma psicologia para quem a liberdade não tem mais vigor. Talvez, mesmo na psicologia atual ou pelo menos em algumas senão na maioria de suas correntes, remanesce certa desconfiança sobre a possibilidade da liberdade no homem, disseminada sob a forma de uma crença no determinismo, para quem a liberdade soa quase como ato heroico e não uma possibilidade elementar de todo ser humano. Fato é que, tendo sido a liberdade considerada em termos metafísicos no período anterior, a

---

<sup>1</sup> Entre colchetes acrescento em todas as referências abaixo o ano em que os textos citados foram publicados pela primeira vez, ainda que esteja me utilizando de edições publicadas mais recentemente correspondentes aos anos apresentados fora dos colchetes.

psicologia científica de fins do século XIX e início do século XX, tornara-se desconfiada de sua possibilidade efetiva no homem.

É justamente nesse contexto de problemas que emergem as *Contribuições para uma fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*<sup>2</sup>, escritas por Edith Stein como tese de livre docência em 1919, mas só publicadas em 1922. Segundo Stein, as investigações desenvolvidas nesse tratado propunham-se à tarefa de compreender o mais profundamente possível a “essência da realidade psíquica e do espírito”, e isto no intuito de “conquistar uma delimitação apropriada da psicologia e das ciências do espírito” (STEIN, 1970 [1922], p. 1). Para tanto, o trabalho se interessava por desenvolver duas investigações precisas: 1) “discutir a dupla constituição fundamental que atua conjuntamente em um sujeito psíquico de essência sensível-espiritual”, a saber, “causalidade e motivação” (STEIN, 1970 [1922], p. 1); 2) ampliar o tratamento sobre como se constitui a causalidade e a motivação psíquicas dos indivíduos psíquicos isolados, para tratar da causalidade psíquica e da motivação no âmbito das “realidades supraindividuais”, no intuito de “procurar através disto atingir a meta de alcançar um olhar mais amplo sobre a estrutura do cosmo espiritual” (STEIN, 1970 [1922], p. 1).

Este artigo incidirá justamente na investigação desenvolvida por Edith Stein com respeito à dupla constituição fundamental que atua conjuntamente em um indivíduo psíquico de essência sensível espiritual, que ela denominou com os termos causalidade e motivação. O esclarecimento será feito no intuito de compreender o seguinte problema: que relação pode existir entre motivação e ato livre, de tal modo que seja possível pensar a liberdade como possibilidade no homem contra todo determinismo psicofísico? Com isso buscar-se-á pensar o modo como a liberdade pode sempre e cada vez estar fundada na motivação, que pode a cada vez fazer nascer o ato livre no homem, apesar de todo determinismo psicofísico que se possa identificar.

---

<sup>2</sup> Segundo Elisabeth Lammers, Edith Stein “viveu uma amarga decepção” com este projeto: “Seu escrito de Habilitação, encaminhado sob o título ‘Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito’, não foi recebido pela Faculdade Filosófica em Göttingen, com a seguinte fundamentação: ‘A aceitação de uma dama para a Habilitação ainda sempre encontra dificuldades’ ([ESGA] 2, Nr. 26)” (LAMMERS, 2003, p. 15). As Contribuições foram publicadas somente em 1922, no Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, organizado por Husserl, como quinto volume do Anuário. Foi reeditado tal como apareceu pela primeira vez no Anuário em 1970 pela editora Max Niemeyer, e figura como sexto volume das obras completas (Edith Stein Gesamtausgabe) recentemente publicadas.

## 1. As raízes do problema da causalidade em Hume e Kant e a conexão com o problema da liberdade

Coerentemente Edith Stein situa o problema da dupla constituição fundamental conjuntamente atuante no indivíduo psíquico no horizonte da discussão em torno do problema da causalidade em Hume e Kant. Através do método fenomenológico, Stein pensa a motivação e a causalidade psíquica de tal modo que se torna capaz tanto de se situar no solo a partir do qual Hume coloca o problema da causalidade como se desinibe do problema da racional e necessária distinção kantiana entre *noumenon* e *phainomenon*, determinada por Kant no intuito de estabelecer os limites do conhecimento no âmbito da causalidade natural e salvaguardar a possibilidade da liberdade no homem. Por isso será possível, a partir da investigação fenomenológica de Edith Stein pensar de que modo o ato livre se enraíza na motivação e constitui uma causalidade psíquica no indivíduo como testemunho da possibilidade da liberdade no homem.

Com razão Edith Stein faz notar que o problema da causalidade psíquica acabou por não ser suficientemente tratado no contexto tradicional de discussão sobre determinismo e indeterminismo, necessidade e liberdade<sup>3</sup>. Ela acentua que, no contexto da questão sobre a “necessidade” do acontecer histórico com o historicismo, surge já a compreensão da motivação como “causalidade do psíquico”, mas não se vislumbra ainda um esclarecimento da causalidade psíquica, porque acaba por não se ter clareza sobre “o que é o ‘psíquico’ e o que é ‘causalidade’.” (STEIN, 1970 [1922], p. 3). Edith Stein compreende que para fornecer uma explicação do fenômeno da causalidade é preciso situar-se no solo a partir do qual emerge a questão em Hume, cuja resposta para a qual ele não possuía ainda um método suficiente, entender como e porque o trabalho de Kant em torno da causalidade obtém um resultado incontestável que, por outro lado, não estabelece a

---

<sup>3</sup> É curioso notar que na mesma época, no Brasil, e, de certo modo de maneira independente, o problema da liberdade foi pensado no contexto de uma crítica ao determinismo natural, com base na oposição entre espírito e matéria por Farias Brito em 1914, em seu trabalho intitulado *O mundo interior*, o qual também se preocupava com uma superação do determinismo psicofísico (cf. BRITO, 2003 [1914]); e também um pouco mais tarde, em 1954, no trabalho de Leonel Franca, intitulado *Liberdade e Determinismo* (cf. FRANCA, 1954). Também convém consultar no contexto de reflexão sobre a liberdade o trabalho de Mário Ferreira dos Santos, intitulado *Noologia Geral* (cf. SANTOS, 1956, p. 223-230). Esses trabalhos revelam a preocupação filosófica brasileira na primeira metade do século XX com a onda determinista da psicologia científica e do positivismo aqui disseminado.

palavra final sobre o problema e, por fim, compreender como o método fenomenológico de Husserl é um método que pode assegurar-se da compreensão do fenômeno da causalidade.

Segundo Edith Stein, “o que Hume procurou e finalmente acreditou ser impossível de provar – o *fenômeno da causalidade* – Kant também não demonstrou” (STEIN, 1970 [1922]). O que Kant foi capaz de fazer, segundo Stein, foi deduzir “a causalidade como uma das condições de possibilidade de uma ciência exata da natureza, e mostra que a natureza não é pensável no sentido da ciência da natureza sem a causalidade” (STEIN, 1970 [1922], p. 3). Stein reconhece que “este é um resultado incontestável, mas não é o término do problema causal nem uma resposta satisfatória à questão de Hume” (STEIN, 1970 [1922], p. 3). Por quê? Ela responde:

Hume só pode ser superado no seu próprio solo ou, mais corretamente: no solo sobre o qual ele procurou conduzir sua investigação, mas do qual ele próprio não foi suficientemente capaz de se assegurar metodicamente. Ele parte da natureza, assim como ela se oferece aos olhos dos teóricos ingênuos: nesta natureza há uma conexão causal originária (*ursachliche Verknüpfung*) uma consecução necessária do acontecer (*notwendige Abfolge des Geschehens*) (STEIN, 1970 [1922], p. 3).

Segundo Edith Stein, esta necessária consecução do acontecer só poderá ser pensada como causalidade psíquica e motivação, as quais atuam conjuntamente no sujeito psíquico, constituindo-o. Esta maneira de considerar o problema parece-me bastante conveniente justamente porque através dela antes de tudo o mundo está colocado entre parêntese. Em segundo lugar porque não só assume a crítica cética de Hume, levando-a a sério e radicalizando-a, assim como considera a solução de Kant, liberando-se, porém, como o fez Husserl, das absurdas coisas em si, ou melhor, libertando-se da dificuldade de ter que pensar a possibilidade da liberdade humana somente segundo a distinção kantiana entre *phainomenon* e *noumenon*.

Já o próprio Hume tornou problemática uma causação universal dos fenômenos fora da consciência (ou da mente como dizia Hume). Ele se pergunta pelo fundamento da inferência causal imposta às questões de fato, aos fenômenos que se sucedem na natureza.

Quando se pergunta: “qual é a natureza de nossos raciocínios a respeito de questões de fato?”; a contestação correta parece ser: “estão fundados na relação causa-efeito”. Quando de novo se pergunta: “Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e as conclusões a respeito

desta relação?"; pode-se contestar com uma palavra: a experiência. Mas se prosseguirmos em nossa atitude perscrutadora, perguntamos: "Qual é o fundamento de todas as conclusões da experiência?". (HUME, 2009 [1748], p. 51).

Hume não vê, então, diante desta última pergunta, a possibilidade de que na experiência se encontre fundamento para a relação de causa e efeito, e faz notar que o princípio segundo o qual inferimos uma relação de causa e efeito na natureza é o *hábito* ou costume: essa "propensão" a associar fenômenos a outros numa relação de causa e efeito "é o efeito do costume" (HUME, 2009 [1748], p. 61). Desse modo, Hume assegura-se de que:

O costume é o grande guia da vida do homem. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado. Sem a influência do costume, ignoraríamos completamente toda questão de fato que está fora do alcance dos dados imediatos da memória e dos sentidos. Nunca poderíamos saber como ajustar os meios em função dos fins, nem como empregar nossas faculdades naturais para a produção de um efeito. Seria, ao mesmo tempo, o fim de toda ação como também de quase toda especulação. (HUME, 2009 [1748], p. 63).

Kant assegura que essa posição de Hume o acordara do sono dogmático em que vivia. Pois, de que modo poder-se-ia então sustentar o conhecimento científico que tem por base a noção de causa e efeito? Esta é a primeira preocupação de Kant: mostrar, diante do que Hume coloca, em que consiste a consistência do conhecimento científico ao tratar dos fenômenos e de como, apesar de reconhecer que todo conhecimento começa com a experiência, é preciso considerar também que, por outro lado, nem todo conhecimento provém dela (KANT, 1983 [1781], p. 23 [B 1]); e por isso, a relação de causa e efeito consiste numa forma *a priori*, segundo a qual toda sucessão fenomênica é apreendida pelo sujeito, não só na experiência mas na elaboração das leis que estabelecem teoricamente as formas dessa sucessão; assim, a causalidade ou relação de causa e efeito, como uma categoria *a priori* do entendimento, é uma condição de possibilidade da experiência e dos objetos da experiência e, por isso, no conhecimento que exprime, tem validade objetiva ao ser elaborado sob a forma de um juízo sintético *a priori*. (cf. KANT, 1983[1781], p. 112 [A 158/ B 197]).

Mas há uma segunda preocupação de Kant: como seria possível a liberdade como possibilidade do sujeito, se ele próprio está então sujeito a ser pensado unicamente no interior da conexão causal? A Dialética Transcendental também lhe mostrara que não é possível decidir sobre

uma causalção universal que exige que pensemos o mundo como totalmente determinado, ou mesmo se tudo no mundo acontece por acaso. Qual o lugar da liberdade no mundo? Se tudo acontece por acaso, o ser humano não tem liberdade para decidir e agir por si mesmo; por outro lado, se tudo está determinado por leis naturais segundo as quais ocorre toda mudança no mundo e nas ações dos homens, como será possível pensar uma causalidade instaurada pelo arbítrio do próprio homem? Esta foi a segunda preocupação de Kant associada à causalidade, a qual Kant elevou ao nível de uma categoria *a priori*. E para que a razão não caísse em contradição consigo mesmo, Kant leva-nos a compreender que a reunião da causalidade como liberdade e como mecanismo da natureza em um e mesmo sujeito exige que o pensemos em relação à primeira forma de causalidade como essência em si mesmo, e em relação à segunda como fenômeno, este na consciência empírica e aquele na consciência pura (cf. KANT, 2003 [1788] p. 7, nota 1)<sup>4</sup>.

Ora, como sair então desse dilema? Na verdade, para Kant esta *divisão* não aparece como um *dilema*, mas como uma exigência da própria razão que se sabe livre. Para Edith Stein, a resolução do problema por meio da satisfação dessa exigência acaba por não se tornar suficiente, apesar de que através dela se possa suficientemente estabelecer os limites da razão especulativa e garantir a sua possibilidade prática, na medida em que por ela pode-se pensar efetivamente o ser humano como ser livre. Kant denominou isto o fato racional da liberdade; isto é, pertence à razão que nós nos pensemos como livres. Kant nunca defendeu que se possa propriamente encontrar alguém que tenha em determinado momento agido livremente; ele apenas sustentou que assim nós precisamos nos pensar, se queremos viver juntos e constituir a sociedade na qual vivemos<sup>5</sup>. Com Edith Stein talvez possamos dar um passo a mais e pensar: como é possível que se constitua no ser humano um ato livre? Aquela causalidade como mecanismo da natureza e a causalidade como

---

<sup>4</sup> Nas palavras do próprio Kant: "Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erste als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich." (KANT, 2003 [1788], p. 7).

<sup>5</sup> Isto é o que justamente sustentou Hans-Georg Gadamer em uma conferência proferida em 1990 em Heidelberg, intitulada *Die Vielfalt der Sprache und das Verstehen der Welt* (A multiplicidade das línguas e a compreensão do mundo), e que foi transmitida pela TV alemã SWR no programa Tele-Akademie.

liberdade será justamente pensada por Stein como causalidade natural e motivação, ambas atuando no mesmo sujeito psíquico.

## **2. A superação de Kant e Hume através da retomada fenomenológica do problema**

Para Edith Stein, e seguindo o caminho trilhado por Husserl, não há necessidade de pensar nas “absurdas coisas em si” de Kant, e, neste sentido, poderíamos dizer que não existe a necessidade de pensar no ser humano como essência em si mesmo na medida em que se encontra em relação com a causalidade como liberdade, e ao passo em que se encontra determinado pela causalidade natural pensá-lo como fenômeno. O psíquico se constitui como o correlato da consciência fenomenológica pura em ato intencional, de tal modo que se faz possível pensar em sua constituição fundamental dupla tanto como causalidade natural como na perspectiva do que seria uma causalidade espiritual, que Edith Stein chama de motivação. Com a causalidade psíquica e a motivação temos a constituição fenomenológica do psíquico e uma compreensão fenomenológica do fenômeno da causalidade, algo que em sua concepção, como vimos, Kant não logrou realizar.

Se na perspectiva kantiana fôssemos levados a pensar no fato de que enquanto fenômeno o ser humano é psicofisicamente determinado pela causalidade como mecanismo da natureza, a consciência fenomenológica conduz-nos primeiro a colocar entre parênteses esta que seria a tendência comum do pensamento em orientação natural, o que na redução fenomenológica é colocado entre parêntese e fora de circuito. Por outro lado, tanto em Hume quanto em Kant a causalidade é colocada como um dado do sujeito cognoscente, que em sua experiência de mundo associa causalmente os fenômenos naturais, conectando os acontecimentos de seu cotidiano numa relação de causa e efeito. Mas, se para Hume o ser humano faz isso sem que possa fundamentar-se essa sua atitude na própria experiência, em Kant a causalidade é considerada não propriamente um fenômeno, mas é deduzida como categoria do entendimento *a priori*, a partir da função lógica que ela exerce na tábua dos juízos. Assim, simplificando temos que em Hume a causalidade é uma mera propensão do sujeito por efeito de um hábito, em Kant é uma categoria *a priori* do entendimento. Desse modo, Edith Stein compreende que se por um lado para ambos a causalidade é algo que está relacionado ao próprio sujeito, em nenhum deles se encontra um método pelo qual o fenômeno seja descrito. Se, no primeiro caso, o fenômeno inexplicado conduziu à dúvida cética sobre as operações do entendimento, no

segundo forçou a razão a exigir uma divisão na ordem do ser, apresentada sob os conceitos de fenômeno e coisa em si. Como inspecionar então o fenômeno da intencionalidade, senão através de um método que o descreva no modo como aparece à consciência? A fenomenologia transcendental constitui-se então no caminho para o desenvolvimento desta tarefa.

É muito importante fazer notar aqui certa consonância ou mesmo continuidade com o próprio caminho traçado por Kant, mas que esbarrou em um *locus* enigmático do qual Kant não soube ou não se propôs a sair. Penso aqui especialmente na doutrina do esquematismo transcendental exposta por Kant como o meio pelo qual as formas puras da sensibilidade e do entendimento estão unidas no sujeito, determinando o modo como ele apreende o mundo da experiência e dos objetos da experiência e fornecendo sempre uma regra *a priori* dessa apreensão. Sem me deter na amplitude dessa discussão, levando em conta todas as categorias do entendimento deduzidas por Kant, importa verificar que, no que respeita à categoria de causalidade, Kant faz notar que ela está unida à ordem do tempo segundo o esquema da *sucessão*: o esquema da causalidade “consiste, portanto na sucessão do múltiplo na medida em que está sujeito a uma regra” (KANT, 1983 [1788], p. 106). É certo que a categoria de causalidade, assim como as demais, é deduzida formalmente da tábua dos juízos, mas convém pensar no fato de que, segundo Kant, o “esquematismo de nosso entendimento, no tocante aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos algum dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu.” (KANT, 1983 [1781], p. 105). Desse modo, a categoria de causalidade, assim como as demais, não foi simplesmente deduzida, mas pensada em união com as formas *a priori* da sensibilidade, especialmente o tempo; Kant chegou até o lugar onde o fenômeno se esconde como fenômeno, mas não possuía o método para trazê-lo à luz. A fenomenologia acabou por se tornar um método fundamental, capaz de retornar ao lugar onde se escondia o fenômeno, e lançar sobre ele alguma luz, de modo a que pudesse mostrar-se sem véu. Assim é que a tentativa de Edith Stein de pensar a causalidade psíquica traz à luz o fenômeno escondido nas profundezas da alma, o que, afinal de contas, exigia ser pensado como o psíquico humano em sua causalidade e liberdade.

### 3. Diferença fenomenológica entre consciência e psiquismo e a causalidade psíquica

Tornou-se de certo modo evidente na tradição filosófica após Hume e Kant que o psíquico é determinado causalmente. E vimos como para Edith Stein a causalidade psíquica acabou se tornando um pressuposto sem esclarecimento. Um fenômeno não descrito e não explicado. Vimos já como a psicologia científica enredou-se nesse pressuposto e acabou deixando levar-se pela crença no determinismo psicofísico de tal modo que se tornou difícil pensar se, em meio a todas as suas determinações naturais de caráter psicofísico, é possível que o indivíduo humano possa pensar-se e mesmo compreender-se como um ser livre, ou pelo menos ter a liberdade como uma de suas possibilidades. Trata-se, portanto de perguntarmos-nos: Nós somos psicofisicamente determinados de vários modos; mas, em meio a essa determinação natural, há espaço para uma relação livre com o mundo? Em que se funda a liberdade de um indivíduo psicofísico?

Podemos perceber nas entrelinhas que, ao procurar fornecer “contribuições para uma fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito”, Edith Stein estava preocupada em encontrar um espaço para a liberdade da pessoa em meio à sua constituição psicofísica plena de determinações naturais. Sua distinção entre o fenômeno da consciência e o fenômeno psíquico tem em vista atingir uma resposta para o problema da liberdade do indivíduo. Esta é uma chave para a leitura de sua investigação.

Edith Stein assegura que a delimitação entre Fenomenologia e Psicologia sustenta-se justamente na exigida diferença entre o fenômeno da consciência (*Bewusstsein*) e o fenômeno psíquico (*Psychischem*), proposta já por Husserl nas suas *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, e mesmo antes em seu artigo intitulado *Filosofia como Ciência rigorosa* (cf. STEIN, 1970, p. 5). A delimitação entre Fenomenologia e Psicologia baseada na diferença entre fenômeno da consciência e o fenômeno psíquico leva a compreender a Psicologia como uma “ciência ‘natural’ ou ‘dogmática’”, no sentido de Husserl, ou seja: a psicologia, como ciência natural ou dogmática, é uma “investigação teórica de determinados objetos encontrados ‘no mundo’, no nosso mundo, no qual vivemos, e cuja existência é primeiro e obviamente um pressuposto não provado de todas as nossas considerações” (STEIN, 1970 [1922], p. 5). E Edith Stein explica melhor quando diz:

Neste mundo encontramos-nos junto a coisas materiais e organismos vivos, tais como animais e homens, que além daquilo que eles têm em comum com as coisas e com as essências viventes mais simples, mostram certas propriedades, que são características apenas deles. Nós nomeamos a totalidade destas propriedades como sendo o psíquico, e sua investigação é tarefa da psicologia. (STEIN, 1970 [1922], p. 5).

Ora, quais são, porém, essas propriedades dos homens e animais, cuja totalidade é nomeada por Edith Stein como sendo o psíquico? Este enigma é importante. E há que se notar que a resposta para esse enigma não pode ser dada de maneira apressada, através de pressupostos gerais. Pois, talvez, ao nos perguntarmos sobre o que é que pertence a animais e a homens como suas características e que pode ser chamado em geral de psíquico, passaríamos muito tempo a enumerar coisas como sensações visuais, auditivas, tácteis, palatáveis e olfativas, sentimentos, emoções, percepções, movimento etc. Ora, essas são propriedades ou características que pertencem tanto aos animais quanto aos homens. Talvez pudéssemos enumerar muitas, na medida em que fôssemos recordando delas. Certamente, chegaria até um momento em que começaríamos a nos perguntar se tal ou qual característica seria mesmo própria tanto do animal quanto de um ser humano. Será que, por exemplo, um animal sente saudade como os seres humanos sentem? Será que ele sabe que sente saudade e consegue determinar o sentimento que pode lhe advir em determinada ocasião? Ou será que sente como os seres humanos, mas não tem como determinar (ou dizer) o que está sentindo? Ou será que ele apenas pode mostrar de outro modo o que sente, mas não pode comunicar para si mesmo o que sente? Ou será ainda que sente e sabe o que sente, mas não pode perceber isso nos outros? Essas questões são muito difíceis, mas, de algum modo, todas elas estão relacionadas com a pergunta fundamental posta acima: quais são as propriedades dos animais e homens que podem ser nomeadas em sua totalidade como sendo o psíquico?

Edith Stein toma a seguinte direção fenomenológica: é preciso investigar na consciência intencional o correlato da consciência que corresponde ao psíquico. Ela nomeará a este como sendo o fluxo ou torrente de vivência (*Erlebnisstrom*) ou torrente de vivência da consciência originária. O psíquico é um correlato da consciência intencional que se constitui como objeto da psicologia: aquilo que sabe e sabe de si como sendo vivente. Aqui existe um aspecto importante a ser considerado: o fenômeno é reduzido a um fenômeno para a consciência intencional que sabe de si como vivente, e não é, de início, dirigida a todo

vivente. Antes de pensar o vivente em geral como um objeto transcendente para a consciência intencional, a análise fenomenológica reduz-se à essência do vivente na imanência da consciência que, pela vivência, sabe de si como vivente. Assim, não se fala dos animais em geral, ou seja, dos seres animados, com os quais, inclusive, se faz experiência no intuito de compreender mecanismos psíquicos que nada mais são do que uma consideração exterior e manipuladora do fenômeno da vida. O que permanece decisivo não é a exterioridade mecânica de processos mecânicos manipuláveis pela ciência, que toma os seres vivos como cobaias de experiências de medida e manipulação. A psicologia fenomenológica é convidada a dar um passo atrás nesse procedimento científico, a fim de pensar o fenômeno no modo como ele é dado ao indivíduo na consciência intencional pura. Este é um passo crítico extremamente significativo frente à chamada “psicologia sem alma” de fins do século XIX e início do século XX, subsistente ainda até hoje nas suas mais diversas formas<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> É esta posição filosófica crítica, aliás muito comum em filósofos críticos do final do século XIX e início do século XX tais como o próprio Husserl, além de Wilhelm Dilthey, Max Scheler e Henri Bergson, para falar dos europeus. Vale a pena citar também nessa perspectiva crítica o nome do cearense Raimundo de Farias Brito, que em seu livro recentemente publicado em nova edição, não no Brasil, mas em Portugal, pela Imprensa Nacional Casa da Moeda, e intitulado *O Mundo Interior*, procura estabelecer ele mesmo também uma Filosofia e um método filosófico, que possam justamente superar o tratamento da psique humana feita pelas correntes psicológicas positivistas, para quem a psicologia é, na verdade uma psicologia sem alma. Farias Brito acentua no início de seu livro, que a atribuição dada à psicologia pelos psicólogos modernos de ser uma psicologia sem alma é muito apropriada. Sem dúvida, os psicólogos modernos arrogam-se desse fato de fazerem uma psicologia sem alma como uma coisa positiva. Eles pretendem fazer da psicologia uma ciência natural tal como a física, a química e a biologia, e por isso, ao dizerem que sua psicologia é uma psicologia sem alma, pretendem excluir de seu campo de investigação o que para a tradição se tornou uma entidade metafísica: a alma. Segundo Farias Brito, uma psicologia sem alma equivale a “uma psicologia morta; o que significa uma psicologia que nos não instrui, nem edifica, que nada nos diz sobre a verdadeira significação da energia que reside em nós” (BRITO, 2003 [1914], p. 51). Esta energia em nós atuante, não é, na verdade nada exterior: a palavra energia vem do grego *enérgeia*, o que significa propriamente estar em obra, em atividade, em ato. Trata-se do estado atuante de nossa própria vida. Ainda segundo Farias Brito, ao falar daqueles a quem ele chama “psicólogos de gabinete”, assegura que eles, “preocupados com a ideia de dar a interpretação objetiva dos fatos psíquicos, deslocam os dados naturais do problema, e tentam uma coisa na verdade impraticável: ... objetivar a consciência” (BRITO, 2003, p. 53). Objetivar aqui quer dizer tornar a consciência, ou o que Farias Brito chama de fenomenalidade psíquica, como sendo um mero conjunto de processos mecânicos e mentais que podem ser observados no espaço, quantificados, medidos e até mesmo manipulados. Pois bem, a fenomenologia tem em vista criticamente essas dificuldades dos psicólogos da escola experimental ou científica e procura apontar outro caminho.

Tendo, pois, estabelecido que aquilo que a fenomenologia tem em vista como um fenômeno psíquico para a consciência que o investiga fenomenologicamente como um correlato é justamente a torrente ou fluxo de vivência, E. Stein procura pensar em que consiste este fluxo. A primeira coisa importante a ser considerada é que é preciso falar de uma unidade no fluxo. Cabe aqui, porém, a pergunta: como nesse fluxo de vivência seguem-se diversas vivências, o que as diferencia entre elas, e ao mesmo tempo vem a constituir a unidade do fluxo? (cf. STEIN, 1970 [1922], p. 9) Colocada de maneira mais precisa, a questão se desdobra em três da seguinte forma: 1) Como se encontram diversas vivências, uma em relação à outra? 2) O que diferencia as diversas vivências? 3) O que faz com que as vivências diversas sejam conduzidas à unidade de uma única torrente, de um único fluxo?

Podemos dizer que há um contínuo e uma variação no contínuo em função de três elementos dessa consciência originária ou desse fluxo de vivências. Aqui é preciso alertar também para o significado da palavra consciência como estar ciente de algo (que) e de qual (algo), de quem vivencia este algo e como (vivência), e estar ciente da reunião do que, com quem e como, isto é, um estar ciente da própria vivência. Com o acontecer da própria vida, com o fluxo das vivências, estamos cientes das vivências. Este estar ciente é um saber de si como vivente. Assim, para responder às perguntas acima, precisamos distinguir um conteúdo do qual estamos cientes, por exemplo: a cor vermelha, ou o dó maior, ou o sabor do mel etc.; distinguir a vivência deste conteúdo como a sensação ou sentimento correspondente ao conteúdo vivido (por exemplo, a visão, a audição e o prazer ou mal-estar da vivência desse conteúdo); e por fim distinguir a consciência da vivência, isto é, estar ciente da vivência em alto ou baixo grau (cf. STEIN, 1970 [1922], p. 14-15).

Edith Stein nota que “aos diferentes conteúdos correspondem diferenças de vivência (o ter da sensação, o sentimento do estado do eu)” (STEIN, 1970 [1922], p. 15). Assim estamos cientes do sentido e daquilo que o toca (do modo como temos aquilo que nos toca e a própria coisa que sentimos pelos sentidos), da sensação que provoca e do sentimento que acompanha a sensação, e estamos cientes da vivência como tal.

Edith Stein faz notar uma “radical diferença entre os dados alheios ao eu (os dados de sensação) e os dados ‘egoicos’” (a sensação provocada e o sentimento que a acompanha). Sabemos que dentre as sensações não há somente as de dor e prazer, mas também a sensação de alívio, a sensação de perda, de falta e talvez tantas outras que podemos enumerar

de acordo com determinadas situações; além destas sensações, há sentimentos que as acompanham, há modos como nos sentimos: o medo, o terror, o desespero, o tédio, a angústia, a ansiedade, a alegria, a tristeza etc. Edith Stein não diferencia entre sensações provocadas no eu e sentimentos, mas sensações alheias ao eu de sensações presentes no eu em uma determinada vivência. Por exemplo, as cores, o som, a dureza ou flexibilidade, o azedume, o salgado, o adocicado, o amargo etc., são sensações alheias ao eu (*ichfremder Datem der Empfindungsdatem*). Por outro lado, o sentir-se bem, aliviado, angustiado, triste, alegre, amedrontado, aterrorizado, que em geral consideramos sensações provocadas, mas de alguns, porém, dizemos ser mais precisamente sentimentos, tais como tristeza, alegria etc., a estas sensações provocadas e sentimentos ela os nomeia dados egoicos de sensação, um determinado modo como a gente se sente em determinadas circunstâncias e vivências. Em alemão, as palavras são *Empfindung* e *Gefühl*, que poderíamos traduzir por sensação e sentimento, mas estas palavras não asseguram em português a compreensão que devemos ter da diferença entre dados de sensação alheias ao eu e dados de sensação egoicos.

Porém, fundamental é compreender que esses dados de sensação egoicos exprimem o sentir (*das Fühlen*) dos condicionamentos (estâncias ou estados) do eu (*Ichzuständlichkeiten*). Desse modo, mostra-se que vivências desse tipo possuem diferentes tipos de tensão (*Spannung*), e isto tanto para as sensações alheias ao eu como para as sensações egoicas: elas podem ser diferenciadas em graus de maior ou menor intensidade, independentemente do conteúdo das sensações alheias ao eu.

“Aos graus de tensão da vivência correspondem diferenças de clareza da consciência. Quanto mais intensiva for a vivência, tanto mais clareza a consciência tem dela e está desperta para ela” (STEIN, 1970 [1922] p. 16), isto é, tanto mais se está ciente dela, independentemente da reflexão que se faça sobre ela. Isto significa que estas sensações egoicas compõem estados vitais. Mas como eu me sinto nestes estados vitais? Os estados vitais implicam um sentimento vital, um sentimento de situação, do qual pode-se muito bem não se ter consciência ou vir a ter consciência apenas depois.

E é desse modo que a “realidade” psíquica se determina como sendo constituída de sentimentos de vida (*Lebensgefühl*) e estados de vida (*Lebenszustanden*). Mas é preciso caracterizar aqui a diferença fundamental entre sentir com a vida e tomar consciência do que se vive. As vivências são impulsionadas ou retraídas por uma força vital

espontânea e sobre a qual, por assim dizer, não temos controle. A força vital mobilizadora das vivências das quais inclusive o indivíduo pode estar ciente se constitui de um mecanismo determinado causalmente, ainda que suas diferenças de estado não possam ser determinadas quantitativamente, mas qualitativamente.

Edith Stein assegura que a força vital é aquilo a partir do que os estados de vida ou estados vitais do eu se modificam. Assim como na natureza atua uma força a partir da qual se modificam o estado dos corpos naturais ou físicos, segundo as leis de ação das forças determinadas por Newton, ainda que Stein não o cite, (cf. NEWTON, 2008 [1686], p. 53-54), na vida psíquica atua uma força análoga, que provoca uma mudança na esfera da vida. Trata-se, porém, de uma força qualitativa não quantificável. A relação causal é pensada como uma ligação, entrelaçamento ou conexão de vivências (*Verknüpfung von Erlebnissen*) (Cf. STEIN, 1970, p. 14). Nisto um eu real se distingue de um eu puro como fundamento da diferença entre o psíquico e a consciência: “Nós caracterizaremos, diz Edith Stein, este eu real, suas propriedades e estados ou condicionamentos [*Zuständlichkeiten*] como o *psíquico*” (STEIN, 1970, p. 20). Daqui emerge a diferença fundamental entre consciência e o psíquico: “a consciência” é descrita “como o reino da vivência pura ‘consciente’, e o psíquico como uma região do anunciar-se da realidade transcendente nas vivências e conteúdos de vivências” (STEIN, 1970 [1922], p. 20). A causalidade psíquica atua no eu real na medida em que os modos da força vital manifestam-se nos sentimentos vitais, de tal modo que as mudanças nos condicionamentos ou estâncias ou estados vitais significam um mais ou menos na força vital. As modificações dos condicionamentos ou estados vitais dependem de uma maior ou menor força vital que se constituem nas manifestações dos sentimentos vitais. A quantidade de força vital que me condiciona em um determinado estado vital segundo a manifestação de um sentimento vital só pode ser modificada pela manifestação de outro sentimento vital que dê à força vital uma quantidade suficiente de ânimo ou lhe retire o ânimo de modo que se modifique o estado vital. Edith Stein assegura que “os estados vitais consomem e extinguem a força... quando esta força é usada” (STEIN, 1970 [1922], p. 23). Por outro lado, “um sentimento vital, isto é, a vivência de um estado ou condicionamento vital, não consome forças, e não seria extinto se outras vivências deste estado não a enfraquecessem e gastassem” (STEIN, 1970 [1922], p. 23). Desse modo “*todo acontecimento psíquico é condicionado causalmente*” (STEIN, 1970 [1922], p. 28).

#### 4. Motivação e Liberdade

Mas dessa vida psíquica determinada causalmente, emerge uma vida espiritual que tem a motivação como sua constituição fundamental. Ela emerge na consciência reflexiva do eu puro como motivação. A direção do olhar do eu que é temporalmente constituído<sup>7</sup>, é um olhar reflexivo, não passivo, e apreensivo (conceptivo). Segundo Edith Stein, na medida em que o olhar se direciona à série contínua de dados constituídos na vivência psíquica para a consciência individual, temos uma “*concepção transpassante, uma recepção do tardio ao primevo ('Apercepção')*”, um *resumo* das concepções individuais (*'Síntese'*) e um *ser-posto-em-movimento* do tardio através do primevo (*'Motivação'*)” (STEIN, 1970 [1922], p. 34-35). Para Edith Stein tudo isto não se constitui segundo o signo da passividade da causalidade psíquica, mas da atividade do eu enquanto pode tomar, conceber e mover. Para ela esses atos não são contínuos, mas emergem ocasionalmente. E é justamente “com os Atos e suas Motivações” que “começa o Reino do ‘Sentido’ e da ‘Razão’” (STEIN, 1970 [1922], p. 40). Com as motivações emerge a possibilidade de o indivíduo livremente tomar posições de aceitação e recusa. E “quando são feitas aceitações ou recusas de uma tomada de posição como vivências autônomas, então nós temos ‘atos livres’ em sentido próprio, atos nos quais o eu não somente vive, mas comporta-se como senhor de sua vivência” (STEIN, 1970 [1922], p. 46).

Das motivações decorre o fato de que, somente a partir delas é possível pensar a causalidade como liberdade, uma vez que somente a partir da motivação é possível pensar um tipo de causalidade por liberdade como supunha Kant, e que é diferente da causalidade psíquica, pois se trata de um efeito do querer (da vontade). Se a causalidade psíquica engendra pulsões (*Triebe*), a motivação engendra aspirações (*Streben*). A pulsão é uma tendência não motivada, que só é determinada causalmente; o característico da atividade a partir da pulsão é que ela não é caracterizada por uma ação livre. Diferentemente da pulsão, a aspiração é caracterizada como uma consciência da meta que determina o querer na perspectiva desta meta (Cf. STEIN, 1970 [1922], p. 54-66). Sem querer entrar na complexa implicação entre causalidade e motivação apresentada no quinto capítulo da primeira parte do tratado (Cf. STEIN,

---

<sup>7</sup> De fato, que eu seja uma constituição temporal, Edith Stein o mostra no início do tratado quando diz: “Pois que a partir do passado vive interiormente no futuro, que a cada instante sente uma nova vida emergir a partir de si e que carrega consigo toda a calda do passado – isto é o eu”. (STEIN, 1970 [1922], p. 11).

1970 [1922], p. 66-84), resta apresentar as consequências dessa distinção entre causalidade psíquica e motivação determinação conjunta do psíquico.

Antes de tudo é preciso recordar que, ao estabelecer o campo da motivação como o âmbito da consciência em ato, e da possibilidade dos próprios atos livres que emergem ou podem emergir no interior da torrente de vivências e tem como correlato o psíquico causalmente determinado, o indivíduo se constitui como pessoa ao atuar como senhor de suas vivências. Edith Stein faz valer aqui o que já Max Scheler determinara como o princípio característico da pessoa: “A pessoa é muito mais a imediata unidade covivenciada do vivenciar – não somente uma coisa por trás ou fora do imediatamente vivenciado.” (SCHELER, 2000 [1913/16], p. 371). Não há como pensar o eu da pessoa como algo subjetivo, cujos atos pudessem ser predicados dele como propriedades acidentais que lhe conviessem, e que fossem simplesmente causalmente determinados. A pessoa não existe como uma substância, uma coisa em si, por trás de seus atos. Pelo ato livre, a partir do qual começa o reino do sentido e da razão, a pessoa se constitui como um núcleo de personalidade, o qual de modo algum é determinado causalmente, mas se torna fonte de determinação. Daí emerge a consequência fundamental da descrição fenomenológica de Edith Stein a respeito da causalidade psíquica e da motivação como dupla constituição fundamental conjuntamente atuante no indivíduo: o fato de que o determinismo psicofísico tem limites.

Edith Stein assegura que “o estado psíquico ocasional de uma pessoa não depende somente da ‘história’ de sua vida e de suas ‘circunstâncias’ atuais”, como de algum modo deixa entrever a psicologia científica, que acaba por suprimir, com isso, a própria liberdade do indivíduo. O estado psíquico ocasional do indivíduo depende fundamentalmente “do fato de que toda a sua vida é determinada através do ‘núcleo de personalidade’, aquela inalterável condição de ser, que não é resultado do desenvolvimento, mas que, ao contrário, prescreve o caminho de desenvolvimento.” (STEIN, 1970, p. 84). Portanto, não seria possível compreender a história de um indivíduo simplesmente pela declaração em ordem causal de seus estados psíquicos. A pessoa está longe de ser marcada pelo determinismo psicofísico. Muito ao contrário, Edith Stein assegura que:

O conhecimento do núcleo de personalidade de um indivíduo e do campo motivacional, no qual ele se encontra em um determinado ponto do tempo, permite-nos um prognóstico compreensivo dos modos de relação que sejam possíveis neste instante, eventualmente uma relação totalmente determinada, que é exigida correspondentemente através da reunião das circunstâncias internas e externas. (STEIN, 1970 [1922], p. 89)

Desse modo entendo que a posição determinista da psicologia sem alma característica da psicologia científica ainda reinante contemporaneamente tem na investigação steiniana um caminho favorável para sua superação. Esta superação implica a reconquista de uma posição em que a liberdade no homem possa ser de novo postulada não apenas como um fato da razão ou uma necessidade racional, mas como uma possibilidade efetiva da consciência humana com base em seu campo motivacional e no núcleo de personalidade que orienta a ação e o curso das vivências de um indivíduo. A restituição do lugar da liberdade como critério de superação do determinismo psicofísico é algo não só urgente na psicologia científica, mas certamente pode lançar bases importantes para a própria constituição da psicologia enquanto ciência e enquanto método terapêutico.

## **Bibliografia**

BRITO, Raimundo de Farias, 2003 [1914]. *O Mundo Interior: Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do Espírito*. 3 ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

FRANCA, Leonel, 1954. *Determinismo e Liberdade: Orientação da Vida Humana*. Rio de Janeiro: Agir, 1954.

HUME, David, 2009 [1748]. *Investigações acerca do entendimento humano*. Trad. André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2009.

KANT, Immanuel, 1983 [1781]. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, Immanuel, 2003 [1788]. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

LAMMERS, Elisabeth, 2003. *Als die Zukunft noch offen war; Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster*. Münster: Diaologverlag, 2003.

NEWTON, Isaac, 2008 [1686]. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Trad. Trieste Ricci, Leonardo G. Brunet, Sônia T. Gehring e Ma. Helena C. Célia. São Paulo: EDUSP, 2008.

SCHELER, Max, 2000 [1913/16]. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 7 ed. Bonn: Bouvier, 2000.

STEIN, Edith, 1970 [1922]. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. 2. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1970.

*\*Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos*

Professor Assistente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB  
Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia da  
UFPE-UFPB-UFRN e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de  
Pernambuco-UFPE

## A RELAÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE EM EDITH STEIN

*Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa\**

**Resumo:** Edith Stein afirma que a dimensão social da pessoa sedimenta-se sobre a vivência fundamental da Empatia (Einfühlung), enquanto fenômeno que expressa a singularidade da relação recíproca entre os indivíduos. Ela problematiza as relações truncadas pela separação entre indivíduo e sociedade e resgata o perfil eidético da sociabilidade humana. O objetivo deste artigo é apresentar os resultados da reflexão steiniana sobre os elementos constitutivos desta sociabilidade, a fim de compreender a relação fundamental entre indivíduo e sociedade.

**Palavras-chave:** Empatia, Indivíduo, Comunidade.

**Abstract:** Edith Stein says that the social dimension of the person sediment itself on the fundamental experience of Empathy (Einfühlung), while phenomenon that expresses the singularity of the reciprocal relationship between individuals. She problematizes the relations truncated by the separation between individual and society and rescues eidetic profile of human sociability. The objective of this article is to show the results of reflection steiniana of the constituent elements of sociability in order to understand the fundamental relationship between individual and society.

**Keywords:** Empathy , Individual , Community.

### Introdução

A análise fenomenológica steiniana sobre a dimensão social da pessoa sedimenta-se sobre a vivência fundamental da Empatia (Einfühlung), enquanto fenômeno que expressa a singularidade da relação recíproca entre os indivíduos. A relevância desta análise sobre a alteridade para a compreensão total do ser humano se justifica, dado o clima positivista que se espalhou pelo ocidente desde o final do século XIX, profundamente marcado pelo fenômeno do individualismo, enquanto sistema de costumes, sentimentos e ideias constituídas a partir do conceito de Indivíduo, ou o ser humano abstrato, sem vínculos com as comunidades naturais e absolutamente livres para competir em uma

sociedade organizada com fins lucrativos. Edith Stein problematiza as relações humanas truncadas pela separação entre indivíduo e sociedade e resgata o perfil eidético da sociabilidade humana. O objetivo desta comunicação é apresentar sucintamente os resultados da reflexão steiniana sobre os elementos constitutivos da sociabilidade humana a fim de compreender a relação fundamental entre indivíduo e sociedade.

### **Os elementos constitutivos da sociabilidade humana**

Edith Stein na obra “A estrutura da pessoa humana” afirma que o indivíduo isolado é uma abstração; a sua existência é encarnada no Mundo da Vida (Lebenswelt) que o envolve por todos os lados e cujas características não são apenas exteriores, mas também interiores, uma vez que constituem a própria estrutura humana.

A descrição deste fenômeno requer a análise dos elementos imediatos que se apresentam a reflexão. Cada indivíduo desenvolve desde o nascimento um conjunto de relações que o identificam enquanto indivíduo situado, membro de uma estrutura mais ampla de significados, que, apesar de serem externos, fazem parte da experiência existencial daquele indivíduo e evidenciam, ao mesmo tempo, as possibilidades que ele tem para ampliar o seu ser individual. Logo, a personalidade individual é constituída pela intrínseca relação entre o Eu pessoal e o Nós comunitário uma vez que os elementos externos do Mundo Circundante (Umwelt) expressam a presença real deste indivíduo vivendo em sociedade, ao mesmo tempo em que eles não esgotam o todo de sua configuração pessoal.

A autora descreve como primeira expressão constitutiva desta vivência (Erlebnis) social a experiência interativa dos atos sociais: as pessoas se comunicam, dialogam, questionam, pedem, seguem ordens etc. Cada gesto manifesta um apelo de comunicação. A interação comunicativa não acontece entre um indivíduo e um objeto, mas entre um indivíduo e outro indivíduo, o ato de comunicar-se manifesta, então, a intencionalidade da consciência que anseia ser reconhecida e compreendida e, ao mesmo tempo, o seu desejo em reconhecer e compreender o outro desde os primeiros gestos humanos. Como afirma Angela Bello:

A constituição do indivíduo fora de mim é a condição da constituição do indivíduo em si mesmo; pois quando capto o corpo de um outro como meu semelhante, capto também a mim mesmo como igual a ele, desse

modo a nível psíquico me situo no seu ponto de vista para olhar a minha vida psíquica, adquirindo a imagem que o outro tem de mim<sup>1</sup>.

O processo de conscientização da dimensão associativa no indivíduo origina-se pelo encontro intersubjetivo que possibilita o desenvolvimento de vivências recíprocas. Estas vivências são significativas para a formação da personalidade individual porque é um instrumento expressivo dos sentimentos humanos do amor, do carinho, do cuidado e da amizade, para a descoberta e valorização da alteridade no processo de humanização, como afirma Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “o amigo é um outro eu”<sup>2</sup> evidenciando a importância das relações amigáveis como vivências que expressam a virtude da bondade para consigo mesmo e para com o outro com quem a pessoa se relaciona, como se fosse consigo mesmo. Já Emmanuel Mounier na obra *O Personalismo* afirma que “o ato de amor é a mais forte certeza do homem, o “cogito” existencial irrefutável: amo, logo o ser é, e a vida vale (a pensa ser vivida)”<sup>3</sup>.

Esta abertura pessoal para ir ao encontro do outro manifesta, por sua vez, a especificidade humana das relações sociais como segundo elemento da sua personalidade individual. Afirma Edith que

Todos los actos sociales presuponen un contexto previo de entendimiento entre las personas. Las relaciones personales no son actos de una persona, sino algo que existe entre personas y que tiene al menos a dos personas como sus portadoras<sup>4</sup>.

Um exemplo expressivo do ato de entendimento mútuo entre pessoas é a adesão de um indivíduo a um agrupamento social. Nas obras completas, Vol. II, Edith Stein analisa a constituição das formas sociais por meio da ação individual, social e histórica. Ela apresenta a tese de que o conceito de comunidade expressa uma estrutura apriorística que assegura uma realidade associativa, cuja existência se fundamenta essencialmente em indivíduos congregados pelo espírito comunitário. É, portanto, este comum estrutural enquanto fundamento dos agrupamentos sociais que interessa compreender.

Cada pessoa possui simultaneamente “um fator individual e um fator específico: uma estrutura universal que ela pode compartilhar com

---

<sup>1</sup> BELLO, Angela Ales. *A Fenomenologia do Ser Humano*. Bauru, São Paulo, EDUSC, 2000, p. 162.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IX, 4, 1166, p. 30.

<sup>3</sup> MOUNIER, *O Personalismo*. São Paulo, Centauro Editora, 2004, p. 49.

<sup>4</sup> STEIN, Edith, *La Estructura de La Persona Humana*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 247.

outras pessoas”<sup>5</sup> A sua história pessoal está entrelaçada nos múltiplos fios intersubjetivos, enquanto membro de um agrupamento social em que ele cresce na autoconsciência de seu ser societário e comunitário. Afirma Edith: “La unidad que abarca a individuos con una estructura más o menos concordante, significa una personalidad de grado superior.”<sup>6</sup> Cada agrupamento tem um jeito próprio de sobreviver a partir da ação de seus membros. O importante é perceber que só há história quando há ato, quando o desejo se transforma em ação. Em um agrupamento potencial não existe comunidade de vida. Ela só é efetiva quando existe a prática comunitária.

A autora analisa, então, o processo associativo na relação entre indivíduo e sociedade. Ela afirma que a fundação de uma sociedade dá-se pela ação arbitrária de pessoas particulares que projetam uma organização com fins determinados. Esta organização semelhante a uma máquina é composta por funções diferenciadas que necessitam de indivíduos qualificados para o exercício de suas diferentes atividades. No ajustamento organizacional pode haver mudanças diversas sempre de acordo com a finalidade institucional. Uma vez que a estrutura potencialmente constituída necessita da ação coletiva para o seu desenvolvimento. Existe, portanto, um ato interativo entre indivíduo e sociedade, uma vez que esta precisa do desempenho de cada indivíduo e da cooperação mútua de todos os seus membros para obter a meta institucional:

“Las funciones se establecen con miras a las necesidades requeridas para alcanzar la meta. Y con esta finalidad se realiza la cooperación entre las diversas funciones o entre los individuos que deben desempeñarlas”<sup>7</sup>.

O processo de passagem da subjetividade para a objetividade dentro de uma instituição social deve-se à crescente conscientização individual e grupal da pertença a esta forma social, por meio das funções que os indivíduos exercem desencadeando o entendimento dos membros entre si e dos membros com a instituição. A formação de uma estrutura social pressupõe, portanto, a estrutura pessoal para que haja um bom desempenho da unidade organizacional em meio à pluralidade de tipos ou de formas pessoais que compõem o seu quadro.

---

<sup>5</sup> Ibid. *Obras Completas*, Madrid, Ediciones El Carmen, 2002, p. 449.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 450.

<sup>7</sup> STEIN, Edith, *Obras Completas*, Madrid, Ediciones El Carmen, 2002, p. 464.

O que se constata nesse processo de objetividade é a dinâmica exterior-interior do caráter relacional entre a existência da sociedade em sua relação ao Mundo Circundante e a sua vida interior em relação aos seus membros caracterizada pela sintonia intencional entre os indivíduos e os objetivos institucionais. Nesta interação dinâmica a sociedade supera o seu aspecto mecanicista por um modelo orgânico, adquirindo, assim, uma personalidade comunitária. Edith afirma: “ La sociedad que se halla al servicio de su propia finalidad se comporta como un sujeto individual, que con una cooperación unitaria de sus diversas capacidades psíquicas actúa frente a su mundo circundante”<sup>8</sup>.

Da característica orgânica da sociedade pela prática interativa de seus membros desponta entre eles uma nova vivência: a vida comunitária. Como membro de um agrupamento social, a pessoa situa-se na esfera dos valores que qualifica a unidade na diferença específica da vida comunitária. Esta unidade na diferença fundamenta posteriores setores de unidade no terreno particular do ser e do saber da pessoa, pela receptividade dos valores dos grupos a que pertence. Por exemplo: a pessoa religiosa participa de uma comunidade de crentes, o artista participa de uma comunidade artística, o cientista participa do progresso da ciência etc.

O importante em um agrupamento social é a manifestação de alguma forma de comunidade, uma vez que ele é constituído por pessoas que, de uma forma ou de outra, interagem entre si. O relacionamento recíproco gestado tanto pela abertura interior de cada indivíduo, quanto pelas circunstâncias espacio-temporais apresenta o sentido da experiência comunitária.

O que constatamos até o momento é que da relação dual Eu-Tu que constitui o círculo associativo originário do Nós, como a família e outras instituições sociais, o indivíduo avança no processo de conscientização de que o seu ser individual é partícipe de uma dimensão bem mais ampla, que o engaja em uma estrutura social supraindividual que o envolve, o educa e o humaniza. Esta estrutura social é composta por uma multiplicidade de instituições que se expande dos pequenos grupos às grandes comunidades históricas expressando a existência de um sentido para a vida, a partir da constituição de seu ethos. Nessa dimensão relacional indivíduo e sociedade elevam-se qualitativamente para a vivência ética.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 465.

Henrique Cláudio de Lima Vaz concorda com Edith Stein sobre o sentido ético das relações intersubjetivas comunitárias, e afirma em sua *Ética Filosófica I*:

O ethos é a casa (oikos) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura<sup>9</sup>.

O processo qualitativo da relação cultural humana se constitui pela dinamicidade vivencial do indivíduo que interage sistematicamente com o ethos comunitário, seja no nível particular, seja no nível societário ou no nível universal. Com efeito, só existem comunidades onde existem relações mútuas entre as pessoas entrelaçando-as em uma experiência de unidade. Esta vivência se diversifica a partir de cada experiência. Ela pode ser passageira, temporária, ou estável como um grupo de amigos, associações ou escolas etc. que compõem os aspectos particulares da experiência comunitária, ou uma experiência duradora, constituindo-se como comunidade em sentido universal. Afirma Edith:

La comunidad propiamente dicha se funda no solo en relaciones pasajeras ligadas a un momento concreto, sino también en vinculaciones suprapersonales, y tiene una ley propia de formación, en virtud de la cual despliega y desarrolla del mismo modo que una persona humana individual<sup>10</sup>.

O indivíduo como participante de várias comunidades encarna tipos sociais. Ele é, por exemplo, pai, médico, membro de uma corporação política ou econômica. Este conceito steiniano de “tipos” é a quarta característica da dimensão social e expressa o modo de ser de um indivíduo, ou o conjunto de características que o qualificam como indivíduo partícipe de uma comunidade. Sua participação se expressa de modos diferenciados: pode ser uma relação consciente onde ele deliberadamente aceita as circunstâncias da comunidade ou pode ser uma participação por imitação, onde ele participa de um agrupamento sem deixar-se influenciar internamente, faltando-lhe, portanto, a raiz interna que o determina. A determinação externa ou interna depende da escolha de cada indivíduo. Logo, para Edith Stein:

---

<sup>9</sup> VAZ, H. Claudio de Lima, *Ética Filosófica I*, São Paulo, Edições Loyola, 1999, p. 40.

<sup>10</sup> STEIN, Edith, *La Estructura de La Persona Humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 249.

El tipo social viene determinado tanto desde fuera – es decir, por las condiciones de vida - como desde de dentro, entendiéndose siempre por tipo social el todo configurado que cabe captar en la conducta de un hombre como común a ese hombre y a otros<sup>11</sup>.

A gestação do tipo social necessita tanto das experiências intersubjetivas anteriores como das experiências posteriores à sua participação social. Edith Stein fala de “disposiciones innatas”, que são determinações individuais que influenciam a formação posterior da pessoa. Ela evidencia o caráter valorativo da dignidade pessoal, pois “el hombre es ya algo cuando nace”<sup>12</sup>.

Desde seu nascimento o indivíduo é um ser humano e por toda a sua vida deverá assumir a tarefa de ser ele mesmo ao atualizar o que em si já existe potencialmente, constituindo, assim, o seu modo de ser, por outro lado, não se pode esquecer que “la condición humana es muy diferenciada.”<sup>13</sup> E, conseqüentemente, ela necessita de educação adquirida por meio de sua interação com os grupos primários e secundários de que ela participará ao longo do seu processo existencial.

### **A relação fundamental entre indivíduo e comunidade**

A análise dos elementos constitutivos da sociabilidade humana revelou que o indivíduo tende para a alteridade desde o seu nascimento. Gradativamente ele vai se introduzindo em outras comunidades e vendo despertar em si uma série de aptidões que ainda poderiam permanecer adormecidas. O fio condutor da reflexão, neste segundo tópico é a descoberta da vivência fundamental que expressa a relação entre indivíduo e comunidade.

Já sabemos que em cada agrupamento social já se presencia uma forma de comunidade, uma vez que os indivíduos interagem entre si. Contudo, apesar da existência de uma sociedade ou de uma comunidade fundamentarem-se na ação interativa dos indivíduos, suas características diferem quanto ao caráter específico de cada vivência, uma vez que a sociedade tem uma finalidade externa e a comunidade uma finalidade interna, cuja essência é justamente a convivência comunitária que dilata as disposições individuais em atitudes em prol do bem comum.

---

<sup>11</sup> STEIN, Edith, *La Estructura de La Persona Humana*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 257.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 260.

Estas disposições individuais estão sujeitas às influências externas e internas. Edith Stein enfatiza a importância do contágio ou da força atrativa que pessoas externas exercem sobre o indivíduo despertando-lhe as qualidades positivas necessárias à convivência interpessoal, e/ou os vícios que dificultam a vida em comum. Além destas influências externas, o indivíduo pode ser também influenciado por suas próprias condições internas. Ele possui, evidentemente, a vontade livre para escolher aquilo que ele quer ou não para a sua vida, bem como a capacidade para assumir responsabilmente as suas decisões, como afirma Edith:

Existe una libertad de la voluntad frente a las 'disposiciones naturales'. Y la 'responsabilidad' de la persona no quedará suprimida ni por motivo de dicha influencia ni por efecto de las propias disposiciones naturales<sup>14</sup>.

O indivíduo não é apenas uma simples soma de qualidades típicas, ele é, ao contrário, um ponto de intersecção, um núcleo individual, que sintetiza as diversas experiências que ele faz ao longo de sua vida. Este ponto integrador refere-se ao seu dinamismo interior, à sua consciência espiritual enquanto ato de liberdade que se abre para acolher e conviver com o diferente de si. Para Edith Stein o ser genuíno da comunidade origina-se, exatamente, neste ato da consciência espiritual que possibilita, por sua vez, o desenvolvimento contínuo do espírito comunitário:

Tan solo en la convivencia de personas individuales puede desarrollarse un tipo comunitario, en cuyas formas puedan integrar-se luego las personas a quienes les falte una marcada peculiaridad personal<sup>15</sup>.

A existência de uma comunidade depende prioritariamente desta singularidade do ser pessoal racional e livre, que a partir de sua interioridade se universaliza pela consciência de seu novo tipo, que por sua vez é influenciado pelo sentido comunitário. Esta é a relação fundamental entre indivíduo e comunidade, que confere a gênese da convivência comunitária, cuja essência se expressa no coexistir entre sujeitos livres.

O caráter da comunidade se expressa nesta conexão significativa entre o indivíduo livre que decide viver comunitariamente e a comunidade enquanto unidade de vida. Afirma Edith:

Y cuanto más profundos sean los niveles personales en lo que penetre la vida comunitaria, tanto más profundamente se hallará afectado el

---

<sup>14</sup> STEIN, Edith, *Obras Completas*, Madrid, Ediciones El Carmen, 2002, p. 447.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 472.

individuo por el carácter de la comunidad, y con tanta mayor razón podrá hablarse de un 'carácter de la comunidad en el sentido de la palabra'<sup>16</sup>.

Logo, a comunidade efetiva-se historicamente pela prática comunitária dos indivíduos. Ora, se a comunidade é uma vivência de liberdade, então ela será vigorosa, sólida e resistente, quando se constituir um valor tanto mais elevado para os indivíduos, quantos estes estejam enraizados nela. Esta conexão está clara nas comunidades que se fundamentam em sentimentos positivos e as que tendem para a satisfação de um impulso interno. O valor comunitário exige, por sua vez, a transformação pessoal e a sua adaptação ao valor mais elevado da comunidade, enquanto personalidade supraindividual que reúne em si as energias e capacidades de seus membros, e, ao mesmo tempo os motiva a desenvolver suas potencialidades individuais.

Edith enfatiza ainda o aspecto específico da "alma" comunitária. Ela afirma: "cuando los individuos se hallan unidos realmente con 'lo más íntimo' de ellos, con su alma, habrá que hablar también plenamente de un alma de la comunidad constituida por ellos,"<sup>17</sup> isto é, um todo de sentido, pela abertura mútua dos indivíduos em prol do bem comum que se expande espiritualmente de um para o outro e transforma as potencialidades pessoais em ações comunitárias.

A vida em comum não se fundamenta sobre leis físicas, mas segundo leis estruturais apriorísticas do mundo espiritual. O encontro entre pessoas desencadeia correntes vitais, sem que seja suprimida a individualidade. Cada pessoa experimenta nesta relação uma ampliação de seu próprio eu, uma afluência de novas experiências, de motivos intelectuais, de valores, de determinações do querer e de novos impulsos. Esta é a atualização do nível transcendental da sociabilidade humana, que constitui o sentido universal que identifica um agrupamento, um povo, uma nação etc. Esta vivência de espiritualidade qualifica as relações intersubjetivas em uma unidade que partindo do centro, forma uma totalidade unida.

---

<sup>16</sup>Ibidem, p. 481.

<sup>17</sup> STEIN, Edith. *Obras Completas*, Madrid, Ediciones Cristianes, 2002, p. 482.

## Conclusão

O pensamento de Edith Stein sobre a intersubjetividade é um apelo à humanização, à valorização da pessoa, ao reconhecimento do outro e ao consenso solidário. Sua visão antropológica concebe o ser humano como um ser aberto para um horizonte infinito e universal do Ser que o interpela a tornar-se o que é pela vivência recíproca.

A comunidade participa, portanto, desde o início, do processo de formação da pessoa. As vivências propriamente comunitárias agem na direção de possibilitar a apreensão de significados e valores compartilhados, suscitar propósitos que motivarão as ações concretas da pessoa e de seu posicionamento diante dos outros, até mesmo criando obras culturais fortalecendo a vida da comunidade que por sua vez influenciará de modo mais efetivo seu processo de formação pessoal. Existem certas características que só podem ser desenvolvidas na pessoa através de uma convivência comunitária, como humildade ou orgulho, altruísmo ou ambição.

A formação humana não se dá de maneira aleatória. Ela nasce de uma forma interior e carrega em si disposições originárias, dirigindo-se a uma forma ideal ou a um modelo a ser seguido, que tanto pode ser adotado livremente e perseguido como um ideal ou proposto exteriormente pela comunidade. A adoção de um modelo externo e a dedicação à sua simples imitação pela pessoa implica, porém, múltiplos riscos, sobretudo, de uma existência impessoal que reproduz uma condição alienante. Para Edith Stein, o ideal educativo deve considerar a natureza própria da pessoa e desenvolver harmonicamente as suas potencialidades positivas, ao mesmo tempo em que ele deve inibir as condições desfavoráveis ao processo formativo da personalidade.

Os meios e instrumentos culturais para o desenvolvimento do processo formativo devem ser oferecidos pela Sociedade, contudo, as aptidões a serem desenvolvidas e atualizadas, são dadas e reconhecidas no núcleo pessoal. Não se trata apenas de aspectos genéticos, embora a genética ofereça sua contribuição na compreensão de elementos constitutivos pessoais, mas de um núcleo formativo que dá uma direção e aponta limites aos determinismos sociais. Cada pessoa possui uma estrutura constitutiva de seu Eu, um núcleo individual livre, que lhe possibilita ações como: a possibilidade de se opor ao que lhe é oferecido culturalmente, de mudar o ambiente cultural, de buscar novos ambientes formativos, de reconhecer um critério que permita dizer se ela está sendo si mesma ou não etc.

A pessoa, por conseguinte, ao mesmo tempo em que vivencia a sua liberdade, experimenta também, a possibilidade de uma expressão cultural autêntica da vida comunitária, quando contribui efetivamente, por meio do seu agir, para mudanças intersubjetivas, sem deixar de ser si mesma, quando acolhe sinceramente as contribuições dos novos membros da comunidade, os novos membros, possibilitando assim, a vivência da personalidade comunitária. Para Edith Stein, com efeito, a identidade da pessoa e da comunidade expressa-se por meio de um processo dinâmico onde se identifica um núcleo referencial de possibilidades e limites de transformação e construção de critérios pessoais e comunitários que permitem reconhecer a dinâmica da autenticidade, enquanto vivência humana.

Edith Stein acredita na capacidade humana em superar as dicotomias criadas pelo modelo social pautado simplesmente no caráter racional e formal de seus membros, como um instrumental direcionando a obtenção de resultados objetivos, ou a sociedade em que seus membros não são suficientemente conscientes da finalidade institucional, mas se agrupam apenas para cumprirem uma função específica e temporária.

Ela aponta para a singularidade espiritual do homem como condição privilegiada para a consciência de sua individualidade, no exato momento em que reconhece o outro como sujeito. Nesta dimensão da liberdade compreendida como a síntese entre a interioridade pessoal e a interioridade comunitária, abrem-se espaços para construção de uma sociedade comunitária, que só será possível quando os indivíduos associados nas formas sociais tiverem a comunidade como um o tólos da vida associativa.

A coesão racional característica da sociedade de membros organizados pressupõe, portanto, a espontaneidade, o companheirismo e a solidariedade entre os indivíduos, para que haja um mesmo sentimento e uma mesma finalidade. Como forma suprema de comunidade, Edith considera a união de pessoas livres que estejam unidas pelo mesmo espírito e onde cada uma seja responsável por si e pela comunidade.

Enfim, a relação entre indivíduo e comunidade é essencialmente uma relação de interdependência constitutiva, onde os aspectos ativos e passivos da pessoa e da comunidade são necessários no processo de tornarem-se si mesmas, o que só pode acontecer a partir de uma abertura recíproca.

## **Bibliografia**

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Nova Cultural, 1987.

BELLO, Angela Ales. *A Fenomenologia do Ser Humano*. Bauru-SP, EDUSC, 2000.

MOUNIER, Emmanuel, *O Personalismo*, São Paulo, Centauro Editora, 2004.

STEIN, Edith, *La Estructura de La Persona Humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

STEIN, Edith, *Obras Completas, Vol. II - Escritos Filosóficos (Etapa Fenomenológica:1915-1920)*. Traducidos Del alemán por Constantino Ruiz Garrido, José Luis Cabalero Bono. Coeditores: Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo, Madrid, Ediciones El Carmen, 2002.

*Obras Completas. Vol. IV. Escritos antropológicos y pedagógicos: magistério de vida cristiana, 1926-1933*. Trad. de Francisco Javier Sancho, OCD. José Mardomingo, Constantino Ruiz Garrido, Carlos Días, Alberto Pérez, OCD. Gerlinde Follich de Aginaga. Madrid: Monte Carmelo, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Edições Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_ *Ética Filosófica I*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.

*\*Profª. Dra. Maria Celeste de Sousa*

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE

Professora colaboradora do Mestrado Acadêmico de Filosofia da UECE

Professora de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF)

e da Rede Pública de Ensino do Ceará.

celestesejosefina@gmail.com



## A ESPECIFICIDADE DO SER FEMININO NO PENSAMENTO DE EDITH STEIN\*

*Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares\**

**Resumo:** A diferença entre masculino e feminino é uma questão mais ontológica do que social ou cultural. A questão de gênero oculta a visão da supremacia do sexo masculino. Neste texto abordaremos o tema da missão feminina adequada à ontologia feminina, estruturada na visão aristotélico-tomista apresentada por Edith Stein.

**Palavras-chave:** Questão de gênero; ontologia; fenomenologia; especificidade feminina.

**Abstract:** The difference between masculine and feminine is more ontological than social or cultural problem. The question of gender hides a view of supremacy of the male sex. In this text we'll study the theme of feminine mission adequate in the feminine ontology, based in the aristotelic-tomistic view, presented by Edith Stein.

**Keywords:** Question of gender; ontology; phenomenology; feminine specificity.

A questão de gênero é uma marca do nosso tempo e, como bem afirma Heidegger, cada época tem uma coisa a pensar. A marca do nosso tempo é a diferença sexual porque, até hoje, o alcance desta diferença geralmente foi ocultado, seja pela supremacia de um dos sexos, no caso o masculino, seja porque a luta pela igualdade prevaleceu sobre a questão da diferença, confundindo diferença com desigualdade, e identidade com igualdade. A pergunta pelo ser masculino é tão problemática quanto a pergunta pelo ser feminino. Como então pensar ao mesmo tempo a igualdade e a diferença entre os sexos? Não se trata somente de uma questão social e cultural construída, mas muito mais uma questão ontológica. Para ser fiel ao pensamento da Edith, queremos destacar não o gênero, mas a rigor a plenitude deste ser – que é a identidade da mulher. Vamos entender e transmitir o que Edith investigou e continuar a pensar a partir

---

\* Este texto é uma versão de uma Palestra conferida no I Simpósio Filosófico Internacional Edith Stein em 21 a 23 de setembro de 2011 na Faculdade Católica de Fortaleza – GT : Um olhar interdisciplinar sobre a subjetividade humana.

do seu pensamento, discorrendo sobre ele e apresentando-o sob outras formas, à sombra do referencial teórico apresentado na sua obra : *A mulher; sua missão segundo a natureza e a graça*.

O desenvolvimento do texto consistirá na demonstração da relação entre natureza e missão, bem como suas respectivas atividades pedagógicas. A hipótese levantada é se realmente há uma correspondência da missão à natureza, no sentido de completude do ser feminino, ou seja, uma ontologia da pessoa humana feminina adequada à ontologia do agir humano feminino.

A análise de Edith sobre a constituição da mulher tem como pressuposto o pensamento aristotélico-tomístico na compreensão do sentido da alma enquanto forma *corporis* e a sua prática existencial: uma judia (12 de outubro de 1897), atéia, (aos 14 anos) filósofa e pedagoga. A sua sensibilização para essa temática surge a partir da experiência de querer ajudar as mulheres infectadas pelos seus maridos – sente o desejo de cuidar de forma especial da mulher em descobrir sua essência – o que motiva o seu ingresso na Universidade em 1911) onde começa a participar de discussões filosóficas fenomenológicas, sendo assistente de Edmund Husserl, monja, numa crise de fé – aleatoriamente lê a Vida de Santa Teresa contada por ela mesma e diz: *esta é a verdade* - assume tudo, não mais como glória humana, mas como um apostolado, e vai dedicar-se na elaboração de um programa de formação feminina – pois ela deu enfoque na realidade da mulher, sua dignidade e vocação e por último se torna santa, canonizada pelo Papa João Paulo II aos 11 de outubro de 1998, em Roma<sup>1</sup>.

No primeiro momento apresentaremos a estrutura básica da alma, oriunda das análises fenomenológicas e aristotélico-tomísticas; no segundo momento apresentaremos a realidade da individuação da alma feminina e seus tipos – que nos permite ter uma visão antropológica da mulher em sua plenitude; e no terceiro momento apresentaremos o *ethos* das profissões femininas e a sua peculiaridade filosófica.

## **1. A constituição do ser humano**

Na constituição do ser humano podemos destacar ainda na atualidade duas perguntas significativas. A primeira seria ainda a origem do ser humano e sua diferença do animal. A segunda que nos interessa

---

<sup>1</sup> A respeito do percurso biográfico da Edith Stein veja: FELDEMANN, Christian. Edith Stein, judia, atéia e monja, p.30.

mais é qual é a atitude que se pode definir humana de modo eminente: por exemplo, a superação do medo do fogo. O medo continua tanto no animal como no homem. Será que o corpo humano foi preparado pela evolução de modo tal para receber determinadas capacidades psíquicas que consideramos humanas? Há um princípio de continuidade na natureza?

No ser humano houve uma mutação para usar uma expressão científica. Quando nos encontramos diante de algo diferente, isso nos convida a mudar de nível. Encontramo-nos diante do mistério. Tudo isso nos levará à consideração do ser humano como uma totalidade vital que não pode ser analisada a partir de um único ponto de vista: nem morfológico, nem fisiológico, nem psicológico, nem etnológico nem mesmo teológico. (STEIN, 1999 p. 127). Tais perspectivas são entrelaçadas e complementares. De modo isolado oferecem uma imagem falsa, e revela uma insuficiência que requer a passagem para um diferente domínio de investigação. Daí o que justifica a transversalidade e multiplicidade dos saberes, tão necessária na atualidade no contexto da globalização.

Na constituição do ser humano, tradicionalmente distinguimos dois componentes: a alma e o corpo fundamentados na investigação sobre a natureza. Na verdade já proposto por Husserl, ele distingue três momentos constitutivos do ser humano: corpo vivo, a atividade psíquica e a atividade espiritual. Husserl vai além da tradição, no sentido que explicita a fundo as funções e momentos que continuavam não explicitados na tradição. Essas funções são captadas através daquela filosofia que Husserl chamava fenomenológica. O percurso da investigação deve partir das manifestações das atividades corpóreas, psíquicas e espirituais para compreender a origem das noções de corpo, psique e espírito. Isto é das vivências<sup>2</sup>.

Na relação vegetal, animal e ser humano parece haverem uma continuidade diferenciada na estrutura e nas funções. Todos os seres vivos, animais, plantas tem uma alma e uma forma corpórea. Não uma alma afetiva e nem espiritual, mas como já falava Aristóteles - a força energética – enteléquia.. No todo, plantas e animais, podemos dizer que a organização da alma enteléquia é quádrupla: corpórea, corpóreo-psíquica, afetiva e espiritual. Tudo isso justificado pelos estudos de fisiologia e em particular ao sistema nervoso e ao sistema neurovegetativo que nos mostra também o papel da vontade como instrumento de controle da corporeidade. É verdade também que o controle sucessivo dos membros e até mesmo dos

---

<sup>2</sup> Um estudo mais detalhado da fenomenologia veja em BELLO, Ângela Ales, Fenomenologia e Ciências Humanas, São Paulo EDUSC, 2004.

órgãos internos do corpo é devido a fenômenos de autossugestão verbal ou imaginativa, isto é, uma concentração que não é ativa no sentido de conscientização e vontade. No que se refere ao ser humano, trata-se de cinco princípios fundamentais agrupados de tal forma que a parte que se chama alma por sua vez é diferenciada em dois âmbitos sucessivos, o afetivo e o espiritual, e no que se refere ao corpo, descobre-se junto com a corporeidade uma alma corpórea que podemos definir psíquica. (STEIN, 1999, p.133). Portanto a alma parece constituir o todo diferenciado em atos e, isso ampliou a concepção tradicional da alma. Os sentimentos, como por exemplo, a alegria, o medo, a preocupação, e outros são sentidos no centro do corpo, oriundos da alma. O corpo é o campo da manifestação da alma, ao passo que o ato de compreender se encontra na cabeça. Por outro lado, como se dá a relação entre corporeidade e espiritualidade? O sinal da presença do espírito é dado pelo fato que descobrimos em nós uma dupla interioridade, uma relativa ao corpo e outra referente a nós mesmos. Nós nos transcendemos a partir do interior em duas formas, “diante do nosso corpo, diante de nós mesmos”. Mas o que chama mais atenção são os atos espirituais que necessitam de um instrumento para se efetivarem – neste caso o cérebro. Trata-se de fenômenos compreensíveis, como a abstração, o pensamento categorial, a memória, a capacidade de reprodução intelectual. Como se explica que tudo isso depende dos circuitos cerebrais?

Em termos gerais podemos observar que a gênese e a constituição do ser humano se referem à natureza, não no sentido de uma redução simplesmente à natureza, mas também de uma análise transfísica. Há uma inserção na totalidade: a emergência do ser humano na natureza se prolonga até a dimensão transfísica.

## **2. A especificidade da alma**

A grande questão considerada neste contexto entre a psicologia e a fenomenologia é a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito acrescentada por Edith. Antes de tudo, ambas tratam da análise do sujeito. A diferença consiste na modalidade dessa análise. Para Husserl a fenomenologia se apresenta como gnosiologia, uma pesquisa de tipo filosófico, que é necessária para a elucidação dos conceitos básicos da psicologia, e conseqüentemente a separação entre as ciências da natureza e do espírito.

Edith na herança de Husserl, mas por outra curiosidade insiste em saber se o ser humano está submetido aos vínculos de causalidade que caracterizam a natureza. Obviamente, nós nos referimos aqui a uma concepção clássica das ciências físicas, fundadas no princípio de causalidade e mais aprofundado a interpretação global do ser humano. Em síntese seria a oposição entre liberdade e natureza, ou melhor, ainda o físico contra o psíquico. E. Stein na sua reflexão e discurso recomeça desde o início para remontar até a raiz – das próprias coisas – o que se entende por psique e por causalidade. As causas que determinam a vida psíquica, elas não devem ser procuradas nos sentimentos vitais, mas sim nas formas de uma força vital que se revela em tais sentimentos. A causalidade não se refere à esfera das experiências vivenciais, mas à força vital. Por outro lado, é preciso notar que a causalidade psíquica se distingue daquela física e a psique de um indivíduo é um mundo à parte tal como a natureza material. Na natureza física a força se manifesta através do acontecimento, na esfera psíquica é captada através das suas formas vividas. Não existe nenhum determinismo na vida psíquica, apesar de nos encontrarmos perante conexões e, portanto relações causais. Também na vida psíquica é possível descobrir uma forma básica de intencionalidade, mas ela é apenas esboçada. A proposta oferecida por Stein é dirigir o nosso olhar para a nossa interioridade para descoberta dos atos presentes nela. É precisamente o ato de reflexão. A motivação serve para ligar os atos livres, a passagem de um ato para outro. Os atos livres pressupõem sempre um motivo, mas não determinam uma ação.

Na esfera vital podemos detectar dois níveis, um sensível e outro espiritual. Porém o espiritual é determinado pelo sensível. Por exemplo, o cansaço do corpo afeta a vivacidade do espírito, como também pode manter a independência. Enfim, a vida da psique aparece como ação combinada de forças diferentes: a força sensível, que se apresenta a respeito da apreensão dos dados sensíveis e nos impulsos sensíveis e a força espiritual, que é uma força totalmente nova e diferente da primeira se manifesta nas atividades e capacidades espirituais. Tal força provém da natureza e isso justifica o vínculo entre psique, corpo e natureza material, mediante a força espiritual a psique se abre ao mundo objetivo e pode adquirir novos impulsos. O alimento dessa força espiritual individual pode derivar de um espiritual objetivo, um mundo de valores, ou da força espiritual de outros sujeitos e do espírito divino.

### 3. A especificidade da alma feminina

A investigação fenomenológica, que se deixa guiar pelas coisas, portanto pelo objeto, antes que pelas teorias e, portanto, põe a análise no lugar da dedução. A análise, intuição, pesquisa essencial não se separam, mas levam a captar a realidade na sua totalidade que é esboçada por expansão numa dupla direção de aprofundamento e de sondagem progressiva a partir de uma parte, que pode ser constituída pela natureza, pelo ser humano, quer como individuo quer como comunidade. Porque a investigação fenomenológica, que se revelou peculiarmente congenial à sensibilidade feminina proporcionou à mesma um instrumento de investigação seguro?

Na esteira da investigação filosófica da fenomenologia e da tradição aristotélico-tomística Edith afirma que a *“espécie humana se desdobra na espécie dupla de homem e mulher, de modo que a essência do ser humano, em que não deve faltar nenhum traço de um ou de outro, se manifesta de dupla maneira revelando-se a marca específica em toda a estrutura do ser.”* (STEIN, 1995, p. 206). Esta diferença é constatada não só no corpo ou nas funções fisiológicas, mas em toda a vida corporal, psíquica e espiritual. De modo que se pode afirmar que a espécie humana feminina corresponde à unidade e à integridade de toda a personalidade psicofísica, o desenvolvimento harmonioso das forças; e a espécie masculina se destaca pela potencia máxima de forças isoladas.

Esta visão diferenciada da espécie é oriunda também da teologia da criação quando se refere que o homem assume o lugar cultural de domínio e de transformação e a mulher cabe o lugar de companheira e auxiliar. Já na missão de procriar e educar, a mulher assume o domínio; e o homem foi colocado ao seu lado como ajudante e protetor. Pois a mulher está mais ligada ao filho, tanto pelo corpo como pela alma. A essa missão de ser companheira e mãe corresponde a peculiaridade do seu conhecimento, que tem sua força na compreensão intuitiva das coisas concretas e vivas, especialmente dos aspectos pessoais. No dom de identificar-se com a alma do outro, com seus objetivos e modos de proceder; a força de entender o outro na sua peculiaridade e em seu valor; no desejo de posicionar-se frente a outrem; no desejo de levar ao desenvolvimento mais perfeito a humanidade na sua forma específica e individual. Homem e mulher têm em seu ser as mesmas características básicas, das quais prevalece umas ou outra seja no respectivo sexo, seja no indivíduo. O casamento e a maternidade podem ser a vocação primeira da mulher, mas isso não se aplica necessariamente a cada

indivíduo. Poder haver mulheres destinadas a grandes realizações culturais, e suas aptidões podem perfeitamente estar adequadas a essa missão. (STEIN, 1995, p. 207 -208).

Em síntese podemos resumir que além da disposição natural para a maternidade e companheirismo, Edith acrescenta ainda outros valores e desejos, por exemplo: o desejo de dar e de receber amor; receptividade para a religiosidade e abertura para o transcendente que independe de religião ou credo. Mas quando uma mulher tocada pela sua missão dedica sua vida em favor dos outros no celibato, ela poderia chegar à plenitude do ser humano, já que a maternidade faz parte da essência feminina?

#### **4. A maternidade como atitude da alma**

Edith confirma nas suas conferências que a maternidade é uma atitude da alma, pois esta atitude significa humanizar o outro. Isto é, colocar-se plenamente a serviço do outro que necessita de cuidado; estar atenta à necessidade alheia, ser companheira não necessariamente como marido e esposa, mas é dar de si, de sua capacidade de humanização. Por isso, a mulher que não é nem esposa nem mãe precisa efetivar essa maternidade espiritual em suas atitudes e ações. Por outro lado, também a mãe biológica também precisa comprovar a sua maternidade neste espaço de doação e compreensão. Daí se deduz que a maternidade é um dom do espírito, que implica vivência de virtudes e, que às vezes se expressa na corporeidade.

Neste contexto de grandeza e valorização da maternidade, explicita pela convicção da Edith, se levanta a seguinte suspeita. Porque então a mulher atual seja biológica ou espiritual não responde a essa vocação? “É constatada na história e na literatura que nem toda mulher incorpora perfeitamente o modo feminino de ser”. Quais as alternativas de respostas? A primeira alternativa apresentada seria a oriunda do pecado original. Tudo aquilo que chamamos de enfermidade, de anormalidade, de problema educacional provem dessa fonte, por outro lado todo esforço formativo humano tem a missão de contribuir para a reconstituição da natureza íntegra. O que mantém o ser humano nessa situação? - A revolta do espírito contra o domínio de Deus, a revolta das forças inferiores contra as superiores, dos sentidos contra o domínio do espírito, da vontade contra a razão.

A revolta do espírito gera uma mudança nas relações com os seres: elas são exploradas em vez de conservadas para Deus. Como conseqüência as criaturas inferiores se revoltam contra o ser humano – é o estado de

guerra. Da revolta dos sentidos e do espírito nasce o desregramento dos sentidos e do espírito com todos os danos para o corpo e à alma.

Tudo isso se aplica ao homem e a mulher. A degeneração específica do homem se dá no domínio brutal sobre todas as criaturas, mas especialmente sobre a mulher e da escravização pelo trabalho, ao ponto de atrofiar-se negando seu elemento humano. A degeneração da mulher consiste na ligação escravizante ao homem e no afundamento do espírito na vida do corpo e dos sentidos. Esse contexto de exploração pode levar a mulher a um desvio da sua especificidade como também a não realização da espécie humana no decorrer da História mundial.

Estas deformações no conhecimento e na vida na mulher formam outros comportamentos e outros seres. Podemos destacar o tipo sexual - que se manifesta na concentração do interesse e da fantasia no campo sexual - já a partir da infância. Todo o comportamento se transforma na presença de pessoas do outro sexo, fáceis de sedução e, finalmente da prostituição. Este é um desafio para a família e as políticas públicas que invista na educação sexual desde a infância; o tipo romântico, que transfere tudo para o campo espiritual e ideal, cheios de fantasia que acaba paralisando o juízo e a disposição para a vida real; o de tipo escrava - na mulher emancipada que recusa tanto a dependência que escraviza, assumindo uma atitude revoltante contra o sexo masculino. Hoje se podem constatar mais o tipo sexual, como também o tipo prático objetivo, devido às solicitações duras da vida real.

Qual o papel do formador, do educador neste contexto de despersonalização da mulher, como também vítima de toda espécie de violência? Criar as condições para a reversão dos desvios e para o afloramento da natureza pura passando por todos os setores privados e públicos: a família, o Estado, a Igreja, a Escola, a Universidade, aprimoramento dos métodos formativos, sistema educacional com competência, e, uma das missões da mulher é de conduzir a juventude à igreja e mostrar para a vida do povo o valor da feminilidade. A mulher plena é aquela aberta a tudo que diz respeito ao humano. Mas por outro lado, cabe à mulher e não a outrem trazer a bom termo a realização do ser pleno pela auto formação, que já está contido em sua essência. Todos esses assuntos foram objetos de debates e conferências da Edith.

## 5. O *ethos* das profissões femininas

Segundo a autora o termo *ethos* compreende “*uma forma interna e uma atitude de alma*” que no contexto da escolástica se chamava de hábito. Essas atitudes, diversas, quando perseverantes, se manifestam em diversos comportamentos que podem ser classificados em hábitos inatos, adquiridos e infusos. Os inatos se constituem em disposições básicas naturais da alma, como os nossos temperamentos e sentimentos; outros são adquiridos ao longo da nossa formação e vivência; e os infusos são todas as virtudes que constituem a santidade do ser humano providas da escuta e da prática da palavra de Deus.

Quando a ideia de hábito se particulariza em vista de um valor e se concretiza numa atitude constante, temos o *ethos* profissional que não é cumprir regras impostas de fora, ou apenas como fonte de renda, mas que consiste na atuação de uma força interna que brote do consentimento prazeroso de dentro da pessoa e se expressa em atitudes de fidelidade e responsabilidade. Essa profissão é abraçada como vocação. (STEIN, 1995, p.56).

Um aspecto que foi conquistado no século passado e mais ainda agora pelas mulheres é a profissão. Existem as profissões naturais como mãe e esposa, e as demais profissões adquiridas, pois, como afirma a autora, qualquer mulher normal e sadia pode exercer qualquer profissão. Porém:

*“é necessário que estejamos conscientes de que nos encontramos no começo de uma grande revolução cultural, que estamos passando por doenças infantis e que ainda falta realizar um trabalho essencial e básico; que é necessário voltar à natureza do homem e da mulher para podermos preparar uma formação e distribuição profissional, que corresponda à índole de cada um, de modo que alcancemos, aos poucos, uma inserção natural dos sexos no corpo social”* (STEIN, 1995, p.161).

Aqui o principal desafio seria a conciliação da vida familiar, com o trabalho profissional para que a mulher não perca o centro de sua alma feminina - a afetividade - e por outro lado, corra o perigo em ter que se esforçar à maneira dos homens para não ser inferior aos homens, acarretando um atrofiamiento na mulher. Apesar dessa imagem triste da média das mulheres, encontramos em todos os âmbitos da vida verdadeiras heroínas que na vida profissional ou familiar e na opção de uma vida consagrada ao seguimento de Cristo chegam a realizar milagres de desempenho, umas movidas pela força natural e outras pelas forças natural e sobrenatural. (STEIN, 1995, p.69). Independente de

qualquer opção, só uma coisa a realiza: amar e ser amada e, portanto é essa preocupação que precisa se concretizar na formação, pois dela depende a harmonia e humanização da sociedade.

## **6. A mulher e a filosofia**

A filosofia não é nem masculina e nem feminina. Porém podemos arriscar, sem medo, que há uma afinidade da filosofia com a mulher na sua essência e nos seus resultados. Qual é o sentido da pesquisa filosófica?

A partir de uma visão panorâmica que podemos ter sobre a situação passada e presente relativa à nossa cultura podemos constatar a não presença de outras formas diferentes de filosofar, quer também a sua falta em outras culturas. Por outro lado, o desejo de saber, sempre caracterizou a humanidade mesmo nas suas formas mais espontâneas; certamente na cultura ocidental – a cultura do logos - isso ocorreu de uma forma consciente que continua possuindo toda a sua capacidade expressiva e sua riqueza de conteúdos. Não se pode negar que tal aparato foi elaborado a partir de uma visão masculina. A filosofia, na verdade, aparece quando a estrutura patriarcal da sociedade é forte e corresponde de fato a um predomínio dos homens.

Todavia, no decurso deste século a situação mudou. De que maneira se configurou a contribuição das mulheres na vida cultural e, particularmente, na filosofia? A novidade é que a filosofia na sua reviravolta fenomenológica equivale muito mais a essência feminina pela sua preocupação com o ser humano na sua estrutura como nas suas relações. Na análise da subjetividade, a centralidade no sujeito é superada, este se constrói a partir de suas relações, e não como ponto de partida e de irradiação da realidade e absorvendo tudo em si mesmo. Há uma firme conexão entre o sujeito e a realidade. A realidade é o outro que se mantém na sua diferença, portanto a sensibilidade feminina é capaz de identificar esta alteridade, e, ao mesmo tempo, a categoria da totalidade não é pressuposta, como momento do qual se pode reduzir o resto, ao contrário, deve-se considerar como o lugar de convergência unitária para o qual tendem as análises particulares e, por fim a disponibilidade para o ver e o escutar, deixando falar as coisas, não querendo sobrepor a elas uma redoma conceitual que impede vê-las. Na sua leitura da realidade pela sua capacidade intuitiva e a disponibilidade para o ato de ver e de escutar está a superação e a originalidade da investigação feminina que vai para além de um Husserl ou de um Heidegger. O ser está para além do ser... Cabe a nós unir a filosofia e a cultura.

Percebe-se hoje um maior esforço de conhecimento e de recuperação de cada identidade na sua diferença de ser e de fazer. Neste processo de igualdade prefigura-se a identidade racional. A mulher começa a perceber a grandeza de seu fazer e de seu saber. Descobre que sua estrutura feminina prepara a mulher física e psiquicamente para gerar e cuidar da vida, que no domínio privado onde fora reservado para ela pelo homem, lá, cultivou os valores de solidariedade e partilha tão necessários a sociedade de hoje. Lá foi educada para o altruísmo e o cuidado, condição necessária para a sobrevivência de qualquer ser humano. A mulher ao mesmo tempo em que depende do homem, depende da vida e das coisas, sua grande possibilidade de liberdade. Ao passo, que o desenvolvimento da consciência do senhor encontra-se estacionada. De sorte que, a consciência que trabalha chega à intuição de ser independente como intuição de si mesma, isto é, vem a reconhecer a si mesmo nos seres independentes. Os objetos do seu trabalho não mais serão coisas mortas que o acorrentam a outros homens. Mas produtos do seu trabalho e, como tal, parte integrante do seu próprio ser.

Hoje elas trazem para o sistema produtivo e para o Estado algo radicalmente novo. O seu isolamento ao ambiente privado foi providencial para enfrentar o domínio público e transformá-lo num ambiente comunitário e emancipado. A mulher torna-se protagonista na construção de espaços democráticos de influência cultural e social. Sente o desafio de aprofundar suas estratégias de influência e ação, deslocando-se para novos eixos de atuação, exercendo democraticamente sua cidadania, influenciando diretamente poderes públicos de decisão. A força da mulher torna-se um movimento político, expandindo a democracia e superando estruturas de injustiça.

O importante numa sociedade em transformação é quando se efetiva e se compreende a unidade na diferenciação do feminino e do masculino. Cada diferença é reconhecida em si e para si, o que implica o resgate e o ganho da dignidade humana, Não importa que sejamos homens ou mulheres, mas sim que sejamos pessoas comandadas por uma vontade racional e não uma vontade natural e arbitrária. Só a partir do resgate desta experiência fundante entre pessoas de gênero diferente é que possamos ter a pretensão de dignificar todas as relações pessoais, grupais, coletivas, sagradas e políticas e aí teremos o reconhecimento universal tão proclamado e desejado por Hegel quando uniu a filosofia e a cultura.

## **Bibliografia**

STEIN, Edith. A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça, Ed. Edusc, São Paulo, 1999.

STEIN, Edith. La struttura della persona umana (trad. Ângela Alves Bello), Ed. Città nuova, Roma, 2000.

HEGEL, G. W. F. Princípios da filosofia do direito, Trad. De Orlando Vitorino, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

CONTE, Hildo. O amor é possível. Canoas, Editora La Salle, 2002.

MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças, Rio de Janeiro, Ed. Sextante, 2002.

*\* Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares*

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana-Roma,  
Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de MG. Professora da UECE

## **RESOLUTIO E O ENTE COMO PRIMEIRO TRANSCENDENTAL EM TOMÁS DE AQUINO** (*De Veritate*, q. 1, a. 1)

*Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa\**

**Resumo:** Este artigo analisa o papel do método de resolução na descoberta do ente transcendental em Tomás de Aquino (*De veritate*, q. 1, a.1). Acompanha-se a distinção proposta por Sto. Tomás entre duas ordens de conhecimento (a ordem das definições e a ordem da *scientia*), argumentando-se a favor de uma interpretação do método de resolução enquanto “reflexão transcendental”.

**Palavras-chave:** Método, resolução, metafísica, ente, transcendental.

**Abstract:** This article analyses the role of method or resolution on discovery of transcendental being in Saint Thomas a Aquino (*De veritate*, q. 1, a.1). One observes the difference suggested by Saint Thomas a Aquino between two orders of knowledge (the order of definitions and the order of *scientia*), making argument pro an interpretation of the method of resolution while “transcendental meditation”.

**Keywords:** Method, resolution, metaphysics, being, transcendental.

### **Introdução**

O objetivo deste artigo consiste em analisar o papel do método de resolução na descoberta do ente como primeiro transcendental, nas *questões disputadas sobre a verdade* (q. 1, a. 1) de Tomás de Aquino.

Um pressuposto básico de nossa análise irá consistir em situar o problema a partir do procedimento metódico da metafísica segundo Sto. Tomás. Este procedimento ocorre *per viam resolutionis*, tendo como *subjectum* o *ens commune*. Tomás de Aquino usa o termo *transcendentia* para se referir a propriedades ou atributos do ente, que não são propriamente distintos do ente, mas dele derivados conceitualmente, isto é, *secundum rationem*.

O texto, a seguir, está dividido em três partes: (1) apresenta-se a relevância da concepção de “transcendental” na doutrina dos transcendentais de Tomás de Aquino; (2) examina-se o método de resolução para a descoberta das noções primeiras; (3) argumenta-se que o método de resolução, o qual explicita o ente transcendental, tem um caráter peculiar que não se limita à demonstração de proposições, específica à ordem da *scientia*.

## 1. O transcendental e os transcendentais

Ao contrário do que se poderia pensar, em um primeiro momento, a pesquisa atual tem mostrado que a doutrina dos transcendentais cumpre um papel de importância fundamental na metafísica de Sto. Tomás de Aquino<sup>1</sup>. No século XX, este ponto foi destacado, sobretudo, por Jan Aertsen, analisando o pensamento transcendental em Sto. Tomás no contexto da filosofia medieval<sup>2</sup>.

O termo “transcendental” é geralmente tomado no sentido proposto a partir de Kant. Mas Kant reconhece que essa noção tem já uma longa tradição, falando expressamente na *Crítica da Razão Pura* (B 113) da “filosofia transcendental dos antigos”, representada pela proposição dos escolásticos: *quodlibet est unum, verum, bonum*. Entretanto, em Kant, a doutrina dos transcendentais é subvertida conjuntamente àquilo que será a “reviravolta copernicana” do pensar<sup>3</sup>. Por “transcendental” Kant entende

---

<sup>1</sup> Utilizamos os seguintes textos de Tomás de Aquino: *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera Omnia XXII, 1-3 (ed. Leon.), Rome 1970-1976; *In Boeth. De trin.: Super Boetium De trinitate*. Opera Omnia L (ed. Leon.), Rome 1992; *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. (Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento), Editora UNESP, São Paulo, 1999. Para os demais textos de referência, o site do “Corpus Thomisticum”, Subsídium studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMV.

<sup>2</sup> Cf. AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996. Ver também, do mesmo autor, “What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy”. In: *Miscellanea Mediaevalia*, v. 26: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Walter de Gruyter –Berlin/New York, 1998, p. 177-192.

<sup>3</sup> O modo como se gestou o discurso filosófico no pensar moderno esteve inelutavelmente vinculado à problemática do método. Não será difícil, pois, identificar os contornos centrais desta questão na *reviravolta transcendental* de Kant. Quando a metafísica clássica como ciência apodítica foi posta em causa, pareceu a Kant que a mediação da subjetividade na constituição dos objetos cumpriria um papel crítico de legitimação do pensar. No século XX surgiram algumas propostas importantes de confronto entre Tomás de Aquino e a filosofia moderna. Pelo menos desde a encíclica *Aeternis Patris* (4 de agosto de 1879), de Leão XIII, formou-se um certo ambiente acadêmico que possibilitou um diálogo mais amplo com o pensamento dos novos tempos. Seria inadequado, porém, interpretar a iniciativa de oficializar a presença de Tomás de Aquino nas escolas e academias católicas como uma

todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com as condições de possibilidade de constituição dos objetos enquanto objetos, através da mediação da subjetividade e na medida em que tal conhecimento seja *a priori*. Segundo Kant, a “filosofia transcendental dos antigos” supõe ingenuamente que poderíamos obter predicados transcendentais das coisas, enquanto na verdade não seriam senão “exigências e critérios lógicos de todo conhecimento das coisas em geral” (B 114). Para Aertsen, a perspectiva kantiana afetou fortemente o estudo do pensamento transcendental como foi executado na Idade Média<sup>4</sup>. Ora, autores como Tomás de Aquino e Duns Scot desenvolveram diferentes noções de transcendentalidade que não podem ser confundidas. Com efeito, não seria historicamente correto conceber em bloco o pensamento transcendental dos escolásticos, tal como sugere a formulação kantiana. A leitura de Kant acerca da doutrina dos transcendentais já ocorre segundo o clima espiritual moderno, e a concepção de “transcendental” que ele empreende é “lógico-transcendental”. J. Aertsen tem razão, portanto, quando pretende distinguir a doutrina medieval dos transcendentais do que será depois proposto por Kant. Na verdade, seria

---

simples reação institucionalizada ao “modernismo”. Do ponto de vista estritamente teórico, observou-se a necessidade de se reter um modelo de pensar que preservasse os aspectos centrais da metafísica clássica em harmonia com a fé cristã. O método transcendental, que consistiu em levantar a pergunta pelas condições de possibilidade e legitimidade, no sujeito, de constituição dos objetos enquanto objetos, foi no entanto amplamente criticado por certos intérpretes da metafísica de Tomás de Aquino. Para Cornélio Fabro, por exemplo, a metafísica da subjetividade (que marca a filosofia moderna ao menos desde Descartes a Hegel) sustentaria o “princípio moderno de imanência” do ser no pensar. Nesta perspectiva, o método de resolução, presente à metafísica de Sto. Tomás, de modo algum se identificaria com o método transcendental kantiano. Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*. Torino: Editrice, 1960, p. 63. Por outro lado, houve quem procurasse transpor em linguagem transcendental as teses da “gnosologia tomista”. Na seqüência de Joseph Maréchal, a partir de G. Siewerth, J. B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth e outros, o diálogo com a filosofia moderna se estendeu também ao método fenomenológico e hermenêutico. Alguns outros ainda, sem uma filiação direta ou indireta a Maréchal, desenvolveram suas próprias tentativas de pensar Sto. Tomás através do método fenomenológico, como por exemplo Edith Stein (S. Teresia Benedicta a Cruce, ocd.). Para uma análise da noção de ente (*ens, das Seiende*) no contexto da doutrina dos transcendentais, ver E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. In: *Edith Steins Werke*, Band II, V, §§ 4-5, Verlag, Louvain/Freiburg, 1950, p. 263-268. (E. Stein se refere diretamente a *De veritate* q. 1, a. 1, à página 264, nota 15. Além da constante referência aos textos de Tomás de Aquino acerca da noção de ente transcendental, acrescente-se que E. Stein parece se servir particularmente da interpretação dada a esses textos por Gredt).

<sup>4</sup> Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 22.

mesmo possível considerar a própria concepção de filosofia medieval de acordo com certo modo transcendental de pensar.

No caso específico de Tomás de Aquino, sua doutrina dos transcendentais foi particularmente negligenciada por seus intérpretes. A discussão sobre o estatuto de “transcendental” em Sto. Tomás tem por isso uma história recente, se comparada à recepção do pensamento scotista em torno dessa mesma questão<sup>5</sup>. Ora, Aertsen pretende mostrar que há uma clara relação entre a doutrina dos transcendentais e a metafísica de Tomás de Aquino<sup>6</sup>. É verdade que ele nunca escreveu um tratado em separado sobre os transcendentais. Mas este fato não o distingue de seus predecessores ou contemporâneos. Por si a ausência de um tratado específico sobre os transcendentais entre seus escritos não significa que esse tema lhe seja menos importante. Também a problemática em torno da noção metafísica de participação de Tomás de Aquino não resultou de um tratado à parte. Mas é possível reconstruir os elementos essenciais da doutrina da participação em Sto. Tomás, como demonstraram os estudos de L. B. Geiger e de C. Fabro<sup>7</sup>. De forma análoga, no que se refere à doutrina dos transcendentais, as noções de ente, uno, verdadeiro e bom são examinadas em diversos lugares na obra de Sto. Tomás. Contudo, três textos apresentam essa doutrina em sua unidade: (1) *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; (2) *De veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a.1. Dentre esses “textos básicos”, *De veritate*, q. 1, a. 1 é certamente o mais completo e o que de melhor podemos reter do pensamento transcendental de Tomás de Aquino.

## 2. *Resolutio* e as noções primeiras

O texto de *De veritate* q. 1, a. 1 tem como *questio* primeira “que é a verdade (*quid sit veritas*)? Essa mesma questão foi posta por Felipe o Chanceler, da Universidade de Paris, que usou o termo “*communissima*” aplicado às noções primeiras, formulando com isso o primeiro tratado das noções transcendentais (ente, uno, verdadeiro, bom) em sua *Summa de Bono*, q. 2 (1225-1228). Retomada depois por Alberto Magno, em sua obra

---

<sup>5</sup>Para L. Honnfelder, por exemplo, a doutrina dos transcendentais ocuparia uma parte insignificante no todo da metafísica de Tomás de Aquino. Cf. J. AERTSEN, op. cit., p. 23, n. 62.

<sup>6</sup>Cf. J. AERTSEN, op. cit., p. 114.

<sup>7</sup>Cf. C. FABRO. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 2. ed., 1950; L. -B. GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2. éd.. Paris: J. Vrin, 1953. Ver também L. J. ELDERS. *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. Paris: J. Vrin, 1994, p. 248-262; R. VELDE. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1995.

*De Bono* (q.1, a.8), essa questão será tratada no contexto geral das definições de verdade advindas da tradição. Tomás de Aquino assumirá uma perspectiva menos descritiva do que a de Sto. Alberto, levantando a pergunta pelas condições cognoscitivas da convertibilidade entre as noções de uno, verdadeiro e bom, a partir do que é *primeiro conhecido*, isto é, o *ente*.

Certas noções generalíssimas são pressupostas para o conhecimento das coisas. Tomás de Aquino concebe a pergunta pelo que é verdadeiro como resultado de uma convertibilidade a partir do ente. Mas o primeiro passo antes de se explicitar como ocorre a convertibilidade das noções transcendentais – o que não pretendemos fazer aqui – cumpre saber como chegamos a essas noções primeiras.

“Assim como nas demonstrações é necessário operar uma redução a certo número de princípios evidentes ao intelecto, o mesmo ocorre ao investigarmos o que é uma determinada coisa. Do contrário se chegaria, tanto em um caso como em outro, ao infinito, o que tornaria totalmente impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Ora, a primeira coisa que o intelecto concebe como a mais conhecida, e à qual se reduz tudo, é o ente, conforme afirma Avicena no início de sua metafísica. Daí que, necessariamente todos os outros conceitos do intelecto se obtêm por adjunção ao ente”<sup>8</sup>.

Sto. Tomás estabelece uma comparação, em *De veritate* q.1, a.1, entre a redução (*reductio* ou *resolutio*) aos princípios evidentes à inteligência (do ponto de vista da razão teórica, particularmente com base no princípio de não-contradição) e a redução às noções primeiras do conhecimento das coisas (os transcendentais, particularmente com base na noção de ente).

Em sua análise, portanto, Tomás de Aquino segue o método da resolução, como um procedimento específico ao conhecimento humano das coisas e do modo de se fazer ciência. Felipe, o Chanceler, e Alberto Magno usaram já o termo *resolutio* como descrição dos transcendentais, pois efetivamente a resolução do nosso intelecto é concluída nestas noções primeiras. Esta perspectiva será mantida por Sto. Tomás em *De veritate* q. 1, a. 1. Contudo, observa-se em Tomás de Aquino um maior esforço em distinguir certos aspectos da ideia de redução aos princípios do

---

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: “Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.”

conhecimento racional. Há duas formas de aquisição do conhecimento: (1) a demonstração de proposições, específica à ordem da *scientia*; (2) a pergunta sobre o que é algo, isto é, sua essência ou quiddidade, específica à ordem da *diffinitio*. Essas duas ordens são concebidas como paralelas e ambas supõem um procedimento de redução. Em ambos os casos não seria possível um regresso ao infinito, porque isso resultaria que a ciência e o conhecimento das coisas não ocorreriam. A redução aos princípios *per se* de nosso intelecto é comparada, mas não confundida, com a redução aos transcendentais como fundamento do *quid est* das coisas.

As razões para esse modo de conceber o método da resolução podem ser melhor esclarecidas se recorrermos ao *Comentário* de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio (q.6, a.4). Neste texto, Sto. Tomás trata das possibilidades e dos limites do conhecimento intelectual humano, refletindo sobre o estatuto das ciências especulativas:

“É preciso dizer que nas ciências especulativas procede-se sempre a partir de algo previamente conhecido, tanto nas demonstrações das proposições quanto também nas descobertas das definições; de fato, assim como alguém chega ao conhecimento da conclusão a partir das proposições já conhecidas, assim também alguém chega da espécie a partir da concepção do gênero e da diferença e das causas da coisa. Ora, aqui não é possível proceder ao infinito, quer no que concerne às demonstrações, quer no que concerne às definições, pois, assim toda ciência pereceria, visto que não acontece atravessar os que são infinitos; donde, toda consideração das ciências especulativas reduzir-se a algo primeiro que, de fato, o ente humano não tem necessariamente de aprender ou descobrir, de modo que não seja preciso proceder ao infinito, mas tem naturalmente o conhecimento disto. Tais são os princípios indemonstráveis das demonstrações, como “todo todo é maior que sua parte” e similares aos quais todas as demonstrações das ciências se reduzem, e também as primeiras concepções do intelecto como a de ente, de uno e similares, às quais é preciso reduzir todas as definições das supracitadas ciências.”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. (Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento), Editora UNESP, São Paulo, 1999, p. 166-167. Sobre a relação entre metafísica e teologia, ver C. A. R. DO NASCIMENTO, “Tomás de Aquino, a Metafísica e a Teologia”. In: *Frutos de Gratidão. Homenagem a Francisco Catão em seus oitenta anos*, Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Org.), Paulinas, São Paulo, p. 115-145.

Em *De veritate* q.1, a.1, de fato, Sto. Tomás parte de uma premissa implícita indispensável que recebe um tratamento mais completo em *De Trinitate*, q. 6, a. 4: a investigação científica procede “de algo previamente conhecido”. Essa idéia básica de ciência deriva da lógica aristotélica (*Segundos Analíticos*, 71a 1), chamada de *analytica* ou *resolutoria*, e pressupõe, de modo geral, a teoria da ciência desenvolvida por Aristóteles<sup>10</sup>.

### 3. *Scientia* e reflexão transcendental

O termo latino *scientia* é traduzido por “ciência” e amiúde se esquece que o uso medieval do termo guarda um sentido muito específico, que difere da moderna noção de ciência. Por *scientia*, segundo Sto. Tomás, entendia-se tanto um sistema de proposições como um *habitus* mental<sup>11</sup>, algo característico do que é produzido por uma demonstração. Isto nos permite falar de uma dupla face da *scientia* em Tomás de Aquino<sup>12</sup>.

Ao expor a teoria de Aristóteles acerca da *scientia* demonstrativa, os filósofos medievais do século XIII interpretaram e criticaram esta teoria a partir de suas próprias concepções e doutrinas. Em causa estava a lealdade àquilo que tradicionalmente se chamou “o ideal aristotélico de

---

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, *Posterior Analytics*, I, 2, 71b 9-10 (Transl. H. Tredennick), Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press 1960: “Consideramos ter ciência de qualquer coisa em sentido próprio (em contraposição ao modo acidental dos sofistas) quando julgamos que conhecemos (i) a causa pela qual esse algo é, vale dizer, quando sabemos que essa é a causa desse algo, e (ii) quando não é possível que esse algo seja outro. Sobre a noção de “ciência apodítica” em Aristóteles, ver E. BERTI, *As Razões de Aristóteles*, (Trad.: Dion D. Macedo), Ed. Loyola, São Paulo, 1998, p. 3.

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In I Post. Anal.*, lect. 4: “cum scire nichil aliud esse uideatur quam intelligere ueritatem alicuius conclusionis per demonstrationem”. Ver também *In VI Ethic.*, lect. 3: *scientia est habitus demonstrativus, id est ex demonstratione causatus*”. Cf. J. AERTSEN, op. cit., p. 75. Este aspecto, por si mesmo, mereceria um desenvolvimento mais amplo do que nos permitimos aqui. Para um tratamento mais específico sobre a noção de “ciência demonstrativa” em Tomás de Aquino, ver E. SERENE, “Demonstrative Science”. In: KRETZMANN et al. (Editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984, p. 496: “The term ‘*scientia demonstrativa*’ is ambiguous, referring both to the knowledge a demonstrative syllogism effects in someone who understands and to a system of syllogisms comprising propositions which satisfy the requirements for demonstration stipulated in Aristotle’s *Posterior Analytics*”. Ver igualmente S. MACDONALD, “Theory of Knowledge” In: N. KRETZMANN & E. STUMP (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, p. 188-189, n. 13.

<sup>12</sup> Cf. C. A. R. DO NASCIMENTO, “As Duas Faces da Ciência de acordo com Tomás de Aquino”. In: L. A. DE BONI (Org.), *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2000, p. 177-190.

ciência demonstrativa”<sup>13</sup>. Na verdade, a teoria da ciência demonstrativa que Aristóteles apresenta nos *Segundos Analíticos* (I, c. 13, 78a 20) pode ser facilmente identificada, mas sua compreensão e avaliação exigiram grande esforço dos filósofos medievais<sup>14</sup>. Tal esforço interpretativo provocou certa maleabilidade quanto ao modo de conceber a noção de “ciência demonstrativa” por parte desses filósofos, frente ao “ideal aristotélico”. Ora, o ideal aristotélico de ciência demonstrativa tinha como parâmetro a matemática – particularmente a geometria. O ideal da certeza matemática, portanto, deveria guiar a demonstração científica. Contudo, Aristóteles reconhecia claramente a necessidade, acerca das ciências, de se manter um “pluralismo epistemológico”<sup>15</sup>: seria uma falta de instrução, uma *apaideusia*, alguém querer exigir um mesmo grau de certeza em todos os campos do conhecimento humano. Ocorre que Aristóteles já estava diante de casos de *metábasis* em seu tempo, tal como era feito, sobretudo, na astronomia, mas também na acústica e na ótica. Na Idade Média houve um progressivo desrespeito a esse interdito de Aristóteles, em parte pelo levantamento da questão sobre a possibilidade de se estender os critérios da *scientia demonstrativa* ao mundo natural. Daí a necessidade de um exame mais rigoroso sobre o estatuto epistemológico das “ciências intermediárias”<sup>16</sup>, pois elas não são nem puramente físicas nem puramente matemáticas, desestruturando assim a tripartição aristotélica das ciências teóricas. As ciências intermediárias, afirma Tomás de Aquino, são assim chamadas “por aplicação dos princípios matemáticos às coisas materiais”<sup>17</sup>.

Para nossos propósitos, convém apenas observar o fato de que, quando Tomás de Aquino fala de ciência ou conhecimento demonstrativo, sua intenção consiste em manter ainda a distinção aristotélica entre

---

<sup>13</sup> Cf. E. SERENE, op. cit., p. 496-497.

<sup>14</sup> Com base na distinção proposta nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles entre “conhecimento de fato” e “conhecimento da razão (porquê)”, os medievais formularam a distinção entre ‘*demonstratio quia*’ e ‘*demonstratio propter quid*’.

<sup>15</sup> Cf. C. A. R. DO NASCIMENTO, “Monismo e Pluralismo epistemológico”. In: Maria Lúcia Martinelli et al. (Orgs.), *O Uno e o Múltiplo nas relações entre as áreas do saber*, Ed. Cortez/educ, São Paulo, 1995, p. 26: “Aristóteles considera um verdadeiro pecado epistemológico praticar o que ele chama a *metábasis*, que significa a passagem de um gênero a outro. Diz que cada ciência trata de um gênero de coisas e a *metábasis* não pode ser praticada. Entende-se porque física-matemática, para Aristóteles, é um absurdo”.

<sup>16</sup> Cf. C. A. R. DO NASCIMENTO, De Tomás de Aquino a Galileu, 2. ed., UNICAMP/IFCH, Campinas-SP, 1998. É através desse exame da relação entre ciência subalternante e ciência subalternada que Tomás de Aquino pode estabelecer o estatuto da teologia revelada como ciência.

<sup>17</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Post. anal.*, lect., 25, n° 3.

conhecimento e opinião<sup>18</sup>. Por outro lado, ao considerar o caráter demonstrativo da ciência, de acordo com o grau de necessidade ou de certeza, Sto. Tomás sabia que nem todo conhecimento demonstrativo deveria ser alcançado através do tipo científico de “justificação inferencial”<sup>19</sup>.

Um conhecimento obtido através de *silogismos demonstrativos* recebe certamente o nome de *scientia*. Trata-se de um *conhecimento seguro*, partindo de proposições previamente conhecidas. Este tipo de conhecimento ocorre, portanto, a partir de uma derivação das premissas do silogismo, chegando-se a uma conclusão. Tomás de Aquino tinha consciência plena desses elementos estruturais da *scientia*: ela é demonstrativa e derivativa. Entretanto, este sentido de *scientia* apresenta um problema que a filosofia contemporânea qualifica como “fundacionismo”, que supõe uma fundamentação para o conhecimento humano. Hans Albert, na linha do “racionalismo crítico” de K. Popper, considera como inaceitável a ideia de fundamentação para um conhecimento suposto “científico”. Ora, segundo H. Albert, toda tentativa de fundamentar nossas proposições cai no seguinte trilema: (1) regresso ao infinito; (2) círculo lógico no procedimento de demonstração; (3) parada arbitrária e dogmática no processo de fundamentação.

Ora, o problema acerca da estrutura demonstrativa da ciência já havia sido tematizado no primeiro livro dos *Segundos Analíticos* (c. 3). Para J. Aertsen, as objeções de H. Albert são antecipadas por Aristóteles, que concebe o processo de redução como nos conduzindo a princípios *per se* indemonstráveis e não-hipotéticos. Segundo Aristóteles, não podemos ter ciência de tudo, pois nem todo conhecimento é propriamente demonstrativo: o conhecimento acerca de princípios tem uma natureza diversa daquele que trata acerca de conclusões. Portanto, o conhecimento dos primeiros princípios tem uma característica diversa daquele encontrado a partir de proposições<sup>20</sup>.

Sto. Tomás tem consciência de que o próprio Aristóteles trabalha com um outro tipo de demonstração (*apódeixis*), ao fundamentar a objetividade do princípio de não-contradição no livro IV da *Metafísica*

---

<sup>18</sup> Cf. E. SERENE, op. cit., p. 505.

<sup>19</sup>S. MACDONALD, “Theory of Knowledge”, In: N. KREZMANN & E. STUMP (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*, op. cit, p. 163.

<sup>20</sup>Cf. J. AERTSEN, op. cit., p. 76.

(c.3, 1005b 14)<sup>21</sup>. Mas em Tomás de Aquino o método da *resolutio* é o mesmo, seja para a ordem da ciência seja para a ordem da formação das definições. Podemos nos perguntar se o próprio Aristóteles não tinha mesmo idéia desse paralelismo das duas ordens de conhecimento. Ao que parece, essa ideia não se encontra inteiramente explícita em Aristóteles. Ora, em todo caso, para Tomás de Aquino essa perspectiva é essencial, pois ele estende o método de resolução dos primeiros princípios, tal como se encontra nos *Segundos Analíticos*, ao conhecimento das definições<sup>22</sup>.

Na ordem das definições, portanto, chegamos a conceitos primeiríssimos, porque também aqui um regresso ao infinito tornaria a formação das definições algo impossível. Quando inteligimos a *quiddidade do ente material* pressupomos algum conhecimento prévio. Assim, a partir da quiddidade apreendida, o intelecto é capaz de formar ou produzir conceitos que são redutíveis a noções prévias no próprio intelecto.

Ao analisar o ente como o primeiro transcendental, Aertsen interpreta a função do juízo como restrito à simples apreensão, em oposição, segundo ele, ao “tomismo existencial”<sup>23</sup>. Neste ponto, divergimos da interpretação de

---

<sup>21</sup> Sobre a “*demonstração elenctica*” em Aristóteles, ver E. BERTI, op. cit., p. 93. Este ponto, no contexto da filosofia medieval, refere-se à “*demonstração por retorsão*”, que significa a “*condição necessária de possibilidade para o exercício do pensar metafísico*”. Isto é explicitado “*por uma análise reflexiva sobre a afirmação do ser no ato judicativo*”. Cf. H. LIMA VAZ, “*Tomás de Aquino: do ser ao Absoluto*”. In: *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 329. Lima Vaz apóia-se aqui em Joseph Maréchal, ao afirmar que, sob a aparência de uma redução ao absurdo, na realidade constata-se nesta outra forma de demonstração uma “*nécessité transcendente*” do primeiro princípio, isto é, o princípio de identidade (ou, em sua forma negativa, o princípio de não-contradição). Cf. MARÉCHAL, J. *Le Point de Depart de la Métaphysique. Le Tomisme devant la Philosophie Critique*. 2 ed. Paris: Desclée, 1949, Cahier V, p. 86. Contudo, para J. Aertsen, a interpretação de Maréchal não encontra respaldo no texto de Tomás de Aquino. Com efeito, Aertsen pretende se distanciar tanto do “*tomismo existencial*” (Gilson, Fabro) quanto do “*tomismo transcendental*” (Maréchal). Cf. J. AERTSEN, op. cit., p. 176; p. 180-182. Aertsen parece não considerar a distinção, acentuada por Fabro e não por Gilson, entre existência e esse.

<sup>22</sup> J. AERTSEN, op. cit., p. 78: “*One does not find this idea in this explicit form in Aristotle, but it is essential for Thomas’ argument. He extends the resolution of propositions to first principles, familiar from the Posterior Analytics, to the knowledge of definitions*”.

<sup>23</sup> J. AERTSEN, op. cit., p. 179-180: “*The first is the operation by which the intellect apprehends the quiddity of something, that is, simple apprehension; the other is the operation by which the intellect composes and divides, that is, judgment. Thomas claims that what is first in the first operation of the intellect, being, is the foundation of what is first in its second operation: the principle “it is impossible for a thing to be and not to be at the same time” is dependent on the understanding of being. Here he clearly affirms that the concept of being belongs to simple apprehension. This statement contradicts the contention of “Existential Thomism” that the concept of being is a judgment or proposition.*”

Aertsen. No processo de *resolutio*, diferente do que propõe Aertsen, Tomás de Aquino não exclui o papel do juízo negativo de separação<sup>24</sup>. Esta leitura do texto de Sto. Tomás, por sua vez, não significa posicionar-se necessariamente a favor de um suposto “tomismo existencial”<sup>25</sup>.

## Conclusão

A afirmação de Tomás de Aquino é, em suma, a de que há certas noções primeiras de todas as definições. Em particular, a noção de ente transcendental é explicitada através do método de resolução. Tomás de Aquino estende o método de resolução dos primeiros princípios, presente nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles, ao conhecimento do ente transcendental. Neste sentido, a redução das definições às primeiras noções, em *De veritate* q.1, a.1, pode ser concebida como “transcendental” em uma acepção talvez apenas aparentemente próxima a de Kant.

Ao estender o método de resolução dos primeiros princípios às definições, em contraponto a Aristóteles, Tomás de Aquino parece ter consciência da necessidade de uma “reflexão transcendental”, específica à tematização das noções transcendentais. Com efeito, há um caráter reflexivo distinto da estrutura lógico-dedutiva das proposições na

---

<sup>24</sup>Cf. C. A. R. DO NASCIMENTO, “S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 64, 2008, p. 397-408. Ver também, do mesmo autor, “Metafísica Negativa em Tomás de Aquino”. In: *Mediaevalia. Textos e estudos*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 23, 2004, p. 249-258. Para uma leitura que permitiria compatibilizar o método de *resolutio* e a *separatio* em Tomás de Aquino, ver R. t. VELDE, *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology, Engleland/USA, 2006, p. 52-54.

<sup>25</sup> A *separatio* cumpre um papel fundamental para a descoberta do sujeito da metafísica, isto é, o *ens commune*. Embora se utilize de uma terminologia próxima a do “tomismo existencial”, ver J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 43, n.63: “However, in his *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, Aertsen argues, against “Existential Thomism,” that being is grasped at the level of simple apprehension, and that if being signifies “what has being” or “what is,” this does not entail a judgment (pp. 179-80). On this point our interpretations differ.” Ver também BRAUN, E. “Peut-on parler d’ “existencialisme” thomiste? Le problème de l’esse chez Saint Thomas”. *Archives de Philosophie*. Paris: v. 22, p. 217, n. 17, 1959. Para uma interpretação diferente daquela formulada por Wippel, acerca do papel da *separatio*, ver H. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, Loyola, São Paulo, 2002, p. 96: “O *esse* como ato é intuído na *separatio* judicativa, o *ens commune* como *noção* é fruto da abstração. Referido, porém, ao *esse* como ato, é a primeira das noções ditas transcendentais.”. Mas, sobre este ponto, seria necessário ir além do que nos propusemos aqui, e argumentar que o ente transcendental não se confunde com o *esse* enquanto *actus essendi* (traduzido por Lima Vaz como “*ato de existir*”), afirmado pela segunda operação do intelecto.

*scientia*. Também para Kant, a fundamentação transcendental distingue-se daquela lógico-dedutiva, o que sugere (não sem algum risco de anacronismo) certas analogias entre as perspectivas de Tomás de Aquino e Kant. É verdade que em Tomás de Aquino as noções transcendentais são pressupostas como condição de possibilidade de todo conhecimento humano. Entretanto, em Tomás de Aquino, os transcendentais assumem uma relevância metafísica que será rejeitada pela filosofia kantiana da subjetividade.

*\*Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa*

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica-SP  
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

## VIVÊNCIA COMUNITÁRIA EM EDITH STEIN

*Profa. Ms. Suzana Filizola Brasiliense Carneiro\**

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo apresentar a visão de Edith Stein a respeito da vida comunitária. Para tanto buscaremos: a) explicitar a base fenomenológica que conduziu as investigações da autora; b) apresentar os traços essenciais da comunidade e c) ilustrar a vivência comunitária a partir de uma experiência educativa desenvolvida em uma escola pública de São Paulo. Neste último aspecto apresentaremos exemplos de transformações vivenciadas por alguns alunos durante a experiência relatada como, por exemplo, a aproximação à literatura. Este e outros relatos irão ilustrar a contribuição da vivência comunitária para o desenvolvimento da pessoa humana.

**Palavras-chave:** Edith Stein, comunidade, educação, Maria.

**Abstract:** This article aims to present the vision of Edith Stein about the community life. For this we will seek to: a) explain the basis of phenomenological investigations conducted by the author; b) present the essential features of the community and c) illustrate the community life from an educational experience developed in a public school in Sao Paulo. In this latter respect present examples of changes experienced by some students during the experiment reported as, for example, the approach to the literature. This and other reports will illustrate the contribution of community experience to the development of the human person.

**Keywords:** Edith Stein, community, education.

### Introdução

O objetivo principal deste trabalho é apresentar a visão de Edith Stein a respeito da vivência comunitária e ilustrar a sua contribuição para o desenvolvimento pessoal a partir do relato de uma experiência educativa realizada em uma escola pública da periferia da zona norte de São Paulo. Para tanto, traçamos um percurso que se inicia com a contextualização filosófico-metodológica das investigações da autora, passando pela descrição dos traços essenciais da vivência comunitária e culminando com a apresentação da experiência educativa.

Seguindo este percurso, subdividimos o artigo em quatro itens. No primeiro, abordamos a raiz filosófica de Edith Stein, apresentando a fenomenologia de Edmund Husserl e sua proposta investigativa de busca das essências, ou seja, do retorno às *coisas mesmas* a partir da descrição da sua manifestação à consciência humana (fenômenos). Descrevemos as etapas do método fenomenológico na forma como foi utilizado por Edith Stein nas suas investigações a respeito da pessoa humana e dos agrupamentos sociais. Particularmente, atemo-nos à vivência da empatia, chave de leitura para a compreensão das relações humanas e, portanto, das vivências comunitárias.

No segundo item apresentamos brevemente as três formas de vida associativa descritas por Stein: sociedade, massa e comunidade. Mostramos a ênfase que se dá a cada um destas formas de agrupamento às dimensões física, psíquica e espiritual do ser humano. Em seguida, nos debruçamos sobre a vivência comunitária, descrevendo os traços essenciais desta, de acordo com o resultado das análises da autora.

Por fim, apresentamos o relato de mudanças ocorridas nos participantes de um projeto de literatura que teve lugar, durante um ano, em uma escola pública da periferia de São Paulo. Ao tratarmos desta experiência, buscamos identificar de forma dinâmica o movimento de alguns membros do grupo, apontando para o tipo de relação estabelecida em determinadas situações. Ao tipificar as relações, buscamos identificá-las com as características descritas por Stein nos agrupamentos de massa, nas sociedades ou nas comunidades. Explicitamos através de exemplos de transformações vivenciadas por alguns alunos durante o projeto de que forma a vivência comunitária pode contribuir para o desenvolvimento do ser humano. Convidamos o leitor a seguir conosco o percurso descrito, iniciando com o item “Raiz filosófica em Edith Stein”.

### **Raiz filosófica de Edith Stein**

Para chegarmos a uma compreensão a respeito da visão de comunidade e de outros temas resultantes das investigações de Edith Stein, julgamos oportuno situar o leitor em relação à principal fonte filosófica da qual a autora bebeu e que serviu de base e inspiração para todo o seu percurso intelectual: a fenomenologia de Edmund Husserl. De fato, Bello afirma que “não podemos falar de Edith Stein sem nos

referirmos a Husserl, mestre sempre presente nas suas investigações até o fim, mesmo depois do encontro da autora com o pensamento medieval”<sup>1</sup>.

Entre 1913 e 1916 Edith Stein seguiu o curso de fenomenologia de Husserl e passou a fazer parte do chamado “Círculo Fenomenológico de Göttingen”. Este grupo reuniu estudiosos de diversas áreas em torno do interesse comum pela fenomenologia e sua proposta original de conhecer e se relacionar com o mundo.

A aproximação de Edith Stein a esta corrente filosófica tinha como principal motivação a busca pela compreensão do ser humano, tema constante em suas investigações e ponto de partida para o estudo da vida associativa e da vivência comunitária.<sup>2</sup> Mas o que propunha Husserl com a fenomenologia?

O principal objetivo de Husserl era chegar ao conhecimento essencial das coisas; chegar às *coisas mesmas*. De acordo com a própria Stein,<sup>3</sup> em seu percurso investigativo, Husserl compreendeu que a única coisa que realmente podemos conhecer sem duvidar é a nossa experiência vivida (ou vivência) das coisas. Trata-se do fenômeno das coisas, ou seja, a sua manifestação na nossa consciência.

Segundo Husserl, só podemos conhecer o que é vivenciado por nós ou, em outras palavras, só podemos conhecer um objeto a partir do modo como ele se manifesta à nossa consciência. A título ilustrativo, Giorgi exemplifica esta noção ao afirmar que no âmbito da análise fenomenológica não deveríamos dizer “esta mesa existe”, mas, “este objeto se manifesta a mim como uma mesa”.<sup>4</sup> Deste modo, Husserl coloca em evidência o ser humano enquanto sujeito do conhecimento e afirma a necessidade de uma investigação cuidadosa deste ser humano que conhece. O autor aponta para a situação paradoxal em que a pessoa se encontra ao ser, concomitantemente, sujeito e objeto do conhecimento.

---

<sup>1</sup>BELLO, A. A. “Edith Stein: i gradi dello spirito”. In: AA.VV. *Etica contemporanea e santità – Atti del VI corso dei Simposi Rosminiani*. Milazzo. Edizioni Spes. 2006. pp. 127-145 (Tradução nossa).

<sup>2</sup>BELLO, A. A., Prefazione, in STEIN, E. *Il problema dell'empatia*. Edizioni Studium, Roma, 1998.

<sup>3</sup>STEIN, E., Prefazione, in STEIN, E. *Il problema dell'empatia*. Edizioni Studium, Roma, 1998.

<sup>4</sup>GIORGI, A., “Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação”, in POUPART, Jean et alli. (orgs.). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*, Vozes, Petrópolis, 2008, p. 386-409.

Partindo desta visão, Husserl propõe um caminho para chegar à essência das coisas (*Sachen*). Tal caminho constitui o método fenomenológico descrito por Bello em duas etapas.<sup>5</sup> A primeira delas é a redução à essência, ou seja, a redução àquilo que a coisa é, segundo o seu próprio ser. Para se chegar à essência o autor propõe um procedimento que consiste em colocar entre parênteses teorias dadas de antemão, julgamentos e ideias preconcebidas a respeito daquilo que se quer conhecer.

Deste modo nos colocamos em uma postura de abertura para captar o objeto no modo como ele se manifesta a nós, evitando distorções e barreiras que lentes interpretativas antecipadas poderiam provocar. Esta postura é chamada *suspensão* ou *epoché*. Suspender não significa eliminar ou negar as relações espontâneas com o mundo, mas sim colocar entre parênteses para voltar a atenção àquela situação na qual o fenômeno se manifesta a nós<sup>6</sup>.

A segunda etapa do método fenomenológico consiste em buscar a essência do ser humano, sujeito do conhecimento. Essa etapa é chamada *redução transcendental* e se realiza a partir de um mergulho na própria interioridade, buscando apreender o que somos a partir das nossas vivências. O termo redução transcendental refere-se à busca da constituição interna do ser humano, daquilo que é próprio do sujeito. Trata-se de uma capacidade transcendental inerente à estrutura da pessoa e não vinda do exterior<sup>7</sup>.

Segundo Bello, “o esforço das análises de Husserl e de Edith Stein, em particular, é o de analisar a vida da consciência e isolar no interior desta, os atos (ou vivências) que a constituem”.<sup>8</sup> Desta análise, Husserl, e também Stein, descobrem diferentes modalidades de vivências, revelando uma estrutura essencial do ser humano, formada por três dimensões: corpórea, psíquica e espiritual.

No corpo se dão as vivências corpóreas como a percepção, o registro de sensações e os instintos em geral. À dimensão psíquica correspondem as vivências psíquicas reativas de atração ou repulsa, as

---

<sup>5</sup> BELLO, A. A., *Introdução à fenomenologia*, Edusc, 2006, Bauru, SP.

<sup>6</sup> CARNEIRO, S. F. B., *A articulação entre escola e comunidade do entorno em um projeto de literatura marginal: um olhar fenomenológico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011, p. 94.

<sup>7</sup> Op. Cit.

<sup>8</sup> BELLO, A. A., Prefazione, in STEIN, E. *Il problema dell'empatia*. Edizioni Studium, Roma, 1998, p. 8.

emoções e os sentimentos. O espírito, por sua vez, compreende as vivências espirituais ligadas ao intelecto e à vontade tais como decisões, reflexões, avaliações e tomadas de posição consciente.

Edith Stein dedicou-se especialmente ao estudo da vivência da empatia, cujo tema desenvolveu em sua tese de doutorado em 1916, sob a orientação de Husserl. A vivência empática é uma experiência imediata que acompanha a vivência da percepção e que nos permite reconhecer a presença de outro ser humano diante de nós, reconhecer um ser humano enquanto presença física, mas também a sua subjetividade, ou seja, captar o que ele está vivenciando.

A empatia é intuitiva, é um “sentir o outro”, possível graças a uma constituição comum a todos os seres humanos. Todos percebem, recordam, sentem, refletem. São vivências comuns porque fazem parte da constituição do ser humano e, portanto, podem ser reconhecidas no outro. Reconhecê-las no outro, entretanto, não significa vivenciá-las da mesma forma, pois a forma como se vivencia é única, pessoal. A vivência é comum, mas adquire uma coloração singular em cada pessoa<sup>9</sup>.

Quando encontramos alguém que está alegre, por exemplo, compreendemos pelos seus gestos, pela sua expressão, que está experimentando o sentimento de alegria. Pela empatia, reconhecemos a alegria no outro. Não se trata de alegrar-se com ele (o que pode ocorrer também), nem de alegrar-se como ele, mas de reconhecer nele um sentimento específico, uma experiência humana comum que é a experiência da alegria<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> CARNEIRO, S. F. B., *A articulação entre escola e comunidade do entorno em um projeto de literatura marginal: um olhar fenomenológico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

<sup>10</sup>Bello explica a distinção entre viver a alegria do outro (ou como o outro), e a vivência empática. No primeiro caso, a vivência (*Erlebnis*) da alegria é uma vivência originária, vivida em primeira pessoa. Já no segundo caso, o conteúdo da vivência é a alegria experimentada pelo outro e não uma alegria própria. A conotação afetiva até pode acompanhar a vivência da empatia, fazendo com que a pessoa também sinta alegria com o outro, mas não é esta a essência da empatia. Esta distinção é importante porque mostra que na vivência da empatia não há fusão entre as pessoas, ou seja, permanece a distinção entre os sujeitos. Através dela as pessoas podem se reconhecer e comunicar mutuamente, mantendo sua própria individualidade. (BELLO, A.A., *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*, Trad. Antonio Angonese, Edusc, Bauru, 2000, p. 160.)

A empatia é, portanto, uma primeira vivência que nos aproxima do outro e nos permite reconhecê-lo como um semelhante, não apenas pelas características físicas, mas pela possibilidade de tomar conhecimento da sua experiência vivencial. É uma vivência espontânea, pois ocorre independente da nossa vontade. É também neutra no sentido de que simplesmente reconhecemos outrem, semelhante a nós (e não igual), sem nenhum juízo de valor. Após reconhecer este outro, podemos nos sentir atraídos ou não, tendo uma reação de simpatia ou antipatia e, só então, nos posicionando e assumindo uma atitude de fechamento ou abertura em relação à pessoa.

A vivência empática é, portanto, uma chave fundamental para a compreensão da vida associativa humana. Ela aponta para o fato de que o ser humano, em sua própria constituição, não é uma mônada fechada, mas possui a capacidade de abertura ao mundo e ao outro, podendo reconhecer este outro não apenas no seu aspecto físico, mas também psíquico e espiritual. Isto significa a possibilidade de troca intersubjetiva e, portanto, de vivências comunitárias. Bello no prefácio da obra de Edith Stein "*O problema da empatia*" afirma:

*O mérito de Edith Stein é o de ter lançado as bases da análise da vivência da empatia de forma cuidadosa, convincente e poderíamos dizer, didaticamente eficaz, esclarecendo para si e para todos nós o que acontece em nós mesmos quando encontramos outro ser humano e como, deste encontro, se pode avançar na compreensão da nossa constituição: faz-se necessário passar pela corporeidade para se chegar a sentir o outro, a colher a sua vida psíquica e uma série de atos (ou vivências) que se podem definir espirituais; e nisto consiste o primeiro núcleo da comunidade<sup>11</sup>.*

Vimos, portanto, as bases fenomenológicas do pensamento de Edith Stein, a utilização do método proposto por Edmund Husserl em suas investigações e o interesse especial da autora pela pessoa humana. Destacamos a importância da vivência da empatia para a compreensão da vida associativa, em especial, da comunidade. Passaremos a seguir à apresentação da visão da autora a respeito dos traços essenciais da vida comunitária.

---

<sup>11</sup> BELLO, A.A., Prefazione, in STEIN, E. *Il problema dell'empatia*. Edizioni Studium, Roma, 1998, p. 9 (tradução nossa).

## **Vida associativa e vivência comunitária**

Vimos como a partir da redução transcendental Edith Stein reconhece diferentes tipos de vivências e chega a uma constituição essencial do ser humano. Seguindo o mesmo método fenomenológico para a investigação da vida associativa, Stein irá compreender os agrupamentos humanos a partir da análise das vivências dos membros de um grupo.

Toda vivência tem um conteúdo, um objeto, ou seja, ela é uma vivência de “algo”, que pode ser uma percepção interior ou algo externo, como por exemplo, um acontecimento, uma coisa, ou uma pessoa. Para compreender os agrupamentos humanos, Stein se volta para as vivências cujo conteúdo são as pessoas, ou seja, se volta para as vivências de um indivíduo em relação aos outros. Ela se pergunta a respeito do que acontece quando os seres humanos se encontram e reconhece neste contexto a vivência psíquica da empatia.

Como vimos, a empatia é espontânea porque ocorre independente da nossa vontade, e neutra, pois não implica nenhum juízo de valor. O juízo e o posicionamento pessoal consciente ocorrem após a vivência da empatia, ou seja, após reconhecer este outro, podemos nos sentir atraídos, ou não, tendo uma reação de simpatia ou antipatia.

A partir de então podemos nos posicionar assumindo uma atitude de fechamento ou abertura em relação àquela pessoa. Isto significa que, na constituição de uma associação humana, as três dimensões da pessoa estão envolvidas. Ou seja, para se conhecer o outro é preciso vê-lo, tocá-lo, ouvi-lo (corporeidade). Este conhecimento por sua vez é seguido de uma reação psíquica de atração ou repulsa (psique) e de uma atividade intelectual voluntária (espírito) da qual dependerá nosso grau de abertura em relação a esta pessoa.

O grau de abertura dos indivíduos em relação aos outros define as formas como suas vivências são partilhadas e acolhidas, o que, por sua vez, definirá um tipo específico de agrupamento social. Edith Stein identifica três tipos de agrupamentos sociais: a comunidade, a sociedade e a massa. Cada um deles é compreendido de acordo com a qualidade das relações estabelecidas e a ênfase maior que se dá às dimensões corpórea, psíquica e/ou espiritual da pessoa. Apesar desta distinção,

Stein aponta para uma inter-relação entre os diferentes tipos de agrupamento e afirma que não existe uma forma de associação pura<sup>12</sup>.

A massa é um tipo de agrupamento que se detém no nível corpóreo-psíquico, ou seja, no nível das reações. Na massa não há uma tomada de posição consciente das pessoas, por isso, ela necessita de um guia que lhe aponte o que fazer. A massa depende das intenções de um líder, servindo a um projeto alheio. A sociedade por sua vez, possui vida própria, ou seja, possui um princípio e um fim que dependem de um ato voluntário de seus membros.

Ela começa com um ato de fundação e termina quando sua finalidade é alcançada ou quando há uma decisão voluntária em dissolvê-la. Na sociedade a dimensão espiritual está presente já que as pessoas escolhem estar juntas. Entretanto, ela é uma união pessoal e espiritual específica porque as pessoas se relacionam em função de objetivos previamente definidos. Seus membros desempenham um “papel” dentro do grupo, se colocam um em face ao outro de modo objetivo.

Na comunidade existe também uma união pessoal; física, psíquica e espiritual entre os membros, que se relacionam não apenas focados nos papéis a serem desempenhados, mas com a pessoa inteira. Edith Stein vê a comunidade como um organismo vivo, sendo cada membro um órgão único nesse todo. Cada pessoa é insubstituível, ocupa um lugar próprio no grupo de acordo com suas características pessoais, com suas potencialidades e limites, enfim, de acordo com sua singularidade.

Como dissemos, não existe uma forma de agrupamento social pura, ou seja, ora as pessoas se relacionam como massa, ora como sociedade, ora como comunidade; e ao mesmo tempo alguns membros podem estar vivendo uma relação de comunidade enquanto outros vivem como massa. Além disso, dentro de uma mesma comunidade há diferentes graus de participação das pessoas. Stein chama de *sustentadores da comunidade*, as pessoas que vivem com sua alma a vida comunitária, pessoas cujas ações particulares refletem o sentido do todo.

Este aspecto é importante porque nos permite analisar de forma aprofundada e dinâmica os agrupamentos humanos. Stein afirma, por exemplo, que uma classe escolar em si mesma se caracteriza como

---

<sup>12</sup> CARNEIRO, S. F. B., *A articulação entre escola e comunidade do entorno em um projeto de literatura marginal: um olhar fenomenológico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

sociedade, mas ela pode chegar a ser comunidade e este seria um dos papéis fundamentais do educador.<sup>13</sup> Mas como se chega a ser comunidade? Como se forma uma vivência comunitária?

O que caracteriza uma vivência comunitária é a abertura ao outro, uma troca recíproca de experiências em que cada membro toca e se deixa tocar pelas vivências alheias, chegando a partilhar uma vivência comum ou, se quisermos, uma vivência comunitária. Por exemplo, na medida em que uma pessoa me comunica o seu pensamento ela estará abrindo-me, passo a passo, à compreensão do sentido que originalmente constituiu o seu pensar. Vivendo o seu pensar sou impulsionado a continuar a pensar, o que não será mais uma reprodução sucessiva, e sim, uma produção originária na qual se abre para mim um novo complexo parcial da conexão de sentido global. Passamos assim a pensar movidos pela mesma motivação.

Desenvolve-se desta forma, na troca de pensamento, um “pensar junto” que não é mais uma vivência individual, mas um pensar em comum. Segundo a autora, tudo o que diz respeito à ciência se desenvolve desta maneira. Aquilo que dou como contribuição própria cresce sobre o fundamento de um patrimônio já acumulado e aceito por mim e que, por sua vez, transforma-se em fundamento sobre o qual outros construirão depois de mim<sup>14</sup>.

O que é próprio da vivência comunitária é o fato de existir uma experiência de um “nós” que é pautada por um núcleo de sentido comum. Este núcleo de sentido não é puramente subjetivo, mas é algo objetivo, em torno do que as pessoas se unem nessa vivência comunitária. O exemplo oferecido por Edith Stein é o de uma experiência de dor partilhada pelos membros de uma tropa. Quando morre o comandante de uma tropa, temos uma vivência comum da tristeza, que todos os membros partilham motivados pela perda daquele comandante. Neste caso, o núcleo de sentido comum seria a perda do comandante dessa tropa, e a vivência comum, a tristeza partilhada.

Por outro lado, embora essa tristeza seja partilhada, ela é vivida de forma singular. Cada um vive essa tristeza em uma profundidade e tempo diferentes, vive esse luto de um modo próprio. Edith Stein chama de invólucro as particularidades da vivência de cada membro de uma

---

<sup>13</sup> STEIN, E. *Psicologia e Scienze dello Spirito: contributi per una fondazione filosofica*. Trad. dal tedesco Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma, 1999.

<sup>14</sup> Op. Cit., p. 195.

comunidade, ou seja, a contribuição pessoal que cada um dá à vivência comunitária.

A interrelação entre esses diferentes invólucros nos oferece o sentido do todo. Em outras palavras, da interação entre diferentes invólucros surge uma nova totalidade que constitui o modo próprio daquela comunidade viver algo. As diferentes vivências singulares formam um todo que é supra individual, e não a simples somatória entre elas<sup>15</sup>.

Podemos dizer, portanto, que Stein possui uma visão interacionista a respeito da relação entre a pessoa e a comunidade.<sup>16</sup> A pessoa enriquece a vida comunitária com seu modo peculiar de viver as coisas, ao mesmo tempo em que a vida comunitária proporciona um ambiente favorável ao desenvolvimento pessoal, auxiliando o sujeito a entrar no caminho formativo de se tornar cada vez mais si mesmo.

De fato, segundo Rus, Stein é muito atenta à dupla contribuição da tarefa educativa, ou seja, a individual e a comunitária. Ela não separa a realização legítima das aspirações profundas do indivíduo e o desenvolvimento de suas potencialidades, de sua inserção fecunda na sociedade. Rus afirma ainda que, na visão steiniana, o indivíduo constitui a comunidade e esta, por sua vez, cumpre uma dupla função em relação a ele: o encoraja a manifestar sua singularidade (sua nota pessoal) e o incita ao pleno cumprimento desta<sup>17</sup>.

O contexto relacional da comunidade possibilita o crescimento e a realização das pessoas. No encontro concreto com os outros, o sujeito se percebe como igual e ao mesmo tempo distinto. O outro é uma referência contínua que lhe permite uma comparação com sua percepção interior, e que lhe possibilita ter cada vez mais consciência de si mesmo.<sup>18</sup> Segundo Mahfouda, a experiência do estar junto, na simplicidade das situações cotidianas, é fundamental para o desenvolvimento do ser humano.

---

<sup>15</sup> CARNEIRO, S. F. B., *A articulação entre escola e comunidade do entorno em um projeto de literatura marginal: um olhar fenomenológico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

<sup>16</sup> COELHO Jr, A. G. *As especificidades da comunidade religiosa: pessoa e comunidade em Edith Stein*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 2006.

<sup>17</sup> RUS, E. de. *Interiorité de la personne et éducations chez Edith Stein*, LesÉditionsduCerf, Paris, 2006.

<sup>18</sup> BELLO, A.A., *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*, Trad. Antonio Angonese, Edusc, Bauru, 2000.

*A vivência de estar junto é essencial para nosso ser, insubstituível por qualquer outra vivência. Nenhum de nós teria condições de elaborar a própria experiência, ou de ter cuidado consigo mesmo, sem a experiência de estar ou de ter estado com um outro no sentido absolutamente simples. É algo fundante para a nossa pessoa, que possibilita a apreensão do próprio mundo e a nossa realização.*<sup>19</sup>

Vemos, portanto, que a comunidade participa ativamente do processo de formação da pessoa. Stein afirma o papel formativo da comunidade à medida que o sujeito vê despertar em si uma série de aptidões que poderiam permanecer adormecidas na ausência desse ambiente. Para a autora, existem características que só podem ser desenvolvidas na vida da pessoa através de uma convivência comunitária. Como exemplo cita a humildade ou o orgulho, o altruísmo ou a ambição. Além disso, as vivências comunitárias possibilitam a apreensão de significados e valores compartilhados, que talvez sozinha a pessoa não apreendesse. Suscitam ainda propósitos que motivarão suas ações concretas e seu posicionamento diante dos outros.

Edith Stein propõe uma educação social, no sentido de ajudar a comunidade a integrar a individualidade de seus membros e a acolher novos membros na vida comunitária. Para isso propõe que se realize um trabalho tanto com a pessoa, para um conhecimento pessoal, como com a comunidade, no sentido de se buscar uma abertura dos demais membros às particularidades daquela pessoa.

A educação social visa uma integração no sentido da comunidade acolher as particularidades de seus membros sem distanciar-se de seu caminho próprio. A forma como as particularidades das pessoas são preservadas e respeitadas pela comunidade será decisiva para o seu desenvolvimento e fortalecimento, já que a comunidade tem em seus membros a fonte de sua força vital e as contribuições originais para a sua vida<sup>20</sup>.

Partindo das considerações acima apresentadas, relataremos a seguir uma experiência educativa em que pudemos acompanhar o surgimento de vivências comunitárias e a contribuição desta experiência para as pessoas que dela participaram.

---

<sup>19</sup> MAHFOUD, M., "Família e intersubjetividade", in MOREIRA, L.; CARVALHO, A. M. A. (orgs.). *Família, subjetividade e vínculos*, Paulinas, São Paulo, 2007, Cap. 4, p. 118.

<sup>20</sup> CARNEIRO, S. F. B., *A articulação entre escola e comunidade do entorno em um projeto de literatura marginal: um olhar fenomenológico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

## Vivência comunitária na escola

Tendo apresentado a essência da comunidade de acordo com as investigações de Edith Stein, e explicitado a importância das vivências comunitárias para o desenvolvimento e a formação do ser humano, buscaremos ilustrar os aspectos até aqui tratados a partir do relato de uma experiência educativa ocorrida em uma Escola Municipal de Ensino Fundamental localizada na periferia da cidade de São Paulo<sup>21</sup>.

A experiência a que nos referimos foram oficinas de literatura coordenadas por jovens pertencentes a movimentos político-culturais da zona norte de São Paulo. As oficinas foram oferecidas semanalmente aos alunos do Ensino Fundamental II da escola, durante um ano letivo, e tinham como principais objetivos aproximar os alunos da literatura e, para usar uma linguagem “steiniana”, torná-los mais conscientes de sua pertença à “comunidade escola” e à “comunidade bairro”, tornando-os, assim, membros com um maior grau de envolvimento na vida comunitária desses grupos.

Tais objetivos refletiam tanto as expectativas da escola, representada principalmente pelo diretor e pela coordenadora pedagógica, quanto as aspirações dos jovens que ministravam as oficinas. Para os primeiros, havia uma queixa de falta de interesse dos alunos em relação à vida escolar e às atividades propostas. Era o primeiro ano de funcionamento da escola e, segundo a equipe gestora, grande parte dos alunos matriculados que haviam sido transferidos de outras escolas, possuíam uma característica comum que era a dificuldade destas escolas de lidarem com eles.

De acordo com a fala dos professores, no primeiro semestre do ano letivo, os alunos “conversavam se batendo”<sup>22</sup>. Era frequente presenciarmos brigas nos corredores e professores solicitando a presença da coordenadora pedagógica em sua sala, a fim de auxiliá-los na continuidade das aulas.

Inserida neste contexto, de acordo com a coordenadora pedagógica, a escola esperava que as oficinas de literatura, oferecidas por jovens que

---

<sup>21</sup> A experiência relatada é fruto da pesquisa de mestrado da autora, realizada entre os anos 2009 e 2011 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: Psicologia da Educação, sob a orientação da Profa. Dra. Heloisa Szymanski. A referência bibliográfica da pesquisa encontra-se ao final deste artigo: CARNEIRO, 2011.

<sup>22</sup> As expressões colocadas entre aspas referem-se às falas dos participantes retiradas das entrevistas realizadas durante a pesquisa.

utilizavam uma linguagem mais próxima dos alunos e que “amavam a literatura”, pudessem despertar interesse e ser um ambiente propício para o trabalho com certos valores, como por exemplo, a cultura de paz. Os jovens do bairro, por sua vez, eram movidos pelo ideal de transformar as pessoas através da cultura.

Pela produção e divulgação de poemas em livretos e saraus, denunciavam as precárias condições de vida, mas também as riquezas presentes na periferia. Queriam promover uma conscientização política e divulgar a arte como voz da periferia. Segundo o educador responsável, esperavam mostrar aos alunos que todos podem ser promotores de cultura. Queriam ampliar a visão da literatura mostrando produções que fugiam do “modelo clássico”. Buscavam mostrar, por exemplo, que uma letra de *rap* ou uma frase escrita em um muro possuem valor artístico, são poemas tanto quanto as produções de autores clássicos da literatura como Drummond ou Cecília Meireles.

As oficinas eram oferecidas concomitantemente com outras atividades e os alunos se inscreviam segundo seus interesses, comprometendo-se a frequentá-las por um semestre. Havia certo receio por parte da escola de que a literatura não os atraísse, por isso aliaram a esta atividade outra oficina para a qual havia muita procura: o grafite. Assim, quem quisesse participar do grafite teria que participar da literatura também.

Acompanhando as oficinas ao longo de um semestre, percebemos que esta situação gerou certo desconforto no início dos encontros quando os alunos reclamavam por não terem sido atendidos nas suas escolhas, uma vez que a obrigatoriedade da participação na oficina de literatura só havia sido apresentada a eles após terem feito suas inscrições. Ousáramos dizer que nesse momento do grupo predominavam relações de massa. Os alunos não se sentiam acolhidos na sua singularidade, mas eram olhados como uma massa liderada pela própria coordenação da escola que os conduzia para a realização de um projeto mais seu que dos alunos.

Em um segundo momento, entretanto, esta situação se modificou. Tanto a escola como o educador responsável pareceram se abrir para a situação dos alunos e reviram suas posições. Podemos dizer que eles foram afetados pela comunicação daquela vivência desconfortável do grupo e se abriram para um encontro pessoal com cada um. Diante desta abertura, alguns alunos acabaram desistindo do grafite e outros, apesar de não terem escolhido a literatura, resolveram participar e se abriram para a experiência que lhes era proposta. O “contrato societário” que não

havia sido atendido no início foi revisto e as relações passaram a se tornar mais claras, abertas e dialógicas.

Podemos dizer que alguns momentos se constituíram como vivências relacionais de tipo comunitárias, de acordo com as características apresentadas por Edith Stein: abertura ao outro visto na sua totalidade e não restrito ao papel social de educador ou aluno; solidariedade e cooperação. Neste movimento, pudemos acompanhar mudanças importantes em alguns participantes das oficinas. Relataremos a seguir exemplos de atitudes e novas compreensões por parte dos alunos, que ilustram estas transformações pessoais.

Um aluno contou-nos que seu interesse inicial era pelo grafite, que ele queria “chegar junto e pegar na lata”, queria “ir para o muro” e não queria saber de literatura. Entretanto, afirmou que resolveu ficar nas oficinas e passou a gostar. Contou-nos com entusiasmo como aprendeu a rimar as palavras com a ajuda do educador que pedia para ele dizer uma palavra e depois encontrar outra que combinasse com a primeira e, assim por diante, levando-o a descobrir-se capaz de fazer rimas. Ao final de um semestre, ele descreveu a experiência de escrever poesias como algo prazeroso e revelador no sentido de proporcionar um autoconhecimento. Caracterizou o escrever como possibilidade de falar de si e relatou as sensações que isto lhe proporcionou: “você flutua”, “você viaja na maionese”.

Este mesmo aluno gostava muito de música e batucava com a caneta o tempo todo, atrapalhando a concentração do grupo. Grande parte de seus poemas tinham ligação com este gosto pessoal. Descobriu a possibilidade de usar a literatura para fazer letras de *rap* e começou a compor junto com outros colegas, desenvolvendo novas aptidões.

De modo geral, podemos afirmar que a oficina de literatura foi um campo fértil para a construção de vivências comunitárias. Algumas delas mais pontuais, ou seja, ocorridas entre duas ou três pessoas e outras mais abrangentes. Ao tomar distância desta experiência, conseguimos identificar no grupo uma vivência comunitária ampla, gerada a partir de um núcleo de sentido comum que foi a literatura. Cada um a seu modo parece ter aderido à literatura como canal de expressão e desenvolvimento pessoal, fazendo dela um ponto de união, um objeto comum, um conteúdo comum das vivências dos membros daquele grupo comunitário.

Outra experiência interessante foi a mudança de olhar de um aluno, proporcionada pela relação de proximidade estabelecida entre ele e o educador, que fazia parte do movimento anarco-punk. O aluno

relatou como tinha uma visão preconceituosa em relação ao “ser punk” e como esta visão foi transformada pela convivência com o educador. Percebeu que punk é interessante, pois “vê as coisas de outra forma e tem conhecimento”.

Neste caso, podemos dizer que a vivência comunitária permitiu ao aluno romper com preconceitos ao se relacionar com uma realidade que julgava à distância. Fazendo um paralelo com a vivência da empatia e as reações psíquicas de atração ou repulsa que aproximam ou distanciam as pessoas umas das outras, diríamos que o punk para este aluno era algo distante que ele julgava provavelmente pelo visual com que as pessoas se apresentavam e que deveria lhe causar uma reação de repulsa. Entretanto, ao relacionar-se com o educador nas oficinas passou a reconhecer no “punk” um semelhante, uma pessoa com vivências e aspirações que ele reconheceu e admirou, transformando a reação de repulsa em atração e abertura.

Finalmente, gostaríamos de relatar a atitude de outro aluno em relação ao educador, ilustrando os laços de solidariedade que se criaram na vida comunitária das oficinas. Em uma tarde em que haveria oficina de grafite, de todo o grupo apenas este aluno compareceu. Ao ser questionado a respeito dos colegas ele respondeu que cada um tinha uma coisa para fazer. Disse que também teria aula de capoeira naquela tarde, mas que havia decidido pela participação no grafite porque sabia que o educador estaria esperando e não haveria nenhum aluno. Vemos neste relato que a solidariedade para com o educador foi a motivação de fundo que levou o aluno a comparecer à oficina.

Tais exemplos ilustram a importância das vivências comunitárias para o processo formativo. A aproximação dos alunos da literatura, dos jovens do bairro e das produções de pessoas que faziam parte de seu universo mais próximo, trouxe novas perspectivas ao grupo e proporcionou uma mudança de atitude em muitos deles que passaram a participar com maior envolvimento da vida escolar – ao menos das oficinas – e a encontrar um sentido no conhecimento.

Esta experiência pode ser vista como algo ainda mais rico quando observamos que a vivência comunitária possibilitou que os alunos fossem olhados, respeitados e escutados como pessoas, proporcionando a saída do anonimato da massa. Embora não possamos comprovar a afirmação que se segue, acreditamos que o fato deles terem passado por essa experiência os tenha fortalecido no sentido do enfrentamento de situações adversas, e muitas vezes violentas, a que estão sujeitos os

moradores da periferia, mas também, de modo geral os jovens da sociedade atual. Passaremos, a seguir, às considerações finais.

## **Conclusão**

Os temas acima apresentados revelam a atualidade do pensamento de Edith Stein e a grande contribuição de suas investigações para todos aqueles que buscam uma compreensão ampla do ser humano e dos agrupamentos sociais. A visão interacionista de Stein a respeito da relação pessoa e comunidade nos oferece a possibilidade de um olhar integrador destas duas realidades e nos dá pistas para intervenções que levam em conta o fato de que o desenvolvimento pessoal de cada membro contribui para o fortalecimento do grupo comunitário e vice-versa.

Mais do que teorias sobre a pessoa e os agrupamentos sociais, Stein nos estimula a olhar para a experiência, deixando de lado visões estanques e pré-estabelecidas para captá-los na sua dinâmica própria. Complementando esta afirmação, vale lembrar que, como fenomenóloga, o que Stein nos apresenta é a essência da vivência comunitária, um ideal de convivência que acontece em alguns momentos e em certos relacionamentos, mas que não são estáveis nem imutáveis. O relato das oficinas de literatura ilustrou um pouco desta dinâmica, explicitando a afirmação de Stein de que não há uma forma pura de agrupamento, mas que eles oscilam de acordo com os movimentos pessoais de seus membros.

Finalmente, desejamos afirmar, de modo mais específico, a contribuição de Edith Stein no campo educacional. Sua visão a respeito da escola e do papel do educador, de fazer com que uma sala de aula chegue a ser comunidade, leva-nos a uma reflexão crítica a respeito do atual sistema escolar, deixando-nos a seguinte interrogação: será que as escolas hoje oferecem oportunidades para a o surgimento de vivências comunitárias?

## **Bibliografia**

BELLO, A. A. *Introdução à fenomenologia*, Edusc, 2006, Bauru, SP.

\_\_\_\_\_. "Edith Stein: i gradi dello spirito", in AA.VV., *Etica contemporanea e santità – Atti del VI corso dei Simposi Rosminiani*, Edizioni Spes, Milazzo, 2006, p. 127-145.

\_\_\_\_\_. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*, Trad. Antonio Angonese, Edusc, Bauru, 2000.

\_\_\_\_\_. Prefazione, in STEIN, E. *Il problema dell'empatia*. Edizioni Studium, Roma, 1998.

CARNEIRO, S. F. B. *A articulação entre escola e comunidade do entorno em um projeto de literatura marginal: um olhar fenomenológico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

COELHO Jr, A. G. *As especificidades da comunidade religiosa: pessoa e comunidade em Edith Stein*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 2006.

GIORGI, A. "Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação", in POUPART, Jean et alli. (orgs.). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*, Vozes, Petrópolis, 2008, p. 386-409.

MAHFOUD, M., "Família e intersubjetividade", in MOREIRA, L.; CARVALHO, A. M. A. (orgs.). *Família, subjetividade e vínculos*, Paulinas, São Paulo, 2007, Cap. 4.

RUS, E. de *Interiorité de la personne et éducations chez Edith Stein*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.

STEIN, E. *Psicologia e Scienze dello Spirito: contributi per una fondazione filosofica*. Trad. d'altedesco Anna Maria Pezzella, CittàNuova, Roma, 1999.

\_\_\_\_\_. *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma, 1998.

### **Bibliografia complementar sobre Edith Stein**

ESPÍNDULA, J. A. *O significado da religiosidade para pacientes com câncer e para profissionais de saúde*, Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em enfermagem psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, 2009. 233p. Acesso em 01/09/2010

<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/22/22131/tde-08012010-123832/en.php>

STEIN, E. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*, Tradução Alfred J. Keller, EDUSC, Bauru, 1999.

STEIN, E. *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*, 2ª. ed. (A. Ales Bello, Aprersent.; A. M. Pezella, Trad.), Città Nuova, Roma 1999.

STEIN, E. *La struttura della persona umana*, Michele D`Ambra (Trad. dal tedesco), Città Nuova, Roma,2000.

*\*Profª. Ms. Suzana Filizola Brasiliense Carneiro*

Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica  
de São Paulo-PUC-SP

Mestre em Psicologia da Educação pela PUC-SP

Especialista em Teologia da Evangelização pela Pontifícia  
Universidade Lateranense de Roma

sf.carneiro@uol.com.br

## O ENVOLVIMENTO DO SER INFINITO NO SER FINITO: UMA ABORDAGEM SOBRE O SENTIDO DO SER EM EDITH STEIN

*Profa. Ms. Maria Célia dos Santos\**

**Resumo:** O presente trabalho é uma abordagem sobre o significado da procura do fundamento eterno do ser finito elaborada por Edith Stein, fenomenóloga, assistente de Edmund Husserl. Aproximar-se das coisas, dos objetos, de qualquer experiência para alcançar-lhes o sentido mais profundo, parecia a Edith Stein um sinal luminoso apontando para o caminho certo. Uma verdade que não há de depender tanto dos esforços e situações humanas quanto do oferecimento que de si mesmas fazem as coisas. Aproxima-se da fenomenologia, de Husserl, da sua ideia de chegar à estrutura primeiríssima do fenômeno. Mas a fenomenologia não foi suficiente para sossegar o coração de Edith Stein que, ao longo do tempo, terá que se convencer de que a tentativa de Husserl de fundamentar, no próprio homem, o sentido da existência e seu horizonte de inteligibilidade, era insuficiente. Mesmo continuando fiel ao seu mestre Edmund Husserl, Edith Stein se lança na procura de outro domínio capaz de fornecer uma claridade mais definida. Seria necessário formular a questão fundamental de sua busca para direcionar melhor seus esforços à procura do fundamento eterno do ser finito. Começa a trabalhar incansavelmente para uma integração e um enriquecimento mútuo, sentindo a necessidade de introduzir a filosofia moderna dentro do cristianismo, na tentativa de harmonizar a fenomenologia com o tomismo. Em sua obra filosófica considerada mais importante *Ser finito e ser eterno*, reafirma sua fidelidade ao antigo mestre e à escola fenomenológica. Para ela, a oposição mais aguda estava no fato de a fenomenologia transcendental ser fundamentalmente egocêntrica, ao passo que a filosofia católica era teocêntrica. Sua reflexão parte do ser finito para chegar ao Ser eterno.

**Palavras-chave:** Ser, Verdade, Razão, Fé, Deus.

**Abstract:** This work is an approach about the meaning of pursue of the eternal foundation of finite being developed by Edith Stein, phenomenologist, Edmund Husserl's assistant. Closing to things, objects, any experience to reach them deeper meaning, seemed to Edith Stein a beacon pointing the right way. It relates to phenomenology, Husserl and to his idea of reaching the first structure of the phenomenon. But phenomenology was not enough to calm down the heart of Edith Stein, who over time, will have to be convinced that Husserl attempted to justify, in man himself, the meaning of existence and its horizon of intelligibility,

was insufficient. Even remaining faithful to his master Edmund Husserl, Edith Stein starts the search for another area able to provide a more defined clarity. Her reflection begins of the finite being to reach the eternal Being.

**Keywords:** Being; Truth; Reason; Faith; God.

O presente trabalho é uma abordagem sobre o significado da procura do fundamento eterno do ser finito elaborada por Edith Stein, fenomenóloga, assistente de Edmund Husserl. Alguns traços marcantes de sua vida falam por si. Lembremos que foi judia, alemã, atea, militante feminista, filósofa, escritora, católica, monja carmelita, vítima da perseguição nazista e mártir. Isso tudo vivido num breve espaço de tempo correspondente a pouco mais de 50 anos (1891 – 1942). Breve mas suficiente para fazer florescer as aspirações próprias de uma alma particularmente sensível, voltada para o sentido mais profundo da existência e da vida humana.

Eis um traço marcante que sela a forma do seu pensamento e a impulsiona para o exercício de todas as suas atividades, nas mais variadas questões, na vida comum como na ciência: a procura do sentido do ser. Sua atenção estará voltada, de modo especial, para tudo o que se refere à pessoa humana e suas relações. Como fruto de suas reflexões neste sentido temos várias obras que procuram perpassar as diferentes facetas do complexo mundo das relações: do indivíduo consigo mesmo (na obra *Causalidade Psíquica*), passando para a relação possível entre os indivíduos capazes de compreender, trocar, penetrar e até apropriar-se da experiência do outro (na obra *Sobre o problema da empatia*, sua tese de doutorado)<sup>1</sup>, estendendo-se às relações entre o eu e o grupo (*Indivíduo e Comunidade*) e depois entre a sociedade e Estado (*Uma investigação sobre o Estado*)<sup>2</sup>.

Dotada de uma rara inteligência unida a uma sensibilidade marcante, Edith Stein faz uso dessas qualidades para tornar vivo, em sua existência, aquele ideal filosófico da procura da verdade e da vida em suas conexões profundas. Ideal esse que permanecerá sempre presente: mesmo carmelita, ela continuará filósofa. De assistente do fundador da fenomenologia, Edmund Husserl,<sup>3</sup> a leitora assídua de Tomás de Aquino,

---

<sup>1</sup> Editado em espanhol pela Universidad Iberoamericana, México, 1995.

<sup>2</sup> Escritos contidos em um volume publicado em Tübingen, com recente tradução para espanhol por Editorial Monte Carmelo.

<sup>3</sup> O texto *Idéias para uma Fenomenologia Pura*, obra central de Husserl, trata-se de três volumes. O segundo foi transcrito por Edith Stein. A transcrição era necessária porque

ou filha espiritual de Teresa d'Ávila e João da Cruz, Edith Stein perseguirá sempre esse desejo da verdade, capaz de nos lançar, águas acima, para as alturas, contra toda corrente que arrasta água abaixo, movida pelo feitiço da facilidade e do prazer.

Aproximar-se das coisas, dos objetos, de qualquer experiência para alcançar-lhes o sentido mais profundo parecia a Edith Stein um sinal luminoso apontando para o caminho certo. Uma verdade que não há de depender tanto dos esforços e situações humanas quanto do oferecimento que de si mesmas fazem as coisas. Aproxima-se da fenomenologia, de Husserl, da sua ideia de chegar à estrutura primeiríssima do fenômeno. Mas a fenomenologia não foi suficiente para sossegar o coração de Edith Stein que, ao longo do tempo, terá que se convencer de que a tentativa de Husserl de fundamentar, no próprio homem, o sentido da existência e seu horizonte de inteligibilidade, era insuficiente. Mesmo continuando fiel ao seu mestre Edmund Husserl, Edith Stein se lança na procura de outro domínio capaz de fornecer uma claridade mais definida. Seria necessário formular a questão fundamental de sua busca para direcionar melhor seus esforços à procura do fundamento eterno do ser finito.

O escrito ao qual faço referência no presente trabalho chama-se *Ser finito e ser eterno. Ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*<sup>4</sup>. Trata-se de um estudo volumoso de pouco mais de 500 páginas, que tem uma dupla finalidade, conforme ela mesma confessa: refletir sobre o sentido do ser e lançar uma ponte entre o pensamento medieval e o pensamento contemporâneo<sup>5</sup>. Para levar a cabo seu intento, parte de outro estudo

---

Husserl tinha um estilo de pesquisa pessoal que fazia uso da estenografia (utilização de sinais muito breves para indicar uma palavra). Com isso escrevia-se muito rápido, já que as palavras ficavam abreviadas. Era um trabalho exaustivo; os assistentes precisavam conhecer a sua estenografia, já que ele não usava a habitual, transcrever e depois submeter ao mestre para avaliação. Foi assim que ele escreveu 45.000 folhas que iriam compor *Idéias II*, transcritas por Edith Stein, no ano de 1917.

<sup>4</sup> Segundo a tradução espanhola. Utilizarei o volume III das Obras Completas editadas em co-edição pelas Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2007. Texto original alemão: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Auftrags zum Sinn des Seins*, em *Edith Steinns Werke*, Band II, Herder, Freiburg-Basel-Wein, 1986, 3ª edição.

<sup>5</sup> "Se conservo el punto de partida, a saber, la doctrina tomista del acto y la potencia, pero solo como punto de partida. La obra se centró en la *cuestión sobre el ser*. La confrontación entre el pensamiento tomista y el fenomenológico es el resultado del análisis objetivo de esta cuestión. Y ya que estas dos preocupaciones, - la búsqueda del sentido del ser y el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval con el vivo pensamiento contemporáneo, - no solo constituyen su preocupación personal, sino que domina la vida filosófica y es sentida por muchos filósofos como una necesidad íntima, por eso la autora considera

chamado *Ato e potência*,<sup>6</sup> obra que será publicada posteriormente. A grande questão da filosofia clássica, o problema do ser, será o tema central. Vale salientar que naquela altura a temática já havia voltado a figurar nos meios acadêmicos, sobretudo, fruto da recém-publicada obra *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, em 1927. Aqui, a pergunta pelo sentido do ser constitui o fio condutor, ao qual Edith Stein fará sempre menção, desenvolvendo seu interesse ontológico em constante diálogo com pensadores antigos e contemporâneos. Prova disso é o que escreve logo no *Prólogo* da obra:

“Tal procedimento poderia resultar não só no caminho para uma clareza mais objetiva – nenhum sistema de pensamento humano alcançará jamais um ponto de perfeição tal que não possa sentir necessidade de mais clareza – mas, também, pode ser o caminho para uma viva mudança de parecer no contato com antigos pensadores e o entendimento de que, apesar do tempo e das barreiras constituídas pelas nações e as escolas, há algo que é comum a todos os que buscam lealmente a verdade”<sup>7</sup>.

Teremos ocasião de notar, repetidas vezes, seu cuidado e respeito no trato com os antigos pensadores, assim como também com os que no seu tempo voltam a ocupar-se do tema. “Este caminho se impõe especialmente à autora, posto que a escola de Edmund Husserl é sua pátria filosófica e a linguagem fenomenológica, sua língua materna. Deve tratar de encontrar a via que conduz deste ponto de partida à grande catedral da escolástica”<sup>8</sup>. Vale salientar sua preocupação, expressa desde a introdução da obra com um parágrafo intitulado: “*A questão do ser através do tempo*”<sup>9</sup>. Não havia problema para ela, o contato entre uma filosofia, dita “cristã”,<sup>10</sup> com a escola dos gregos e modernos, chegando a

---

posible que su tentativa pueda ser útil a los demais, por más insuficiente que sea.” (SFSE, *prólogo* 3, p.605).

<sup>6</sup> Obra dividida em seis capítulos. Os dois primeiros contêm análise dos conceitos de ato e potência em S. Tomas de Aquino. Os dois seguintes apresentam o que denomina de Ontologia material. O V estuda as características do ser dotado de espírito. O último, o mais extenso, é dedicado à confrontação do seu pensamento com um escrito de sua amiga filósofa Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), *Diálogos metafísicos*.

<sup>7</sup> SFSE, *Prólogo* 3, p.605.

<sup>8</sup> SFSE §3, p.621.

<sup>9</sup> SFSE §2, p.612.

<sup>10</sup> Aqui merece uma observação acerca da questão da possibilidade, ou não, de uma “filosofia cristã”. O certo é que nem sequer os filósofos e teólogos católicos conseguem se entender na estruturação do que a expressão “filosofia cristã” pode esconder. Encontraremos alguns que irão identificá-la com o Cristianismo simplesmente; outros não veem problemas em unir os dois termos, uma vez que a filosofia pode se enriquecer com a

defender uma troca de ideias em momentos oportunos. Lembremos o título da obra: *“Ser finito e ser eterno. Ensaio de uma ascensão ao sentido do ser”*. O fio condutor é a busca do sentido do ser. Para esclarecer este caminho poderemos recorrer a quantos testemunhos ofereçam um pouco de luz. Aqui merece destaque a apresentação de certos componentes metafísicos aristotélicos e seus respectivos comentários por Tomás de Aquino,<sup>11</sup> tais como as diferentes noções de ser, de essência e existência, de matéria e forma, ato e potência... Mas, veremos a importância ser alargada, também, na referência feita a Agostinho, Dionísio Areopagita, Duns Escoto e autores contemporâneos como Max Scheler, Edmund Husserl e Martin Heidegger. Será, portanto, dentro desse vasto mundo de ideias que Edith Stein tentará desenvolver seu trabalho de elevação ao sentido do ser. Haja vista a sua profunda convicção quanto a excelência dos pensadores cristãos da Idade Média que “fizeram as mesmas perguntas que a nós interessam”,<sup>12</sup> bem como a existência de uma verdade *una*, que pode se apresentar de várias maneiras para nós<sup>13</sup>.

Inicialmente, podemos dizer que toda a obra está embasada numa apresentação do ser em suas diversas modalidades, seguindo uma apropriação do posicionamento aristotélico-tomista, perpassado por uma nítida influência de Husserl, como não poderia deixar de ser. Como o próprio nome indica, encontraremos uma ascensão, desde o material, temporal até o mais espiritual, infinito e eterno. Assiste-se a um

---

ajuda da fé. E não falta quem defenda, ainda, que o termo deveria ser reservado para a filosofia medieval.

<sup>11</sup> Edith Stein se detém a analisar a obra de Santo Tomás *“De ente et essentia”*, de preferência a *“Quaestiones disputate de potentia”*, de cunho mais teológico. Explica que nem sempre é fácil separar, em Tomás, o que vale filosoficamente falando do contexto teológico que envolve sua obra. Por isso, para orientar-se racionalmente para o tema prefere utilizar *“De ente et essentia”*, onde vemos um Tomás inteiramente como discípulo “do filósofo”. “Certamente aqui encontramos só um primeiro vislumbre, um broto da doutrina que depois crescerá até tornar-se uma grande árvore” (SFSE p.642). Neste pequeno compendio de uma doutrina do ser, Tomás considera a totalidade do ente como um campo ordenado por graus: Substancia ou coisas compostas (o mundo dos corpos, que encerra as coisas inanimadas e todas os seres viventes, inclusive o homem), espirituais ou simples (aqui Aristóteles pensava nos espíritos, pelos quais, segundo sua concepção, tem movimento os astros, e os autores medievais consideravam anjos) e o primeiro ente, Deus.

<sup>12</sup> SFSE §2, p.616.

<sup>13</sup> “Existe um fato essencial que é inerente a todo trabalho filosófico humano: a verdade é *una*, porém, pode se apresentar para nós como muitas verdades que devemos conquistar passo a passo; temos que aprofundar em um ponto para que possamos conhecer maiores valores. Mas quando um horizonte mais vasto se abre diante de nós, então perceberemos em nosso ponto de partida uma nova profundidade”. SFSE § 1, p.610.

“*crescendo ontológico*”, no dizer de Ezequiel Garcia Rojo<sup>14</sup>. Haveria aqui simplesmente um “retorno às questões de princípio”, evidenciado por Husserl, desde a introdução das *Investigações Lógicas*,<sup>15</sup> fazendo eco às numerosas tentativas feitas de assentar uma explicação de tudo quanto existe sobre um fundamento último originário?

Sabemos pela História da Filosofia quão árdua se constituiu esta tarefa através do tempo. Como resultado de tantas investigações à procura de um fundamento sólido para o saber filosófico, podemos dizer que todos coincidem na não aceitação de um processo *ad infinitum* na explicação do mundo, apostando em um princípio absoluto do qual deriva todo o resto. E por mais que estejamos diante de questões primeiras, para as quais é difícil encontrar resposta, a busca deve continuar. Já Aristóteles havia chegado à conclusão de que “é evidente que existe um princípio primeiro e que as causas dos seres não são nem uma série infinita, nem uma infinidade de espécies”<sup>16</sup>. A questão era, e continua sendo para Edith Stein, o ponto de partida. Conforme Husserl:

“Não basta ao filósofo que nos orientemos no mundo, que tenhamos leis e fórmulas pelas quais prevemos o curso futuro das coisas e reconstruímos o curso passado; ele quer trazer à luz o que é a essência da “coisa”, “processo”, “causa”, “efeito”, “espaço”, “tempo” e etc”<sup>17</sup>.

Não sem muita reflexão e vontade de avançar, Edith Stein encontra uma luz acesa há tempos por Agostinho quando, em um clima de constante luta interior, marcado pela insatisfação diante da instabilidade das coisas, se convenceu da necessidade de encontrar algo que pudesse preencher seu insaciável desejo de um bem duradouro. “Estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da

---

<sup>14</sup> ROJO, Ezequiel Garcia. *Una mujer ante la verdad. Aproximaciones a la filosofía de Edith Stein*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. Para ele, ainda “a autora não tem escrúpulos em constatar a alta dignidade de todo tipo de ente; se poderia falar de uma elevação original ontológica universal: em todos cabe contemplar a imagem da Trindade. É claro que no homem a imagem de deus e seu sentido adquirem tonalidades especiais por seus constitutivos pessoais: eu, corpo, alma e espírito”. P 74.

<sup>15</sup> *IL* vol. I, §2, p.30.

<sup>16</sup> *Metafísica* 994<sup>a</sup>.

<sup>17</sup> *IL* vol. I, §71 p.253. “E, além disso, que espantosa afinidade tem esta essência com a essência do pensar, tal que pode ser pensada; com a essência do conhecimento, tal que pode ser conhecida; das significações, tal que pode ser significada, etc. E se a ciência constrói teorias para a resolução sistemática de seus problemas, o filósofo pergunta o que é a essência da teoria, o que torna a teoria em geral possível, e outras questões similares”.

sorte”<sup>18</sup>. Foi quando ele resolveu abandonar o maniqueísmo e esforçar-se para demonstrar a sua falsidade, fundada na supremacia do corpóreo. Aproxima-se, então, do pensamento cético da “Nova Academia” que faz da suspensão do juízo a maior virtude, e afirma que o homem deve duvidar de tudo por não possuir o conhecimento preciso de coisa alguma<sup>19</sup>. Era aderindo à dúvida, duvidando até de si mesmo, que Agostinho pensava poder chegar à certeza de sua existência e manter viva a esperança de encontrar sentido para a vida e tranquilidade interior. Com efeito, em mais de um de seus escritos, Agostinho procura demonstrar, contra os cétricos, que o homem conhece com certeza algumas verdades, como, por exemplo, o princípio de não contradição e a própria existência, porque nesse caso a dúvida é uma prova da existência: “*Si fallor, sum*” (se me engano, existo)<sup>20</sup>. Por trás de todo ato de conhecimento, certo ou duvidoso, está um sujeito que vive. Estamos, pois, diante de uma evidência irrefutável, uma verdade primeira. Isso levará Edith Stein a uma conclusão: “É completamente natural que tomemos nosso ponto de partida de onde nos está mais próximo, a saber, a natureza humana”<sup>21</sup>. Começar pela experiência, analisar o conteúdo dessa experiência, para deixar de um lado o contingente, do outro, o essencial. Esta é uma reflexão filosófica e, como tem em vista a compreensão de um ser, a este procedimento ela denomina ontológico<sup>22</sup>. A interpretação de Edith Stein, sobre a formulação do chamado *protocogito* de Agostinho é expressa da seguinte maneira:

“Em qualquer lugar – na “vida” de Agostinho, no “eu penso” de Descartes, no “ser consciente” ou no “vivenciar” de Husserl – se encontra um “eu sou”. Isto não é tirado ou deduzido como a fórmula do “*cogito, ergo sum*” parece indicar, mas é achado de modo imediato: pensando, sentindo, querendo ou de qualquer modo movido pelo espírito sou eu, e sou consciente deste ser”<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> *A Vida Feliz* II, 11.

<sup>19</sup> “Foi então que comecei a empenhar todas as forças do espírito na busca de um argumento decisivo para demonstrar a falsidade dos maniqueus: se me fosse possível conceber uma substância espiritual, todos os obstáculos teriam sido superados e afastados do meu espírito. Mas não podia (...) assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como se imagina comumente – flutuando entre todas as doutrinas, resolvi abandonar os maniqueus.” (*Confissões* V, 14.25)

<sup>20</sup> “Tais verdades desafiavam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Qué? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo” (*A Cidade de Deus* XI, 26).

<sup>21</sup> SFSE p.959.

<sup>22</sup> Cfr. EPH, p.291.

<sup>23</sup> SFSE p.646.

Para Edith Stein estava claro que a consciência do “eu” não é um ato produzido pelo eu, mas algo concomitante ao surgimento do próprio eu. De fato, nós não podemos experimentar nada sem estarmos, nós mesmos, presentes enquanto participantes da experiência. Chegará a dizer textualmente, mais tarde: “A consciência originária que acompanha toda a vida do eu, enquanto pertencente a ele, está simplesmente presente, sem ser introduzida deliberadamente”<sup>24</sup>. A certeza do eu, se converterá, assim, para Edith Stein “conhecimento mais originário”, no sentido de que me está mais perto, é inseparável de mim e constitui um ponto de partida que impossibilita qualquer acesso a algo anterior<sup>25</sup>.

Quando o sujeito se posiciona numa atitude de volta sobre si mesmo, de submersão no simples fato de seu ser, convertendo-se em tema de análise surgirá a tríplice pergunta: “Que é o ser do qual estou consciente? Que é o eu consciente desse ser? Que é o movimento no qual me encontro quando estou consciente de mim e dele?”<sup>26</sup>. O desenvolvimento destas questões levará Edith Stein a fazer uso de vários procedimentos para chegar a uma conclusão que pudesse satisfazer. À pergunta sobre o ser, responde recorrendo à análise fenomenológica e à teoria do ato e potencia. Meu ser, do qual sou consciente, apresenta-se tal qual é, como uma mescla de ser e não-ser. Levando em conta o modo como se dá, imerso na temporalidade, aparece como diferente: como ser de alguns instantes passou e cedeu lugar ao ser de agora; que por sua vez cederá lugar ao que virá. Isso incessantemente. “E se consideramos no modo da consciência, se dá como uma coisa que, saindo da obscuridade, passa um raio de luz, para depois perder-se de novo na escuridão”<sup>27</sup>. Dirá Edith Stein, falando desse ser:

“Enquanto ser “atual”, quer dizer, enquanto ser presente, efetivo, concreto, é um “agora” entre um “não mais” e um “ainda não”. E enquanto em seu caráter fluente, divide-se em ser e não-ser, acaba por revelar a *idéia do ser puro*, que não contém nada de não-ser, no qual não existe nenhum “não mais” e nenhum “ainda não”; o ser que não é temporal, mas eterno”<sup>28</sup>.

Os atos da nossa consciência nos conduzem à constatação de que não somos seres absolutos, eternos; entretanto, carregam a certeza de que deve existir algo absoluto, eterno. E podemos chegar a isso considerando

---

<sup>24</sup> SFSE p.1020.

<sup>25</sup> SFSE 57 p.646.

<sup>26</sup> SFSE 57 p.647.

<sup>27</sup> SFSE p.648.

<sup>28</sup> SFSE 58 p.647.

a característica limitada da nossa constituição. Com efeito, o fluxo do tempo condiciona os nossos atos, de maneira que não podemos fazer duas coisas ao mesmo tempo, ocupar dois espaços ao mesmo tempo. Mesmo assim, fica em aberto o nosso desejo de ultrapassar os nossos limites, o que prova a possibilidade de pensarmos algo sem limites. Ou seja, dizemos que somos limitados por que comparamos a nossa limitação com alguma coisa de ilimitado, por mais que isso nos seja de difícil compreensão. Mas, apesar de tudo, sobre esse *eu* está alicerçada toda a experiência intelectual do ser humano. O que não deixa de causar certo espanto. Talvez estejamos diante daquela admiração primeira, na qual Aristóteles fazia repousar a origem de todo filosofar: “Os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficaram perplexos diante das dificuldades mais simples”<sup>29</sup>. Aqui, Edith Stein já introduz a idéia de que o ser eterno e o ser temporal, o imutável e o mutável, e igualmente o não-ser são ideias que o espírito descobre em si mesmo; não são tomadas de alguma outra parte. Um filósofo que parte do conhecimento natural tem aqui um ponto de partida legítimo, para ela<sup>30</sup>. Ainda não é o momento de falar de ser eterno, uma vez que estamos só começando e já nos deparando com um grande paradoxo: o que está sendo colocado como verdade fundamental, o conhecimento original – meu *eu* consciente de seu ser – encontra-se como que cercado por um abismo, o não-ser. Com efeito, estamos diante de uma obscura realidade: o *eu* consciente, sua origem e seu fim!

“Quando o *eu* olha para seu passado e vai retrocedendo sempre mais, chega a um momento em que já não pode distinguir nada definido; desaparece tudo. Por acaso esta nebulosidade continua sempre? Ele mesmo não chega a nenhum começo. Alguns podem dar-lhe testemunho do início do seu ser corporal. O *eu* teve igualmente um começo de seu ser? Sua experiência imediata não lhe dá nenhuma resposta sobre este ponto, assim como, também, sobre o seu possível fim”<sup>31</sup>.

Segundo Edith Stein, é como se um abismo se abrisse em diferentes pontos do ser do *eu*, lembrando que, para além do fugidio instante presente tem, ainda, um sussurro sombrio a nos atormentar: Sua origem está radicada no nada? Seu fim está se dirigindo para o nada? O abismo do nada pode se abrir a qualquer momento! E “quão débil nos parece, de

---

<sup>29</sup> *Metafísica* 982b 10-15.

<sup>30</sup> SFSE 58 p.647.

<sup>31</sup> SFSE 77-78 p.662.

repente, o ser do *eu*, do qual dissemos que era o ente por excelência!”<sup>32</sup> Não é difícil constatar que todo esforço para adentrar no mistério do ser humano com todas as precariedades a que está sujeito, conduzirá à consciência da nossa finitude e à impossibilidade de compreensão do nosso próprio mistério a partir de nós mesmos. Será este o motivo que leva à imensa maioria a viver superficialmente, sem uma análise racional acerca do sentido da existência, capaz de nos proporcionar alguma segurança radicada em si mesmo?<sup>33</sup> Talvez. Em certo sentido, há algo de positivo nesse olhar superficial. Uma análise mais apurada acerca da realidade instável, fugaz e fugidia do nosso ser, nos levaria a um vazio indescritível, prelúdio do sentimento de insatisfação e insegurança que é capaz de instalar em nós, a velha e conhecida angústia existencial... O que é reconhecido por Edith Stein: “Meu ser, tal como eu o encontro e tal como eu me encontro nele, é um ser nulo; eu não existo por mim mesmo e por mim mesmo nada sou. Encontro-me a cada instante diante do nada”<sup>34</sup>. Mas essa constatação não detém Edith Stein, que não aceita simplesmente a tese de Heidegger que coloca o homem como ser lançado à intempérie do mundo, sem saber por quem e para quê. Aliás, é necessário fazer alusão à influência de Heidegger no desenvolvimento do pensamento de Edith Stein, uma vez que ela é uma das primeiras leitoras de *Ser e tempo*, e também das primeiras pessoas a reconhecerem o alcance e o significado da obra para a filosofia de todos os tempos<sup>35</sup>. Edith Stein, porém, reage e parte em busca de categorias mais otimistas. Temos prova disso quando manifesta o fato da conservação do ser, momento a momento:

---

<sup>32</sup> SFSE 78 p.662.

<sup>33</sup> “A análise racional retrospectiva do nosso ser mostra que existem poucas razões para que tal segurança se encontre nele mesmo e como, de fato, este está exposto ao nada” (SFSE p.667).

<sup>34</sup> SFSE p.664.

<sup>35</sup> “Não é possível dar idéia em poucas páginas da riqueza e da força das investigações, com freqüência verdadeiramente iluminadoras, que estão contidas na grande obra de Heidegger *“Ser e tempo”*. Nos últimos dez anos talvez nenhum outro livro tenha influenciado tanto o pensamento filosófico como este” (FMH p.1137). O que justifica as pouco mais de sessenta páginas dedicadas a uma pequena apresentação da obra de Heidegger, que consta como apêndice da obra *“Ser finito e ser eterno”*. É o caso de notarmos esta influência quando vemos o que diz do eu que “se encontra como uma coisa viva, como ser pensante, e ao mesmo tempo como proveniente de um passado e prolongando-se para um futuro: *o eu mesmo e seu ser estão inevitavelmente ali*; é um *“ser jogado na existência”*. Mas isto é a maior contraposição frente ao domínio e à autocompreensão de um ser que é a partir de si mesmo” (SFSE p.663).

“Ao fato inegável de que meu ser é fugaz e se prolonga de um momento a outro, e se encontra exposto à possibilidade do não-ser, corresponde outro fato também inegável de que eu, apesar desta fugacidade, *sou* e sou *conservado no ser* de um instante a outro; enfim, em meu ser fugaz, eu abraço um ser duradouro”<sup>36</sup>.

Aparece aqui, uma nítida contraposição, àquele nível a que fomos levados pela consideração da nossa caducidade. Não é negada a indigência do nosso ser; mas é a partir dela que se exige a existência de algo superior, capaz de servir de fundamento. Edith Stein como que nos conduz, em virtude de certa analogia, do contingente ao perfeito, do mutável ao imutável. Gabriel Garcia Rojo lembra que “este mecanismo de argumentação faz eco à doutrina de Karl Jaspers, para quem as experiências limites (neste caso a ontológica) impulsionam a aspiração para o infinito”<sup>37</sup>. Edith Stein o aplica a seu sistema do seguinte modo: “O *eu*, ao ultrapassar em pensamento todos os graus que *lhe* são acessíveis e ao chegar à fronteira limite do que pode imaginar, chega à ideia de um ser que tudo abarca e que seja supremo em intensidade”<sup>38</sup>. Quer dizer que é na experiência de sua finitude que o homem se encontra diante de uma abertura ao infinito. Edith Stein vai explicar assim:

“É característico de todo ser finito o fato de não poder ser compreendido exclusivamente a partir de si mesmo, mas remeter a um primeiro ser que temos de considerar infinito, ou, mais corretamente, o ser infinito, por que o ser infinito só pode ser Uno. A este ser primeiro e infinito damos o nome de Deus, dado que seus atributos estão em correspondência com nossa idéia de Deus. Desta maneira, se pode considerar como uma evidência ontológica o fato de o ser do homem assim como todo o finito, remeter a Deus e sem relação com o ser de Deus ser incompreensível”<sup>39</sup>.

Lembremos Heidegger quando diz que “o estar suspenso do *ser-af* dentro do nada originado pela angustia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência”<sup>40</sup>. Isso teria a finalidade não de

---

<sup>36</sup> SFSE p.667.

<sup>37</sup> ROJO, *op. cit.* p.187.

<sup>38</sup> SFSE p.665. Em outro estudo repetirá a mesma convicção: “Tanto no seu interior como no mundo exterior, o homem acha indícios de algo que está acima dele e de tudo o mais, do qual ele e tudo o mais dependem. A pergunta acerca desse ser, a busca de Deus, pertence ao ser do homem” (EPH p.55).

<sup>39</sup> EPH p291. Este ser, que é por si mesmo, necessário, sem começo e causa de tudo o que começa, deve ser uno. Já que, se fosse múltiplo, haveria necessidade de estabelecer uma distinção entre um ser e outro, o que faz tal qual é, o que o diferencia do outro e o que tem em comum com os outros. Isso não pode existir no ser primeiro.

<sup>40</sup> Heidegger. *O que é a metafísica*, p.60.

lançar o homem nas trevas mais profundas; antes, teria como meta apresentar-nos a própria Metafísica, definida como “o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão”<sup>41</sup>. Aqui teria lugar um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do *ser-aí*, em sua totalidade. Para isso, entretanto, é necessário criar espaço para o desenvolvimento do homem em todas as suas dimensões e fazer com que ele se lance na procura do fundamento originário. A diferença é que, enquanto Heidegger se detém diante do dilema do ser ou não-ser, evidenciado pela pergunta “por que existe o ente e não o nada?”,<sup>42</sup> Edith Stein aposta no ser e, do próprio *ser-aí*, prefere perguntar pelo “*fundamento eterno do ser finito*”<sup>43</sup>. E apresenta duas, ou três, vias de acesso a esse fundamento: o caminho da fé, o da filosofia e o da mística<sup>44</sup>. Esses caminhos são diferentes; o da fé constitui uma resposta de outra dimensão à questão proposta pelo conhecimento filosófico, que também tem o seu próprio proceder. No caso, o das *provas*

---

<sup>41</sup> Idem, p.61.

<sup>42</sup> Idem, p.63. Seria a natureza auto-suficiente, capaz de explicar-se completamente por si mesma, ou, pelo contrário, deve-se admitir a existência de um fundamento que a transcenda e que explique, em última instância, seu ser e sua atividade? Inquietação que leva Kant, nos *Prolegômenos*, a perguntar: “Como é possível a própria natureza?” (*Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. §36). Essa questão já havia sido formulada por Leibniz e Schelling, tornou-se o tema central da metafísica de Heidegger e também pode ser encontrada em Wittgenstein quando afirma: “o que é místico não é como o mundo é, mas que ele seja” (proposição 6.44 do *Tractatus Logico-Philosophicus*).

<sup>43</sup> SFSE p. 1200; *Apêndice II, A filosofia existencial de Martin Heidegger*. Podemos acrescentar: “Em meu ser eu me encontro, então, com outro ser que não é o meu, mas que me sustenta e é o fundamento do meu ser, que não possui em si mesmo o fundamento” (p.667). Para ela, o nosso ser pode se sentir amparado e seguro. É claro que não se trata aqui da confiança segura de si mesmo do homem que, pelas suas próprias forças, pode se manter de pé sobre a terra firme; trata-se, antes, da doce segurança de uma criança que repousa sobre um braço forte. “Quer dizer, uma segurança que, vista objetivamente, não é menos razoável. Com efeito, a criança que vivesse constantemente na angústia de que sua mãe lhe poderia deixar cair, seria razoável?” (p. 667).

<sup>44</sup> Formas do conhecimento de Deus: fé, a razão e a mística. A fé não se opõe, mas completa o conhecimento filosófico (insuficiente). Teríamos um conhecimento natural (impessoal), incapaz de conhecer Deus; um abismo; a tentativa de uma ponte. A fé (interpessoal) possibilitaria um passo além, não contra o caminho da razão (limitado diante da sublimidade do seu objeto). Constituiria outro caminho?.. A mística seria uma espécie de terceira via, para além da fé e da razão. Produziria um conhecimento peculiar de Deus. Aqui teríamos Deus, não só pensado, crido, mas experimentado! Em resumo poderíamos dizer: O conhecimento racional é discursivo. O conhecimento pela fé guarda ainda a possibilidade de diálogo, de discutir através da apresentação do que se crê, por que se crê... A via mística, porém, não é para todos. Agrega a exigência de um mínimo denominador comum para abrir a possibilidade de diálogo.

de Deus<sup>45</sup>. Racionalmente teríamos que admitir como fundamento de todo ser finito unicamente “um ser que não é recebido, como todo ser humano: este ser deve existir por si mesmo; é um ser que não pode – como tudo que tem um começo – deixar de ser, pois é necessário”<sup>46</sup>. Aqui podemos lembrar a prova ontológica de Santo Anselmo que diz: “Deus é aquilo ao qual nada de maior pode ser pensado”, a qual é amplamente trabalhada por Edith Stein na obra *Ser finito e ser eterno*<sup>47</sup>. É indispensável, para ela, lançar mão do caminho da fé que nos conduz mais adiante que o caminho do conhecimento filosófico; é que ele nos conduz a um Deus pessoal e próximo, acompanhado de uma certeza que não se encontra em nenhuma parte no conhecimento natural. O que não significa dizer que seja um caminho mais luminoso. “Com efeito, também o caminho da fé é um caminho escuro. Deus mesmo faz descer o tom de sua linguagem à

---

<sup>45</sup> Aqui podemos lembrar a atitude de São Tomás ao trabalhar o tema do *ser*, motivado por seu interesse pela existência das coisas, sua origem e significado. “Era uma constante em sua reflexão a pergunta: quem dá a existência às coisas? Durante toda a sua vida ficou evidenciada sua tentativa de responder a esta questão; o que o levou a fazer uso da filosofia, unindo-a à teologia. Para ele, o que era claro do ponto de vista religioso, o fato de Deus ser a origem da existência de todas as coisas, deveria ser justificado racionalmente; e esta era tarefa da filosofia. Para isso utiliza Aristóteles, sua concepção de movimento, que pareceu melhor se adaptar à sua tentativa de justificar objetivamente a existência. Quem, pois, dá movimento, vida às coisas? Elas mesmas? Se fizermos uma análise partindo das coisas que nós vemos para chegarmos à origem, poderíamos perguntar pela nossa vida, dada pelos nossos pais, pela vida dos nossos pais, dada pelos pais deles... e nunca chegaríamos a uma razão última, única. Para Tomás, esse é um raciocínio filosófico para demonstrar uma verdade dada pela fé: Deus é a origem de todas as coisas! É assim que ele elabora *cinco modos de explicar, demonstrar a existência de Deus*”.

<sup>46</sup> SFSE p. 668. Aqui podemos encontrar uma alusão clara à terceira das cinco vias que São Tomás apresenta como provas da existência de Deus na *Summa theologiae* I, q.2,a.3: 3ª Prova – Do Ser Necessário: Este argumento nos fala que os entes (coisas) são contingentes, ou seja, não são necessários. Contingente é aquilo que pode existir ou deixar de existir. Tudo que existe no mundo houve um tempo em que não existiu e haverá um tempo em que não existirá mais. Sendo assim, houve um tempo em que nada existiu. Mas se isso fosse verdade, ainda hoje nada existiria, pois “*ex nihil nihilo fit*” (do nada, nada provém). É preciso admitir que existe um ser que é necessário e que através dele todos os outros seres vieram a existir. Este ser não pode não ter existido em determinado tempo e nunca deixará de existir. Este ser é Deus. Também chamada de “*O Possível e o Necessário*” pelos filósofos árabes, ou de “*Contingentia mundi*” por Leibniz.

<sup>47</sup> SFSE p.717-728. No *Monologion* Anselmo formula quatro provas *a posteriori* de Deus; no *Proslogion*, apresenta o argumento ontológico argumento ontológico que diz: “Deus é aquilo ao qual nada de maior pode ser pensado”. Pensamento que até um ateu poderia acatar. Aceito isto, para Anselmo, não se pode negar que Deus existe fora do nosso pensamento; caso contrário, estaríamos admitindo que é possível algo maior do que Deus, algo que, além de existir no pensamento, exista também na realidade. O que seria contraditório, pois afirma e nega que Deus seja o ser do qual nada pode ser maior.

medida do homem a fim de tornar acessível o inacessível”<sup>48</sup>. O que já Agostinho tinha expressado de forma tão simples: “Que há de estranho em não compreendermos a Deus? Se o compreendêssemos, ele não seria Deus”<sup>49</sup>.

A partir daqui, Edith Stein lança mão de argumentos referentes à doutrina do ato e potência<sup>50</sup> para aprofundar sua noção de forma e matéria. Dedicará todo um capítulo – o quinto – à questão dos transcendentais,<sup>51</sup> antes de falar do sentido do ser, explicitando o componente comum do sentido de todo ser finito e os diversos tipos de ser (ser essencial, existência, ser real e em pensamento), no capítulo sexto<sup>52</sup>. A consciência da nossa finitude, alcançada quando o *eu* se coloca diante de si mesmo, possibilita o descobrimento da ideia de um ser eterno, capaz de constituir-se em fundamento de qualquer outro ser. É o que nos diz quando afirma que “a unidade perfeita do ser eterno se contrapõe ao estado de fragilidade do ser criado; mas, apesar do abismo entre os dois, existe algo em comum que nos permite falar de ser nos dois casos”<sup>53</sup>. Da ideia de ser e não-ser passa à ideia de atualidade. Podemos considerar como não-ser, o que era, mas já não é, o que será, mas que ainda não é? Claro que não. Acontece como se eu considerasse o ser presente-real, do momento, como subsistente só para si mesmo. Seria possível imaginar um ponto pertencente a uma linha, fora dela; ou o topo de uma onda que pertence a uma corrente, existindo isoladamente? Pelo contrário, “estas imagens descrevem um ser que é permanente, porém

---

<sup>48</sup> SFSE p.669.

<sup>49</sup> Salmo 117,5. No tratado *De Trinitate* já havia expresso: “Com que ato de inteligência quer o homem entender a Deus se ele nem mesmo é capaz de entender a própria inteligência com a qual pretende entender a Deus?” (*De trinitate V 1,2*)

<sup>50</sup> Aqui lança mão das considerações de Tomás acerca das limitações e imperfeições das coisas; O que acaba por remeter à ideia de um princípio necessário que possa lhes dá a existência. É o que Tomás chama de *actus essendi*, ato do ser, fazendo referência ao termo aristotélico. Ao ato puro de Aristóteles, aquele que atrai todas as coisas, Tomás atribui o fato de dar a vida, a existência.

<sup>51</sup> Também conhecida como “*questão dos universais*”, designa a disputa sobre o *status* ontológico dos universais (idéias gerais, termos aplicáveis a todos os indivíduos de um mesmo gênero ou espécie), que começou na Escolástica do sec. XI e caracterizou toda a filosofia medieval. Esta polemica opôs os nominalistas, que recusam a existência real dos termos universais (para eles o termos universais seriam apenas palavras) e os realistas, para quem os universais têm uma existência real. Edith Stein faz alusão direta aos universais em SFSE p.705-711.

<sup>52</sup> O último tópico do Cap. VI intitula-se: “*Distinção entre ser eterno e ser temporal, ser essencial e ser real, ser real e ser possível, forma e conteúdo*” (p.950).

<sup>53</sup> SFSE, p.652.

que não é atual ao longo de toda a sua duração”<sup>54</sup>. Refere a algo que eu não sou atualmente, mas que serei no futuro. Então, o que sou agora, o meu presente, contém a possibilidade de um ser atual futuro e pressupõe uma possibilidade em meu ser passado. Meu ser presente é atual e potencial, real e possível ao mesmo tempo, e na medida em que é real, é a realização de uma possibilidade que já existia e que permanecerá na minha lembrança.

“Só pelo fato de que na lembrança e na expectativa conservo espiritualmente meu passado e meu futuro dentro de certo âmbito, não rigidamente delimitado, cresce em mim a *imagem* de um passado e de um futuro repletos de um ser permanente, quer dizer, de uma *extensão de existência*, enquanto que de fato meu ser se encontra como sobre um fio de navalha”<sup>55</sup>.

Para Gabriel Garcia Rojo, Edith Stein chegará às mesmas conclusões olhando por outra perspectiva: a do esforço de conservação da vida no tempo. “Resignar-se aos limites de espaço e tempo em que se desenvolve o homem repugna aos anelos de autoafirmação que encerra. A morte mesma pode ser aceita, mas não compreendida a partir das ânsias de viver”<sup>56</sup>. Como tratar esta tensão? Através do recurso à “eternidade”. “Todo o nosso ser, presente e futuro, está configurado desde a eternidade, tem seu sentido para a eternidade, e só produz para nós claridade se, e na medida em que o pomos à luz da eternidade”<sup>57</sup>. Seguindo ainda seu pensamento, entrar a fundo na questão do homem obriga a buscar o “fundamento eterno do ser finito”. Somente assim o ser humano encontrará um sentido satisfatório para a sua caminhada no mundo. É que “a investigação do sentido do ser nos conduziu ao ser que é o autor e a imagem primitiva de todo ser finito”<sup>58</sup>. Isso nos desviaria daquele sentimento de instabilidade causado por uma análise da ontologia humana, que nos remete apenas a uma constatação de um ser lançado na existência, sem saber por quem e para quê. Seria uma tentativa de trabalhar uma filosofia que é carregada de otimismo, ao procurar descobrir um sentido no âmago mais profundo daquilo que existe; sem deixar de ser uma filosofia do concreto, já que o ser é o ato graças ao qual as essências existem de fato. Tudo isso unido ao caráter essencial de uma filosofia do crente, do amante da vida, uma vez que só

---

<sup>54</sup> SFSE p.648.

<sup>55</sup> SFSE p.649.

<sup>56</sup> ROJO, *op. cit.* p.188.

<sup>57</sup> LM, p.84.

<sup>58</sup> SFSE p.951.

ele pode lançar as essências à discussão e captar o ato básico e positivo graças ao qual existe algo ao invés de nada!

## **Bibliografia**

**ARISTÓTELES.** *Metafísica*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2005.

**AGOSTINHO, S.** *A Trindade*. São Paulo, SP: Paulus, 1984.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo, SP: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios e A vida feliz*. São Paulo, SP: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus*. São Paulo, SP: Bragança Paulista – Ed. Universitária Franciscana, 2007.

**ALES BELLO,** Ângela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

**AQUINO,** Tomás. *Verdade e Conhecimento*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero. São Paulo, SP: Martins fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica I*. Introdução e notas: Thomas d'Aquin – Somme Théologique, Les Editions du Cerf, Paris, 1984; Texto latino de Editio Leonina, Turim, Roma, 1948. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *O ente e a essência*. Coleção os Pensadores. São Paulo, SP: Editora Nova Cultural, 1996.

**HEIDEGGER,** Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *O que é a metafísica*. São Paulo, SP: Editora Nova Cultural, 1996.

**HUSSERL,** Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*. Três volumes. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

**KANT,** I. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1982.

**MUÑOZ,** Florêncio Garcia. *Edith Stein, signo de contradicción*. Madrid: San Pablo, 2007.

**ROJO,** Ezequiel Garcia. *Uma mulher ante la verdad. Aproximações a la filosofia de Edith Stein*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002.

**STEIN**, Edith. *Obras Completas*, vol. III. Burgos: Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo, 2007.

\_\_\_\_\_. *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC, 1998.

\_\_\_\_\_. *Autorretrato epistolar (1916-1942)*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 1996.

\_\_\_\_\_. *A filosofia existencial de Martin Heidegger*. In: *Obras Completas*, vol. III. Burgos: Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ser finito e ser eterno*. In: *Obras Completas*, vol. III. Burgos: Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo, 2007.

\_\_\_\_\_. *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*. Madrid: Palabra, 1998.

\_\_\_\_\_. *Obras selectas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Escritos esenciales*. Editorial Sal Terrae, 2003.

*\*Prof. Ms. Maria Célia dos Santos*

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará-UFC  
Professora da Universidade Federal do Ceará – Campus Cariri.  
mariacelia@cariri.ufc.br.



## A CONCEPÇÃO DE ESTADO NO PENSAMENTO DE EDITH STEIN

*Prof. Ms. Francisco Lisboa Magalhães\**

**Resumo:** A proposta do presente texto é uma reflexão acerca do conceito de Estado em Edith Stein por compreender que o seu pensamento, dentre outros temas, conduz a uma concepção de Estado aplicável às exigências de nosso tempo, bem como à viabilidade de um conceito que expande alguns outros, tratados por autores, tais como Maquiavel, Hobbes e Hegel. Estes foram tomados, por serem evidentes na compreensão e na formação do próprio conceito de Estado e de sua viabilidade. Entretanto, esses autores foram referenciados para se chegar ao conceito proposto por Edith Stein. Afinal, a autora não apresenta um conceito novo e inovador de Estado, mas apresenta-o sob uma nova perspectiva. Ao longo do texto, são apresentados alguns conceitos de Estado, relacionados aos autores abordados e as dimensões escolhidas a partir da proposta de reflexão. Portanto, reconhece-se que a validade do Estado está na condição humana de dirigi-lo, inicialmente para o indivíduo, mas encontra a sua essência na efetivação da comunidade.

**Palavras-chave:** Estado, condição humana, comunidade, sociedade.

**Abstract:** The purpose of this paper is a reflection on the concept of state in Edith Stein to understand what your thinking, among other things, leads to a conception of state requirements applicable to our time as well as the feasibility of a concept that expands some others treated by authors such as Machiavelli, Hobbes and Hegel. These were taken because they are evident in the understanding and training of the very concept of State and their viability. However, these authors were referenced to arrive at the concept proposed by Edith Stein. After all, the author does not present a new and innovative concept of state, but it presents a new perspective. Throughout the text, we present some concepts of State, related to the authors discussed and the dimensions chosen from the proposal for consideration. Therefore, it is recognized that the validity of the state is in the human condition to drive it, initially for the individual, but its essence lies in the realization of the community.

**Keywords:** State, human condition, community, society.

## Introdução

Vemos, a cada dia, instaurando-se conflitos de ordem política nas nações que carecem de um reconhecimento também político de seus espaços. Somados a essa situação, apresentam aqueles de ordem étnico-religiosa. Desse modo, as negociações esbarram em limites doutrinários, quando não intolerantes. Encontramos, ainda, aqueles que expressam interesses econômicos explícitos, que se caracterizam desumanos em sua constituição, bem como na sutileza das hostilidades empregadas.

Buscamos referências, modelos e até doutrinas que direcionem o fundamento, tanto político quanto religioso, para uma abertura aos desafios de um mundo globalizado. Mundo este no qual a democratização das notícias e de conhecimento exige sentido para o modo de vida em crise. Por outro lado, não damos conta da complexidade deste mundo, da dimensão política que se apresenta multifacetada, exigindo reflexões cada vez mais sistemáticas que fundamentem as múltiplas tomadas de decisões arbitrárias e subjetivas, presas a interpretações ideológicas e arriscadas.

Não obtemos um conceito claro sobre Estado. O que é perceptível é a sua crise que, embora haja séculos de seu estabelecimento, nações ainda persistem em não reconhecer a validade de teorias e tratados direcionados à criação de um conceito de Estado efetivo e soberano.

Desse modo, propomos neste texto, refletir sobre o conceito de Estado em Edith Stein, por entender que o pensamento desta autora conduz, entre outros temas, a uma concepção de Estado aplicável às exigências de nosso tempo, bem como à viabilidade de um conceito que expande alguns outros tratados por autores, como Maquiavel, Hobbes e Hegel.

Procuramos não confrontar os conceitos dos autores citados, mas tê-los como referência para chegar ao conceito proposto por Edith Stein. Afinal, a autora não apresenta um conceito novo e inovador de Estado, mas apresenta-o sob uma nova perspectiva, que será apresentado ao longo do texto.

Assim, nos debruçamos em conceitos significativos tratados por Maquiavel (1999), Hobbes (1999) e Hegel (1992, 2003), por serem evidentes na compreensão e na formação do próprio conceito de Estado e de sua viabilidade. Cada um contribuiu na formação dos conceitos e argumentos apresentados ao longo do texto, como pressupostos para a apresentação da concepção de Estado em Edith Stein.

## 1. Maquiavel e a formação do Estado florentino

Nossa reflexão tem como ponto inicial, mas não o primeiro, Nicolau Maquiavel. Nascido em Florença em 03 de maio de 1469, no período em que a Itália era esplendorosa, mas infeliz. Pequenos Estados, com regimes políticos, comércio variado, bem como culturas diversas, constituíam a península no tempo de Maquiavel. Além disso, conflitos contínuos, invasões estrangeiras, crise nas instituições internas de governo abriam espaço para a interferência de nações vizinhas e até mesmo de Estados papais.

Maquiavel passou sua infância e adolescência em meio a este cenário conturbado, no qual a maior parte dos governos não se mantinha no poder a não ser por um período médio de dois meses. Sua percepção sobre poder, soberania e reinado permeia-se no seu contexto de vida, sendo contribuídos pela sua própria concepção de estrutura política fragilizada e dependente de pactos fraudulentos, corrupção e jogos de poder.

Entretanto, foi neste contexto político que, aos 29 anos de idade, Maquiavel passa a ocupar a Segunda Chancelaria, posição considerável em responsabilidade administrativa do Estado. Assume o cumprimento de uma série de missões, tanto em território interno quanto em diligências fora do domínio florentino.

Suas atividades diplomáticas são exercidas com a postura exigida de um porta-voz do governo, em que cada ação era medida cautelosamente, com a discrição e reflexão de um bom político e intermediador. Negociar conflitos e atenuar os ânimos era assunto que Maquiavel solucionava com maestria.

Assim, o exercício político de Maquiavel era igualmente refletido, quando, da mesma forma que sua militância também era proporcional ao nível de conhecimento, expresso em suas cartas e escritos. Cada missão assumida era também absorvida com maturidade política, revendo conceitos e posturas, reconhecendo a validade do homem pelas ações e pela virtude.

No entanto, suas tarefas diplomáticas sofreram brusca interrupção, o que era bastante comum em sua época, quando a família Médici recuperou o poder e retornou à Florença. Demitido, proibido de abandonar o território florentino e impedido de acesso a qualquer prédio público, foi ainda acusado de conspiração, torturado, preso e forçado a

pagar pesada multa pelos delituosos atos que supostamente cometera. Maquiavel experimenta de um extremo a outro na vida política, o que o torna ainda mais reflexivo sobre a necessidade de instauração de um Estado que garanta a paz e tranquilidade a seus cidadãos.

Numa carta escrita a seu amigo Francesco Vettori, assim ele expõe:

O destino determinou que eu não saiba discutir sobre a seda, nem sobre a lã; tampouco sobre questões de lucro ou de perda. Minha missão é falar sobre o Estado. Será preciso submeter-me à promessa de emudecer, ou terei que falar sobre ele. (Carta a Vettori 13/03/1513).

De fato, toda a preocupação de Maquiavel é para o estabelecimento do Estado, não o melhor, aquele diversas vezes imaginado, mas aquele que nunca existiu, o Estado real, capaz de impor a ordem. Maquiavel propõe a criação de um Estado real e concreto. O que ele denomina de um Estado na *verità effettuale* (verdade efetiva das coisas). Desse modo, o conceito de Estado não é aquele da tradição idealista de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino. É, antes de tudo, aquele da realidade examinada, tal como ela é e não como se desejaria que fosse.

Entretanto, pergunta-se: como criar esse Estado que estabeleça a ordem, quando a realidade exprimível de Maquiavel é instável, inescrupulosa e caótica? O autor empreende uma obra grandiosa, pois assume a missão de enxergar além dos acontecimentos para estabelecer a criação de um estado permanente e politicamente viável.

Maquiavel põe por terra a tradição que afirma haver ordem natural, uma vontade extraterrestre ou mesmo um jogo de dados do acaso. Na percepção de Sadek (1991, p.18), Maquiavel concebe “a ordem como um imperativo: deve ser construída pelos homens para se evitar o caos e a barbárie, e, uma vez alcançada, ela não será definitiva, pois há sempre, em germe, o seu trabalho em negativo, isto é, a ameaça de que seja desfeita”.

Para Maquiavel, o Estado é o resultado de feixes de forças, pelas ações concretas dos homens em sociedade, mesmo que não sejam do reino da racionalidade, e nem reconhecíveis imediatamente. Esse feixe de forças é o que mantém o Estado enquanto verdade efetiva e que pode ser investigado pela história que nos ensina a postura lícita do líder.

Maquiavel assim considera:

Aquele que estudar cuidadosamente o passado pode prever os acontecimentos que se produzirão em cada Estado e utilizar os mesmos meios que os empregados pelos antigos. Ou então, se não há mais os remédios que já foram empregados, imaginar outros novos, segundo a semelhança dos acontecimentos. (MAQUIAVEL N., Discursos. Livro I, cap.39).

No entanto, como a história é construída por homens e eles “são ingratos, volúveis, simuladores, covardes ante os perigos, ávidos de lucros” (MAQUIAVEL, 1999, p.106), Maquiavel propõe que, em meio a essa condição, a capacidade criadora do homem, isso é a política, constitua a duração do convívio entre os homens.

Como Maquiavel não idealiza nenhuma forma de Estado, passa a criar um repertório de ação para aquele que constitui o Estado, o Príncipe. Este não é um ditador, mas o fundador do Estado, “um agente da transição numa fase em que a nação se acha ameaçada de decomposição” (SADEK, 1991, p.21).

Nas palavras de Maquiavel (1999, p.111), essa concepção torna-se clara: “Nos atos de todos os homens, em especial dos príncipes, em que não há tribunal a que recorrer, somente importa o êxito, bom ou mal. Procure, pois, um príncipe vencer e preservar o Estado”. Maquiavel é um homem de seu tempo. Reconhecia a condição da Itália em sua época: dividida, corrompida e frágil às invasões externas. Também saber ser necessária a sua unificação, de modo a regenerá-la. Daí o fato de depositar no príncipe a condição de homem virtuoso e que conduziria o Estado ao nível da soberania. Assim, é impensado o Estado sem, efetivamente, a presença de quem o governe. O príncipe seria, portanto, o Estado personificado, restaurado nas instituições e identificado nas virtudes de quem o domina e dirige. Maquiavel reconhece e admite que as instituições corrompidas e deterioradas não poderiam ser renovadas se primeiramente não for dada a garantia de renovação do seu líder.

Assim, o príncipe seria aquele que encontraria os mecanismos de estabilidade das relações, na correlação de forças e na perpetuação do Estado como instituição que garante a autonomia da Nação. Ou seja, Maquiavel apresenta a figura do Príncipe como a autoridade e o poder do Estado que se funda na força, mas sobrevive graças à sua virtude para se manter no poder. Assim, o Estado não se caracteriza pela força de seus exércitos, mas na virtude de seu governante.

## 2. Thomas Hobbes: O Estado como Contrato

Superada a crise na organização política do Estado e, consequentemente, organizados os limites e as fronteiras das nações, algo tão almejado em Maquiavel, é preciso consolidar o Estado enquanto um contrato firmado entre os homens.

Thomas Hobbes (1588-1679) caracteriza-se, fundamentalmente, pela sua concepção de que a autoridade do Estado repousa sobre uma base exclusivamente racional. Polemizou, com isso, a tese aristotélica de que a sociedade era o resultado de um instinto primordial. Para Hobbes (1999), diferente do animal, não há sociabilidade instintiva. Não há um amor natural entre os homens, mas uma mistura de temor e necessidade, recíprocos por sua vez. O Estado aparece como o disciplinador dessa sociedade humana, do contrário, incorreria em violência e barbárie entre os homens.

Desse modo, segundo Hobbes (1999), há um contrato em toda sociedade humana, mesmo de caráter artificial, fazendo-o absoluto, soberano e poderoso. Esse Estado não visava o interesse pessoal, embora reconhecesse todos os súditos sob uma autoridade, transformando-os em cidadãos, com o direito de julgar a coisa pública. É o que Hobbes sustenta como sendo o contrato firmado entre os súditos e o soberano. A união dos homens em sociedade não caracteriza um evento natural ou instintivo, mas o resultado de um pacto, pondo fim ao estado de natureza (cada indivíduo, não submetido à lei e a um poder supremo, torna-se lobo dos outros homens).

Para este autor, os homens somente cumprem a lei e respeitam a segurança alheia, somente quando atemorizados pela força expressa do Estado. Desse modo, quanto mais forte for, menores as transgressões.

Thomas Hobbes escreve o “Leviatã” num contexto onde se insurgia a grande revolução da Inglaterra em meados do século XVII. Nesse momento, a monarquia tradicional estava sendo atacada por forças democráticas revolucionárias (puritanas). Dessa forma, a obra insere-se neste contexto do desafio puritano à tradição constitucional da Inglaterra e ao esforço da monarquia para transformar esta tradição.

Assim, Hobbes desenvolve sua concepção de natureza humana, influenciado pelo contexto da revolução científica, que se espalhou

rapidamente na Europa depois de 1600: "(...) a vida não é mais do que um movimento dos membros (...) E até vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem". (HOBBS, 1999, p. 9).

Hobbes (1999), desse modo, inserido neste contexto, elabora a sua análise sobre o Estado, ou o grande Leviatã, como sendo um homem artificial, que foi projetado com a finalidade da defesa e da proteção: "E aquele que irá governar a nação inteira deve ser, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano" (HOBBS, 1999, p. 10).

Mais adiante, acrescenta:

O fim último, causa final e designio dos homens, ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob o qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita (HOBBS, 1999, p. 107).

Vê-se que, no "Leviatã", o projeto de formação do Estado é o principal motivo para os homens saírem da condição de guerra que é a consequência necessária das suas paixões naturais, sendo claro quando o autor diz: "quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis da natureza" (HOBBS, 1999, p. 107).

O argumento levantado por Hobbes sobre o surgimento do Estado refere-se a todos aqueles homens que estão infelizes e com medo de perder suas vidas por morte violenta. Desta forma, resolvem unir-se e firmar um contrato recíproco para escapar à condição miserável em que vivem; "a busca da paz, uma paz definitiva na organização da sociedade política" (FRIEDRICH, 1970, p. 152). Reconhecendo essa validade, observa-se que o soberano do Estado absoluto age quando aqueles que lhe estão sujeitos concordam, de forma mútua, o que sem ele a vida seria intolerável. Hobbes ainda acrescenta que, "o poder do soberano não é uma força nua e natural, mas uma força civilizada e compreendida, (...) por cálculos práticos e razoáveis de uma humanidade a procura da paz, da segurança e do bem-estar" (POLIN, 1980, p. 102).

A perspectiva levantada por Hobbes é que, por serem membros de um Estado, os homens são obrigados a respeitar as leis civis. A lei civil é dirigida a todos os súditos, constituída por regras impostas pelo Estado, utilizada como critério de distinção entre o justo e o injusto, o bem e o mal. O legislador é unicamente o soberano, seja este um homem, como

numa monarquia, ou uma assembleia, como numa democracia ou numa aristocracia, e não se encontra sujeito às leis civis. Hobbes apresenta, desse modo, que, “dado que quem tem o poder de fazer e revogar as leis pode, quando lhe aprouver, libertar-se desta sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas”. (HOBBS, 1999, p. 166).

### 3. Hegel e o Estado Ético

Nascido em agosto de 1770 na cidade prussiana de Stuttgart, Georg Wilhelm Friedrich Hegel vinha de uma família de funcionários públicos e pastores. Desde os primeiros anos de ginásio destacou-se como um aluno disciplinado, particularmente interessado nas aulas de Latim e na Antiguidade Clássica. A pedido de seu pai, e em função de seu bom aproveitamento escolar, Hegel conseguiu uma bolsa para estudar Teologia na importante Universidade de Tübingen.

Em Tübingen, Hegel teve como companheiros Schelling<sup>1</sup> e Hölderlin<sup>2</sup>, com os quais organizou uma espécie de clube político em favor da Revolução Francesa. Como muitos de seu tempo, essa admiração inicial deu lugar depois ao espanto provocado pelo terror revolucionário, comprometendo a crença na capacidade do homem de reorganizar a sociedade por meios estritamente racionais.

Depois de formado, Hegel recusou-se a seguir a vocação de pastor, empregando-se como tutor, um tipo de professor privado (preceptor) que dava aulas e em geral morava na casa da família que o contratava. No entanto, logo obteria uma posição de professor na Universidade de Jena (1801-1806); depois em Heidelberg (1816-1818) e em seguida na prestigiada Universidade de Berlim (1818-1831), onde permaneceu até sua morte, tendo ali exercido a função de reitor. Na fase de Jena, Hegel via em Napoleão a força capaz de modernizar o rural e aristocrático mundo das cidades alemãs.

---

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm J. Von Schelling (1775-1854). Ao lado de Fichte, é considerado um dos principais nomes do idealismo alemão pós-kantiano. Foi professor na Universidade de Jena e Berlim. Sua filosofia influenciou profundamente o movimento romântico alemão, celebrando a busca do conhecimento de Deus pela análise da natureza. Sua principal obra - O sistema do idealismo transcendental - foi publicada em 1800.

<sup>2</sup> Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta e romancista do primeiro romantismo alemão. Sua obra concentrou-se em uma leitura muito pessoal do legado do mundo grego clássico. Em parte devido a seus problemas mentais, Hölderlin ficou parcialmente esquecido de seus contemporâneos, tendo sua obra sido reconhecida como uma das mais relevantes de seu tempo apenas no século XX.

Hegel busca estabelecer a verdade contida no Espírito, enquanto momento da consciência em seus desdobramentos. Esses momentos podem ser interpretados como os da história em suas condições racionais enquanto efetivação da própria razão. Assim, é possível retomar sua compreensão, retirando ou destacando o papel do Estado enquanto condição da efetivação da razão como realidade socialmente compreendida na radicalidade do Espírito.

Destacando a possibilidade de o Estado vir a ser a própria efetivação do Espírito, como resultado de todos os momentos da história, pode-se validar a religião como figura ou instituição capaz de apresentar a razão ou Espírito ao mundo, na condição de um estado religioso. Dessa forma, o Estado seria o momento em que o Espírito se manifestaria como conciliação ou explanação da condição racional do Espírito em sua autoexplicação.

Para Hegel, a razão “é a certeza consciente de ser toda a realidade” (1992, p. 56). Se a razão, como afirma Hegel, é o que a realidade manifesta, e a verdade reside apenas no todo, as partes se tornam racionais à medida que participam do todo, de forma consciente. Quando se propõe a uma explicação racional do Estado, Hegel afirma que ele é “racional em si e por si” (HEGEL, 2003, p. 217). No Estado se efetiva a razão presente, como vontade subjetiva imediata enquanto vontade substancial.

O Estado, para Hegel, é um todo ético organizado, isto é, o verdadeiro, porque é a unidade da vontade universal e da vontade subjetiva. O Estado é o que é em-si e para-si e, portanto, tem a efetividade de sua universalidade ou totalidade plena. Refere-se, essa totalidade, à união do espírito objetivo e o espírito subjetivo em que o indivíduo tem sua realidade e objetividade moral sendo parte do todo ético.

As palavras de Hegel são claras quando diz: “O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 2003, p. 216). Para ele, o Estado assume a existência imediata enquanto o indivíduo experimenta a liberdade, ligando-se ao Estado como sua essência, enquanto produto de sua atividade civil.

A pretensão hegeliana é apresentar a liberdade como condição de possibilidade da existência de um Estado efetivo, como princípio universal. Pode-se dizer que em Hegel, o Estado é o verdadeiro fundamento, lugar supremo capaz de proporcionar a garantia do Direito

objetivo. Desse modo, o Estado aparece como instância necessária, situada acima dos interesses corporativos, procurando preservar a universalidade. (WEBER, 1993).

Para Hegel, o indivíduo tem uma relação jurídica com o Estado, sendo este composto de regras definidas, integrando os interesses particulares com os da coletividade. Essa é a essência hegeliana do Estado. Assim, o indivíduo dispõe de um tribunal acima de si, que realiza o direito enquanto liberdade. Entretanto, a relação entre o indivíduo e o Estado, em sua vida privada não é a mesma entre os estados. Sendo cada Estado uma totalidade em-si e para-si, sua vontade reside na particularidade para a qual se volta. Portanto, não havendo nada acima do Estado, a relação entre os Estados se dá enquanto contrato e respeito mútuos. Um Estado carece de reconhecimento do outro para que tenha sua legitimidade absoluta.

Hegel, ao tratar de Estado, considera-o em sua individualidade, no estado de natureza. Compreende-se que, se não há acordo entre as vontades particulares dos Estados em meio a uma disputa, somente a guerra poderá solucionar. Hegel revela ser a guerra legítima, pois além de ser considerada transitória (conduz à paz), também é válida para a saúde moral dos povos, na renovação da vaidade dos bens e das coisas temporais.

#### **4. Edith Stein e o Estado Personalista**

Edith Stein não se utiliza do termo latino “status = estar firme”, enquanto situação permanente de convivência e ligada à sociedade política. Esse termo, Maquiavel utiliza em “O Príncipe”, em 1513, para revelar o espaço do príncipe e dos súditos por excelência. Ela não pretende estabelecer uma nova teoria do Estado, mas apenas visa uma nova perspectiva de efetivá-lo. Essa perspectiva levantada por ela mostra que o traço comum e perceptível na objetividade do Estado, é, necessariamente, o de ser uma forma de associação. Os sujeitos vivem nela e desenvolvem no interior dela determinadas funções. O Estado seria, inicialmente, uma associação entre os sujeitos, mas não se resume unicamente nesta dimensão.

O que instigava sua curiosidade intelectual era a existência de um “senso de solidariedade social insolitamente forte, de um sentimento de solidariedade com toda a humanidade e também com a comunidade mais próxima” (STEIN, 1992, p.173). Desse modo, o Estado, inicialmente

concebido enquanto sociedade solidária, caminha para exprimir-se e revelar-se na sua efetividade.

O Estado, portanto, soberano por essência, faz-se necessário à constituição de uma comunidade estatal, que só acontece quando todas as pessoas humanas, livres, que pertencem ao Estado se dão conta da comunidade que elas querem sustentar e o fazem com a participação moral, espiritual. Se essa vontade faltar, o Estado poderá deixar de existir, como já aconteceu na história da humanidade.

Historicamente, diz Stein (1992) que, do ponto de vista fenomenológico, existem quatro possibilidades de associações humanas: massa, comunidade, sociedade e Estado. Massa significa que somos levados, no nível psíquico, por uma reação comum (por exemplo, ouvimos um grande barulho e todos sentimos medo: é uma reação psíquica que nos leva a fugir). Todavia, pode haver alguém que diga: "não vos deixeis levar pelo pânico". O pânico é algo que atinge a todos, mas se conseguirmos parar, significa que nós ativamos uma motivação racional. Os seres humanos podem viver no nível de massa, ou seja, serem levados pelos seus desejos, pelos seus impulsos. Stein (1992) trabalhou muito sobre este conceito de massa, com referência ao nazismo, pois acreditava que este, assim como todas as formas totalitárias, enraizava-se em alguns aspectos psíquicos do ser humano como, por exemplo, a agressividade e a insegurança (STEIN, 1992, p. 142).

De acordo a autora, há na massa uma espécie de "contágio psíquico", que, em seu funcionamento, corresponde ao contágio de doenças do corpo. Evidentemente, há também tendências e impulsos que passam a ser utilizados por alguém de fora do grupo, como nas publicidades. No caso da ideologia, uma ideia que pode ser apresentada como boa, útil, mas, na verdade, do ponto de vista steiniano, faz com que certa organização siga os interesses de quem a propõe, formando-se a massa: pessoas juntas sem uma forma especificamente própria - um "projeto alheio", que não se revela como psíquico, mas intelectual; sendo assim, pode ser bom ou mau, mas, de partida, já é viciado quanto à questão da moral.

Stein (1999) diz, então, que se alguém faz uso da massa para um fim moral, faz algo negativo, pois não respeita a liberdade da pessoa humana. Ficou esta questão elucidada quando, no século XX, o Estado nazista revelou este fenômeno.

Desse modo, Stein (1999) acredita que a organização que respeita a pessoa se chama *comunidade*. A comunidade é, portanto, caracterizada pelo fato de os seus membros assumirem responsabilidades recíprocas. Percebe-se que o vínculo que liga os cidadãos é o da reciprocidade. Assim, cada membro considera sua liberdade, do mesmo modo que quer a liberdade do outro e, a partir daí, verificam qual é o projeto em conjunto, que pode ser útil para a comunidade, mas deve ser útil também para cada membro (ALLES BELLO, 2006).

A comunidade, dessa maneira, tem um fundamento especificamente espiritual. Sua característica principal reside no fato de que os indivíduos vivem “um com o outro”, ou seja, ninguém é absorvido no seu próprio viver momentâneo – como ocorre na massa. Stein (1999) esclarece que cada um compartilha sua vida com o outro, sentindo-se membro de uma comunidade que, por sua vez, é sujeito de uma vida própria.

Quando Stein (1999) busca esclarecer a condição da sociedade, como elevação da condição da comunidade, recai numa análise clara e questionadora: o que efetivamente diferencia a sociedade da comunidade? Enquanto esta é uma coexistência irrefletida, a sociedade é uma variante racional da comunidade. Como isso ocorre? A autora demonstra que a sociedade emerge na vida comunitária mediante atos claramente consabidos<sup>3</sup>. Desse modo, quando a comunidade surge, a sociedade é, desta forma, fundada; a identidade da comunidade se constitui, quando a da sociedade é produzida. A resposta que Stein (1999) dará à questão é a de que é a comunidade, e não a sociedade, o fundamento do Estado. Neste, os indivíduos, por sua vez, podem viver sem se relacionar reciprocamente. Mas isso ocorre somente quando a entidade estatal for considerada não como forma de vida comunitária, mas como uma superestrutura. Nesse ponto, Stein (1999) aproxima-se da perspectiva hegeliana, como bem afirma Soares (2006, p. 160):

A ideia de Estado se configura desde o Estado individual, que é a universalidade abstrata enquanto formado em si mesmo ou no seu isolamento. Ao entrar em relação com os outros Estados, através do Direito estatal externo, forma-se a particularidade e, finalmente, se cristaliza na universalidade concreta da História Universal.

---

<sup>3</sup> Consabido mantém o significado de que todos os participantes de uma comunidade são unânimes nas decisões, bem como no exercício do direito e na execução dos deveres, sem a nítida concepção de que os atos fortalecem os laços comunitários, nunca os enfraquecendo.

Assim sendo, Stein (1999) considera como núcleo válido da teoria contratualista (na aproximação com Hobbes), o fato de que todo ato livre de uma comunidade ou de uma entidade, em qualquer forma em que se configure, deve preservar a individualidade, elemento imprescindível para a compreensão da comunidade, fundamento necessário do Estado. Entretanto, Stein (1999), em seu texto “Uma investigação sobre o Estado” (1925), discorda das teorias que consideram as associações humanas uma simples agregação de indivíduos, posiciona-se contra uma interpretação contratualista do Estado e sustenta que na base do Estado há a comunidade ou a sociedade. Assim, concebe o Estado na perspectiva personalista. Esta perspectiva recupera a condição antropológica do Estado, reunindo pessoas enquanto imagens e semelhanças de Deus, correspondendo a tradição cristã que assegurou a formação do pensamento ocidental.

É relevante perceber que, do ponto de vista de Stein (1999), “indivíduo” não é um termo adequado para o tratamento ao homem, pois indica a pessoa humana considerada fora do seu grupo e, de acordo com essa interpretação, a comunidade não se constitui apenas com a aproximação de vários indivíduos, mas como uma união de pessoas humanas consideradas singularmente. Assim, o contexto relacional possibilita sua realização, já que a singularidade e a comunidade são dois momentos correlatos. Nesta perspectiva, Stein (1999) aproxima o seu pensamento da concepção liberalista, revisando em alguns pontos importantes que concernem à superação do conceito de indivíduo naquele de pessoa humana.

Desta forma, a noção de Estado de Edith Stein pode ser considerada personalista, visto a natureza orgânica mesma das associações humanas. E, assim, ela aceita do liberalismo a convicção do papel não absolutamente abrangente e totalizante do Estado (STEIN, 2000).

Para Alles Bello, (2000) esta concepção do Estado parece aproximar-se da posição de Hegel, para o qual a soberania não é do povo, como sustentara Jean-Jacques Rousseau, mas do Estado. A função não totalmente abrangente do Estado explica os seus limites, apesar de assegurar a sua validade. Por isso, a sua ideia, entretanto, se distancia quando de sua visão de um Estado universal que abrange toda a comunidade humana enquanto comunidade espiritual, ou da anarquia que se instaura quando as comunidades mais limitadas, como famílias, partidos e organizações profissionais tomam o predomínio.

Edith Stein reitera sua crítica a Hegel quando, no tocante ao Espírito absoluto e objetivo, e à história, ela coloca que a relação

comunidade/ história/Estado deve ser vista partindo-se da história como desenvolvimento da vida espiritual, na qual se veio delineando a cultura. Pensando-se que o povo é a “personalidade criadora da cultura”, (STEIN, 1999) e que aí reside a exigência de uma organização estatal, a especulação sobre o escopo do Estado e o conteúdo da história perde sentido num contexto individualista, como o hegeliano.

Na verdade, Edith Stein realiza, nas suas intenções, que o Estado deveria prescindir das questões referentes à divisão dos poderes, legislativo e executivo, ou a representação, confiada a um ou a mais cidadãos, pois, o objetivo, em sentido fenomenológico é estabelecer qual deve ser a estrutura ôntica do Estado e não tratar da formação do Estado ideal (STEIN, 1999).

Outra demonstração do Estado personalista em Edith Stein, está em, após identificar a soberania como elemento que caracteriza o Estado, que se distingue do povo, por ser uma estrutura social, admite que o povo é uma personalidade, de caráter orgânico; do mesmo modo a nação está na linha da comunidade enquanto comunidade do povo e enquanto consciência da sua unidade e tradição.

Desta maneira, o Estado, então, pode ter – mesmo que não seja estritamente necessário – uma comunidade de povo como seu fundamento, e não uma nação de fato, embora admitindo que poderia ser uma garantia ulterior de estabilidade. Assim, compreende Edith Stein que o conceito de nação não é indispensável para a estrutura do Estado.

Assim, em Edith Stein (1999) o Estado pode ser considerado uma pessoa, o que não se pode afirmar a respeito do povo, que é uma comunidade de pessoas. Stein (1999, p. 327) expõe que: “Na verdade, a soberania é para o Estado o que a liberdade é para o indivíduo”, caracterizada como fonte de atos espontâneos e, então, como personalidade.

No pensamento de Edith Stein (1999), o Estado, como toda pessoa que cumpre atos livres, é uma pessoa jurídica e, por conseguinte, uma realidade jurídica que ao possuir uma vontade jurídica, é fonte subjetiva de direito puro e direito positivo. Distingue-se do primeiro porque pode ser conferido, também, a quem não é fonte de direito puro. Por outro lado, é possível identificar nos atos do Estado certo “espírito” (Geist). Na interpretação de Alles Bello (2000) mesmo que o Estado revele no seu agir público e que exprima o *ethos* do seu povo, isso ele o realiza porque constitui o âmbito de sua soberania.

Portanto, no pensamento filosófico de Edith Stein, o Estado se revela como uma pessoa humana “que possui um corpo, uma alma e um espírito” (STEIN, 1999, p. 379). Na visão orgânica do Estado, esta filósofa tida como contemporânea, identifica, do ponto de vista fenomenológico, os aspectos espiritual, psíquico e corpóreo, sendo este último vinculado ao território, sustentando que o Estado necessita de um solo, do mesmo modo que uma pessoa humana necessita de um corpo (STEIN, 1999).

Para Edith Stein, o Estado deve ser “mestre de si mesmo” (STEIN, 1999), sendo a soberania o ato de legislar-se plenamente autônomo. Assim, a condição da comunidade se reflete no próprio autogerenciamento do Estado, plenamente realizável pelos indivíduos, não desconexos da comunidade, mas solícitos participantes.

Por isso, Stein (1999) tece sua crítica de que a essência do Estado é o poder. Esta crítica torna-se imperiosa se por poder entender-se a capacidade de salvaguardar a autonomia legislativa do Estado. Para a autora, o poder deve representar a totalidade estatal e suas diversas funções, sendo indiferentes para a integralidade do Estado as mãos que o toquem (se as de uma só pessoa, se as de um grupo, se as do povo). De fato, conclui que autoridade e iniciativa legal são termos intrinsecamente correlatos. Portanto, a validade do Estado está na condição humana de dirigi-lo, inicialmente para o indivíduo, mas encontra a sua essência na efetivação da comunidade. Assim, a personalidade do Estado se plenifica.

## **Conclusão**

O Estado está em função permanente da comunidade do povo: se a soberania é sua essência, é para conservar a comunidade da influência e ingerência dos outros Estados e desenvolvê-la no objetivo de comunidade ética. Por isso, a reflexão que se faz sobre o pensamento de Edith Stein sobre o Estado pauta-se na aplicabilidade atual de suas categorias reflexivas, visto que são presentificadas algumas questões essenciais do Estado, como a própria essência de Estado e povo, indivíduo e direito, comunidade e sociedade.

Edith Stein pôde analisar algumas questões essenciais do Estado, como: a relação entre Estado e povo, Estado e indivíduo, Estado e direito e outros fatores que concorrem para a formação do Estado, que devem ser analisados sob o perfil histórico, no que concerne à função política, ao

território, aos limites da sua força e às razões da sua gênese e da sua decadência.

Como essência do Estado personalista, sua validade repousa na condição dos indivíduos gregários estarem voltados para a experiência vivida de cada um em corresponsabilidade e autonomia, caracterizando, desse modo, o sentido de vida comunitária, por ser o espaço próprio de expressão de cada um.

Assim, a perspectiva de Estado, proposta por Edith Stein, não contradiz o que foi construído enquanto legado reflexivo sobre o tema, mas simplesmente reelabora o sentido para o nosso tempo, para os desafios que se instauram e para o próprio conceito efetivo que se faz necessário para a humanidade que carece de um estatuto de sociabilidade legítima e humanizadora.

## **Bibliografia**

BELLO, Angela Alles. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

\_\_\_\_\_. **A fenomenologia do ser humano**: traços de uma filosofia do feminino. Trad. Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia e ciências humanas**: implicações éticas. São Paulo: EDUSC, 2000.

COSCODAI, Mirtes Ugeda (Org). **História da Filosofia**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

STEIN, Edith. **Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici**: l'infanzia e gli anni giovanili, Tradução. Bárbara Venturi, Città Nuova, Roma, 1992.

\_\_\_\_\_. **Obras Completas**: escritos autobiográficos y cartas. Trad. G. Ezequiel Rojo, OCD, Jesús García Rojo, OCD, F. F. Sancho Fermín, OCD, Constantino Ruiz-Garrido. Madrid: Monte Carmelo, 2002.

\_\_\_\_\_. **Una ricerca sullo Stato**. 2. ed. Trad. Ángela Ales Bello. Roma: Città Nuova, 1999.

FRIEDRICH, Carl. Maquiavel e Hobbes: teóricos do poder político. In: FRIEDRICH, Carl. **Uma introdução à teoria política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

LEFORT, Claude. Sobre a lógica da força. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek. **O pensamento político clássico**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu e Rousseau. São Paulo: TAQ, 1980.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

POLIN, Raymond. O mecanismo social no Estado civil. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek. **O pensamento político clássico**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu e Rousseau. São Paulo: TAQ, 1980.

SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: edUECE, 2006.

ROMANO, Rita de Cássia Vieira Gomes. O Estado sob uma perspectiva fenomenológica: uma leitura de Edith Stein. In: **Cadernos da EMARF. Fenomenologia e Direito**. Rio de Janeiro, v. 2, p.1-196, out.2009/mar.2010.

WEBER, Tadeu. **Hegel**: liberdade, Estado e história. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

WHITE, Michael. **Maquiavel**: um homem incompreendido. Tradução de Julián Fuks. São Paulo: Record, 2007.

*\*Prof. Ms. Francisco Lisboa Magalhães*  
Mestrado em Filosofia Contemporânea pela  
Universidade Federal do Ceará - UFC  
Professor da Faculdade Católica do Ceará – Marista  
professorlisboa@hotmail.com

## COMPREENDENDO A SUBJETIVIDADE À LUZ DOS ESTUDOS QUE CARACTERIZAM O PERÍODO HISTÓRICO DA HIPERMODERNIDADE

*Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins\**  
*Prof. Ms. Francisco Antonio Francileudo\**

**Resumo:** O estudo proposto faz um diálogo hermenêutico sobre a compreensão da subjetividade na hipermodernidade. O objetivo é apresentar a problemática da subjetividade na sociedade apressada hipermoderna. Para tanto, fazemos uso do método qualitativo de interpretação hermenêutica, tomando por base a produção de teóricos e pesquisadores que têm se debruçado em suas pesquisas para compreender as transformações sociais e subjetivas no mundo em mudança. À luz das discussões hipermodernas sobre o processo de transformação e de desenvolvimento tecnológico é que procuramos entender como se mostra a subjetividade. A partir desses achados, propomos que a modernização de uma sociedade qualquer deve ser vista partindo de projetos e movimentos dos diversos processos coletivos que contribuem para a construção da subjetividade. Assim, observamos que no estudo hermenêutico da cultura atual, imperativamente a busca de satisfação subjetiva e procura por meios fáceis e práticos que tragam solução imediata para a presente insatisfação é intensa. Esses novos desafios postos ao ser humano hipermoderno influenciam a ação subjetiva enquanto tal, tanto no que se refere à dimensão da individualidade, quanto da coletividade dentro do pensamento contemporâneo.

**Palavras-chave:** Subjetividade; hermenêutica; Modernidade; hipermodernidade.

**Abstract:** The proposed study is a hermeneutic dialogue about the understanding of subjectivity in hyper. The goal is to present the problem of subjectivity in a hurry hypermodern society. To this end, we use the qualitative method of hermeneutic interpretation building on the production of theorists and researchers who have devoted their attention in their research to understand the social transformations and the subjective world of change. In the light of discussions on the hypermodern process of transformation and technological development is that we understand subjectivity as shown. From these findings we propose that the modernization of any society must be seen from projects and movements of the various processes that contribute to the collective construction of subjectivity. Thus, we observed that in hermeneutic study of the current culture is imperative to search for subjective satisfaction and looks for ways to bring easy and practical immediate solution to

this is intense dissatisfaction. These new challenges posed to human influence hypermodern subjective action as such, both with regard to the dimension of individuality and collectivity in contemporary thought. Therefore, the hyper reveals, according to Lipovetsky, individual hedonism, to undermine the traditional instruments of social control and foster indicates rampant relativism of values, allowing free travel of all sorts of imaginings and possible actions.

**Keywords:** Subjectivity; hermeneutics; Modernity; hyper.

## **Introdução**

Na hipermodernidade, os discursos predominantes, a respeito do que a vida deve ser, têm-se empobrecido gradativamente, à medida que se apoiam, cada vez menos, em razões políticas, filosóficas, éticas e, cada vez mais, em razões de mercado. As grandes utopias políticas e cidadãos apontam sempre para além da banalidade do nosso dia a dia, para um devir, uma transformação do sujeito ou do mundo que ele habita. Ou, então, para alguma forma que ultrapasse os limites de nossa morada organicista e se coloque diante de uma experiência que transcenda o simples consumir.

Esse estudo tem por objetivo dialogar sobre a subjetividade na hipermodernidade, através da interpretação hermenêutica de produções de pesquisadores que tem se debruçado sobre as peculiaridades dessa conjuntura que envolve e propõe novos significados a existência humana.

Neste texto deixamos claro para o leitor que fizemos muitos recortes e optamos por tomar o termo hipermodernidade encampado por Lipovetsky dentre as tantas nomenclaturas dadas ao momento contemporâneo que estamos vivendo como: pós-modernidade, modernidade líquida, sociedade apressada e outras que podemos encontrar na literatura.

Lipovetsky argumenta que desde os anos cinquenta o mundo vive uma intensificação jamais vista daquilo que caracterizou a modernidade: o mercado, o indivíduo e a ascensão técnico-científica. E a partir do avanço gigantesco da globalização e das inúmeras tecnologias de comunicação que tem seu ápice a partir dos anos oitenta (80), é que ele denomina de hipermodernidade o momento que vivemos. Isso por causa da velocidade dos acontecimentos e movimentos, interferindo diretamente no comportamento e modo de vida do ser humano.

A situação paradoxal da sociedade hipermoderna, dividida entre a apologia do excesso e o elogio à moderação, traz como consequência uma inquietante desestabilização emocional e fragilização do indivíduo. Face

à desestruturação das formas de controle social, temos o direito de decidir e fazer escolhas no âmbito de um contexto cada vez mais plural e liberal, mas também nos cabe a capacidade para o exercício do autocontrole e do comportamento individual responsável.

Desta forma, o indivíduo hipermoderno revela-se inquieto e amedrontado diante de um futuro incerto e ambivalente: por um lado é estimulado à valorização de princípios como a saúde, o equilíbrio e a prevenção; por outro, levado pela lógica do excesso, revela comportamentos extremamente excessivos reveladores de uma patologia do excesso do consumo.

Tudo parece indicar que realmente estamos na era do “hiper”, a qual aponta para a necessidade de se repensar a socialização e a dimensão ética da vida. Pois, o que dá significado a existência humana é o denominado mercado consumista, com seus sinais visíveis e invisíveis de realizações quantificáveis, não deixando espaço para o sujeito crítico pensar outra forma de viver e se relacionar.

Neste sentido, as contribuições do pensamento de Edith Stein sobre a pessoa possuem potencial impar que aponta para alcançar a plenitude, não pelo hiperconsumo, mas pela busca do que é relevante para seu aperfeiçoamento: para conseguir a transformação sobrenatural, é preciso deixar tudo quanto faz parte do homem natural<sup>1</sup>. Procurando compreender um pouco esta subjetividade steiniana, percebemos uma correlação com as inquietudes fenomenológicas, quando Edith Stein concebe o ser humano como um projeto, algo inacabado. O aperfeiçoamento, porém, pertence ao homem mesmo.

## **Metodologia**

Antes de entrar naquilo que é nosso objetivo refletir, a subjetividade na hipermodernidade é plausível fazer brevemente um histórico dos diferentes momentos ou estágios porque passou o pensamento filosófico contemporâneo. Assim, a reflexão que se vai fazer não deve perder de vista a relação filosofia e subjetividade, visto que a experiência tem por base levantamento de alguns dados sobre a subjetividade na sociedade apressada hipermoderna.

Para tal empreitada utilizamos o método de investigação qualitativo de interpretação hermenêutica, no intuito de compreender a ação humana

---

<sup>1</sup> STEIN, E. *A ciência da cruz*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2008.

em seus diferentes comportamentos subjetivos e sociais, a partir das construções dos diversos autores pesquisados<sup>2</sup>.

Neste sentido a filosofia interpretativista define o papel do hermeneuta como “um indivíduo engajado em uma análise crítica ou explicação de um texto”<sup>3</sup>. A hermenêutica é a arte ou técnica de compreensão e construção de um fundamento metodológico para as ciências humanas, cuja tarefa é interpretar as estruturas básicas de nossa experiência de vida, sustentando a ideia de que a tradição não é algo externo, mas é uma força viva que penetra toda a compreensão, influência no que somos e no modo como compreendemos o mundo<sup>4</sup>.

Sendo, assim, compreender é sempre compreender de uma maneira diferente, o que não significa que a interpretação seja feita de maneira arbitrária e deturpante, mas uma interpretação correta do que dizem as coisas em si mesmas. Visto que a compreensão é vivida ou existencial, ou seja, “compreender o que está envolvido no processo da compreensão propriamente dita”<sup>5</sup>.

### **Compreendendo o período histórico da modernidade à hipermodernidade**

Modernidade é um termo que muitas vezes encontrou no decurso da história significações abusivas, interferindo na perspectiva intelectual, cultural e ética, pois, o ethos moderno afetou a conduta dos indivíduos como também as concepções de mundo e as estruturas sociais.

Quando falamos da modernidade convém que destaquemos o clima intelectual<sup>6</sup> em que se gerou o pensamento moderno e, posteriormente, a radicalização desse pensar na hipermodernidade, partindo de suas raízes, e o discurso pré-moderno que acontecia a partir das narrativas míticas e metafísicas.

O mundo ocidental, marcado pelo pensamento grego e pelo direito romano, assimilou, a experiência cristã que continua presente até hoje, como herdeiro da tradição greco-romana. Todo o nosso modo de ser é

---

<sup>2</sup> PONTES, R. N. *Mediação e Serviço Social: um estudo preliminar sobre a categoria teórica e sua apropriação pelo Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 1997.

<sup>3</sup> DENZIN, N.; LINCOLN, Y.S. et al. *O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teorias e Abordagens*. Artmed, Porto Alegre, 2006, p. 198.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> DENZIN, N.; LINCOLN, Y.S. et al. *O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teorias e Abordagens*, Porto Alegre: Artmed 2006, p. 200.

<sup>6</sup> OLIVEIRA, M.A. de. *Pluralismo e ética: in ética e práxis cristã*. São Paulo: Ática, 1995.

fruto de um longo processo histórico que tem seus assentos antes mesmo da Idade Média.

As raízes do que entendemos por modernidade podem ser encontradas em Santo Agostinho quando muito antes acentua o conceito de interioridade, que torna possível pensar que, o que temos em termos de experiências voltadas para o intimismo, peculiaridade da modernidade, com efeito, encontra seus primórdios em Santo Agostinho. Ele fala da ideia do 'futuro interno', uma interioridade que nos permite afirmar "o princípio 'redi in te ipsum' em que o homem entra em si mesmo e encontra a verdade: 'Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat veritas'; embora esta interioridade tenha como último ponto de apoio a própria divindade"<sup>7</sup>.

Contudo, a modernidade inaugura um novo período na história do pensamento ocidental. É com o poderio que foi dado à razão no período iluminista, que o ser humano "iluminado" encontrou uma autonomia diante do antropocentrismo e que começa a negar qualquer possibilidade de encontrar garantias fora de si, fora do processo de racionalidade do sujeito. De forma que, "a realidade agora permanece reduzida à objetividade sem nenhum outro mediador"<sup>8</sup>.

Assim, a modernidade trouxe a chamada superação da menor idade humana que se apoiava no fanatismo, na superstição e na intolerância, a razão moderna vai aportar num processo reflexivo, emancipador e libertador, que se dirige para a consecução da felicidade. O sujeito moderno pretende entrar em confronto com o sentido dos conteúdos políticos, éticos, culturais, emancipando-os do marco da tradição.

Como é sabido, a civilização ocidental moderna resulta dos acontecimentos ocorridos entre os séculos XIV e XVI; então, a partir daí "a filosofia passa a ocupar o lugar da religião, na fundamentação da nova ordem sócio-política. A razão humana começa a ser realçada diante da fé<sup>9</sup>. E a modernidade gera um novo paradigma, o antropocêntrico centralizando o diálogo com as ciências e o discurso racional. Essa modernidade racionalista passa a acreditar em uma outra experiência

---

<sup>7</sup> CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 40.

<sup>8</sup>Ibidem, p. 22.

<sup>9</sup> LARA, T. A. *Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p.08.

que não é de Deus, mas na experiência de um mundo de essências e de verdades puras. Essas verdades intuídas pela razão humana é que passam a ser o suporte de todo o conhecimento válido, libertando o homem da tutela da Teologia, encarnada na Escolástica, possibilitando sua plena realização.

Essas novas tendências podem divergir quanto aos limites das possibilidades da razão. Não divergem sobre a necessidade de a razão fundamentar os novos valores que conduzem e orientam as construções sociais e subjetivas. “A pesar do processo de dessacralização desse mundo, ele permanecia nimbado por certa sacralidade. A sacralidade dos princípios primeiros racionais”<sup>10</sup>.

A sociedade paulatinamente vai se desvinculando da cultura medieval e ficando cada vez mais secularizada, passando a falar de Deus não mais como o Deus da revelação cristã, mas o deus da razão. Sendo a última palavra não mais da teologia, e sim a produção da razão humana. “É o próprio homem que dá as cartas de leitura da sua existência e do mundo que o cerca. O homem torna-se, realmente, a medida de seu mundo significativo”<sup>11</sup>.

Assim, em nome do ser humano moderno, levantou-se outra cultura: a da razão, da experiência, da ciência e da técnica, fundamentando-se na racionalidade e vontade do ser humano. Com isso, o fenômeno da modernidade vai compreender o mundo como espaço secularizado, onde há uma decadência das ideologias e da ética, gerando uma ruptura com os compromissos sociais, políticos e modelos de comportamentos culturais e subjetivos.

O processo acelera-se a partir do século XVII, com o cógito cartesiano, incluindo aqui o crescente aumento da vinculação histórico-temporal com o moderno processo de centralização e auto-afirmação do sujeito como centro de todo o pensar.

O cógito cartesiano faz uma transvaloração do princípio agostiniano, despontencializando a essência ontológica necessária. O sujeito moderno substitui, portanto, a verdade divina que habita em seu interior, pela intrínseca auto-evidência da verdade. “Passamos do ser unicamente pensado para o ser pensante, para o espírito consciente de si

---

<sup>10</sup> Ibidem, p.32-33.

<sup>11</sup> Ibidem, p.50.

mesmo, já que, para quem pensa é infinitamente mais próximo, mais presente e mais certo que o pensado”<sup>12</sup>.

Na sociedade moderna não há mais um sistema unitário capaz de articular o sentido último nas diferentes esferas da vida humana. Neste contexto, a subjetividade moderna é marcada pelas ilimitadas propostas de realização. Aqui o indivíduo “vai definir-se socialmente pelo econômico, e não precisamente por valores que possam guiar seu agir no mundo”<sup>13</sup>.

Com esta perspectiva de mundo, onde tudo é instrumento da razão e o ser humano é o sujeito que dá sentido a tudo que existe, vem, então, o problema do individualismo exacerbado transformando os valores em questões relativas, atacando as imagens estáveis do mundo. Dentre as muitas mudanças que ocorrem no contexto social que interferem na subjetividade surge o fenômeno da globalização<sup>14</sup>. “A globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crenças e pertença”<sup>15</sup>.

Desse modo, a modernidade trouxe princípios que são elementos vinculantes para o desenvolvimento normativo de seus valores. O que mais se destacou no decurso do tempo foi a individualidade, abrangendo todas as suas dimensões: sentimento, razão, liberdade. De modo que podemos observar dos escritos de Castiñeira que esta individualidade genial vai desembocar na vontade de expansão do sujeito autônomo.

---

<sup>12</sup> CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 41.

<sup>13</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 10.

<sup>14</sup> A globalização provocada pela revolução tecnológica, política e econômica tem ocasionado a perda de identidade e forte tendência ao desenraizamento cultural e religioso que desembocou nas grandes massas de pessoas pobres sobrando na sociedade pensada pela modernidade. Esta também produziu a perda do sentido da identidade cultural e tem diminuído bastante a identificação das pessoas com as comunidades de origem. Dessa forma, hoje, vive-se um processo de imitação da forma de vida dos países ricos, constante migração, invasão de imagens simbólicas que invadem o universo cotidiano das pessoas mediante os meios de comunicação social modernos. Isto tem promovido também o relativismo das crenças que ataca diretamente as imagens estáveis do mundo, a memória coletiva, religiosa e a cosmovisão. Com efeito, tudo isto tem permitido aos indivíduos sentirem-se em casa em seu mundo, entretanto em uma profunda crise de legitimidade da sociedade, da cultura, da religião e da vida pessoal. O mundo globalizado é um mundo da fragmentação, do relativismo, é um fato universal que atinge toda a civilização (CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 9-14).

<sup>15</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 14.

Assim, a modernidade fundamenta-se pela afirmação do poder da razão e da técnica e pelo “protagonismo do sujeito no pensamento e na ação política; a rejeição a tradição, a autoridade e ao dogma; a crença em valores como o progresso ou o trabalho, etc”<sup>16</sup>.

Seguindo essa argumentação, Castiñeira<sup>17</sup> continua afirmando que a modernidade vai ser regida por princípios que ela considera a razão de ser para dar sentido a todas as coisas, como: a categoria de análise sócio-econômica, a filosofia científica e histórica e a categoria estético-cultural. E, ainda, a predominância vai desde o fator técnico-industrial, prezando pelo bem-estar social e pelo consumo.

Conforme o modelo social baseado na utopia da razão instrumental, na qual o progresso material, a democracia liberal, a cultura popular e a ética do trabalho são valores derivados dos mecanismos econômicos utilizados pela industrialização e aplicação de capital. Aqui é importante que destaquemos as transformações sociais realizadas no mundo urbano, a nivelação social, a reorganização política e dos modelos de cultura e saúde pública adotados. Também sofre grande impacto a comunicação de massa e o pluralismo ideológico<sup>18</sup>.

Portanto, neste percurso histórico da modernidade a hipermodernidade percebemos mudanças substanciais que influenciam a subjetividade humana: do triunfo humano do sujeito individual, por meio da sua razão e liberdade, valores que caracterizam a cultura moderna, continua na hipermodernidade com uma radicalização dessa, deixando os sujeitos cada vez mais individualistas, utilitaristas, coisificantes e consumistas. “O consumismo não conhece limites. Ele não respeita domínios antes imunes aos seus efeitos, nem sustenta marcos existentes de território cultural”<sup>19</sup>.

Como visto, a época moderna vai difundir dois modelos de valores que serão o marco de seu processo: primeiro, a racionalidade e a liberdade e o segundo o progresso, a indústria e a utilidade. Tudo isto, porque o que está em alta é autonomia da razão teórica e prática, que vai dominar o ser humano com o mito do progresso indefinido desembocando na autonomia individual e no desaparecimento das estruturas de controle social.

---

<sup>16</sup> CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 10-11.

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> LYON, D. *Pós-modernidade*. Tradução por Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 1998, p. 93.

Na avaliação de Castiñeira<sup>20</sup> os pressupostos que regem a modernidade são os da racionalidade moderna que valorizam os objetos capazes de dar certeza científica absoluta. E que possam demonstrar a sua legitimidade a partir da razão. As normas para o pensar moderno fundam-se na abstração do pensamento, na estrutura temporal, na individuação humana, na libertação do elemento prometeico,<sup>21</sup> como dimensão imanente da condição humana.

Os elementos prometeicos da modernidade vão levar os indivíduos a apoderar-se do seu próprio destino, numa imanência auto-afirmando-se como produtividade livre sem vínculo com a antiga dimensão transcendente da vida humana. Neste sentido, o cinismo da modernidade vai desembocar na ideologia individualista hedonista que é conseqüência da radicalização contra as pretensões de universalidade do pensar medieval e auto justificam-se na racionalidade moderna.

Nesta ótica, torna-se possível compreender que, no contexto histórico da modernidade e radicalização da mesma na hipermodernidade, o que percebemos não é uma ruptura, mas uma continuidade teórica que mantendo a distância, crê contemplar o caráter ilusório da verdade, e que, afinal, renuncia ao iluminismo porque, no fundo, o levou a sério. O momento em que vivemos é uma modernidade sem lamentações, "sem a ilusão de uma possível reconciliação entre jogos de linguagem, sem nostalgia de totalidade nem de unidade, de valores e de realidades, com a jovial ousadia de uma 'gaia ciência'"<sup>22</sup>.

Como observa Oliveira,<sup>23</sup> a modernidade caracterizou-se pela centralização do ser humano como critério último de verdade. Nessa compreensão, reportando-se a Habermas, neste processo de modernização considera que a subjetividade humana caracteriza-se pela radicalização desta forma de pensar que vinha sendo apresentada, chegando na hipermodernidade<sup>24</sup> a negar toda pretensão de articular um discurso do sentido do todo, apresentando-se como um sistema que implica mudança de sentido, utilizando-se de categorias bem mais enfáticas que as usadas nos períodos pré-moderno e moderno.

---

<sup>20</sup> CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>21</sup> Entenda-se por dar esperança ou fazer promessas de projetos ligados a fundamentos temporais relativos ao futuro e sentido da práxis humana.

<sup>22</sup> CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 117.

<sup>23</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Pós-modernidade: abordagem filosófica*. Fortaleza: UFC, 2002.

<sup>24</sup> LIPOVTSKY, G. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004b.

Em última instância, o que a hipermodernidade vai fazer é uma radical crítica ao antropocentrismo, categoria central do pensamento moderno, a do sujeito idêntico a si mesmo, fonte de constituição do modo de pensar o mundo. Oliveira afirma que todas as metas narrativas perderam, hoje, a sua credibilidade e se tornaram incapazes de garantir o vínculo social. O que ocorre é que o princípio de uma meta linguagem universal é substituído pela pluralidade de sistemas, normas e axiomas. “O conflito surge, precisamente, por não haver uma meta linguagem universal, o que se torna sem sentido qualquer tentativa de articular uma teoria global das estruturas fundamentais da realidade”<sup>25</sup>.

Nesse contexto de hipermodernidade, ao que nos parece, é importante repetir todas as formas de saber e de ação, destacando as características que lhe são muito peculiares e aqui destacamos: desconfiança profunda frente a qualquer tipo de identificação com o conceito de metafísica; preferência pelas diferenciações e mudanças de sistema; “dúvida, fundamentada na teoria da linguagem, na pretensão de universalidade do espírito; um certo retorno ao vitalismo dos desejos em recusa às injunções de um superego vinculado ao sistema”<sup>26</sup>.

Portanto, a hipermodernidade é a época da aparência destituída de tradição e constituindo novos referenciais e status teóricos e práticos, desqualificando o passado e valorizando o novo. Afirma o individual sobre o coletivo, reinando no processo de subjetivação o efêmero. Contudo, aqui a ênfase é dada a autonomia subjetiva e, esvaziam-se os princípios sociais reguladores de opiniões e modos de vida<sup>27</sup>.

De fato, Lipovetsky<sup>28</sup> complementa dizendo que a hipermodernidade é mais que um simples momento da história, ela é o horizonte valorativo e normativo em que vivemos e dentro do qual construímos relações. É momento de pensar a felicidade fundamentalmente voltada para o individual. Em outras palavras, felicidade, prazer, consumo e individualismo são pontos de referencia fundamentais para o entendimento da subjetividade hipermoderna.

E, ainda, a crise da modernidade é um processo inacabado que gerou a hipermodernidade, a era do vazio, do líquido, do hiper, que por sua vez se explica melhor pela sedução do consumo ou do hiperconsumo

---

<sup>25</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Pós-modernidade: abordagem filosófica*. Fortaleza: UFC, 2002, p. 02.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 05.

<sup>27</sup> LIPOVTSKY, G. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004b.

<sup>28</sup> *Idem*.

e hipernarcisismo<sup>29</sup>. Dessa forma, a hipermodernidade está ainda entrelaçada com a modernidade, definitiva e perpetuamente, porém numa época nova, com releitura nova de certas características da modernidade que a subjetividade hipermoderna foi intensificando cada vez mais.

### **Características da subjetividade à luz da hipermodernidade**

A sociedade hipermoderna em que vivemos precisamente a do século XXI é marcada por mudanças. Mudanças de paradigmas, mudanças culturais, sócio-econômicas e de valores, que implicam necessariamente em uma re-adaptação do indivíduo em seu meio. Frente a tantas mudanças, que não deixam de interferir no afeto, no comportamento, no indivíduo em sua unicidade e na própria coletividade os sujeitos têm sentido os efeitos desses impactos.

Lipovetsky<sup>30</sup> nos aponta a lógica contraditória da sociedade hipermoderna, acentuando o fato de esta contradição ter sido introjetada pelos indivíduos, que a revelam através de seus conflitos e de seu medo diante da incerteza, da complexidade e da imprevisibilidade do presente. Neste sentido, o que mudou principalmente foi o ambiente social e a relação que os indivíduos estabelecem com o presente. Com isso, é o medo que impera e que domina diante de um futuro incerto, onde tudo inquieta e assusta.

De acordo com Lipovetsky<sup>31</sup> a expressão pós-moderno — isto é, de algo que vem após a modernidade, é ambígua, desajeitada, para não dizer vaga, pois evidentemente a partir dos anos 1950, 1960, havia uma modernidade de novo gênero que tomava corpo e não uma simples superação daquela anterior.

Então, o que caracteriza esse momento da história? Rápida expansão do consumo e da comunicação em massa; enfraquecimento das normas autoritárias e disciplinares; o crescimento da individualização; perda de crenças em um futuro revolucionário; descontentamento com a política e enfraquecimento das militâncias. Partindo desses pressupostos psicossociais, Lipovetsky<sup>32</sup> analisa o sujeito contemporâneo “nos tempos hipermodernos” com novos valores. Esses valores pautam o modo de

---

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> Idem.

vida, através do hipercapitalismo, da hiperclasse, das hiperpotências, do hiperterrorismo, do hiperindividualismo, do hipermercado etc. O autor argumenta que a modernidade está então cada vez mais radicalizada, assistimos ao liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, numa individualização galopante.

O que constatamos é que chegou o tempo da modernidade consumada, uma escalada aos extremos sob o signo do excesso: tecnologias em transformações vertiginosas, Internet, milhões de sites, o turismo de multidões, aglomerações urbanas, cidades gigantescas, hipervigilância, hiperconsumismo, obesidade, compulsões e vícios. O tempo hoje, hipermoderno é instantâneo, líquido, fluido tem como característica a “cultura do narcisismo”, uma monumental explosão individualista<sup>33</sup>.

Lipovetsky, em “Os tempos hipermodernos” pinta o quadro que se convencionou chamar, na França, de “paradigma individualista”. Em “A era do vazio”, focaliza mais ainda a desagregação da sociedade e dos costumes. O indivíduo contemporâneo, o consumo de massa, a emergência de um modelo de socialização e de individualização nunca vistos, em ruptura com o tradicional, dos séculos XVII e XVIII. Para o autor, estamos entrando em uma nova fase na história do individualismo ocidental caracterizada como segunda revolução individualista.

O modo de vida hipermoderno retratado por Lipovetsky apresenta também aspectos que interferem diretamente no jeito de ser e viver dos homens e mulheres da sociedade atual. A mudança de época apresenta: distâncias encurtadas, entre uma comunidade e outra, uma nação e outra e entre as pessoas.

O momento hipermoderno que vivemos é comandado pelo tempo eletrônico, acelerando e diversificando intercâmbios e comércios, trocas e negócios, até mesmo as relações entre os povos. Assistimos ao surgimento de um mundo sistematizado, tecnificado, pragmático, impondo os princípios da quantificação e da eficiência a todas as atividades, produções culturais, modos de vida e de cosmovisão. É a chamada globalização do capital, das condições de produtividade, do mercado, do lucro e das exigências desse mesmo mercado.

---

<sup>33</sup> Cf. LIPOVETSKY, G. 1989, 2004a, 2004b, 2004c, 2007; BAUMAN, Z. 1998, 1999, 2001, 2007, 2009.

Tal modo de vida caracterizado como “tempo de mudança”, resultou da revolução tecnológica e informacional, que vem transformando nosso modo de pensar, comunicar, viver, produzir e consumir, atingindo simultaneamente diferentes pessoas em diferentes espaços, constituindo uma economia global, planetária, uma cultura de virtualidade real, que integra diversas culturas em um único universo eletrônico – o ciberespaço, com suas consequências positivas e negativas<sup>34</sup>.

Lipovetsky refere-se a esse tempo hipermoderno como a “sedutora leveza do ser” e Bauman como “tempo instantâneo”, no sentido de exaustão e ausência de interesse. Se a “modernidade sólida” foi a era dos engajamentos mútuos, a “modernidade líquida” é a era dos desengajamentos. Nessa liquidez, não há lugar para funções de longa duração. O curto prazo substitui o longo prazo e faz do “momento presente” sua meta final. A transitoriedade substitui a perenidade. Tudo cai na armadilha do presente, do instantâneo, o que inquieta e assusta, pois assistimos a uma imposição do imediato, do aqui e agora, da pressa, do fútil, do frívolo, do culto ao desenvolvimento pessoal e do bem-estar material, expressão da ideologia individualista e hedonista.

O perfil inédito do indivíduo hipermoderno ou o modo de viver na relação consigo mesmo, com os outros, com o mundo, com o trabalho e com o tempo tudo mudou. Se na modernidade a identificação era com o espírito empresarial, com a esperança futurista, “o narcisismo inaugura, pela sua indiferença, a pós-modernidade”<sup>35</sup>. O modo de vida é flexível, hedonista e libertário, fruto de uma nova lógica individualista (anos 80), caracterizada pelo adjetivo hiper: hiperconsumo, hipermercado, hipertexto, hipersociedade, hipermodernidade, hipernarcisismo. É a terceira revolução consumista, na qual se consome por prazer. Flexibilidade é a ordem do dia para uma sociedade imediatista e centrada em si mesma. Com razão diz Lipovetsky “o questionamento da tradição, o hiper-individualismo das pessoas, a instabilidade das normas de socialização colocam em risco a coesão social contemporânea, uma vez que é impossível mantê-la numa sociedade autônoma, independente, desarraigada, liberta de laços comunitários que unificavam a sociedade anterior”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> CASTELLS, M. *La era de la Información: economía, sociedad y cultura – el poder de la identidad*. 5.ed. Madrid: Alianza, 2001<sup>a</sup>. v. 2. CASTELLS, M. *La era de la Información: la sociedad en red*. Madrid: Alianza, 2001b. V.1.

<sup>35</sup> LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução Miguel Serras Pereira; Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1989, p. 48.

<sup>36</sup> LIPOVETSKY, G. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004b, p. 26.

Interesses particulares prevalecem sobre os sociais, à autonomia individual sobre a ortodoxia doutrinal, o imediatismo interesseiro sobre o devotamento incondicional, a participação livre sobre a coletividade, a preguiça sobre a vontade de trabalhar. Nas declarações de Lipvetsky a hipermodernidade não é nem o reino da felicidade absoluta, nem o reino do niilismo total. Como também, não é nem o resultado do projeto das luzes, nem a confirmação das sombrias previsões nietzschianas<sup>37</sup>. Ele apresenta o a subjetividade do sujeito atual como marcado pelos fenômenos que ocorrem na economia, no culto a moda e ao luxo. Apresentando transformações no plano da ética e do consumo, com características marcantes de uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento e pela fluidez, prazer intenso e flexibilidade.

Ao criar o hipermercado dos modos de vida, o universo do consumo, do lazer e agora das novas tecnologias possibilitou uma automatização crescente do que se refere às limitações temporais coletivas; disso resulta uma dessincronização das atividades, dos ritmos e trajetórias individuais<sup>38</sup>.

Portanto, evidencia-se o declínio de verdades sedimentadas e tradições. Vincula-se essa realidade, então, a lógica do prazer intenso, do exagero, da hipervalorização do presente, apreciando tudo de forma descartável.

Dentro da perspectiva hipermoderna, o funcionamento do mundo liberal, que gera mais lucro, mais eficiência e mais racionalidade, parece justificar os receios de Heidegger, o qual, a respeito da técnica, denunciava uma deturpação de seu sentido em favor de uma 'vontade da vontade', uma dinâmica do poder que se alimenta de si mesmo, sem uma outra finalidade além do seu próprio desenvolvimento. A vontade que de início era animada pelo louvável desejo de aliviar a humanidade de seu sofrimento imemorial, transformou-se pouco a pouco em vontade de poder, tendo como única finalidade seu próprio domínio sobre as vidas humanas e as coisas e, em última análise, produzindo este mundo fanático da técnica e do desempenho que é nosso<sup>39</sup>.

As características subjetivas que marcam o presente momento da história dos sujeitos contemporâneos é o universo do fanatismo pela técnica e desenvolvimento, pela lógica mercadológica da acumulação de

---

<sup>37</sup>Cf. Ibidem, p. 43.

<sup>38</sup> Cf. Ibidem, p. 78.

<sup>39</sup> Cf. Ibidem, p.34.

capital, pelo controle e produtividade que sustentam as atividades de trabalho. De forma que a produtividade passou a ser a grande preocupação, assim, o estudo sugere que a competição desenfreada passou a ser o meio eficaz de obter a prosperidade, aumentar o lucro e o bem estar. Esse jeito de estar e se relacionar movido pela busca veloz por riqueza incentiva uma produtividade sempre maior do que é possível, e a relação do homem com o social se configura diferentemente gerando a sociedade da pressa, desvinculando as pessoas das reais necessidades humanas, passando a pautar seu modo de vida de forma que parece excluir o tempo para si, para a família e centralizam a vida no hiperconsumo.

Nesse emaranhado de transformações, parece encontrarmos realidades ambíguas: trabalhadores vivendo experimentos automatizados, sem tempo para si, focados em atividades produtivas, numa compulsiva vontade de mudança, indiferença social, vivências intensas pautadas no individualismo, percorrendo uma busca insana por práticas hedonistas de culto ao corpo e ao consumo exacerbado.

A marca subjetiva que a hipermodernidade deixa para o modo de vida é: permanecer no instável, na ausência de autoridade e de referência comum. O que cada vez fica mais comum são as ilusões das trivialidades, o descompromisso e a perda da consciência de responsabilidade. Os indivíduos são ao mesmo tempo mais informados e mais desestruturados, “mais adultos e menos ideológicos e mais tributários das modas, mais abertos e mais influenciáveis, mais críticos e mais superficiais, mais céticos e menos profundos”<sup>40</sup>.

O modo de vida hipermoderno nas palavras de Lipvetsky é pautado pela perspectiva de que é preciso ser mais moderno que o moderno, mais jovem que o jovem, estar mais na moda que a própria moda para adaptar-se e entrar na perspectiva dos anseios da subjetividade contemporânea, sustentada pelo descartável, no aqui e agora, no prazer self-service e no imediatismo.

Assim, um estudo da subjetividade na hipermodernidade que queira minimamente ser eficaz deve considerar todas essas questões levantadas por Lipvetsky. Deve-se olhar para a atual condição de vida e observar as unidades de significado que apresentamos, considerando que é preciso reconhecer essas características restritivas participantes do cotidiano de cada sujeito da sociedade apressada, produzindo falta de entusiasmo, nasiedade,

---

<sup>40</sup> Ibidem, p.28.

insatisfação, solidão, inutilidade, desvalorização e desgaste, quando não uma falta de confiança em si mesmo, indiferença e dificuldade para se engajar, para valer, numa empreitada que produza valores éticos e dignidade humana.

Para melhor entender a subjetividade a luz da hipermodernidade pressupõe uma mudança na representação da psique, que está comprometida com uma natureza cultural. O desenvolvimento de tal compreensão tem como desafio apresentar a psique despojada de qualquer traço determinista e essencialista, representando uma nova dimensão, dialógica e dialética.

Assim, a subjetividade não se refere a uma categoria intrapsíquica nem mesmo a algo que vem de “fora” e que aparece “internalizado” na pessoa. Sobre isso González Rey considera que a subjetividade não é algo que aparece somente no nível individual, mas que a própria cultura dentro da qual se constitui o sujeito individual, e da qual é também constituinte, representa um sistema subjetivo, gerador de subjetividade. Temos de substituir a visão mecanicista de ver a cultura, sujeito e subjetividade “como fenômenos diferentes que se relacionam, para vê-los como fenômenos que, sem serem idênticos, se integram como momentos qualitativos da ecologia humana em uma relação de recursividade”<sup>41</sup>.

É também característica dos sujeitos e sociedade atual a heterogeneidade e a dissensão, surgindo, então, uma pluralidade de identidades em resposta à ilusão totalizadora. Assim, o ser humano hipermoderno nega o consenso e regras já estabelecidas. O que se tornou marca para a vida dos homens e mulheres hipermodernos é um narcisismo secundário, de agir em nome da satisfação, “a satisfação de um nós que exclui um terceiro exterior a si mesmo, um nós definitivamente limitado à própria particularidade”<sup>42</sup>.

Conforme recomenda Lyon a condição hipermoderna explora múltiplas faces do indivíduo e dentre estas destacamos: o reinado da moda, as metamorfoses da ética, a nova economia do sexo, as mutações da sociedade do consumo e a explosão do luxo. A civilização ocidental em si parece estar passando por transformações irreversíveis a passos acelerados, e não podem mais sustentar a crença de que ela é um

---

<sup>41</sup> GONZÁLEZ REY, F. L. *Sujeito e Subjetividade: uma aproximação histórico cultural*. São Paulo: Thomson Learning, 2003, p. 78.

<sup>42</sup> CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 141.

'paradigma para o progresso'. O que é notável são as mudanças na estrutura da sensibilidade dos seres humanos, uma vez que se voltam para a lógica cultural do consumo mais recente." Para muitas pessoas, muitas coisas em suas vidas não passam de simulação. Elas precisam cravar os dentes num pão bem real antes de se entregar a imagens mais mastigáveis"<sup>43</sup>.

Essa crítica de Bauman centra-se no consumismo, quando o mesmo apresenta-se como a solução para os problemas e saída para a felicidade universal. E, ainda, levanta a pretensão de solucionar o problema da liberdade reduzindo-a a liberdade de consumir. O hiperconsumo torna-se algo global não só no sentido de que todos podem consumir, mas no fato de que todos são afetados por ele. Nesta perspectiva faz-se necessário que busquemos uma linha ética e uma posição crítica sobre tal situação que afeta diretamente a subjetividade contemporânea.

Como já falamos, na época moderna a busca constante era pela felicidade que seria alcançada pelos inventos tecnológicos e explicações para os mais diversos fatos da existência humana. Não conseguindo os feitos esperados e procurando satisfazer o vazio existencial, o momento presente é preenchido com o consumo e a busca desenfreada pela segurança. "O homem civilizado trocou um quinhão de suas possibilidades de felicidade por um quinhão de segurança"<sup>44</sup>.

E como proceder se o mundo hipermoderno é marcado por estilos e padrões de vida livre e concorrente, onde as pessoas são seduzidas pelas infinitas possibilidades de renovação promovidas pelo mercado consumidor passando pelas sensações de experiências de satisfação. A hipermodernidade apresenta um projeto de vida individual, dominado por um sentimento de incerteza, que gera um sujeito multifacetado, ou um sujeito mais complexo, para poder lidar com tamanha quantidade de pontos de vista. Nisto, observamos que a subjetividade é uma construção que pertence ao singular e ao universal; é o elo entre sujeito e coletividade. Porque a subjetividade é a constituição máxima dos recursos psíquicos de uma pessoa, mas por outro lado, o que dá o contorno ao que um indivíduo pode ser ou não é, em grande medida, o social.

---

<sup>43</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução Mauro Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 102.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 08.

Também é característica da sociedade hipermoderna produzir simultaneamente a ordem e a desordem, a independência e a dependência subjetiva, a moderação e a imoderação, gerando a aceleração social e a fluidez nas relações. Em tempos hipermodernos é preciso ser mais moderno que o moderno, mais jovem que o jovem, estar mais na moda que a própria moda para adaptar-se e entrar na dinâmica da subjetividade atual, pois a regra é “tudo deve mudar, e mudar o mais rápido possível, pois só assim podemos manter a roda da economia”<sup>45</sup>.

Igualmente a subjetividade passa a mudar e, a mesma esta nesta roda, visto que uma das dimensões da angustia existencial sempre foi à aceitação social. Olhando para essa marca subjetiva é preciso reconhecer essas características como parte do cotidiano de cada sujeito da sociedade atual, com sujeitos marcados pela insatisfação, solidão. Estamos, ao mesmo tempo, num universo que promete satisfação de todos os desejos e numa época em que, como nunca antes, se adocece de frustração.

## **Conclusão**

Após esse percurso hermenêutico de investigação sobre a subjetividade à luz do contexto histórico da hipermodernidade consideramos que foi importante destacar: o percurso histórico porque passou o pensamento ocidental até chegar a hipermodernidade. E, partindo disso, concluimos que as influências pré-modernas de aspectos da Idade Média e início da Modernidade é pressuposto, razão e fundamento de todo o pensar, fazer e viver hipermoderno. Se antes o mundo girava em torno das questões míticas, sagradas e metafísicas com o processo de mudanças passa a centralizar o antropocêntrico.

Constatamos que na modernidade, o paradigma é o antropocentrismo: “penso, logo existo”. O ser humano é quem dá sentido, pela racionalidade, a tudo que existe. Já na hipermodernidade, o panorama volta-se para a satisfação imediata, a constante mudança, a fragmentação do presente. Tudo gira em torno de: “consumo, logo existo”, “tenho prazer, logo existo”, “tenho poder, status, logo existo”, “tenho segurança, logo existo”. Tudo se volta para a realização individual e o bem-estar emocional, servindo inclusive de base para o existencial.

---

<sup>45</sup> FERREIRA, V.R.T. *Psicoterapia e pós-modernidade: problemas da subjetividade e da psicologia clínica no contemporâneo*. Revista de psicologia da UnC, vol.2 nº2, p.128-133. [www.nead.uncnet.br/revista/psicologia](http://www.nead.uncnet.br/revista/psicologia), p. 131.

Assim, a hipermodernidade nos revela, segundo Lipovetsky, um individualismo, ao minar as instâncias tradicionais de controle social; indica favorecer o relativismo desenfreado de valores, permitindo o livre curso de toda sorte de elucubrações e de ações possíveis. Também, constatamos um espírito de irresponsabilidade incapaz de resistir tanto aos apelos externos como aos impulsos internos, desembocando no surgimento de comportamentos e modos de vida marcados pelo mínimo esforço, frente às adversidades da existência.

A sociedade hipermoderna se apresenta como a sociedade em que o tempo é cada vez mais vivido com preocupação maior, é generalizado o reinado da urgência. Esses novos desafios postos ao sujeito hipermoderno devem levá-lo a perguntar pelo fim últimos e por aquilo que dá sentido a existência e a ação subjetiva enquanto tal, tanto no que se refere a dimensão da individualidade, quanto da coletividade dentro do modo de vida atual.

Então, em tempos hipermodernos, o pensamento de Edith Stein ajuda a compreender a subjetividade humana quando ela situa em suas obras o homem como um ser livre. De forma que, na visão steiniana, razão, autoconhecimento e liberdade são partes integrantes e indissociáveis do sujeito. Assim, para um melhor entendimento da subjetividade considera Stein, necessário compreender-se a si mesmo, mediante a compreensão do modo como a consciência opera.

Para Stein, o ser humano nasce para ser livre, porém seguramente o que mais opõe resistência à liberdade é a própria natureza humana tão complexa. Em suas argumentações afirma que o sujeito é livre diante de tudo, pois determina sua vida diante de si mesmo. Reconhecendo, aqui, sua afirmação, o principal determinante para ser livre é defrontar-se com seu próprio interior, pois é no mais profundo do ser que está à liberdade. É do lugar mais inconstante, o eu, que o sujeito está mais próximo de se encontrar e tomar decisões que determinam a evolução própria.

Essa visão steiniana do sujeito livre e em construção revela que é no íntimo, na sua essência, que o homem se encontra em casa, portanto ele pode ser livre se assim o quiser. Contudo, para ela, Deus Ser infinito e criador está intimamente presente em Suas criaturas, mas somente pela vontade própria do indivíduo é que se estabelece essa intimidade<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> FABRETTI, V. *Uma vida por amor*. São Paulo: Paulinas, 1995.

Portanto, em Edith Stein, a respostas para o homem hipermoderno conseguir a liberdade, uma vez que estar livre é consentir estar, ou seja, escolher ser livre ou não é Deus ser infinito e criador.

Edith Stein oferece à psicologia uma fundamentação filosófica, explicitando os aspectos dinâmicos e orgânicos, bem como a essência interdependente e interconstitutiva da pessoa e da sociedade. Por isso, não é possível falar de ser humano e de seu processo de formação excluindo a relação propriamente social e cultural como via de construção e expressão. Como também não podemos falar da sociedade hipermoderna desconsiderando o sujeito que se posiciona a partir de sua razão e liberdade.

Assim, o sujeito é apreendido em termos de unidade em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual, sendo constitutiva sua abertura para o mundo natural e cultural, o que enfatiza a relacionalidade como fator essencial na formação pessoal. Dessa forma, a hipermodernidade não é apenas um agrupamento humano, mas se apresenta como uma modalidade típica de posicionamento pessoal e de uma abertura para acolher o posicionamento dos demais membros da sociedade. O aspecto essencial dessa relação sujeito e sociedade não é a adoção de uma postura de defesa frente à sociedade por parte do indivíduo, encarando-a como uma ameaça ao desenvolvimento pessoal, nem da adoção de estratégias de controle por parte da sociedade para que estes não ameacem seus aspectos originais, antes, significa reconhecer que seres humanos e sociedade são interdependentes em seu processo de tornarem-se si mesmos e que este processo só pode acontecer a partir de uma abertura recíproca. Ao mesmo tempo, a possibilidade de uma expressão cultural autêntica da sociedade, a possibilidade de mudanças sem deixar de ser si mesma, de acolher em si novas contribuições, podem ser identificadas na subjetividade.

Concluimos dizendo que para a subjetividade hipermoderna, na ótica de Lipovtsky, o valor por excelência não é a liberdade enquanto expressão de si mesmo como propõe Stein, mas liberdade para consumir. Portanto, na era do hiper tudo é sempre mais: mais desempenho instrumental, mais consumo e mais... sujeitos vazios de si e plenos de coisas.

## **Bibliografia**

BAUMAN, Z. O mal-estar da pós-modernidade. Tradução Mauro Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. Globalização: as conseqüências humanas. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. Modernidade Líquida. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. Tempos Líquidos. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. Vida Líquida. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BAUDELAIRE, C. Sobre a modernidade. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1996.

CASTELLS, M. La era de la Información: economía, sociedad y cultura – el poder de la identidad. 5.ed. Madrid: Alianza, 2001a. V. 2.

\_\_\_\_\_. La era de la Información: la sociedad en red. Madrid: Alianza, 2001b. V.1.

CASTIÑEIRA, A. A experiência de Deus na pós-modernidade. Tradução por Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997.

CONNOR, S. Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo. Tradução por Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola 1993.

DENZIN, N.; LINCOLN, Y.S. et al. O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teorias e Abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2006.

FAUS, J. I. G. Desafio da pós-modernidade. Tradução por Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

FABRETTI, V. Uma vida por amor. São Paulo: Paulinas, 1995.

FERREIRA, V.R.T. Psicoterapia e pós-modernidade: problemas da subjetividade e da psicologia clínica no contemporâneo. Revista de psicologia da UnC, vol.2 nº2, p.128-133. [www.nead.uncnet.br/revista/psicologia](http://www.nead.uncnet.br/revista/psicologia).

GONZÁLEZ REY, F. L. Sujeito e Subjetividade: uma aproximação histórico cultural. São Paulo: Thomson Learning, 2003.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução por Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HARVEY, D. A condição pós-moderna. São Paulo: Loyola, 1993.

HELLER, A.; FEHÉR, F. A condição política pós-moderna. Tradução por Marcos Santana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HELLER, A. Políticas de la Postmodernidad: Ensayos de Crítica Cultural. Barcelona: Ediciones Península, 1989.

KAPLAN, E. A. O mal-estar no pós-modernismo: teorias e práticas. Tradução por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro Jorge Zahar, 1993.

LARA, T. A. A filosofia nos tempos e contratempos da Cristandade Ocidental. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

LIPOVETSKY, G. A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Tradução Miguel Serras Pereira; Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1989.

\_\_\_\_\_. O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Tradução Maria Lucia Machado. 7.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

\_\_\_\_\_. Os tempos hipermodernos. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004b.

\_\_\_\_\_. O nascimento do hipermoderno. Folha de São Paulo. 14 de março de Caderno mais, 2004c.

\_\_\_\_\_. A sociedade da decepção. Tradução Armando Braio Ara. São Paulo: Manole, 2007.

LYON, D. Pós-modernidade. Tradução por Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 1998.

OLIVEIRA, M. A. de. Diálogos entre Razão e Fé. São Paulo: Paulinas, 2000.

\_\_\_\_\_. Pós-modernidade: abordagem filosófica. Fortaleza: UFC, 2002. P. 01- 21.

\_\_\_\_\_. Pluralismo e ética: in ética e práxis cristã. São Paulo: Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. A filosofia na Crise da modernidade. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. Correntes fundamentais da ética contemporânea. 2ªed. Petrópolis, RJ: vozes, 2000.

PONTES, R. N. Mediação e Serviço Social: um estudo preliminar sobre a categoria teórica e sua apropriação pelo Serviço Social. São Paulo: Cortez, 1997.

STEIN, E. A ciência da cruz. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2008.

*\*Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins*

Doutor em Psicologia e Pós-Doutor em Ócio e Desenvolvimento Humano.  
Professor Titular do Doutorado em Psicologia no Programa de  
Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR.

*\*Prof. Ms. Francisco Antonio Francileudo*

Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza-UNIFOR.  
Doutorando em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia da UNIFOR.  
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza – FCF.



## PSICOLOGIA EXISTENCIAL FENOMENOLÓGICA E MÍSTICA: UM ESTUDO DA “EX-ISTÊNCIA” HUMANA EM EDITH STEIN

*Prof. Ir. Everaldo dos Santos Mendes\**

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Tu estavas dentro de mim e eu estava fora, e fora de mim te procurava; com o meu espírito deformado precipitava-me sobre as coisas formosas que criaste. Estavas comigo e eu não estava contigo. Retinha-me longe de ti aquilo que não existiria se não existisse em ti, chamaste, clamaste e rompeste a minha surdez. Brillhaste, resplandeceste e dissipaste a minha cegueira. Exalaste sobre mim o teu perfume: aspirei-o profundamente, e agora suspiro por ti. Saboreei-te e tenho fome e sede de ti. Tocaste-me e agora desejo ardentemente a tua paz<sup>1</sup>.

Por muito tempo minha única oração foi a busca da verdade<sup>2</sup>.

**Resumo:** Este estudo, escrito numa perspectiva de urgência e cuidado, parte da concepção da *Psicologia* (*psyché*, que significa “alma”, e *logos*, que significa “razão”) dos filósofos pré-socráticos, retomando-a na contemporaneidade, a partir do estudo de São Tomás de Aquino e Edmund Husserl, com vistas às possibilidades de compreensão da *ex-istência* humana sob o enfoque da Psicologia Existencial Fenomenológica e da Mística de Santa Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein). *Ex-istência* humana é, do ponto de vista de Edith Stein, uma intervenção da *pessoa humana* (livre) sobre si mesmo, um “projeto”, desde sempre inacabado, o que dá sentido à “sétima morada”: união íntima da alma com Deus, como ela compreendeu em Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, seus pais espirituais.

**Palavras-chave:** Psicologia, fenomenologia, “pessoa humana”, busca da verdade e “sétima morada”.

**Abstract:** This article, written in a perspective of urgency and care, begins on concept of Psychology (*psyche*=soul; *logos*=reason) from presocratic philosophers, passing by Saint Thomas a Aquino, Edmond Husserl and Edith Stein. To Edith

---

<sup>1</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, Livro VII, *apud* PASTRO, C. *O Deus da Beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 29.

<sup>2</sup> STEIN, E. *A Ciência da Cruz: estudo sobre São João da Cruz*. Trad. D. Beda Kruse. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 4.

Stein ( or Saint Teresa Benedita da Cruz) human existence is a unfinished project, what has mean in the "seventh dwelling": close union of soul with God, as her spiritual parents Saint Teresa Avila and Saint John of Cross had understood.

**Keywords:** Psychology, Phenomenology, "human person", research on truth and "seventh dwelling".

Historicamente dizem Bock, Furtado e Teixeira, em *Psicologias: uma introdução ao estudo de Psicologia*<sup>3</sup>, que a primeira tentativa de sistematizar uma *Psicologia* (*psyché*, que significa "alma", e *logos*, que significa "razão") partiu dos filósofos gregos, que a compreenderam como "estudo da alma".

Na Idade Antiga, os filósofos pré-socráticos preocupavam-se em definir a relação do homem com o mundo por meio da "percepção", interrogando se o mundo existe porque o homem o vê ou se o homem vê o mundo que já existe. Sócrates (469-399 a. C.), preocupava-se com o limite que separa os homens dos animais, postulando que a principal característica do ser humano era a "razão". Para Sócrates, a razão permitia ao homem sobrepor-se sobre os instintos, que seria a base da irracionalidade. Platão (427-347 a. C.), discípulo de Sócrates, procurou definir um lugar para a razão em nosso próprio corpo: na cabeça, onde se encontra a "alma" do homem. Na concepção de Platão, a medula seria o elo da alma com o corpo. Aristóteles (384-322 a. C.), discípulo de Platão, postulou que a alma e o corpo não podem ser dissociados. Segundo Aristóteles, a *psyché* seria o princípio ativo da vida. Logo, tudo aquilo que cresce se reproduz e se alimenta – como os vegetais, os animais e o homem – possui a sua *psyché* ou alma. Os vegetais possuem "alma vegetativa", que se define pela função de alimentação e reprodução. Os animais possuem a "alma vegetativa" e a "alma sensitiva", que tem a função de percepção e movimento. Por último, diz Aristóteles que o homem possui a "alma vegetativa" e a "alma sensitiva", e a "alma racional", que tem a função pensante. Em *De anima*, que pode ser considerado o primeiro tratado de Psicologia, este filósofo chegou a estudar as diferenças entre a razão, a percepção e as sensações.

Na Idade Média, falar de Psicologia é relacioná-la ao conhecimento religioso já que, ao lado do poder econômico e político, a Igreja também monopolizava o saber e, conseqüentemente, o estudo do psiquismo. Santo Agostinho (354-430), inspirado em Platão, também fazia uma cisão entre

---

<sup>3</sup> BOCK, A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. L. T. *Psicologias: uma introdução ao estudo de Psicologia*. 13. ed. refor. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2002.

alma e corpo; mas para ele, a alma não era somente a sede da razão, e sim a prova de uma manifestação divina no homem. Por ser o elo entre o homem e Deus, a alma é imortal, diz Santo Agostinho. E, sendo a alma a sede do pensamento, a Igreja passa a se preocupar também com a sua compreensão. No século XIII, São Tomás de Aquino (1221-1274), tendo vivido numa época que prenunciava a ruptura da Igreja, uma época que preparava a transição para o capitalismo, com a *Revolução Francesa* e a *Revolução Industrial*, viu-se diante das possibilidades de encontrar novas justificativas para a relação entre Deus e o homem. Sem conhecer o grego, lia Aristóteles em latim traduzido do texto árabe.

De acordo com Angela Ales Bello, São Tomás de Aquino:

Ao estudar os textos de Aristóteles, compreendeu que se trata de uma filosofia muito interessante, similar àquela de Platão, mas também muito diferente, sendo que a principal diversidade estava no fato de que, sendo filho de um médico, o Estagirita tinha grande interesse pelo estudo da física, do mundo natural e do corpo humano. Por causa disto, São Tomás, a partir dos textos aristotélicos, busca elaborar uma nova filosofia, compatível com a teologia criacionista do cristianismo. Acerca da questão da alma, Tomás retoma a concepção aristotélica, segundo a qual essa é o princípio vital, estruturado segundo três níveis: a alma vegetativa, a alma sensorial (própria dos animais), e a alma racional (peculiar ao ser humano). O ser humano, porém, possui os três níveis da alma, pois é dotado de uma vida vegetativa (que anima os órgãos do corpo); uma vida animal impulsiva e uma vida intelectual que lhe é própria. São Tomás de Aquino compreende, então, que a alma é vida, princípio vital, e, portanto, quando cessa a existência da vida, também a alma deixa de existir. Este é o grande problema deixado em aberto por Aristóteles: ele tentava resolver a questão da imortalidade da alma introduzindo o conceito de uma alma universal, presente em todos os seres humanos, e que persiste após a morte do indivíduo<sup>4</sup>.

Na concepção de Bello, São Tomás de Aquino se vê, então, diante de um grande impasse: como utilizar as doutrinas de Aristóteles e ao mesmo tempo postular a imortalidade da alma – dogma essencial da teologia cristã? Faz-se necessário, portanto, conceber a alma não somente como princípio de vida, mas também como elemento substancial no homem, problema que São Tomás de Aquino resolve com a noção de “substancial formal”. Se a alma dá forma ao corpo, não é possível separá-la do corpo. Por ser a alma um princípio formal substancial do corpo,

---

<sup>4</sup> BELLO, A. A. *Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião*. Trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 27-28.

existem duas formas: a alma como forma de corpo e a alma como princípio substancial, sendo que a alma como forma substancial pode viver sem o corpo, mesmo que temporariamente. Esta afirmação está de acordo com a teologia cristã da ressurreição dos corpos. Nesse contexto, São Tomás de Aquino considera que o homem, na sua essência, busca a perfeição por meio de sua existência; e que somente Deus seria capaz de reunir a essência e a existência, em termos de igualdade. É possível dizer, então, que a busca de perfeição pelo homem seria a busca de Deus.

Na Idade Moderna, de modo especial, com o *Renascimento Italiano*, faz-se necessário no percurso acerca da história do conceito de “alma” a posição do filósofo René Descartes (1596-1650), que postulava a separação entre mente (alma, espírito) e corpo, afirmando que o homem possui uma substância material e uma substância pensante, e que o corpo, desprovido do espírito, é apenas uma máquina. Indubitavelmente, esse dualismo cartesiano mente-corpo torna possível o estudo do corpo humano morto, o que era impensável nos séculos anteriores, por ser o corpo considerado pela Igreja, “sede da alma”. Na Primeira Epístola aos Coríntios, diz São Paulo: “Não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós, o qual recebestes de Deus e que, por isso mesmo, já não vos pertenceis?” (1 Cor. 6,19). No contexto cartesiano torna-se possível o avanço da Anatomia e da Fisiologia, que iria contribuir em muito para o progresso da Psicologia.

Na Idade Contemporânea, o *status* de ciência é obtido pela Psicologia à medida que esta se “liberta” da Filosofia. No século XIX, na Universidade de Leipzig (Alemanha), Wilhelm Wundt (1832-1926), de acordo com o novo modo de conceber e de fazer ciência, preconiza a Psicologia “sem alma”. Nesse contexto, o conhecimento tido como científico passa, então, a ser aquele produzido em laboratórios, com o uso de instrumentos de observação e medição. Essa Psicologia científica, que se constitui de três escolas: o *Associonismo*, de Edward L. Thorndike (1874-1949), o *Estruturalismo*, de Edward Titchner (1867-1927) e o *Funcionalismo*, de William James (1842-1910) no século XX, foi substituída por novas tendências psicológicas, tais como: o *Behaviorismo*, a *Gestalt*, a *Psicanálise* e a *Fenomenologia*. No presente estudo, voltaremos a nossa atenção para esta última, com vistas à *Psicologia Existencial Fenomenológica* e à *Mística* de Santa Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein), fenomenóloga, nascida em 12 de outubro de 1891, em Breslau, morta em 09 de agosto de 1942 na câmara de gás em Auschwitz-Birkenau, vítima das atrocidades do Nazismo, e canonizada em 11 de outubro de 1998 pelo Papa João Paulo II.

Mas o que é isto – *Fenomenologia*? Diz Angela Ales Bello:

Esta palavra é formada de duas partes, ambas originadas de palavras gregas, como sabemos. “Fenômeno”, significa aquilo que se mostra; não somente aquilo que aparece ou parece. Na linguagem religiosa, utilizamos também o termo epifania para falar de algo que se manifesta, que se mostra “Logia” deriva da palavra logos, que para os gregos tinha muito significado: palavra, pensamento<sup>5</sup>.

Em 1901, Edmund Husserl (1859-1938) publicou sua obra fundante da Fenomenologia, intitulada *Investigações lógicas*. Edith Stein, em 1913, decepcionada com os estudos de Psicologia - ciência que, na sua concepção, estava ainda balbuciando -, fortemente marcada pela leitura das *Investigações lógicas*, decidiu deixar sua cidade natal para inscrever-se em Filosofia e Fenomenologia na Universidade de Göttingen (Alemanha). Aí se tornou assistente pessoal de Edmund Husserl, ao lado de grandes filósofos contemporâneos como Martin Heidegger (1889-1976), autor de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), que a ajudou na produção de sua tese de doutorado, intitulada *Sobre o problema da Empatia* (*Zum Problem der Einfühlung*), defendida em 1916 na Universidade de Friburgo (Alemanha), com menção *summa cum laude*, sob orientação de seu mestre Edmund Husserl, dentre outros filósofos.

Segundo Angela Ales Bello:

No quinto volume (1922) do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigido por Husserl, E. Stein publica um longo ensaio dedicado à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Tal ensaio se insere em um contexto de animadas discussões sobre o sentido da psicologia como ciência, que envolveram Husserl desde os seus primeiros estudos juvenis, sob a influência de dois mestres, que levantaram a própria voz categorizada justamente naquele setor de pesquisa: F. Brentano e W. Wundt<sup>6</sup>.

Mas, como Edith Stein concebe a *ex-istência* humana?

Do ponto de vista de Gilberto Safra<sup>7</sup>, Edith Stein, partindo do método fenomenológico, caracteriza cada ente, explicitando fenomenologi-

---

<sup>5</sup> BELLO, A. A. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 17-18.

<sup>6</sup> *Idem*. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia do feminino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, SP: Edusc, 2000, 141.

<sup>7</sup> SAFRA, G. *A fenomenologia de Edith Stein: A alma animal e o Homem*. São Paulo: Sobornost, 2005.

camente a especificidade de cada um deles e, posteriormente, contrastando com o homem, a fim de apresentar a complexidade e especificidade da *peessoa humana*. Para tanto, Stein parte da concepção do homem como um animal, isto é, um “ser que é animado”; que, sob um primeiro olhar, caracteriza-se pela capacidade de mover-se livremente no espaço, despregando-se corporeamente da terra, a partir de um centro interno, de onde emana este movimento. Diz Safra, então, que em Edith Stein a *peessoa humana*, de algum modo, a partir de sua corporeidade, possui essa mesma possibilidade do animal de deslocamento no espaço, de se destacar da força da terra; e o corpo humano pode ser visto como algo que se move a partir de um centro interno.

Isto é de suma importância para o presente estudo porque esta característica de deslocamento do corpo no espaço, para a *peessoa humana*, já a informa a questão da liberdade, o que revela uma compreensão hilética, isto é, a possibilidade que a *peessoa humana* possui de ser informada pelo sentido que está nas coisas mesmas. Isto se mostra, à guisa de exemplos, na relação da *peessoa humana* com uma pedra - um ente simplesmente dado, destituído de “mundo”, do ponto de vista de Martin Heidegger. Neste registro, a pedra, em si mesmo, na sua materialidade, visita o homem com o sentido de estabilidade e de firmeza. Então, se olharmos a *peessoa humana* a partir dos animais, a questão do ser livre é um dos tópicos que mais se apresenta sob um primeiro olhar, já que os animais não estão presos a um lugar determinado. Indubitavelmente, corpo animal tem um centro interior, o que contrapõe os objetos materiais, como, à guisa de exemplos, uma caneta, que pode se mover, mas ela é, na verdade, movida por uma força externa a ela, diferente do animal que é movido, na maior parte das vezes, por uma força da sua interioridade, instintiva. Esta questão de se um corpo é movido a partir de sua interioridade ou de uma força externa indica, fundamentalmente, modos de ser no mundo. De certo modo, esta liberdade do movimento é inerente ao animal e a *peessoa humana* compartilha esta questão com o animal, diz Safra.

Edith Stein, na tentativa de mostrar a especificidade do animal e da psicologia animal, a fim de poder discriminar da psicologia humana, diz que o animal tem essa possibilidade de se mover a partir de um centro interior, e isto lhe é dado pelo seu corpo animado. Não obstante, podemos reconhecer que, às vezes, o movimento animal não é genuinamente nascido desse centro interior. O animal pode ser movido também pelo externo, por meio dos condicionamentos, de estímulos e respostas. Neste sentido, o comportamento do animal surge como a

conjunção entre essa possibilidade de se mover a partir desse centro interno e um comportamento que, na verdade, é determinado pelos estímulos que surgem no seu meio ambiente, questão do condicionamento que a psicologia animal vai estruturar amplamente. De acordo com Edith Stein, o fato de o animal não ser fixado no solo dá também a ele, pela possibilidade de se mover livremente no espaço, certa intranquilidade, que se manifesta no estado de abertura para os diferentes estímulos que ocorrem no meio ambiente.

No que diz respeito ao animal, o movimento não é a única característica que se mostra, mas quando olhamos para a questão da alma animal, do psiquismo animal, observamos que ele é um ser aberto a sensações. Trata-se de um ser vivo, que nota o que acontece em seu corpo, que reage a sensações, internas (se está com fome, sede, dor, etc.) ou externas (se está com frio, calor, etc.). É possível dizer, então, que o corpo animal possui uma sensibilidade, é um corpo que tem sensações, por dentro, por fora, e de si mesmo. Edith Stein abre, então, possibilidades de contemplarmos o nascimento de uma certa consciência nos animais. No que tange as plantas, o que é característico é uma forma interna, que se manifesta e acontece no crescimento das mesmas. Fundamentalmente, a vida da planta se manifesta por uma atividade que a configura, enquanto no animal, há uma alma de sentidos, sensitiva. Na *peessoa humana* há também essa dimensão sensitiva. Dito de outro modo: animal e homem se mostram como abertura, a partir da sua sensibilidade ao mundo, e o tipo de abertura determina o tipo de consciência.

Do ponto de vista da empatia, estamos diante de um registro que Edith Stein chama de "alma sensitiva". No fundo da sensibilidade, seja do animal ou da *peessoa humana*, há uma dimensão em que a empatia não alcança. Podemos até reconhecer que o outro sente dor, fazer uma leitura dessa dor a partir do corpo do outro, reconhecendo que essas manifestações que o corpo do outro apresenta são de dor, *mas nada sabemos da intensidade dessa dor*. Há uma dimensão obscura ao registro empático, na concepção de Edith Stein.

É possível dizer, então, que ter uma alma quer dizer possuir um centro interior, no qual se percebe que se entrecoca tudo que vem de fora, do qual procede tudo quanto se manifesta na conduta do corpo como proveniente de dentro. Diz Edith Stein que a alma é esse ponto de intercâmbio entre os estímulos que entram e que saem se interchocam. Mas o fato é: a alma, centro do animal ou da *peessoa humana*, fala por meio do corpo, antes das palavras, por meio de expressões, configurações

estéticas do corpo em que os estados de sensibilidade se revelam. Com efeito, os fenômenos expressivos animais nos revelam alegria, tristeza, fúria, medo etc., quer dizer, toda uma escala de emoções (sensibilidade do corpo, expressão dos seus estados), e não de sentimentos (elaborações imaginativas das emoções, psíquicas), estes últimos possíveis apenas à *persona humana*.

Edith Stein não só reconhece que o animal possui emoções, mas também que ele possui um modo de ser próprio. Há algo na exterioridade do animal que se expressa como um modo próprio de ser, o que revela que um determinado animal possui um caráter, um indivíduo, mas é da espécie. Isto significa dizer que o animal, desprovido da liberdade de registros psíquicos (de unidade e sentido) e espirituais (capacidade de transcender para além de si), que possibilitaria uma organização psíquica singular, um movimento de espírito, é aquilo que a espécie o permite ser. Por outro lado, a *persona humana* possui uma personalidade, isto é, uma elaboração imaginativa e psíquica do que é o caráter. Ter uma personalidade implica que um modo de ser no registro da personalidade está integrado nos significados e sentidos existenciais que a *persona humana*, de algum modo, foi afetada e criou. É possível dizer, então, que em Edith Stein a *ex-istência* humana se dá num plano “psíquico e espiritual”.

Diz Edith Stein que cada grupo de animais produz um tipo de som, específico da espécie, e que na sonoridade produzida pelo animal há emoção, e este som que expressa emoção até mesmo ganha um caráter de sinal. Portanto, há um tipo de comunicação no registro dos sinais entre os animais. É justamente porque os animais produzem sons, que expressam as emoções, com caráter de sinal, que esta fenomenóloga fala de uma sociedade dos animais. Diz Stein ainda que entre os animais, há uma vida social, no registro dos sinais, e a sonoridade do animal é produzida por meio de uma intensão, e esta intensão é psíquica. No que tange a *persona humana*, a sonoridade se dá numa relação de significados e sentidos, para além dos sinais.

Por último, resta dizer, à guisa de considerações finais, que a *persona humana*, diferentemente do animal, possui a capacidade de se separar de si, de se desconectar de sua alma de sensações, de furar um buraco no instinto, de atingir a posição vertical e de *ex-istir*. Diz Edith Stein: “El ser humano es un ser que posee un cuerpo, un alma y un espíritu. En cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sale de sí mismo con su “vida espiritual” y entra en un mundo que se abre a él, sin perder nada de sí

mismo”<sup>8</sup>. Diz-se, então, que a *ex-istência* humana na concepção de Edith Stein não é uma coisa dada, é um projeto, desde sempre inacabado, que tem como sentido a “sétima morada”: a união nupcial da alma com Deus - como revela a mística de Santa Teresa de Ávila (1515-1582) e de São João da Cruz (1542-1591) - para a qual ela foi criada, resgatada sobre a cruz, consumada sobre a cruz e selada para a eternidade com a cruz<sup>9</sup>.

## Bibliografia

ÁVILA, T. *Moradas do Castelo Interior*. Trad. Manuel de Lucena. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvin, s/d.

BELLO, A. A. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião*. Trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: Edusc, 2004.

\_\_\_\_\_. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia do feminino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, SP: Edusc, 2000.

BÍBLIA. *Primeira Epístola aos Coríntios*. Português. Bíblia Sagrada. Trad. Centro Bíblico de São Paulo: Ave Maria, 1966.

BOCK, A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. L. T. *Psicologias: uma introdução ao estudo de Psicologia*. 13. ed. refor. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2002.

CRUZ, S. J. *Obras Completas*. Trad. Carmelo Descalço do Brasil. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GARCIA, J. T. *Edith Stein e a Formação da Pessoa Humana*. 2. ed. São Paulo: Loyola, s/d.

GOOGWIN, C. J. *História da Psicologia Moderna*. Trad. Marta Rosas. São Paulo: Cultrix, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Parte II. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

---

<sup>8</sup> STEIN, E. *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del Ser*. Trad. Alberto P. Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 379.

<sup>9</sup> *Idem*. *A Ciência da Cruz: estudo sobre São João da Cruz*. Trad. D. Beda Kruse. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HUSSERL, E. *A idéia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

PASTRO, C. *O Deus da Beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SAFRA, G. *A fenomenologia de Edith Stein: A alma animal e o Homem*. São Paulo: Sobornost, 2005. DVD único.

STEIN, E. *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de uma ascensión al sentido do Ser*. Trad. Alberto P. Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

\_\_\_\_\_. *A Ciência da Cruz: estudo sobre São João da Cruz*. Trad. D. Beda Kruse. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

*\*Prof. Ir. Everaldo dos Santos Mendes*

Psicólogo (CRP – 03/03212), Mestrando em Ciências da Religião – PUC Minas.

Prior Geral do Mosteiro Steiniano de Santa Cruz,  
da Congregação dos Irmãos Steinianos de Santa Cruz.

E-mail: mosteiroidesantacruz@yahoo.com.br.



## FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO PARA UMA PEDAGOGIA INTEGRAL

*Profa. Dra. Marly Carvalho Soares\**  
*Moisés Rocha Farias\**

**Resumo:** Para uma atualização do processo educativo que quer acompanhar a espiral histórico-social faz-se necessário estabelecer novos paradigmas. A valorização da antropologia filosófica na pedagogia é sem dúvida uma necessidade estrutural, numa tentativa de responder aos novos desafios colocados pela sociedade que traz de sua vivência variados conflitos até então não trabalhados pela educação “tradicional”. O resgate da essência humana com seus desdobramentos deve levar ao cerne da educação que é gerar uma sociedade onde os partícipes tenham condições de assegurar dignidade aos seus pares. O artigo apresenta o resultado de uma pesquisa qualitativa, do tipo bibliográfica, sobre o tema em pauta e fundamenta-se com maior ênfase nas teorias da filósofa Edith Stein (1893 – 1942), mais precisamente na obra “La estructura de la persona humana”.

**Palavras-chave:** Antropologia. Pedagogia. Educação. Edith Stein.

**Abstract:** It's necessary to set up new paradigms for bringing up to date the educative process that accompanies the historic-social spiral. The valuation of philosophic anthropology in pedagogy is undoubted a structural need, in an effort of answering the new challenges put by society that brings of its living various conflicts till then not worked by “traditional” education. The rescue of human essence with its unfolding must bring to the kernel of education, that is to beget a society where the participating have conditions of assuring excellence to its partners. This article presents the result of a qualitative research, as a bibliographic research, about the searched theme and it found itself with more emphasis on the theories of the philosopher woman Edith Stein (1893 – 1942), quite exactly in the opus “La estructura de la persona humana”.

**Keywords:** Anthropology. Pedagogy. Education. Edith Stein.

Edith Stein foi uma filósofa de fundamental importância para a construção de novas formas do pensar antropológico, bem como da pedagogia na contemporaneidade. Sua preocupação na formação integral do ser humano com base em princípios antropológicos de cunho

filosóficos condizentes a dignidade de Ser humano a levou a uma vasta produção não só pedagógica. E por sua teoria ser alicerçada em sua vivência como docente, ela teve a oportunidade de exercer seus conceitos teóricos, aspecto de relevância tratando-se de Pedagogia.

Como bem sabemos, a escola é a instituição que promove a socialização do ser humano com o saber científico, sua relação com as regras impessoais e com outras relações interpessoais. Sua finalidade perpassa a censura da espontaneidade e constitui a relação comunitária entre professores, alunos e servidores institucionais. Toda instituição escolar traz em sua estrutura uma determinada teoria pedagógica capaz de dar um direcionamento das atividades ali executadas.

As práticas e saberes escolares estão indissociavelmente ligados a uma forma de pensar a pedagogia, pois bem, os efeitos duráveis de socialização tornam-se possíveis pela sistematização do ensino na escola. Decorrente à teoria pedagógica as escolas tornam-se instituições nas quais as relações sociais e os saberes são objetivados e codificados, é um lugar de aprendizagem. Quando a instituição opta por uma determinada teoria pedagógica ela estabelece um laboratório social para o tipo de sociedade que se espera – nas escolas são trabalhados valoramentos que formarão o caráter do indivíduo não só alunos, mas professores, gestores, funcionários – todo o corpo institucional receberá influência. Daí a importância da escolha de uma teoria pedagógica que seja embasada numa antropologia filosófica capaz de levar o ser humano a sua plena realização.

A sociedade hodierna é profundamente permeada pelos conhecimentos e habilidades elaborados através dos processos formais de escolarização. A escola, enquanto instituição moderna é corresponsável pela formação de sujeitos, atuando juntamente com outras instituições como a família e a religião, por exemplo. Neste sentido, a instituição escolar está inserida nas transformações sócio-históricas, especialmente na atualidade a sociedade traz consigo um modelo de escola como espaço distinto de outras práticas sociais, desvinculando à existência de um saber a transmitir, limitando-se num conhecimento restritivamente racionalizado; em outras palavras num ensino utilitarista visando na maioria dos casos ao acesso do aluno ao ensino superior.

Assumindo a perspectiva do método fenomenológico<sup>1</sup> de nossa filósofa, Edith Stein, faz-se necessário tornar conhecida aquela que hoje é considerada uma das maiores filósofas do século XX, haja vista as transformações por que está passando a sociedade contemporânea, se comparado com a sociedade moderna e como a escola insere-se nestas relações entre conceito de homem e sua teoria pedagógica. Edith Stein com seus escritos muito tem a contribuir nesse processo construtivo de novo paradigma antropológico-pedagógico. O artigo quer explicitar a articulação entre antropologia e teoria pedagógica, ou, mais precisamente, que tipo de Homem, de ser humano, a pedagogia steiniana pretende construir com a educação, ao seu modo efetivado. O que norteia

---

<sup>1</sup> FENOMENOLOGIA, única noção hoje viva de fenomenologia é a anunciada por Husserl em *Investigações lógicas...* e depois desenvolvida por ele mesmo nas obras seguintes. O próprio Husserl preocupou-se em eliminar a confusão entre psicologia e fenomenologia. Esclareceu que psicologia é a ciência de dados de fato; os fenômenos que ela considera são acontecimentos reais que, juntamente com os sujeitos as que pertencem, inserem-se no mundo espaço-temporal. A F. (que ele chama de “pura” ou “transcendental”) é a ciência de essências (portanto, “eidética”) e não de dados de fato, possibilitada apenas pela *redução eidética*, cuja tarefa é expurgar os fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e levá-los para o plano da generalidade essencial. A redução *eidética*, vale dizer, a transformação dos fenômenos em essências, também é redução fenomenológica em sentido estrito, porque transforma esses fenômenos em irrealidades... Com esse significado, a F. constitui uma corrente filosófica particular, que pratica a filosofia como investigação fenomenológica, ou seja, valendo-se da redução fenomenológica e da *epoché*. Os resultados fundamentais a que esta investigação levou Husserl podem ser resumidos da maneira seguintes: 1º O reconhecimento do caráter intencional da consciência, em virtude do qual a consciência é um movimento de transcendência em direção ao objeto e o objeto se dá ou se apresenta à consciência, “em carne e osso” ou “pessoalmente”; 2º evidência da visão (intuição) do objeto devida à presença efetiva do objeto; 3º generalização da noção de objeto, que compreende não somente as coisas materiais, mas também as formas de categorias, as essências e os “objetos ideais” em geral; 4º Caráter privilegiado da “percepção imanente”, ou seja, da consciência que o eu tem das suas próprias experiências, porquanto nessa percepção aparecer e ser coincidem perfeitamente, ao passo que não coincidem na intuição do objeto externo, que nunca se identifica com suas aparições à consciência, mas permanece além delas. (ABBAGNANO, Nicola, Dicionário de filosofia, Pág. 438).

MÉTODO FENOMENOLÓGICO, por se trata de um método, se faz necessário expor como E. Stein procede com o mesmo. Ela foi a que realizou a sua formação fenomenologia mais diretamente com seu criador sendo sua assistente logo depois de laurear-se. O fato de não concordar com a idealidade do conteúdo cognitivo proposto por Husserl bem como um distanciamento das perguntas metafísicas acerca da origem do eu cognitivo. Ela “afirma ter identificado a essência da essência, que consiste não só no ser essencial, mas também no ser atual-real, nos seus objetos” (BELLO. Ângela Ales, A fenomenologia do ser humano. Pág. 89). Seu objeto de estudo compreendendo questões da existência dentre outros não mais possibilitara restringir-se a fenomenologia. Todavia, nas suas investigações que caracterizam sua originalidade ela permanece fiel ao princípio fenomenológico que antes de ser um repúdio é ao ser ver a possibilidade de uma ampliação do método.

este trabalho é a apresentação do conceito de homem estabelecida pela teoria pedagógica steiniana. O que é o Homem? Qual sua finalidade? Com a análise da pedagogia por ela elaborada daremos cabo a estas questões.

Embasado numa antropologia tradicional, contudo hermenêutica, com o Homem formado por corpo, alma (psique) e espírito, Stein consegue desenvolver uma pedagogia voltada para o Ser, o vivente. No método fenomenológico a individuação tem sua relevância, os indivíduos por sua unicidade devem ser tratados com a dignidade que lhe é devida, pois o indivíduo tem uma missão específica na sua humanização bem como ao desempenhar funções voltadas ao comunitário-social, utilizando-se para tal fim dos meios pedagógicos uma vez aprendidos e vivenciados levará o educador a fazer com que o educando consiga não somente apreender assuntos disciplinares bem como capacitá-lo-á a construir uma sociedade mais empática.

Dando prosseguimento, analisaremos a estrutura da pessoa humana, partindo do pressuposto de que a mesma constitui-se em espaço de produção do sujeito, ou seja, é o próprio ser humano que realiza a tarefa do conhecimento tanto do autoconhecimento como dos conhecimentos exteriores a si e é, portanto, uma premissa, o conhecimento de sua estrutura que facilitará um melhor desenvolvimento do seu ser. Por fim, apresentaremos a ligação intrínseca entre o conceito de homem e a pedagogia a partir da noção steiniana. Assim sendo, a sociedade munida de uma determinada teoria estabelece resultados de uma confluência de práticas discursivas que configuram uma ideia de formação, fazendo surgir um tipo específico de cidadão, um cidadão humanizado, pleno em sua essência.

### **Uma visão da pedagogia steiniana**

A estrutura da escola, a fragmentação curricular em disciplinas e a tarefa de ensinar, distribuída aos professores especialistas em determinado conteúdo, os sistemas de avaliação ao final de etapas, são um modelo de escola concebido para produzir alunos educados, cabendo a cada professor desempenhar estratégias para atingir este objetivo. A realidade do ensino na contemporaneidade é a da especialização do saber. Há uma compartimentalização do conhecimento, consequência, em parte, do processo de formação do educador. Nisto podemos observar que as teorias pedagógicas, como também a vigente, trazem em si uma ideia de homem, de ser humano.

Todo labor educativo que trate de formar homens vem acompanhado de uma determinada concepção do homem, de qual sua posição no mundo e sua missão na vida, e de que possibilidades práticas se oferecem para tratá-lo adequadamente<sup>2</sup>.

A existência de inúmeros discursos e práticas pedagógicas e analisá-los é possível levando em consideração as transformações nas relações interpessoais uma vez que a escola é influenciada pelo contexto social, econômico, político e cultural. Portanto partiremos da análise de sua pedagogia nas relações entre ensino, aluno e professor para chegarmos ao seu conceito de homem. Na obra "*La estructura de la persona humana*", Edith Stein descreve de forma magistral sua ideia e conceitos acerca do nosso tema proposto. A obra supracitada é fruto de um curso ofertado no semestre de inverso de 1932 a 1933 na Alemanha. Estudando as transformações das práticas pedagógicas, Stein vê a necessidade de assegurar as condições básicas para que haja uma abertura no conhecimento real da antropologia dando assim ao ser humano a possibilidade de autoconhecimento de humanizar-se.

Diferente da herança cartesiana de uma fragmentação do ser humano, ela acredita que o processo educativo se dá de forma integral: não é só a mente que se educa tanto o corpo como o espírito fazem parte do processo educacional. Apoiada na liberdade que é intrínseco ao homem, renega todo e qualquer determinismo que rondava com o recente surgimento da psicanálise; o homem antes de tudo é um ser livre.

Como o exercício de educar sempre se dá entre pessoas, estas são capazes de resistir no interior do próprio ser ao ato e ou efeito educativo, potencializando uma possível revolta. Faz-se mister a possibilidade de práticas educativas que façam surgir a oportunidade de constituição de sujeitos bem formados em suas realidades complexas e que reconheçam o outro em suas diferenças, passando de um fechamento a uma relação empática.

Digo, exige uma colaboração do educador e do educando que siga os passos do despertar do espírito. Em virtude dessa colaboração, a atividade reta do educador deve deixar cada vez mais espaço a ação do educando, para terminar permitindo-o adquirir por completo a auto-atividade e a mitindo-o adquirir por completo a auto-atividade e a auto-educação<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> "Todo labor educativo que trate de formar hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre, de cuáles som su posición en el mundo y su misión em la vida, y de que posibilidades prácticas se ofrecen para tratarlo adecuadamente." STEIN, Edith. La estrutura de La persona humana. pág. 20. (todas as traduções são nossa).

<sup>3</sup> "Es decir, exige una colaboración del educador y del educando que siga los pasos del paulatino despertar del espíritu. En virtud de esa colaboración, La actividad rectora del

Num processo educativo é de fundamental importância que o educador dê espaço, pois ele, o educador, ainda está descobrindo suas potencialidades, principalmente no ensino fundamental. Que ele se mostre e que tenha uma formação capaz de orientá-lo para aquilo que com naturalidade vai se perfilando. É claro que no decorrer de todo o processo educativo, que não termina na conclusão de um curso superior, mas enquanto estamos vivos, ainda estamos em condição de educandos; só vão diferenciar-se os níveis atingidos; contudo ainda são educandos.

Vejamos o que nos diz o prof. Gabriel Chalita:

O ser humano é social, mas não nasce preparado para viver em sociedade... A educação é um processo lento de lapidação de uma pedra bruta de inestimável valor, que precisa ter um grande número de facetas polidas que a façam brilhar, que realcem sua beleza intrínseca<sup>4</sup>.

Mas que beleza intrínseca é essa, senão a marca indelével constitutiva do ser humano? Sua dignidade consiste no fato de ser pessoa humana e trazer em si algo grandioso, mesmo que o indivíduo não se dê conta de que ele é capaz de abstrair-se; mesmo que negue, ele tem todas as possibilidades de plenificar-se; para tanto é preciso que também o educador saiba em que consiste ser uma pessoa humana e qual sua estrutura; é sobre que trataremos em seguida.

### **Estrutura da pessoa humana**

Torna-se menos raro nos deparamos com comportamentos de professores que dista mui de um educador, sua função dificulta não só o aprendizado disciplinar bem como não permite uma maturação dos seus, neste caso alunos, e não educandos. Mas, onde poderíamos identificar a fragilidade deste fato cada vez mais comum? A nosso ver existe uma grande carência de formação antropológica que nos deixe nítida a diferença do que de fato é ser pessoa humana e ser animal. Para podermos fazer esta reconstrução devemos analisar a estrutura constitutiva do ser humano, que é diferente de tudo o que existe.

O que de fato é ser humano? Hoje se tornou uma pergunta sufocada, latente. O ser humano enquanto constituição ao nível antropológico filosófico possui uma tríplice estrutura corpo-alma-

---

educador debe dejar cada vez mas espacio a la actividad propia del educando, para terminar permitiéndole pasar por completo a la autoactividad y a la autoeducación. STEIN, Edith. La estructura de la persona humana. pág. 23.

<sup>4</sup> CHALITA, Gabriel. Educação: A solução está no afeto. Pág.117.

espírito; sua autorrealização consiste na harmonização destes três elementos. Por isso devemos resgatar conceitos deixados no esquecimento sobre o que de fato é o homem e qual é sua estrutura fundacional, para que o processo educativo tenha em mente aonde se quer chegar: à plenificação da pessoa humana.

O pleno desenvolvimento da pessoa humana significa o desenvolvimento em todas as suas dimensões, não apenas do aspecto cognitivo ou da mera instrução, mas do ser humano de forma integral<sup>5</sup>.

## O corpo

Como parte integrante da estrutura tríplice, o corpo é de fundamental importância para a existência da pessoa humana; é preciso que haja uma metanoia em relação à significação do corpo: “eu não tenho corpo”, mas “eu sou meu corpo”; tudo que se passa com essa estrutura é sentido pelo ser vivente, por isso não pode ser descartado como mero objeto e deve fazer parte do conjunto formativo para um bom desempenho psicofísico do educando.

A realização interpessoal se dá por meio do corpo, a matéria é por sua vez revestida de humanidade e é o que possibilita expressar-se, ter uma relação com o mundo exterior. Quando um sujeito encontra espaço para mostrar suas potencialidades motoras e/ou artísticas, aqui adentra uma infinidade de possibilidades; não é simplesmente uma ação isolada de um conjunto de musculatura que se movimenta, é um ser humano que expressa seu sentimento através do seu corpo.

Há uma profunda unidade entre o corpo e a parte interior. De fácil observação também é a multiplicidade de patologias onde a psicopedagogia detecta reações psicossomáticas que nada mais são que mazelas corpóreas iniciadas pelo interior da pessoa (*interior* entenda-se parte psíquica).

A categoria da corporalidade passa a ser, assim, o primeiro momento do movimento dialético que leva adiante o discurso da antropologia filosófica. Nele a realidade do corpo enquanto humano é afirmada como constitutiva da essência do homem, isto é, como afirmável do seu ser, de modo a que possa estabelecer uma correspondência conceptual entre ser-homem e ser-corpo<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> IDEM. PÁG. 105.

<sup>6</sup> Apostila de antropologia filosófica do Prof. Ms.Lauro Motta citando Henrique Cláudio Lima Vaz. Pág. 21.

Portanto o corpo representa a transição de um sujeito para o mundo, condição de apropriação do mundo e potencialização de transformá-lo, garantindo um ponto de vista do mundo, efetivando os órgãos do sentido. Eu, através do corpo, posso abri-me em direção ao mundo constituído meu espaço minha realização como ser vivente.

## A alma

É preciso, pois, observar que

O corpo do homem não é simplesmente corpo, massa corporal, é corpo animado... O homem tem alma e esta se manifesta, não só nos atos vitais, que exerce a semelhança dos animais, mas também nesse mundo interior como o centro vivente para onde tudo tende e do qual tudo parte <sup>7</sup>.

A diferenciação homem-animal, que não nega certos paralelismos encontrados, se dá pela correta compreensão da alma sensitiva e da alma espiritual:

É possível, portanto, detectar na esfera vital dois níveis, um sensitivo (sinnlich) e outro espiritual (geistig). Por um lado eles estão conexos de forma tal que a força espiritual é condicionada por aquela sensitiva - normalmente, de fato, a vivacidade do espírito desaparece com o cansaço do corpo - por outro lado, podemos constatar também a independência dos dois momentos - por exemplo, reconheço o valor de uma obra de arte, mas sou incapaz de sentir entusiasmos<sup>8</sup>.

O ser humano vive aqui a liberdade, que é a essência de sua pessoa, aquilo que o caracteriza como ser intelectual, capaz e humano no sentido mais genuíno. Dessa maneira, a alma é o princípio de unidade do corpo humano. Ela e o corpo não são dois seres distintos; mas princípios distintos do mesmo ser. A alma constitui um "espaço interior no qual o eu se move livremente"<sup>9</sup>. Segundo Stein, o interior é o 'lugar' onde a alma é a posse de si mesmo, tornando o eu consciente e livre para decidir suas ações. Isto quer dizer que a ação humana tem responsabilidade no seu autor; daí a importância de uma formação integral, para fazer o ser humano consciente de suas potencialidades, de suas obrigações como pessoa humana.

---

<sup>7</sup> GARCIA, Jacinta Turolo. Edith Stein, e a formação da pessoa humana. Pág. 59.

<sup>8</sup> BELLO, Angela Ales. A fenomenologia do ser humano. Pág. 154.

<sup>9</sup> GARCIA, Jacinta Turolo. Edith Stein, e a formação da pessoa humana. Pág. 59.

## O espírito

O espírito, sendo constitutivo das categorias antropológicas, “revela uma estrutura ontológica não mais ligada à contingência e ao finito (como o somático e o psíquico)”<sup>10</sup>. O ser humano transcende sua própria estrutura material e psíquica, uma vez descobridor de sua potencialidade o ser humano está em contínuo vir-a-ser, ele vai além de sua estrutura material participando da infinitude que constitui o espírito; o ser humano é e está em constante desenvolvimento interior e exterior, ontem na caverna, hoje na lua, amanhã quem poderá segurá-lo?

Apesar de todo esse desenvolvimento, não só tecnológico, é preciso que a humanidade não perca de vista seu fim último que é sua plenificação quanto ser humano não só formado de capacidades intelectivas, mas não menos importantes seus sentimentos que devem fazer parte desse desenvolvimento. Existe uma articulação entre a sensação possibilitada pela alma e a inteligência que codifica a sensação. Um animal pode sentir prazer, mas jamais saberá que sentiu prazer; o Homem sente prazer e sabe que está sentindo prazer, sabe o que é o prazer e sabe identificar quando o animal está sentindo prazer.

Só o espírito que possibilita tal compreensão, fazendo do ato humano um ato espiritual, que tem por base sua presença no mundo exterior e a presença do mundo interior é essa síntese que unifica a estrutura antropológica do Homem.

Caracteriza-se a presença do homem segundo o espírito como presença espiritual, ou seja, estruturalmente uma presença reflexiva. Esta reflexividade é própria do espírito e não tem lugar nem no somático, nem no psíquico. A presença espiritual como presença reflexiva confere à linguagem sua forma especificamente humana de manifestação<sup>11</sup>.

Quanto a essa dimensão espiritual do homem, podemos dizer que é o ponto chave na pedagogia steiniana. Por fazer parte da estrutura humana a dimensão espiritual deve sim ser contemplada na pedagogia, haja vista que queremos o educando formado em sua plenitude, ora um conhecimento que leve os educandos a dar uma resposta satisfatória àquilo que lhe é constitutivo, um ser aberto ao transcendente. É preciso que se diga: todo e qualquer conceito teórico que não trabalhe esta dimensão espiritual dos seus educandos é falho e limita uma plenificação da pessoa humana.

---

<sup>10</sup> Cf. MOTTA, Lauro. Apostila de antropologia filosófica Pág. 28.

<sup>11</sup> IDEM. Pág. 32

## O ser humano e a pedagogia steiniana

Depois de passamos sobre os conceitos antropológicos temos agora premissas com as quais podemos falar do ser humano como um todo, o ser humano quanto pessoa é o ser que se plenifica, ele é e se faz. Possui uma interioridade que anseia pela transcendência, capaz de um autoconhecimento, marcado pela liberdade, que deve ser possuidor do seu eu, que busca a felicidade, felicidade que é anseio de todo ser humano e que comumente é confundido com a sensação de alegria. A alegria é um momento de liberação de emoções produzidas por mecanismos psíquicos que em sua essência não coincidem com a felicidade esta por sua vez “vinculada à procura do bem supremo e da virtude”<sup>12</sup>.

O fato de ser pessoa é o que constitui sua dignidade, mesmo que este ser, por diversos motivos utilizando mal sua liberdade, não queira sua plenificação ou sua plena humanização. Em sua essência ele esta aberto ao que é nobre, a atos heróicos, criativos, à construção de relações intersubjetivas, capaz de doar-se por uma causa. O ser humano comporta em si um mistério, um enigma de luzes e sombras, complexo não só em sua unicidade bem como em sua universalidade. Como nos diz Edgar Morin<sup>13</sup>:

O ser humano é um ser racional e irracional, capaz de medida e desmedida; sujeito de afetividade intensa e instável. Sorri, ri, chora, mas sabe também conhecer com objetividade; é sério e calculista, mas também ansioso, angustiado, gozador, ébrio, estático; é um ser de violência e de ternura, de amor e de ódio; é consciente da morte, mas que não pode crer nela; que secreta o mito e a magia, mas também a ciência e a filosofia; que é possuído pelos deuses e pelas idéias, mas que duvida dos deuses e

---

<sup>12</sup> JAPIASSU, Hilton. Dicionário básico de filosofia. Pág. 96.

<sup>13</sup> Acredito que se faz necessário uma explicação para introduzir Morin neste artigo, antes mesmo de qualquer preconceito quanto ao seu pensamento o que me levou a citá-lo é a importância da obra “Os sete saberes necessários à educação do futuro” que notoriamente trata da pedagogia. Como deve ser do conhecimento de todos, essa dita obra que foi solicitada pela UNESCO ao filósofo francês pelo trabalho que já vinha desempenhando no campo da educação em seu país, é de grande importância, pois seu autor teve a sensibilidade de colocar antes da publicação ao parecer de especialistas de vários países, desta feita, a obra final tem a contribuição de vários pensadores o que nos dá um “raio x” atualizado da educação no ocidente. Bem como a proposta de transdisciplinariedade que tem em Morin um ponto determinante já é uma realidade na educação do nosso país, assim sendo acredito que fica justificado de maneira suficiente a utilização deste pensador.

critica as idéias; nutre-se dos conhecimentos comprovados, mas também de ilusões e de quimeras <sup>14</sup>.

Ora, como dar conta, num processo pedagógico, de tamanha complexidade? Para Edith Stein a educação deve prover e prever todos estes por menores constitutivos do ser humano supracitados, uma teoria que respeite todas as dimensões do ser consistirá em formar cada indivíduo humano para a busca da unidade cujo sentido último estará no encontro com o transcendente. Qualquer teoria menor que isso, segundo Edith Stein, tolhe a plenificação do ser humano.

O ideal da humanidade para o educador é uma elevada meta, em referencia a qual tem ir formando o educando. A liberdade faz possível e necessário apelar ao esforço do próprio educando para alcançar essa meta. Sua independência e suas capacidades individuais devem despertar-se e desprender-se para que chegue a ocupar o lugar ao qual corresponde no seu povo e na humanidade como um todo. Só assim poderá efetuar sua própria contribuição na grande criação do espírito humano, a cultura<sup>15</sup>.

O pensamento steiniano nos possibilita alargar o horizonte educacional para além dos conteúdos e nos faz perceber o outro do qual sua plenificação como pessoa humana passa por mim. Acredito ser mister esclarecer que plenificação aqui corresponde ao ser em todas as suas dimensões. Não se resume num êxito econômico-social realidade tão presente na pedagogia. De maneira insistente Edith Stein reafirma a necessidade do cuidado particular, vendo em cada aluno um ser pessoal com capacidades singulares, “na natureza humana e na natureza individual de cada jovem está inscrita uma lei de formação a que o educador deve ter atenção”<sup>16</sup>. Para tanto se faz preciso uma reforma na visão que se tem de educador, que comumente está mais preocupado em passar conteúdo de sua disciplina sem a menor atenção a estes seres em formação de caráter, que passa maior parte de sua fase de primeira instrução a mercê destes profissionais.

---

<sup>14</sup> MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. Pág. 59.

<sup>15</sup> “El ideal de la humanidad es para el educador una elevada meta, em referencia a la cual tiene que ir formando al educando. La libertad hace posible y necesario apelar al esfuerzo Del propio educando para alcanzar esa meta. Su independencia y sus capacidades individuales daben despertarse y desplegarse para que llegue a ocupar el lugar que Le corresponde em su pueblo y em la humanidad como um todo, Sólo así podrá efectuar su propia contribución a la gran creación del espíritu humano, la cultura”. STEIN, Edith. La estructura de la persona humana. pág. 7.

<sup>16</sup> “Em la naturaleza humana y en la naturaleza individual de cada joven está inscrita uma ley de formación a la que el educador debe atenerse”. STEIN, Edith. La estructura de la persona humana. pág. 7.

O educador Gabriel Chalita compartilha deste pensamento: “o professor tem de ser amigo do aluno, é um imperativo, e disso não se pode abrir mão nem fazer concessões. O professor só conseguirá atingir seus objetivos se for amigo dos alunos”<sup>17</sup>. Aqui se abre um novo paradigma na relação educador versus educando; hoje mais do que nunca se cria a consciência de que o aluno corresponde a um ser, uma pessoa, com dignidade, com capacidades que precisam ser descobertas, trabalhadas, valorizadas formando o ser humano em sua plenificação através da educação.

## **Conclusão**

Tendo, pois, apresentado a base para uma revolução antropológico-educacional, algumas considerações finais se fazem necessárias. Cremos ter abordado de maneira suficientemente clara a proposta para uma pedagogia integral, com ênfase na pedagogia steiniana, favorecendo assim o ser humano em sua formação. Este em sua essência é complexo e complementar, com características diferentes, mas de igual dignidade. Um sistema educacional que leva o ser humano a uma antropologia capaz de gerar homens plenificados é o que pretendemos demonstrar que é possível o qual dependem a harmonia e a humanização da sociedade. Assim, este artigo vem ser também, uma forma de encorajar a todos a uma reflexão acerca dos paradigmas pedagógicos atuais de maneira especial aos marcados pela missão educacional a viverem aquilo que têm por essência, sua humanização.

A humanidade precisa de homens e mulheres que optem por sua plenificação e o caminho está na educação, pela educação. Nesta prospectiva esperamos os efeitos da mais genuína caracterização humana: o amor maduro e incondicional, a capacidade afetiva e a empatia traços peculiares que nos diferencia de tudo aquilo que não é humano. A marca indelével dos seres humanos é a busca por uma sociedade mais humana, e a força das verdades encontradas podem animar não somente a nossa, mas também gerações futuras.

Após este estudo podemos concluir que a escola neste séc. XXI se transmutará em espaço de reencontro e reconstrução, em direção a uma sociabilidade verdadeiramente humana onde sujeitos constroem suas identidades no seio de uma coletividade, o que implica a possibilidade de tornar o docente aprendiz de determinados aparatos antropológicos

---

<sup>17</sup> CHALITA, Gabriel. Educação: A solução está no afeto. Pág. 149.

fundamentais para produzir o cuidado e a educação com o outro, enfim, que a escola possa tornar espaço de reinvenção da vida.

A teoria pedagógica pensada por Edith Stein onde uma antropologia integral que possibilita caminhos vastos e variados potencializa, através da educação, a construção de identidade e caráter que alicerçam como um todo o ser humano, o ser gente com sua dignidade e liberdade fazendo acontecer a sua história e dando continuidade à história da humanidade. Assim sendo, a pedagogia absorveu em sua teoria conceitos antropológicos integrais, tendo em sua teleologia a felicidade que é ainda hoje, a busca intrínseca do ser humano, dando uma resposta às problemáticas por nós enfrentadas no campo da educação.

## **Bibliografia**

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo. Martins Fontes, 2007.

BELLO, Angela Ales. A fenomenologia do ser humano. Bauru, São Paulo. Edusc, 2000.

CHALITA, Gabriel. Educação: a solução está no afeto. São Paulo, Gente, 2004.

GARCIA, Jacinta Turolo. Edith Stein e a formação da pessoa humana. 2ª ed. São Paulo, Loyola.

JAPIASSU, Hilton. Dicionário básico de filosofia. São Paulo. Jorge Zahar, 1996.

MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 10ª ed. São Paulo, Cortez, Brasília, UNESCO, 2005.

MOTTA, Lauro. Apostila de Antropologia filosófica.

STEIN, Edith. La estructura de la persona humana. Madrid. Biblioteca de autores Cristãos. 1998.

*\*Profa. Dra. Marly Carvalho Soares*

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana,  
Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de MG. Professora da UECE

*\*Moisés Rocha Farias*

Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE  
Especialista em Metodologia e Didática do Ensino Superior pela Faculdade Amadeus e Graduado em Filosofia pelo Instituto Teológico-Pastoral do Ceará.  
moisesdacruz@hotmail.com